



Thèse

2015

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Prendre l'anarchisme au sérieux: une théorie de l'autorité

Cassegrain, Bertrand

How to cite

CASSEGRAIN, Bertrand. Prendre l'anarchisme au sérieux: une théorie de l'autorité. Doctoral Thesis, 2015. doi: [10.13097/archive-ouverte/unige:76149](https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:76149)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:76149>

Publication DOI: [10.13097/archive-ouverte/unige:76149](https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:76149)

Prendre l'anarchisme au sérieux

Une théorie de l'autorité

Thèse de doctorat en science politique de Bertrand Cassegrain

Université de Genève

Sous la direction du Prof. Matteo Gianni

Table des matières

Remerciements	6
Chapitre 1 : Introduction : autorité, anarchie et intuitionnisme	7
1.1. Introduction	7
<i>1.1.1. Le projet</i>	10
1.2. Intuitions et morale ordinaire individuelle	18
Chapitre 2 : L'anarchisme	37
2.1. Introduction	37
2.2. Une théorie antiautoritaire	38
2.3. Anarchisme philosophique et politique	40
2.4. L'anarchisme politique	41
<i>2.4.1. Anarchisme politique et démocratie</i>	43
<i>2.4.2. Autorité et autonomie</i>	44
<i>2.4.3. Justice économique</i>	45
<i>2.4.4. Anarchisme politique et coercition</i>	46
<i>2.4.5. Nature humaine</i>	51
<i>2.4.6. Anarchisme politique et marxisme</i>	51
<i>2.4.7. Anarcho-syndicalisme</i>	52
<i>2.4.8. L'état de nature</i>	52
2.5. Conclusion	53
<i>2.5.1. Le rejet de toute forme d'autorité politique ?</i>	53
Chapitre 3 : Le trilemme anarchiste	56
3.1. Introduction	56
3.2. Le consensus et le problème du statu quo	57
3.3. Quitter la communauté	58
3.4. Homogénéité et exclusion	60
3.5. La mise en retrait	63

3.6. La possibilité d'une démocratie libertaire	64
3.7. Anarchisme « utopique » et anarchisme « pragmatique »	66
3.8. L'anarchisme est-il le moins mauvais des régimes politiques ?	69
3.9. Conclusion.....	72
Chapitre 4 : Qu'est-ce que l'autorité ?	74
4.1. Introduction	74
4.2. Autorité politique : une définition	75
4.3. Autorité légitime, « seulement » légale et <i>de facto</i>	77
4.4. Autorité politique et épistémique	79
4.5. Autorité et actes illocutoires.....	79
4.5.1. <i>Autorité et coercition</i>	81
4.5.2. <i>Conditions de succès</i>	82
4.6. Autorité parfaite, imparfaite et nulle	85
4.7. Indépendance du contenu	86
4.7.1. <i>Indépendance du contenu partielle</i>	89
4.7.2. <i>La critique de Klosko</i>	90
4.8. Raisons préemptives.....	93
4.9. Autorités multiples	95
4.10. Autorité légitime	96
4.10.1. <i>Droits Hohfeldiens</i>	96
4.10.2. <i>Autorité légitime et obligation politique</i>	100
4.11. Conclusion.....	102
Chapitre 5 : Justification de l'autorité : Le problème de sujétion	103
5.1. Introduction	103
5.1.1. <i>Problème de sujétion et problème de justification</i>	104
5.2. Le droit de soumettre sa volonté à celle d'autrui	105
5.2.1. <i>Trois conceptions de la sujétion à la volonté d'autrui</i>	105

5.2.2. <i>Le problème de la sujétion à la volonté d'autrui</i>	105
5.2.3. <i>Deux conceptions de l'autonomie</i>	108
5.2.4. <i>Le devoir d'être autonome</i>	114
5.3. Conclusion.....	117
Chapitre 6 : Justification de l'autorité : l'autorité comme service	118
6.1. L'obligation de soumettre sa volonté à celle d'autrui	118
6.1.1. <i>La conception de l'autorité comme service</i>	119
6.1.2. <i>Illustration et insuffisances de la CAS</i>	133
6.2. Thèse de la dépendance et indépendance du contenu	137
6.2.1. <i>Obéissance aveugle</i>	139
6.3. Raison préemptive et expertise	140
6.4. Autorité justifiée : quelques exemples	147
6.5. Autorité et rationalité.....	151
6.6. Une autorité parcellaire ?	152
6.7. Désobéir	157
6.8. Avoir ou non une autorité : quelle différence ?.....	159
Chapitre 7 : Justification de l'autorité : les conditions procédurales	160
7.1. Introduction	160
7.2. Pourquoi vouloir une procédure ?	161
7.3. Le choix de la procédure	163
7.3.1. <i>Les raisons substantielles</i>	163
7.3.2. <i>Le pedigree</i>	163
7.3.3. <i>Les procédures ad hoc</i>	164
7.3.4. <i>Justifications hybrides</i>	166
7.4. Résistance, consentement et opérationnalité.....	166
7.4.1. <i>Opérationnalité</i>	168
7.5. Se passer de procédures.....	170

7.6. Rapport entre CAS et procédures	170
7.7. Conclusion : les avantages d'une théorie hybride	172
Chapitre 8 : Etat et démocratie représentative	173
8.1. Introduction	173
8.2. Quel type de représentation ?	175
8.3. Justifier la procédure démocratique	179
8.3.1. <i>Désaccords fondamentaux</i>	181
8.3.2. <i>Les faiblesses de la décision majoritaire</i>	184
8.3.3. <i>Majorité qualifiée</i>	190
8.4. Justifier la démocratie représentative	193
8.5. Justifier l'Etat	198
8.6. Design institutionnel : la démocratie de consensus.....	200
8.7. Entité individuelle et collective.....	204
8.8. La condition de particularité	205
8.9. Conclusion.....	213
Chapitre 9 : Conclusion : vers un anarchisme a posteriori.....	214
9.1. Introduction	214
9.2. La conception « multi-niveaux » de l'autorité	217
9.2.1. <i>Complexité</i>	219
9.2.2. <i>Conception multi-niveaux de l'autorité et autorité parcellaire</i>	220
9.2.3. <i>La conception multi-niveaux de l'autorité et la condition de particularité</i>	221
9.3. Les Etats actuels face à la conception multi-niveaux de l'autorité	222
9.4. Conclusion.....	225
Bibliographie.....	228

Remerciements

La recherche académique n'est jamais le fait d'un seul homme. Celle-ci n'y fait pas exception. Deux personnes en particulier ont eu une influence déterminante sur mon travail. Mon directeur de thèse, Matteo Gianni, sans le soutien duquel je n'aurais sans doute pas pu même débiter une thèse de doctorat. Pendant les six années qu'ont durées mes recherches et au cours desquelles j'ai été son assistant, il n'a jamais agi comme un chef, mais toujours en guide bienveillant. Je le remercie du fond du cœur pour ses conseils qui touchent toujours juste, sa disponibilité et son soutien indéfectible, tant d'un point de vue académique qu'humain. Ma thèse ne serait pas non plus ce qu'elle est sans Nicolas Tavaglione, ancien assistant dont j'étais l'étudiant, puis collègue et enfin ami, qui a suivi pas à pas les méandres tortueux de ma recherche. Les discussions à bâtons rompus que nous avons pu avoir ont permis d'animer et d'affûter ma pensée sur nombre de sujets cruciaux. Ses questionnements vifs m'ont forcé à remettre en question bien des choses. Beaucoup des critiques auxquelles je réponds sont de lui, et un grand nombre d'arguments que je soutiens m'ont été inspirés par nos échanges. Je tiens également à remercier chaleureusement Stuart White, qui m'a permis de travailler neuf mois sur ma thèse dans la quiétude qu'offre l'Université d'Oxford. Sa disponibilité, aussi bien durant mon séjour qu'en tant que membre de mon jury de thèse, sa sympathie et sa bonne humeur, de même que ses remarques précises et bienveillantes ont été précieuses. Je remercie Simon Hug pour sa lecture attentive du manuscrit final et pour m'avoir poussé à m'intéresser à une littérature différente de celle dont je suis familier. Ses conseils ont sans aucun doute contribué à renforcer la thèse que je soutiens dans ce travail. Je remercie également Annabelle Lever d'avoir accepté d'être membre de mon jury de thèse. Je ne remercierai jamais assez ma femme Camille, qui a été à mes côtés durant toutes ces années, qui m'a subi aussi, et dont la présence a toujours su m'apaiser dans les moments difficiles. Sa joie de vivre, sa curiosité et son énergie ont été un moteur inestimable dans mes recherches et dans ma vie. Enfin, je remercie ma fille Louane, petite pépite d'or dont les sourires ont illuminé la dernière année de rédaction. Je rêve du jour où tu pourras lire ces quelques lignes.

Chapitre 1

Introduction : autorité, anarchie et intuitionnisme

1.1. Introduction

« Personne ne décide pour nous ». C'est ce que revendique l'une des nombreuses affiches sauvages qui, ce matin, tandis que je suis en route pour écrire la présente introduction, recouvre l'ensemble des affiches électorales officielles de mon quartier. Alors que dans le monde, des gens se battent et meurent parfois pour avoir le droit d'élire librement leurs représentants, d'autres pensent que si « c'est déjà dur d'avoir un chef, c'est encore plus débile de le choisir »¹. Les gens qui pensent de la sorte sont des anarchistes – en tout cas, c'est sous cette appellation qu'ils se présentent la plupart du temps.

Comme nous le verrons au chapitre 2, les anarchistes n'ont pas seulement un problème avec l'absence de justice sociale ou avec l'usage de la part des institutions étatiques de la force et de la menace (ce que nous pouvons résumer sous le terme de « coercition » ; voir § 4.5.1). Les anarchistes ont également, traditionnellement et d'une façon qui les distingue des autres courants politiques et philosophiques, un clair problème avec l'*autorité* – ce droit que certains estiment posséder et qui les autoriserait à dicter leur conduite à autrui. Ainsi, cette ancienne combattante de la guerre d'Espagne qui déclare très simplement : « Je suis anarchiste : c'est que je n'aime ni recevoir ni donner des ordres » (Baillargeon, 2001, p. 16). Ou, de façon plus amusante, cette inscription sur un mur de tôle ondulée qui enjoint au passant : « Répands l'anarchie ! », inscription barrée par un individu en désaccord – sans doute anarchiste – et qui a écrit sous l'inscription initiale : « Ne me dis pas ce que je dois faire ! »² Sans oublier le célèbre « Ni Dieu ni Maître » qui orne plus d'un mur.

Bien que les deux concepts soient distincts, nous avons souvent tendance à assimiler l'autorité à la coercition. Il est vrai que, la plupart du temps, la première s'accompagne de la seconde. Toutefois, l'usage de l'autorité pose des questions distinctes de celui de la coercition, questions qui troublent de manière particulière les anarchistes, mais auxquelles se trouve confronté un jour ou l'autre tout individu. Ainsi, indépendamment de tout risque de représailles, a-t-on de bonnes raisons d'agir d'une certaine façon simplement parce qu'on nous l'a ordonné ? La question est importante et mérite une réponse. Après tout, de ma brève expérience au sein de l'armée – institution qui incarne de manière paradigmatique l'autorité –,

¹ Inscription aperçue sur le coin d'une porte.

² La photo circule avec un certain succès sur Internet.

la raison que les gradés donnaient aux recrues qui demandaient pourquoi ils devaient faire l'acte X n'était pas « Parce que sinon vous serez punis » (la menace de punition et la punition elle-même étant chacune une forme de coercition), mais « Parce que j'en ai donné l'ordre ». Certes, la punition en cas de refus d'obéir n'est jamais loin – et personne ne l'ignore –, mais toujours est-il que le simple fait d'avoir ordonné quelque chose et de posséder le statut de « chef » est considéré par un grand nombre de personnes – à commencer par les militaires eux-mêmes – comme étant une raison suffisante de faire ce qui a été ordonné. En ce sens, l'usage de la coercition, que ce soit par la menace ou par la force, ne constitue qu'un élément de secours qui vient s'*ajouter* à la première raison, au cas où celle-ci ne suffirait pas à pousser un individu donné à agir comme le désire la personne qui s'estime dotée d'autorité.

Non seulement un grand nombre de personnes pense que l'on peut avoir de bonnes raisons de faire X simplement parce que Y nous l'a ordonné mais, de plus, un grand nombre de personnes pense que ces raisons s'incarnent dans une *obligation morale* de faire X. Autrement dit, si Y m'ordonne de faire X, et que Y est une autorité légitime, exécuter l'ordre n'est pas quelque chose d'optionnel, que je peux décider de faire ou non au gré de mes envies et intérêts du moment. Cela devient quelque chose qui m'oblige d'un point de vue moral. Dans ce cas, désobéir revient à agir de manière moralement condamnable. Encore une fois, l'aspect moral est indépendant du risque de punition que j'encours en cas de désobéissance. Même si je ne risque absolument rien en choisissant de désobéir, j'ai malgré tout, selon la conception commune de l'autorité légitime, l'obligation morale d'obéir. Pour le dire encore autrement, ce qui me donne l'obligation morale de faire X n'est pas l'existence ou non du risque d'être puni en cas de refus d'obéir, mais le fait même qu'une entité particulière m'a ordonné de faire X.

Le problème apparent qui ressort de cette discussion est que l'autorité semble aller à l'encontre de notre *autonomie*. Si l'on considère que l'autonomie consiste à avoir un certain contrôle sur sa vie et à pouvoir lui donner un contenu personnel, alors faire X parce que Y l'a décidé semble à première vue mettre à mal notre autonomie. En effet, dans ce cas précis, c'est Y qui contrôle (au moins en partie) notre vie, pas nous, et le contenu de notre vie est dicté par un agent extérieur à nous (ici, par Y), et non par nous-mêmes (pour plus de détails sur le concept d'autonomie, voir § 2.4.2 et § 5.2.3). Or, l'individu autonome constitue certainement l'un des idéaux les plus ardemment promu par les sociétés occidentales modernes. S'il est vrai que l'exercice de l'autorité met à mal notre autonomie, alors nous devons savoir si, vraiment, nous avons l'obligation morale de faire un acte donné simplement parce qu'une entité donnée en a décidé ainsi – autrement dit, il est indispensable de savoir si nous pouvons considérer certaines autorités comme légitimes.

Nous savons à présent pourquoi il est crucial de s'intéresser à l'autorité, mais nous ne savons pas encore pourquoi il est intéressant de se pencher en particulier sur l'anarchisme. La réponse est tout simple : parce que, comme j'ai tenté de l'illustrer plus haut, les anarchistes rejettent de manière radicale l'autorité, précisément au nom de l'autonomie et de la liberté des individus. Comme le rappelle George Crowder, « l'idéal anarchiste fondamental, la personne en tant qu'individu souverain, constitue l'idéal dominant de la culture occidentale moderne en général. En développant ce concept jusqu'à ses implications politiques extrêmes, les anarchistes ont mené une expérience intellectuelle qui nous concerne tous. » (Crowder, 2001, p. 59) Or, la plupart des philosophes ont tendance à ignorer ou, de manière un peu légère, à balayer d'un simple revers de la main l'idée d'un régime politique anarchiste, sans avoir au préalable examiné de manière élaborée le projet qu'il constitue, ou qu'il *devrait* constituer, pour être moralement acceptable. Non seulement la plupart des philosophes rejettent le projet politique anarchiste sans l'avoir examiné en profondeur mais, de plus, nombreux sont ceux qui partent du postulat que l'autorité politique peut être légitime, malgré le conflit apparent entre celle-ci et l'idéal d'autonomie. Cette idée est acceptée à différents degrés par les uns et les autres, chacun y apportant des nuances, mais il n'empêche qu'elle est très largement partagée. Pour ne donner qu'un exemple, toutes les théories de la justice les plus populaires chez les universitaires, qu'elles soient libérales, républicaines, communautariennes, marxistes³ ou mêmes libertariennes (Nozick en est le parfait exemple puisqu'il justifie l'existence de l'Etat), partent du présupposé que l'autorité de l'Etat est justifiée dans la mesure où elle est indispensable pour mettre en œuvre ou, du moins, assurer la mise en œuvre de la justice. Comme le dit Carole Pateman, L'Etat (en particulier l'Etat démocratique libéral) est « tenu pour acquis et constitue une prémisse non examinée de la plupart des théories politiques anglo-américaines » et francophones (Pateman, 1979, p. 6). Comme nous le verrons plus en détail au chapitre 2, seul l'anarchisme (en tout cas, s'il se veut cohérent et distinct des autres théories philosophiques et politiques) met en cause de manière radicale l'idée qu'une quelconque autorité politique puisse être légitime. Pour le dire autrement, seul l'anarchisme rejette en bloc l'autorité politique – même celle provenant d'un Etat démocratique –, alors que toutes les autres théories l'acceptent sous une forme ou une autre et la jugent dans une certaine mesure indispensable au bon déroulement de nos vies en société.

³ Comme on le verra à § 2.4.6, certaines théories marxistes visent une société sans Etat, mais elles adhèrent néanmoins à l'idée que l'autorité de celui-ci peut être justifiée à certains moments du processus censé mener à une telle société.

Ainsi, d'une part, les arguments anarchistes à propos de l'autorité et les alternatives que l'anarchisme oppose à l'Etat sont peu discutés dans la littérature normative académique (les théories normatives nous disent ce que nous *devons faire*, comment nous *devons agir* – plus généralement, comment *devraient être* les choses –, alors que les théories descriptives nous disent comment *sont* les choses, indépendamment de ce qu'elles devraient être, et que les théories explicatives nous donnent les raisons pour lesquelles les choses sont ce qu'elles sont ; toutes deux sont des théories dites « *empiriques* »). Mais, d'autre part, ce fait est en partie la faute des anarchistes eux-mêmes qui « ne se sont pas adonnés à une analyse minutieuse des concepts, même ceux qui sont centraux à leurs systèmes d'idées » (Taylor, 1982, p. 10). Comme le rappelle Daniel Guérin, « les traits de l'anarchisme sont difficiles à cerner. Ses maîtres n'ont pas toujours condensé leur pensée en des traités systématiques. Quand d'autres en ont fait l'essai, ce n'a été qu'en de minces brochures de propagande et de vulgarisation, où n'en affleurent que des bribes. De plus, il existe bien des sortes d'anarchismes. Et nombre de variations dans la pensée de chacun des plus grands libertaires. » (Guérin, 1981, p. 11)

Au vu des manques soulevés ci-dessus dans la littérature anarchiste en particulier, et dans la littérature normative contemporaine de philosophie politique, morale et du droit en général, il semble particulièrement important de discuter les questions que pose l'autorité *en regard des critiques et alternatives présentées (même de manière partielle) par les penseurs anarchistes*. C'est ce que se propose de faire le présent travail.

1.1.1. Le projet

Dans la première préface de son livre *In Defense of Anarchism*, datant de 1970⁴, Robert Paul Wolff explique comment, alors qu'il était convaincu de pouvoir trouver une justification satisfaisante de l'autorité de l'Etat, celui-ci en est venu à se rendre à une nouvelle évidence : autonomie individuelle et autorité politique sont incompatibles. Dès lors, l'autorité de l'Etat ne peut pas être justifiée, et le seul régime politique moralement acceptable est le régime anarchiste.

Il semble bien que j'ai fait le chemin inverse. Parti dans l'idée de justifier l'anarchisme politique, je suis arrivé à la conclusion que celui-ci n'était pas acceptable, aussi bien d'un point de vue moral que politique. Parmi les trois types d'anarchisme abordés dans ce travail (anarchisme politique, anarchisme philosophique a priori et anarchisme philosophique a

⁴ Dans ce travail, je me réfère à l'édition datant de 1998.

posteriori), seul l'anarchisme a posteriori semble fondé. En bref, l'anarchisme politique comporte un certain nombre de faiblesses qui le rend bien moins acceptable que la démocratie sous sa forme représentative. L'autorité d'un Etat démocratique peut être en principe justifiée. Néanmoins, cela ne signifie pas que l'autorité des Etats démocratiques *actuels* l'est, ni que ceux-ci méritent la prééminence qu'ils ont sur d'autres autorités locales ou internationales. Au vu de la justification de l'autorité que je propose, si nous avons sans doute l'obligation d'obéir à l'Etat dans un certain nombre de cas du fait de l'autorité qu'il possède, en revanche, on peut supposer que l'autorité en question est extrêmement fragile et que la plupart des individus ont le droit (voire le devoir) de lui désobéir dans bien des cas, quitte à l'empêcher d'exercer son autorité dans les domaines où celle-ci est pourtant justifiée. La justification de l'autorité défendue dans ce travail montre donc, *contre l'anarchisme*, que l'autorité peut être justifiée mais, *avec lui*, que celle-ci peut (et doit) être justifiée sans pour autant devoir sacrifier à l'obéissance aveugle, et tout en donnant une grande importance à l'autonomie individuelle.

De la même manière qu'il existe un courant contemporain dit de « marxisme analytique » – c'est-à-dire un mouvement intellectuel qui, selon les termes de Philippe Van Parijs, cherche à « clarifier, développer, tester et critiquer, avec sympathie mais sans complaisance aucune, ce qu'on peut trouver de plus intéressant dans l'œuvre de Marx et dans la tradition marxiste » (« Postface à l'édition française », dans Cohen, 2010, p. 386) – l'idée originelle de ce travail était d'élaborer un *anarchisme analytique*, c'est-à-dire une théorie qui s'inspire de l'anarchisme politique classique, mais qui le « passe au crible » de la réflexion philosophique analytique⁵.

Au vu des conclusions de ce travail, un tel terme ne paraît plus vraiment approprié pour qualifier ce qui est défendu dans les pages qui suivent. Néanmoins, l'entreprise n'a de loin pas été vaine. Dans ce travail, j'ai voulu prendre au sérieux l'anarchisme, aussi bien politique que philosophique. Si certaines versions de celui-ci sont rejetées, c'est après avoir pris en considération de manière charitable ses prémisses, de même que ses arguments les plus forts. En découle une théorie générale mais complète de l'autorité, de sa description détaillée à sa justification, qui peut potentiellement intéresser tout philosophe politique et, plus largement, toute personne qui a pu se demander un jour si elle avait de bonnes raisons d'agir d'une certaine façon simplement parce qu'on le lui avait ordonné.

La démarche dans laquelle s'inscrit ce travail est celle de la philosophie analytique. Pour faire court, la philosophie analytique consiste essentiellement à produire une *analyse*

⁵ Pour d'autres usages du terme « anarchisme analytique », voir notamment Carter (2002) et la définition qu'en donne le site : <<http://analyticalanarchism.net/about/>> (consulté le 11.12.2014).

conceptuelle et une *analyse logique des arguments*. On oppose généralement la philosophie analytique à la philosophie continentale : « Les “analytiques” s’intéressent à des *problèmes philosophiques* et cherchent à les résoudre. Les “continentaux”, eux, ne s’intéressent aux problèmes que dans la mesure où ils ont été formulés, étudiés et ont reçu une réponse chez les philosophes du passé. Ils s’intéressent surtout à l’histoire de la philosophie et ils sont plus concernés par l’interprétation des textes que par la résolution des problèmes, qui sont pour eux déjà résolus ou caducs. Ils visent le plus souvent à produire des commentaires, des gloses, des exégèses, plutôt qu’à poursuivre l’élaboration d’une thèse ou d’une théorie. C’est pourquoi ils s’intéressent plus aux auteurs qu’aux problèmes, plus à l’histoire de la philosophie qu’à la philosophie elle-même. Le style des analytiques est celui des *arguments*, des *réponses aux objections*, des *distinctions*, des *descriptions*, des *exemples* et des *contre-exemples*. C’est un style modeste, qui vise à la clarté et à la communication, afin d’autoriser la critique. » (Engel, 1997, pp. 22-23 ; c’est moi qui souligne)

Ma contribution à la littérature académique se situe à plusieurs niveaux. Concernant l’anarchisme, comme mentionné plus haut, rares sont les auteurs académiques à prendre l’anarchisme politique au sérieux. De plus, la littérature anarchiste est rarement d’une clarté analytique lorsqu’il s’agit de manier les concepts et de décrire de manière précise quel est l’« ennemi » visé par leurs critiques et leurs revendications. C’est pourquoi, au chapitre 2, je présente l’interprétation ou la construction à mon sens la plus raisonnable que l’on puisse faire de l’anarchisme. Au chapitre 3, je prends au sérieux l’organisation politique anarchiste de base et tente d’en montrer les faiblesses à mon sens fatales.

Concernant le concept d’autorité, la plupart des auteurs qui traitent de l’autorité consacrent toute leur attention à l’autorité *légitime*, rarement à l’autorité en tant que telle, que celle-ci soit légitime ou non (Ehrenberg, 2011a, p. 884). Ils s’en tiennent le plus souvent à la définition très générale qui veut que l’autorité est un « droit de gouverner » (*a right to rule*). Mais que signifie exactement avoir un droit de gouverner, et qu’est-ce que celui-ci implique concrètement ? A de rares exceptions près, la plupart des auteurs ne s’occupent pas de ces questions et se consacrent exclusivement à la question de savoir ce qui permet de justifier l’autorité. Quand ils le font, cela reste encore à un niveau très général (par exemple, Knowles, 2010, pp. 24-28 ; Copp, 1999), quand ce n’est pas tout simplement confus (par exemple, Christiano, 2004/2012). Même lorsqu’ils expliquent que l’autorité (légitime ou non) équivaut à la capacité de modifier la situation normative d’autrui (voir chapitre 4), ceux-ci ne vont pas au bout de toutes les implications d’une telle définition (par exemple, Marmor, 2011 ; Perry, 2013). Or, comprendre de manière précise quelles sont les caractéristiques de l’autorité et

quelles sont leurs implications peut avoir un impact sur la justification que l'on peut faire de l'autorité. Ainsi, je consacre le chapitre 4 à une description détaillée de l'autorité politique, indépendamment de la question de sa légitimité, en m'appuyant sur la théorie des actes de langage illocutoires. A ma connaissance, une telle description de l'autorité n'a jamais été développée de manière aussi complète.

Concernant la justification de l'autorité, à ma connaissance, aucun auteur (sérieux) ne soutient l'idée qu'une autorité, même légitime, est absolue. En d'autres termes, tous considèrent que nous pouvons avoir le droit, parfois, de désobéir à une autorité a priori légitime. Mais, là encore, rares sont ceux qui développent ce point de manière détaillée. La plupart présentent des arguments très généraux susceptibles de justifier l'autorité, mais peu précisent les conditions qui nous aident à dire quand, dans un cas précis, nous avons ou non l'obligation d'obéir à une autorité a priori légitime au vu des arguments généraux existants (pour un aperçu de ces arguments généraux, voir Christiano, 2004/2012 ; Green, 2003 ; Dagger et Lefkowitz, 2007/2014 ; Knowles, 2010 ; à § 8.7 je résume également très brièvement les différentes positions sur cette question). A cela s'ajoute le fait étonnant que, à part Wolff qui le fait de manière explicite (1998), la plupart des auteurs ne rapportent pas l'autorité au problème que celle-ci pose à première vue de manière particulière à l'autonomie individuelle. Ce, alors même que, comme nous l'avons vu plus haut, celle-ci constitue l'un des idéaux principaux de notre époque et que les plus farouches opposants à l'idée même d'autorité, dont font partie les anarchistes, s'appuient précisément sur le fait que l'autorité met à mal l'autonomie et la liberté des individus. De ce fait, au chapitre 5, je présente deux conceptions de l'autonomie. Selon la première, l'autorité met effectivement à mal l'autonomie. Néanmoins, je montre que nous n'avons pas le devoir permanent d'être autonome et que, dès lors, même si l'exercice de l'autorité va à l'encontre de notre autonomie, rien ne s'oppose par principe à sa justification. Selon la seconde, l'autorité ne met pas à mal l'autonomie (c'est l'usage de la coercition qui met celle-ci en danger). De ce fait, là encore, rien ne s'oppose par principe à ce que l'autorité puisse être justifiée. Aux chapitres 6 et 7, je propose donc et défends une justification hybride de l'autorité, qui marie arguments substantiels et procéduraux. Ainsi, contrairement à ce que défendent les anarchistes philosophiques a priori, je démontre que l'autorité peut en principe être justifiée.

La présente justification ne constitue pas un guide définitif qui nous permettrait de trancher de manière sûre chaque cas d'autorité qui se présenterait à nous, en nous dictant la réponse aux questions : « Cette autorité est-elle légitime ? » ou « Ais-je ici l'obligation d'obéir ? » (façon d'envisager la morale que je réprovoque par ailleurs ; voir § 1.2). Néanmoins,

contrairement à la plupart des théories existantes, elle précise les questions que tout individu doit se poser s'il veut déterminer si une autorité est légitime ou non, et s'il doit obéir à une autorité donnée dans des circonstances et un domaine particuliers. Les questions sont :

- (i) L'autorité nous rend-elle service ?
- (ii) A-t-elle raison de prendre des décisions à notre place, ou avons-nous raison de prendre ces mêmes décisions de manière indépendante (quitte à nous tromper) ?
- (iii) Respecte-t-elle les principes moraux fondamentaux de manière raisonnable, ou au contraire franchit-elle certaines lignes rouges morales ?
- (iv) Est-elle opérante ?
- (v) Existe-t-il des alternatives supérieures qu'elle empêche d'émerger et de fonctionner ?
- (vi) L'entité qui se réclame d'une autorité a-t-elle obtenu son autorité par le biais d'une procédure adéquate, et a-t-elle pris ses décisions selon une procédure adéquate ?

Si l'autorité nous rend service, qu'elle a raison de prendre des décisions à notre place, qu'elle respecte de manière raisonnable les principes moraux fondamentaux, qu'elle est opérante, qu'elle n'empêche pas une alternative supérieure d'émerger et de fonctionner, que l'entité qui se réclame d'une autorité a obtenu son autorité par le biais d'une procédure adéquate et qu'elle a pris ses décisions selon une procédure adéquate, alors l'autorité est légitime et j'ai l'obligation de me conformer à ses décisions. Dans le cas contraire, l'autorité est illégitime et je n'ai pas l'obligation de me conformer à ses décisions.

Bien entendu, dans les pages qui suivent, je développe chacun de ces points, de manière à ce que le lecteur comprenne bien ce qu'ils signifient exactement, ce qui les justifie et ce qu'ils peuvent avoir comme implication. Pour faciliter encore cette compréhension, le chapitre 8 illustre la façon dont on peut utiliser la présente justification de l'autorité d'un point de vue « théorique », en montrant que l'autorité d'un Etat démocratique représentatif peut en principe être justifiée. Dans ce chapitre, je défais ainsi l'idée soutenue par les anarchistes philosophiques a priori et politiques selon laquelle l'Etat est *par nature* illégitime. Le chapitre 9, lui, illustre la façon dont on peut utiliser la présente justification de l'autorité d'un point de vue « pratique », en montrant en quoi nous pouvons avoir de fortes raisons de penser que les Etats démocratiques *actuels* sont globalement illégitimes. En effet, même s'il est possible en théorie de justifier l'autorité de l'Etat, rien ne dit que l'autorité des Etats actuels le soit. Sur ce point, il semble que l'anarchisme a posteriori soit vrai : tout porte à croire que l'autorité des Etats actuels est globalement illégitime. Dès lors, malgré sa défaite sur un grand nombre de

points, je conclus en mettant en avant deux intuitions phares de la pensée anarchiste qui résistent au présent examen : la notion de gouvernance décentralisée et la suspicion systématique que nous devons avoir envers l'Etat en particulier, et toute autorité politique en général. En effet, même si l'on peut justifier l'autorité, celle-ci doit être fragmentée et détenue par différentes institutions, qui fonctionnent à différents niveaux et régissent différents domaines. Elle n'a pas à être centralisée en un point unique, qui constituerait une autorité « ultime » ayant la prépondérance sur toutes les autres autorités existantes, et qui prendrait des décisions de manière unilatérale pour tous les individus sous sa juridiction. En ce sens, l'autorité de l'Etat peut être légitime, mais cela ne lui donne pas pour autant le droit d'exercer son pouvoir de manière prédominante sur toute autre institution au sein de sa juridiction. De même, même si l'on peut considérer que la présence d'une autorité dans un certain nombre de domaines peut être bénéfique pour les individus, au vu des dérives dont toute autorité peut faire preuve, cela ne signifie pas se passer d'exercer une vigilance constante quant aux décisions que prend une autorité donnée et aux façons dont elle met en œuvre ses décisions.

Parmi les rares auteurs à avoir discuté de manière détaillée le concept d'autorité, de même que ses conditions de justification, Joseph Raz fait figure de proue et est sans doute le philosophe le plus important sur la question. Celui-ci y a consacré une grande partie de son œuvre (pour un aperçu, voir Ehrenberg, 2011a) et a donné lieu en retour à une large littérature (pour un aperçu, voir Ehrenberg, 2011b). Si mon travail se base en grande partie sur sa théorie de l'autorité, c'est en partie pour son importance dans ce champ d'étude, mais également pour l'aspect intuitivement séduisant de sa conception de l'autorité. En effet, si l'autorité va à l'encontre de l'autonomie, mais que l'autonomie constitue un bien moral particulièrement important, qu'est-ce qui pourrait justifier qu'une autorité s'exerce malgré tout sur nous ? La réponse est simple : une autorité est justifiée si elle nous rend service. Plus précisément, elle est justifiée si elle nous permet de réaliser les choses que nous avons, en tant qu'individus autonomes, raison de poursuivre et de réaliser. Une telle justification de l'autorité ne nie pas l'importance de l'autonomie, mais au contraire permet à l'individu autonome de pleinement réaliser les choses qu'il a toutes les raisons de vouloir réaliser. Ainsi, loin d'être au service de l'autorité, au détriment des raisons qui s'appliquent à lui, c'est l'autorité qui est au service de l'individu.

Comme nous le verrons plus loin, cette justification de l'autorité selon Raz (qu'il appelle la « conception de l'autorité comme service » (CAS)) pose cependant certains problèmes (soulevés notamment par Stephen Perry, 2013 ; voir sur ce point § 6.1.2). De plus, certains de ses éléments méritent d'être nuancés ou développés, au risque, sinon, de devoir rejeter la CAS

dans son ensemble. Au vu de l'aspect particulièrement séduisant de l'intuition qui sous-tend la CAS, plutôt que de la rejeter sans autre forme de procès, une meilleure stratégie consiste certainement à pallier aux manques et aux problèmes inhérents à la CAS, et à développer ou à modifier les points qui méritent de l'être, de manière à rendre la CAS acceptable. Ainsi, d'une part, j'estime qu'à l'aspect substantiel de la CAS doit s'ajouter un aspect procédural (chapitre 7). C'est pourquoi la justification que je propose de l'autorité est dite « hybride » et que, si elle repose en grande partie sur la CAS, elle ne se résume pas pour autant à celle-ci. D'autre part, j'apporte un certain nombre de précisions, de nuances et de modifications à la CAS qui n'ont, à ma connaissance, jamais été proposées auparavant. Celles-ci concernent : la notion d'indépendance du contenu, qui peut à mon sens être partielle (§ 4.7 et § 6.2) ; la thèse préemptive, qui peut être absolue ou relative et qui n'implique pas une obéissance aveugle (§ 4.8 et § 6.3) ; le statut de la fameuse thèse de la justification normale et son rapport à l'expertise, à laquelle elle ne se réduit pas (§ 6.1.1) ; enfin, l'aspect supposé parcellaire de l'autorité, qui s'avère ne pas l'être lorsqu'elle est confrontée aux préceptes de l'Etat de droit (§ 6.6).

A ce stade, se pose une dernière question quant à la démarche générale du présent travail. Il existe grosso modo deux types de littérature. L'une porte sur ce qu'on appelle l'*obligation politique*, qui consiste, pour le dire vite, à l'obligation d'obéir aux institutions politiques. Elle est plutôt le fait des philosophes politiques, et son contradicteur principal est A. John Simmons qui, grâce à un livre phare et à une série d'articles, s'est imposé comme l'initiateur et le principal défenseur de l'anarchisme philosophique a posteriori (Simmons, 1979 ; 2001). L'autre porte sur l'*autorité politique* qui consiste, pour le dire vite, au droit de gouverner. Celle-ci est plutôt le fait des philosophes du droit, et son contradicteur principal est Wolff qui, à la suite de son petit ouvrage cité en début de section (1998), est devenu le représentant principal de ce que Simmons a appelé l'anarchisme a priori (Simmons, 2001, pp. 104-105). Face à ces deux types de littérature, on peut se demander ce qui justifie le fait que l'autorité politique se trouve être le sujet quasi-exclusif de ce travail, au détriment de la notion d'obligation politique (je n'aborde celle-ci brièvement qu'à § 4.10.2). La raison est assez simple. Intuitivement, autorité et obligation politique vont de pair. Si X a le droit de gouverner, alors Y a le devoir d'obéir. Dès lors, avant de se demander si l'on peut avoir une obligation d'obéir, il paraît pertinent de se demander s'il peut exister en premier lieu un droit de gouverner. Si l'on ajoute à cela les manques de la littérature décrits plus haut, le fait de se concentrer avant tout sur la question de l'autorité politique paraît sensé.

D'un point de vue purement analytique, on peut imaginer qu'il y ait autorité sans obligation politique corrélative, et vice versa. En ce qui concerne la première option (autorité sans obligation politique corrélative), comme le demande sans détour Dudley Knowles, qui donc aurait le moindre intérêt pour des institutions qui auraient le droit de promulguer des lois... auxquelles aucun individu n'aurait l'obligation morale de se conformer ? (Knowles, 2010, p. 194) La réponse est évidente : personne. Si nombreux sont ceux qui s'interrogent sur la légitimité de l'autorité des institutions politiques, c'est précisément parce qu'ils estiment qu'une autorité politique légitime implique nécessairement une obligation corrélative de lui obéir. Dans le cas contraire, il n'y a tout simplement aucun intérêt à se soucier de l'autorité de qui que ce soit.

Certains auteurs soutiennent que l'autorité politique n'implique pas une obligation d'obéir, mais une obligation de *non interférence* avec l'autorité (Dobos, 2015). Toutefois, dans les faits, il ne semble pas qu'« interférence et désobéissance puissent être distinguées » (Dobos, 2015) dans la mesure où, « dans bien des cas, manquer d'obéir revient à interférer avec l'autorité » (Christiano, 2004/2012). Pour pallier à cette difficulté, certains auteurs ont proposé l'idée que l'autorité politique implique uniquement le devoir de ne pas interférer avec *l'exécution de la loi* (Dobos, 2015). Mais, comme le souligne Dobos, cela mène à des situations particulièrement étranges où nous aurions l'obligation de ne pas résister à la mise en application d'une décision... à laquelle par ailleurs nous n'avons aucune obligation de nous conformer. Par exemple, selon ce principe, nous n'aurions aucune obligation de payer d'impôts, mais l'obligation d'accepter le fait que le percepteur s'empare de notre argent (Dobos, 2015). Plus encore qu'étrange, cela paraît absurde⁶. Quoi qu'il en soit, même si j'y consacre peu de temps, je montre à § 4.10.2 que si une autorité est légitime, alors il existe une obligation corrélative d'obéir.

Le présent travail est agnostique quant à la deuxième option (obligation politique sans autorité corrélative). Il se pourrait bien en effet qu'on puisse avoir une obligation politique sans qu'il y ait de manière corrélative d'autorité politique légitime. Dans un tel cas, nous

⁶ Dans un article daté de 2010, Applbaum offre une version plus sophistiquée de l'idée que le concept d'autorité politique n'implique pas nécessairement celui d'une obligation d'obéir. Toutefois, comme il le dit lui-même, l'article en question démontre uniquement « la possibilité conceptuelle de cette vue », non le fait qu'elle soit vraie d'un point de vue normatif (Applbaum, 2010, p. 215). Autrement dit, Applbaum ne cherche dans cet article qu'à démontrer l'idée qu'il est possible, d'un point de vue analytique, de *concevoir* l'autorité politique sans que celle-ci implique de manière corrélative une obligation d'obéir, mais il ne démontre pas le fait que cette conception soit *juste* normativement parlant. Celui qui soutiendrait une telle conception de l'autorité ne ferait pas en tant que telle d'erreur conceptuelle, bien qu'il puisse faire une erreur d'un point de vue normatif. De ce fait, bien que plus sophistiquée, la conception de l'autorité d'Applbaum fait face aux mêmes problèmes normatifs que ceux énoncés plus haut.

aurions l'obligation d'obéir à X pour une autre raison que celle qui veut que X possède une autorité légitime. Cependant, même si cela est envisageable, il s'agit d'un problème tout autre que celui décrit au début de ce chapitre. En effet, le problème posé par cette seconde option ne concerne plus celui que pose à première vue pour un individu autonome le fait de devoir faire *Y simplement parce que X le lui a ordonné*. Les questions que posent la seconde option ne manquent pas d'intérêt, mais elles sont totalement différentes du problème soulevé initialement, et c'est à ce dernier que je compte me consacrer ici.

Ces précisions faites, avant d'aborder le chapitre 2 et d'entamer à proprement parlé l'étude critique de l'anarchisme politique et philosophique, il est nécessaire à ce stade de faire un petit détour par les présupposés méta-éthiques et méthodologiques qui guident le présent travail.

1.2. Intuitions et morale ordinaire individuelle⁷

Vous est-il déjà arrivé d'avoir une discussion avec quelqu'un qui, souvent de mauvaise foi, émet systématiquement des doutes sur toute affirmation que vous proposez – même les affirmations à première vue les plus banales et les plus évidentes ? Face à une telle personne, vient inévitablement le moment où vous ne savez plus quoi dire, non pas parce que la personne en question vous a cloué le bec grâce à un argument décisif (en général, elle n'en a jamais donné un seul durant toute la conversation), mais parce que vous ne pouvez pas faire une seule proposition que celle-ci accepterait sans la mettre en doute. Dès lors, ne pouvant vous appuyer sur *rien* pour soutenir un quelconque argument, la discussion est impossible – ce n'est pas simplement que vous ne *savez* plus quoi dire, mais surtout que vous ne *pouvez* plus rien dire. Dans une telle situation, le silence finit nécessairement par s'imposer.

Il y a des faits (par exemple : le fait que j'ai deux mains) et des propositions (par exemple : « torturer un nouveau-né n'est pas moralement neutre ») qui paraissent vraies, « évidentes », mais qu'on ne peut pas démontrer. Que puis-je répondre au sceptique radical (celui qui soutient qu'*aucune* croyance sur le monde ne peut être justifiée) qui me demanderait de lui prouver que j'ai deux mains ? Je peux les lui montrer, mais celui-ci peut alors rétorquer qu'il faut que je lui prouve que la vue est un sens infaillible – chose que je ne peux pas faire. Ludwig Wittgenstein l'illustre bien : « si un aveugle me demandait : “As-tu deux mains ?”, je

⁷ Je dois beaucoup pour cette section aux multiples discussions que j'ai pu avoir avec Nicolas Tavaglione sur le sujet.

ne m'en assurerais pas en regardant. Si je devais en avoir un doute quelconque, pourquoi ferais-je confiance à mes yeux ? » (Wittgenstein, 2006, § 125)

Confronté au doute systématique, nous finissons par nous replier sur un faisceau de faits et de propositions que nous ne pouvons pas démontrer, mais qui soutiennent pourtant l'ensemble de nos croyances. Dans l'impossibilité de se baser sur ces faits et ces propositions, toute réflexion personnelle, toute discussion argumentée avec autrui, et même toute action (en tout cas, toute action qui aurait du sens), deviennent impossibles. A quoi sert-il de procéder à un calcul complexe si, parce que je ne peux pas démontrer le contraire, je me mets à penser qu'il est possible que les chiffres sur le papier permutent d'eux-mêmes (Wittgenstein, 2006, § 337) ? A quoi sert-il de discuter avec quelqu'un si, parce que je ne peux pas démontrer le contraire, je me mets à penser qu'il est possible que les mots que je prononce n'ont pas la même signification pour lui ; nous aurons l'impression d'échanger des idées et de nous comprendre, alors qu'en fait chacun fera l'expérience d'une discussion qui traite d'un sujet totalement différent ? Le fait même d'énoncer un doute radical sur les connaissances que l'être humain peut avoir du monde implique de se reposer sur certains faits et propositions tenus pour « certains » ou, du moins, « apparemment vrais » (Wittgenstein, 2006, § 115 ; § 341 ; Huemer, 2005, p. 101). Sans cela, il est impossible d'exprimer, et même de concevoir un quelconque doute (que signifie « douter » quand rien n'est certain ou, du moins, apparemment vrai ?). Il en est de même du doute, non quant à la *connaissance* que l'on peut avoir du monde (qui est le fait du scepticisme radical), mais quant à l'*existence* même du monde, ou quant à l'*existence objective* du monde (le fait que le monde dans lequel nous vivons est le même pour tous les individus, indépendamment de la perception qu'ils en ont ; on pourrait appeler les tenants de la première doctrine des « nihilistes radicaux », les tenants de la seconde des « constructivistes radicaux »).

Pour ces raisons, je pars de ce que Michael Huemer appelle le principe du *conservatisme phénoménal* (où « phénoménal » signifie « relatif à l'apparence ») (Huemer, 2005, pp. 99-101). Celui-ci postule que « toutes choses égales par ailleurs, il est raisonnable de supposer que les choses sont telles qu'elles apparaissent » (Huemer, 2005, p. 99). Pour Huemer, l'« apparence » est un type d'état mental « que nous affirmons lorsque l'on dit des choses du type “il me semble que *p*”, “il apparaît que *p*”, ou “*p* est évident”, où *p* est une proposition. » (Huemer, 2005, p. 99). Les apparences ne sont pas des *croyances*. Par exemple, on peut tout à fait dire quelque chose comme : « l'immeuble à ma droite me semble plus grand que l'immeuble à ma gauche, mais je ne crois pas que ce soit le cas ». Néanmoins, les apparences nous mènent généralement à adopter certaines croyances (Huemer, 2005, p. 99).

Les apparences sont impliquées dans la perception (« cet immeuble me semble plus grand que l'autre »), la mémoire (« il me semble me souvenir d'un évènement de ce genre »), l'introspection (« il me semble que j'ai faim ») et l'intellect (« il me semble qu'aucun objet ne peut être complètement rouge et complètement bleu au même moment ») (Huemer, 2005, p. 99). Certaines apparences peuvent entrer en conflit, et elles peuvent être plus ou moins fortes ou « évidentes » (Huemer, 2005, p. 100).

Certaines apparences peuvent évoluer ou être rejetées en fonction de notre raisonnement, mais sans apparences, il est impossible de commencer à raisonner (Huemer, 2005, p. 101). Les choses qui apparaissent avant tout raisonnement sont ce que Huemer appelle des « apparences initiales ». Une apparence initiale de nature *intellectuelle* est une *intuition* (Huemer, 2005, pp. 101-102). « Une intuition que p est le fait qu'il semble à quelqu'un que p , fait qui n'est pas inféré d'autres croyances et qui résulte du fait de penser à p , opposé au fait de percevoir, de se souvenir ou de s'adonner à l'introspection » (Huemer, 2005, p. 102).

Le présent travail repose sur cinq intuitions fondamentales. Les deux premières sont de nature descriptive, les trois suivantes sont de nature évaluative – plus précisément, de nature morale ou éthique (je tiens les deux termes pour synonyme).

II. Réalisme ontologique :

Il y a un certain nombre de choses qui existent indépendamment de tout sujet percevant. Par exemple, même si l'ensemble du règne animal (humains inclus) disparaissait de la surface de la Terre, la montagne que j'aperçois depuis mon balcon ne cesserait pas d'exister pour autant. Son existence ne dépend pas de l'existence d'un être capable de la percevoir.

I2. Raison :

Tout être vivant doué de conscience agit pour des raisons. Par exemple, si George prend un parapluie, c'est parce qu'il pleut. Les raisons pour lesquelles nous agissons ne sont pas nécessairement de bonnes raisons (par exemple, dans le cas où George prend un parapluie parce qu'il croit que cela empêchera des extra-terrestres de contrôler son esprit). Elles ne sont pas non plus nécessairement des raisons conscientes (par exemple, dans le cas où Georges prend un parapluie machinalement, parce que cela fait une semaine qu'il pleut sans interruption). Il n'empêche que tout individu agit pour des raisons.

Certaines des raisons qui guident nos actes sont de nature *morale*. Les raisons morales nous indiquent ce qu'il est bien ou mal, juste ou injuste, de faire à autrui ou à soi-même. Cela nous mène aux trois dernières intuitions.

I3. Morale :

I3.1. : il existe des actes moralement non neutres (par exemple, il n'est pas moralement neutre de torturer un nouveau-né). Pour le dire autrement, si certains actes sont moralement neutres, en revanche, un certain nombre d'actes sont bons, et d'autres sont mauvais.

I3.2. : la plupart des êtres humains (de même que certains animaux non humains) sont des individus conscients et sensibles. Un être est dit « sensible » lorsqu'il peut faire l'expérience subjective du plaisir et de la douleur (Francione, 2000, pp. xxii-xxiii). Autrement dit, un être conscient et sensible est un être qui a une expérience subjective de ce qui lui arrive et du monde qui l'entoure, et pour qui la vie peut aller plus ou moins bien. Premièrement, *il est préférable pour chaque individu que sa vie aille bien plutôt que mal.*

I3.3. : Deuxièmement, toutes choses égales par ailleurs, il est mal que des individus rendent la vie d'autres individus mauvaise plutôt que bonne.

A partir de ces intuitions – en particulier les trois intuitions morales –, je peux formuler ce que je considère être le socle moral que tout individu se devrait de respecter, et que l'on peut appeler la *morale ordinaire individuelle*. La morale ordinaire individuelle (ci-après « morale ordinaire ») est constituée de principes moraux fondamentaux que se doit de respecter, toutes choses égales par ailleurs, tout individu.

Les principes fondamentaux qui forment ce socle ne sont pas des intuitions au sens où Huemer l'entend. Ceux-ci en effet découlent des intuitions (I3.1), (I3.2) et (I3.3), et sont le fruit d'un raisonnement. Ils ne sont donc pas des « apparences *initiales* ». En revanche, il s'agit toujours d'apparences au sens d'Huemer, car si je peux (et vais) donner quelques raisons en faveur de chacun des principes, ceux-ci *paraissent* avant tout être vrais.

Ces principes sont *universels*, au sens où, toutes choses égales par ailleurs, tout individu, quelles que soient ses caractéristiques personnelles, la région du monde dans laquelle il vit, la culture et la période historique dans lesquelles il évolue, se doit de respecter ces principes moraux fondamentaux.

La formule « toutes choses égales par ailleurs » signifie deux choses. Prenons l'exemple du principe de prohibition du meurtre que je vais évoquer plus bas. Premièrement, dire que le meurtre doit être prohibé « toutes choses égales par ailleurs » signifie que le fait qu'un acte X soit un meurtre compte de manière défavorable quant à sa réalisation. Pour le dire autrement, « être un meurtre » est une caractéristique qui compte en faveur de l'interdiction d'un acte qui

aurait cette caractéristique⁸. Toutefois, cela ne signifie pas qu'il n'est *jamais* permis d'un point de vue moral de commettre un meurtre. Par exemple, on estime généralement qu'un individu a le droit d'en tuer un autre s'il se trouve dans une situation de légitime défense (plus de détail à ce sujet plus bas).

Deuxièmement, dire que le meurtre doit être prohibé « toutes choses égales par ailleurs » signifie que s'il est moralement prohibé pour un individu X dans une situation S₁ de commettre un meurtre, alors il est moralement prohibé pour un individu Y de commettre un meurtre dans une situation S₂ qui aurait les mêmes caractéristiques que S₁. Néanmoins, si Y se trouve dans une situation qui n'a pas les mêmes caractéristiques que celle dans laquelle se trouve X (par exemple, contrairement à X, Y se trouve dans une situation de légitime défense), alors il se peut que Y ait le droit de recourir au meurtre. Il se peut également que les caractéristiques personnelles de Y modifient ce qu'il a le droit ou le devoir de faire. Par exemple, si l'on suppose que X, excellent nageur, a le devoir de venir en aide à un individu sur le point de se noyer (c'est le principe du devoir d'assistance à personne en danger – voir ci-dessous), en revanche, on peut penser que Y, qui ne sait pas nager, ne possède pas un tel devoir.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, tenir pour vrais et universels nos principes moraux fondamentaux – de même qu'un certain nombre d'autres croyances – sur la base d'intuitions non démontrables, elles aussi tenues pour vraies et universelles, n'implique pas nécessairement d'être *dogmatique*, au sens où le dogmatisme refuse ou ignore la contradiction, clôt par avance toute discussion et est intolérant vis-à-vis de façons de penser et de pratiques différentes.

Premièrement, en accord avec ce que Christopher Gowans nomme l'*intuitionnisme réfléchi* (Gowans, 1994, chap. 2), inspiré de l'équilibre réfléchi de John Rawls (2009, pp. 47-48 ; 71-75), nous pouvons – et même devons – soumettre les différents principes que nous soutenons à une *évaluation rationnelle*. Pour le dire autrement, nous devons donner des raisons en faveur de ces principes, raisons qui peuvent dès lors être discutées, modifiées ou rejetées en fonction d'autres raisons.

Deuxièmement, étant basés (au moins en partie) sur la raison, ces principes doivent s'accorder les uns avec les autres, de même qu'avec les autres croyances et apparences que nous soutenons comme vraies. Autrement dit, l'ensemble de nos principes, de nos croyances

⁸ Je m'inspire ici de Thomson (1990, pp. 14-15).

et de nos apparences doit être *cohérent*. Face à une incohérence, on peut (toujours sous-réserve de proposer une raison valide en faveur de l'une ou l'autre des solutions possibles), modifier ou rejeter : *soit* le principe en contradiction avec certaines des autres croyances ou apparences que l'on soutient comme vraies, *soit* certaines des croyances ou apparences avec lesquelles le principe est en contradiction, *soit* l'apparence initiale (l'intuition) qui fonde le principe ou celle qui fonde les croyances et apparences non initiales en contradiction avec le principe. En bref, selon la méthode de l'intuitionnisme réfléchi, et parce que celle-ci se base sur des raisons dont certaines sont considérées comme vraies ou fausses, valides ou non valides, n'importe quelle proposition peut potentiellement être sujette à révision sur la base d'une discussion argumentée.

Au contraire, comme nous l'avons vu plus haut, prendre au sérieux le scepticisme radical, le nihilisme radical, le constructivisme radical ou l'« anti-rationalisme » (au sens d'une théorie qui rejeterait l'appel à des raisons lors de discussion) rend toute discussion argumentée *impossible*. De plus, comme ces théories proposent, malgré tout, des *raisonnements* en leur faveur (réfutation de l'anti-rationalisme) qui, pour avoir du sens, ne peuvent que se baser sur certaines *croyances* tenues pour vraies sur le monde (réfutation du scepticisme radical), dont la croyance que le monde *existe* bel et bien (réfutation du nihilisme radical), et qu'il est le même pour tous les individus indépendamment de la perception qu'ils en ont (réfutation du constructivisme radical), ces quatre théories s'« auto-réfutent » (elles sont, en anglais, *self-defeating*).

De même, le relativisme moral (la théorie qui veut que la vérité et la fausseté des propositions morales sont relatives à une *culture*) et le subjectivisme moral (la théorie qui veut que la vérité et la fausseté des propositions morales sont relatives à un *individu*) rendent toute discussion *inutile*. A quoi cela sert-il de discuter pour savoir ce qu'il est bien ou mal de faire si, de toute façon, cela est relatif à une culture ou à un individu ? On peut avoir des débats quant à ce qui constitue la morale de la culture X, ou quant à ce que l'individu Y tient pour moralement condamnable ou non, mais il est inutile qu'il y ait discussion respectivement *entre les cultures* ou *entre les individus* pour savoir ce qu'il est bien ou mal de faire – chaque culture ou chaque individu aura « sa » vérité propre sur cette question.

De ce fait, et c'est un argument bien connu, le relativisme moral et le subjectivisme moral ne permettent en aucun cas de justifier un principe de tolérance que se devrait de respecter respectivement *toute* culture ou *tout* individu (Timmons, 2002, pp. 59-60)⁹. En effet, si la

⁹ Timmons traite dans ce passage du relativisme moral, mais ce qu'il en dit peut s'appliquer sans autre au subjectivisme moral.

vérité et la fausseté des propositions morales sont relatives à une culture (respectivement à un individu), alors une culture dont le code moral serait intolérant et autoriserait, par exemple, la culture en question à soumettre les autres cultures (respectivement les autres individus) aux pratiques qu'elle privilégie, cette culture aurait *raison de le faire* (selon la vérité qui est propre à son code moral). Seules les personnes qui soutiennent des théories morales qui se veulent être vraies et universelles peuvent soutenir un principe de tolérance que se devrait de respecter, toutes choses égales par ailleurs, toute culture et tout individu. Le relativisme moral et le subjectivisme moral sont incapables de défendre un tel principe, au risque d'être incohérents. Les théories anti-rationalistes, sceptiques, nihilistes et constructivistes radicales ne permettent pas plus de défendre un tel principe dans la mesure où, si elles sont prises au sérieux, elles ne permettent pas *tout court* de défendre de manière rationnelle un quelconque principe, quel qu'il soit.

Ainsi, soutenir une théorie morale tenue pour vraie et universelle, basée sur des présupposés intuitionnistes et la méthode de l'intuitionnisme réfléchi, ne mène pas nécessairement au dogmatisme. Au contraire, une telle théorie semble être – avec certaines théories morales rivales non intuitionnistes qui se veulent rationnelles, vraies et universelles –, le meilleur rempart qu'on puisse lui opposer.

Ces précisions faites, je peux à présent décrire les principes qui constituent, et qui *doivent* constituer à mon sens, la morale ordinaire individuelle. Pour rappel, ces principes découlent principalement des deux intuitions suivantes : (I3.2) « il est préférable pour chaque individu que sa vie aille bien plutôt que mal », et (I3.3) « toutes choses égales par ailleurs, il est mal que des individus rendent la vie d'autres individus mauvaise plutôt que bonne ». Certains de ces principes constituent des devoirs (ou des obligations – je tiens les deux termes pour synonymes) dits « *négatifs* », car ils exigent des individus qu'ils *s'abstiennent* de faire un acte donné. D'autres de ces principes constituent des devoirs dits « *positifs* », car ils exigent des individus qu'ils *accomplissent* un acte donné. Je justifie plus bas le fait que les individus n'aient pas uniquement le devoir de s'abstenir de faire certaines choses à autrui, mais également le devoir d'en accomplir certaines en faveur d'autrui.

P1. Prohibition du meurtre :

J'entends par « meurtre » le fait de tuer intentionnellement un individu non consentant. S'il est préférable pour chaque individu que sa vie aille bien plutôt que mal, on peut estimer qu'avant tout, il est préférable pour chaque individu d'être en vie. En tout cas, la décision de

vivre ou non doit, toutes choses égales par ailleurs, appartenir à l'individu concerné, et une vie relativement libre de la peur de mourir sous la main d'autrui est sans aucun doute une vie plus agréable qu'une vie dans laquelle règne la peur constante de mourir d'une telle façon.

Si un individu est sur le point de violer ce principe ou celui du respect de l'intégrité physique (P2), on estime généralement que la personne agressée a le droit de se défendre, quitte, pour se faire, à tuer son agresseur. C'est ce qu'on appelle la légitime défense. Néanmoins, l'acte de légitime défense doit être proportionnel au risque encouru (la personne agressée peut tuer son agresseur si sa vie est en danger, ou si elle est sur le point de subir une atteinte grave à son intégrité physique (comme c'est le cas par exemple lors d'un viol), mais elle ne peut pas tuer son agresseur si, par exemple, tout ce qu'elle risque est de prendre une claque). L'acte de légitime défense – en particulier celui qui implique de tuer son agresseur – doit également être le seul moyen à disposition pour éviter le risque encouru. Par exemple, si la victime a la possibilité de s'enfuir, alors elle n'a pas le droit de tuer son agresseur dans l'optique de se défendre. Comme je le rappelle dans un article datant de 2011, la littérature a tendance à se focaliser sur les questions de légitime défense, et moins sur les questions de défense d'un tiers. Cependant, « comme le dit Judith Jarvis Thomson, “la légitime défense et la défense d'un tiers ne sont pas exactement les deux faces d'une même pièce, mais elles s'en approchent néanmoins” (Thomson, 1991, p. 306). En effet, si un individu agressé a le droit, en guise de défense, de tuer son agresseur, il paraît difficilement concevable que, dans le cas où la victime n'a pas la possibilité de se défendre elle-même, je n'aie, moi, pas le droit de la défendre en tuant son agresseur. Le raisonnement dans les cas de défense d'un tiers sera donc sensiblement le même que dans les cas classiques de légitime défense. Si la réponse légitime à la violation du droit de ne pas être tué est la permission de tuer pour *se* défendre, il semble également vrai que nous avons la permission de tuer pour défendre *celui qui se fait agresser injustement*. La réponse légitime à la violation du droit de ne pas être tué semble être la même pour tous, que nous nous défendions ou que nous défendions un tiers. » (Cassegrain, 2011, p. 452)

Dans la mesure où le principe de prohibition du meurtre se base sur la notion de « consentement », il laisse la possibilité d'accomplir un acte d'euthanasie volontaire, c'est-à-dire le fait de tuer un individu à sa demande, et pour autant que cela soit en sa faveur (par exemple, parce que la personne est victime d'une maladie incurable, source de grandes souffrances) (Singer, 1997, p. 172). Dans la mesure où le principe de prohibition du meurtre découle de l'intuition (I3.2), qui veut qu'il est préférable pour chaque individu que sa vie aille bien plutôt que mal, cela laisse également la possibilité d'accomplir un acte d'euthanasie non

volontaire, c'est-à-dire le fait de tuer un individu même s'il « n'est pas capable de comprendre le choix à faire entre la vie et la mort » ou qu'il n'est pas en mesure de donner ou non son accord (et qu'il n'a jamais indiqué auparavant quel était son choix quant à cette question), et pour autant que cela soit en sa faveur (Singer, 1997, p. 175). On peut en effet estimer que certaines vies ne valent pas la peine d'être vécues, tant elles sont sources de souffrances intenses et constantes, et qu'il est dès lors préférable pour la personne concernée qu'une autre personne y mette fin.

P2. Respect de l'intégrité physique :

S'il est préférable pour chaque individu que sa vie aille bien plutôt que mal et que, toutes choses égales par ailleurs, il est mal que des individus rendent la vie d'autres individus mauvaise plutôt que bonne, il semble évident que les individus n'ont pas le droit d'infliger de douleurs physiques à autrui, comme c'est le cas par exemple lorsqu'un individu en torture un autre. Les individus n'ont pas le droit non plus d'imposer à autrui des pratiques qui mettent en jeu leur corps sans leur consentement, comme c'est le cas par exemple lors d'un viol. Être maître de son propre corps semble en effet être une condition *sine qua non* à une vie épanouie. Une vie où n'importe qui, ou même seulement une personne, peut faire ce qui lui plaît de notre corps, indépendamment de nos envies propres et de ce que nous pouvons ressentir, ne peut pas constituer une vie plaisante. Cela nous mène directement au principe suivant.

P3. Prohibition de l'esclavage :

En tant que tel, l'esclavage n'implique pas nécessairement d'atteinte à l'intégrité physique, mais il implique en tous cas une soumission absolue à autrui. Il n'est pas envisageable que notre personne soit la propriété d'autrui et que ce dernier puisse en faire ce qui lui plaît, là encore, indépendamment de nos envies propres et de ce que nous pouvons ressentir. Être l'esclave d'un gentil maître qui, dans les faits, nous laisse faire tout ce que nous voulons et ne nous impose rien, n'enlève rien au fait que nous sommes toujours à sa merci. A tout moment, de manière parfaitement imprévisible et indépendamment de tout acte que nous aurions pu accomplir, notre vie peut radicalement changer, sans que soient pris en compte nos désirs et nos sentiments, et sans que nous ayons consenti à un tel changement. Une telle vie ne peut pas être considérée comme étant une bonne vie.

P4. Respect de la liberté et de l'autonomie :

Les deux principes précédents démontrent de manière au moins implicite l'importance que nous accordons à l'autonomie et à la liberté personnelle. Nous voulons pouvoir vivre dans une certaine mesure en fonction de *nos* désirs, de *nos* envies, et pas uniquement en fonction de ceux d'autrui. Nous voulons pouvoir réaliser les intérêts qui sont les nôtres, pas uniquement servir à réaliser ceux d'autrui. Cela rejoint l'idée promue par le fameux principe kantien, qui veut que nous soyons considérés comme une fin en soi, et jamais seulement comme un moyen. Comment considérer que notre vie est une bonne vie si jamais aucun de nos intérêts n'est réalisé ? Pour ce faire, tout individu doit avoir un certain degré d'autonomie et de liberté. Nous verrons plus en détail par la suite ce qu'est l'autonomie (voir § 2.4.2 et § 5.2.3). A ce stade, comme nous l'avons vu plus haut, nous pouvons dire que l'autonomie consiste à avoir un certain contrôle sur sa vie et à pouvoir lui donner un contenu personnel. La liberté, elle, est « la possibilité concrète d'agir en fonction de [s]es décisions » (Tavaglione *et al.*, 2013b, p. 5).

Ni l'autonomie ni la liberté ne sont absolues. Celles-ci sont notamment limitées par les principes évoqués dans cette section. Elles peuvent également être limitées par d'autres principes moins fondamentaux, mais malgré tout importants qui, dans une situation donnée, l'emportent sur notre droit à être libre et autonome. Néanmoins, cela n'affecte en rien le fait que la liberté et l'autonomie sont des biens particulièrement importants, et l'on peut affirmer avec Rawls que « chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres » (Rawls, 2009, p. 91). Par « libertés de base », Rawls entend : « les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un emploi public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) [dans ma liste de principes fondamentaux, ces libertés se recoupent entre le principe du respect de l'intégrité physique (P2) et celui d'assurer la base sociale de l'estime de soi (P9)] ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'Etat de droit [la question de la propriété se retrouve dans le principe d'assurer les besoins de base des individus (P8) ; sur l'Etat de droit, voir § 6.6 et § 8.3.2] » (Rawls, 2009, p. 92). Rawls ne parle que de liberté, mais il est évident que chaque personne devrait avoir un droit égal au système qui permet de mener sa vie de la manière la plus autonome possible, pour autant qu'il soit compatible avec le même système pour tous les autres.

Le principe de respect de la liberté et de l'autonomie dans sa formulation rawlsienne, avec le principe du devoir d'assurer les besoins de base des individus (P8) et celui du devoir d'assurer la base sociale de l'estime de soi (P9) constituent les *principes de justice* de base.

P5. Devoir de loyauté envers ses proches :

Nous avons besoin de pouvoir compter de manière particulière sur certaines personnes. Dans un monde qui peut rendre nos vies particulièrement dures, instables et incertaines, les proches, qu'il s'agisse de la famille, d'une compagne ou d'un compagnon, ou des amis, forment un ciment indispensable à toute vie qui aspire à un minimum de stabilité et de sécurité. Nous avons besoin de pouvoir compter de manière particulière sur nos proches, et nos proches ont besoin de pouvoir compter de manière particulière sur nous. De ce fait, il semble bien que nous ayons des obligations spéciales vis-à-vis de nos proches. On peut même dire que ce qui fait la particularité des relations amicales, familiales et amoureuses est, précisément, le souci spécial que nous aurons pour les personnes avec lesquels nous entretenons ce type de relations. Si je n'ai pas d'obligation spéciale vis-à-vis de mon ami, et que celui-ci ne peut pas plus compter sur moi que sur un inconnu, en quoi le fait d'être ami avec quelqu'un constitue-t-il une relation particulière ? Or, nous avons un intérêt particulièrement fort à avoir de telles relations, et ces relations exigent que nous ayons un souci spécial et, de ce fait, des obligations spéciales envers nos proches. Les obligations spéciales *constituent* en quelque sorte les relations amicales, familiales et amoureuses, relations indispensables à toute vie épanouie.

Cela implique, par exemple, que dans un immeuble en flamme duquel est prisonnier ma fille ainsi que l'enfant d'un inconnu, je sauve en priorité ma fille. Si je suis en mesure de ne sauver qu'un seul enfant, c'est ma fille que je sauverais. Peut-être même dois-je préférer sauver ma fille plutôt que dix enfants d'inconnus. La loyauté envers nos proches implique d'accomplir des actes qui sont parfois loin d'être anodins, et qui peuvent clairement entrer en conflit avec d'autres obligations morales que nous aurions par ailleurs, obligations que le principe de loyauté peut nous autoriser (voire nous enjoindre) à renoncer à suivre.

P6. Devoir de tenir ses engagements :

Nous devons pouvoir compter de manière particulière sur certaines personnes (principe de loyauté envers ses proches), mais on peut également affirmer qu'une vie sereine est une vie dans laquelle nous pouvons compter plus largement sur autrui, quel qu'il soit, et notamment sur le fait que tout individu tiendra ses engagements. En effet, sans attendre de n'importe quel

individu qu'il ait une attention particulière pour nous, on peut néanmoins estimer que nous devons pouvoir compter sur lui dans un cas bien précis : s'il s'engage envers nous, alors il doit tenir son engagement. Sans cela, il paraît impossible d'avoir un minimum de confiance dans l'avenir, et il paraît dès lors impossible de concevoir et de réaliser un grand nombre de projets personnels qui nous tiendraient à cœur. De nombreux projets ne peuvent être réalisés qu'avec l'aide d'autres personnes, qui ne peuvent pas toujours être des proches. La confiance dans le fait que la personne qui s'est engagée envers nous tiendra l'engagement en question est donc indispensable pour concevoir et réaliser les différents projets qui rendront notre vie plaisante.

P7. Devoir d'assistance à personne en danger :

S'il est préférable pour chaque individu que sa vie aille bien plutôt que mal et que, toutes choses égales par ailleurs, il est mal que des individus rendent la vie d'autres individus mauvaise plutôt que bonne, on peut certainement penser que les individus ont, dans une certaine mesure, le devoir d'aider d'autres individus, notamment quand ceux-ci sont en danger. Certes, la seconde intuition nous dit qu'il est mal de rendre la vie d'autres individus *mauvaise*, non que nous avons l'obligation de la rendre *bonne*. Néanmoins, on peut se demander si, d'une certaine manière, nous ne faisons pas de mal à autrui en ne l'aidant pas alors que nous pourrions le faire – même si ce n'est pas de manière directe, et uniquement du fait de s'abstenir d'agir.

En s'inspirant de la fameuse expérience de pensée de Peter Singer (1997, pp. 217-218), imaginons que durant une promenade, un individu adulte voit un jeune enfant en train de se noyer dans un bassin ornemental peu profond. Les seules conséquences pour l'adulte s'il sauve l'enfant seront de se retrouver avec des habits mouillés et de devoir abrégé sa promenade pour en changer. Accepterions-nous le fait que l'adulte poursuive tranquillement sa promenade, en prétextant qu'il n'est pour absolument rien dans le fait que l'enfant soit en train de se noyer, et que d'un point de vue personnel il ne rend pas la vie de cet enfant moins bonne ? Certainement pas, et nous pourrions lui rétorquer que, s'il n'est pour rien dans le fait que l'enfant soit *en train* de se noyer, en revanche, en refusant d'agir alors qu'il le peut, il est pour quelque chose dans le fait que l'enfant *finisse par se noyer*. Si l'enfant finit par mourir, c'est bien en partie *parce que l'adulte a refusé d'intervenir*. En laissant l'enfant mourir, l'adulte fait du mal à l'enfant. Et s'il fait du mal à l'enfant, il rend sa vie mauvaise – c'est le moins que l'on puisse dire.

Bien entendu, nous avons le droit de ne pas nous mettre volontairement dans une situation où le risque pour notre personne est trop important. Et le devoir d'assistance à personne en danger ne doit pas impliquer de provoquer d'autres maux semblables ou supérieurs à celui que nous cherchons à éviter. De ce fait, on peut dire que le devoir d'assistance à personne en danger est le « devoir que nous avons de venir en aide à quelqu'un, [...] pour autant que les risques encourus ne soient pas trop dommageables pour le sauveteur et que l'aide apportée ne sacrifie rien d'une valeur morale comparable ou supérieure » (Cassegrain, 2011, p. 445).

P8. Devoir d'assurer les besoins de base des individus :

Il semble bien que nous ayons l'obligation, pour une raison semblable à celle évoquée concernant le principe du devoir d'assistance à personne en danger, d'assurer les besoins de base des individus. Tout comme ne pas porter assistance à une personne en danger alors qu'on pourrait le faire nous fait penser que nous faisons d'une certaine manière du mal à cette personne, ne pas assurer les besoins de base des individus dans le besoin alors qu'on pourrait le faire peut légitimement nous faire penser que nous leur faisons du mal. D'où le devoir qu'a tout individu d'assurer les besoins de base d'autrui. Les besoins de base en question concernent évidemment les besoins vitaux (nourriture, habits, logement, santé), mais on peut également inclure ceux qui doivent être satisfaits afin de mener une vie libre, autonome et épanouie. Assurer une éducation de qualité à tout le monde, par exemple, entrerait dans cette dernière catégorie.

Je ne peux pas prétendre ici à une liste exhaustive des besoins qu'il est nécessaire de combler dans cette optique, ni des biens qui permettraient de combler les besoins en question, ni des moyens à mettre en œuvre pour ce faire¹⁰. Néanmoins, il semble qu'un aspect particulièrement important doit être relevé ici : celui du droit à la *propriété privée*. Si n'importe qui peut venir dormir dans votre lit, se servir dans votre frigo, prendre votre voiture quand il en a besoin (car aucun bien n'appartient en tant que tel à qui que ce soit), ou si vous devez demander la permission chaque fois que vous utilisez un bien (car celui-ci ne vous appartient pas en propre, mais appartient à tous), il semble impossible, comme dans le cas du principe du devoir de tenir ses engagements, de pouvoir avoir confiance dans l'avenir et de pouvoir concevoir et réaliser les projets personnels qui nous tiendraient à cœur. Nous devons pouvoir jouir de certains biens de manière *exclusive* et relativement *certaine*, c'est-à-dire que nous ne devons pas seulement pouvoir jouir de certains biens de manière exclusive, mais nous

¹⁰ Un exemple d'une telle liste (basée sur l'approche des capacités ; voir plus bas) se trouve chez Nussbaum (2000, pp. 78-80).

devons également *savoir* que nous *pourrons* en jouir de manière exclusive dans un futur plus ou moins proche. Dire que tout individu doit bénéficier d'un droit à la propriété privée ne nous dit pas quels types de biens devraient être couverts par un tel droit. Par exemple, à ce stade n'est pas exclue l'idée que les moyens de production devraient être détenus par la communauté (socialisme) plutôt que de manière privée (capitalisme). Néanmoins, tout individu doit pouvoir compter sur le fait que certains biens sont sa propriété exclusive.

Assurer les besoins de base des personnes n'implique pas une obligation de les *rendre* heureux, épanouis, etc. Tout ce que les individus ont le devoir de faire est de donner la *possibilité* à chaque individu de mener une vie épanouie. Une fois les besoins de base assurés, de même que ce que Amartya Sen nomme les « capacités » (le fait que les individus soient en mesure d'utiliser les biens de base de manière à en tirer avantage, dans l'optique de réaliser leurs projets, leurs intérêts, etc. (Sen, 2010 ; Audard, 2009, pp. 507-510 ; Nussbaum, 2000)¹¹), de même enfin qu'un système assurantiel face aux incertitudes de la vie (chômage, accident, maladie, handicap), chaque individu devient *responsable* de son propre bonheur.

Il est évident que chaque individu n'a pas l'obligation d'assurer l'intégralité des besoins de base des individus, voire même, toutes choses égales par ailleurs, d'un seul individu. En revanche, il a l'obligation de *participer* à un *système* qui permette d'assurer les besoins de base des individus. La participation en question doit se faire sur la base des moyens à disposition de l'individu qui participe, et elle ne peut pas exiger un sacrifice qui mette en danger la qualité de vie de l'individu au point de rendre cette dernière médiocre, voire misérable. Il ne m'est pas possible ici de discuter la question de savoir jusqu'où doit aller le sacrifice que tout individu devrait faire afin d'assurer les besoins de base d'autrui (par exemple, tout individu en mesure de le faire devrait-il donner 10% de son revenu personnel, comme le propose Singer (1997, p. 233) ? Devrait-il donner plus ? Moins ?), mais il y aura en tous les cas toujours une limite à ce qu'un système de justice peut exiger des individus.

*P9. Devoir d'assurer la base sociale de l'estime de soi*¹² :

Comme l'explique bien Rawls, « nous pouvons définir le respect (ou l'estime) de soi-même par deux aspects. Tout d'abord, [...] il comporte le sens qu'un individu a de sa propre valeur, la conviction profonde qu'il a que sa conception du bien, son projet de vie valent la peine d'être réalisés. Ensuite, le respect de soi-même implique la confiance en sa propre

¹¹ Considérer l'éducation comme un bien de base, par exemple, participe à assurer certaines de ces capacités aux individus.

¹² Je m'inspire ici de Tavaglione *et al.* (2013b, pp. 6-7).

capacité à réaliser ses intentions, dans la limite de ses moyens. Quand nous avons le sentiment que nos projets ont peu de valeur, nous ne pouvons plus les continuer avec plaisir ni être satisfaits de leur exécution. Tourmentés par le sentiment de l'échec et traversés de doutes à l'égard de nous-mêmes, nous abandonnons nos entreprises. [...] Sans [ce bien qu'est l'estime de soi], rien ne semble valoir la peine d'agir, ou, si quelque chose a de la valeur pour nous, c'est la force de lutter pour elle qui fait défaut », d'où le fait que les « conditions sociales qui minent le respect de soi-même » doivent être bannies et, au contraire, les conditions sociales qui permettent à tout un chacun d'acquérir une solide estime de soi doivent être promues (Rawls, 2009, pp. 479-480).

Comme en ce qui concerne le principe du devoir d'assurer les besoins de base des individus, et pour les mêmes raisons, tout individu a le devoir de participer à la mise en place et à la pérennité d'institutions sociales qui permettent à tout un chacun de se former une estime de soi. Corrélativement, tout individu a le devoir de combattre (ou, du moins, de ne pas soutenir par ses actes) les institutions sociales qui, au contraire, minent ou empêchent l'estime de soi de certains individus de se former. Je pense ici avant tout aux institutions sociales basées sur une forme ou une autre de discrimination, aux systèmes de ségrégation et d'apartheid.

Les individus ont également l'obligation, dans leur relation à autrui, de s'abstenir de rabaisser et d'humilier autrui (et, d'autant plus, de rabaisser et d'humilier certaines personnes de manière systématique, ce qu'on pourrait appeler avec Rawls l'« oppression psychologique »). De même, dans l'optique de permettre à chaque individu de se former une estime de soi, tout individu se devrait de respecter certaines règles élémentaires de *politesse*. Par « politesse » ici, il ne faut pas entendre les règles d'étiquette qui ont pu servir, et servent encore, à distinguer les personnes de conditions sociales dites « élevées » des personnes de conditions sociales « moindres » qui ne maîtriseraient pas les codes respectivement de la Cour, de la noblesse, de l'aristocratie, de la bourgeoisie, de la jet-set, etc. (Elias, 2003). Il faut comprendre ici la politesse comme étant « l'art de montrer du respect à autrui » (Tavaglione *et al.*, 2013b, p. 6). Les règles de politesse peuvent certainement varier en fonction des cultures, en fonction de ce qu'une culture donnée estime être une bonne façon de montrer du respect à autrui. Néanmoins, quelles que soient les règles en question, tout individu doit être pareillement poli avec autrui – autrement dit, tout individu doit montrer le même respect à autrui, indépendamment des caractéristiques personnelles de l'autre.

P10. Egale considération :

Le principe d'égale considération est en fait le principe qui sous-tend tous les autres principes énumérés jusqu'ici. Il est le fait de prendre en compte de manière égale, dans nos délibérations morales, l'intérêt et les besoins de chacun. Ce principe n'implique pas de traiter tout le monde de la même façon, ni d'allouer à tout le monde exactement les mêmes biens en même quantité. Par exemple, un nouveau-né et un adulte n'ont pas les mêmes besoins, ni les mêmes intérêts. Prendre en considération de manière égale l'intérêt et les besoins de chacun implique de prendre en compte ces différences et d'y apporter, si cela se justifie, des réponses différenciées.

De même, ce principe n'implique pas de devoir répondre de manière positive à *tous* les intérêts et besoins des individus. Par exemple, si deux individus possèdent chacun un intérêt qui entre en conflit l'un avec l'autre (l'un ne peut être réalisé sans se faire au détriment de l'autre), il n'y en a qu'un seul qui sera réalisé. Néanmoins, dans l'optique de savoir quel intérêt l'emporte sur l'autre, il faut évaluer chacun des intérêts de manière égale. Aucun individu ne possède de caractéristiques intrinsèques qui feraient que ses intérêts ont systématiquement plus de poids que ceux d'autrui. Ainsi, je ne peux pas systématiquement privilégier mes intérêts, quels qu'ils soient, par rapport à ceux d'autrui (c'est l'égoïsme normatif, appelé le plus souvent – à mon sens de manière malheureuse – « égoïsme éthique » ou « moral »). Pour le dire autrement, mes intérêts ne peuvent pas systématiquement avoir un poids supérieur à ceux d'autrui lorsque je réfléchis à ce que je dois faire. De même, on ne peut pas systématiquement privilégier, par exemple, les intérêts des hommes ou des personnes blanches ou bien portantes, au détriment des intérêts des femmes, des personnes noires ou handicapées. Si, dans la situation S, l'intérêt X de l'homme H l'emporte sur l'intérêt Y de la femme F, ce doit être pour d'autres raisons que celle qui voudrait que l'intérêt d'un homme vaut nécessairement plus que celui d'une femme. Une de ces raisons pourrait être, par exemple, que l'intérêt X en jeu est, indépendamment de qui le possède, plus important que l'intérêt Y (par exemple, l'intérêt de ne pas mourir l'emporte sur celui d'être à l'heure au travail). Dans le cas où les deux individus ont le même intérêt (par exemple, ne pas mourir) c'est, encore une fois, d'autres raisons qui devront justifier que c'est l'intérêt de ne pas mourir de H qui l'emporte sur l'intérêt de ne pas mourir de F (par exemple, H, contrairement à F, est l'unique source de revenu d'une famille nombreuse, ou bien H est un scientifique de génie sur le point de mettre au point une thérapie révolutionnaire contre le cancer, ou bien H est mon ami et, si je ne peux sauver qu'une personne de la mort, c'est lui que je dois sauver, etc.)

La raison qui justifie le fait d'avoir une considération égale pour chaque individu est très simple : tout individu conscient et sensible a le même intérêt à avoir une vie plaisante. Nous ferions du mal aux individus concernés si nous agissions comme si ce n'était pas le cas.

Respecter ces principes favorise le fait que les individus aient une vie bonne plutôt que mauvaise, et favorise le fait qu'un individu ne fasse pas de mal à autrui. Bien que j'aie discuté quelques implications générales de ces principes, une discussion plus poussée serait nécessaire pour savoir ce qu'implique plus concrètement chaque principe dans les différents domaines de la vie, et quels principes plus spécifiques découlent de ces principes fondamentaux. Toutefois, à ce stade, nous pouvons nous contenter du niveau de généralité depuis lequel j'ai décrit les principes ci-dessus, qui forment ce que j'appelle la morale ordinaire individuelle.

Dans bien des situations, ces principes peuvent entrer en conflit les uns avec les autres (par exemple, il se peut que je ne puisse pas à la fois tenir l'engagement X et être loyal envers mon ami Y). Face à ces conflits, certains philosophes proposent un ordre ou un autre de priorité des différents principes moraux (ce qu'on appelle un ordre lexicographique) (McNaughton, 1988, pp. 195-197). Par exemple, en cas de conflit, le principe P1 l'emporterait systématiquement sur le principe P2, qui l'emporterait systématiquement sur le principe P3, etc. Sans entrer dans les détails, je soutiens une vision différente de la morale. En effet, je ne pense pas qu'il soit possible, ni même souhaitable (voir la fin de la section sur ce point), de défendre l'idée que la morale consiste (ou doive consister) en « un ensemble de principes organisés de manière systématique qui dirait à l'agent ce qu'il doit faire dans n'importe quel cas particulier » (McNaughton, 1988, p. 194). Comme je l'ai expliqué plus haut en décrivant ce qu'il fallait entendre par la formule « toutes choses égales par ailleurs », le fait qu'un acte donné viole (ou, en ce qui concerne les obligations positives, réalise) l'un des principes évoqués ci-dessus compte en défaveur (ou en faveur) de l'acte en question. De ce fait, les principes qui constituent la morale ordinaire nous guident en partie et nous donnent des pistes quant à ce qu'il faut faire dans une situation donnée. Néanmoins, ils ne nous donnent pas de réponses « toutes faites » ou une recette qui, si on la suivait scrupuleusement, nous mènerait à des réponses toutes faites. Autrement dit, il est toujours nécessaire d'analyser les différentes caractéristiques propres à chaque cas particulier pour savoir quel principe l'emporte dans cette situation particulière et, donc, pour savoir ce qu'il faut faire *tout bien considéré*. Pour le dire encore autrement, il ne s'agit pas de prendre en compte *une* caractéristique donnée d'une situation ou d'un acte particuliers de manière isolée des autres. Au contraire, il faut toujours

prendre en compte les différentes caractéristiques d'un cas en relation avec les autres caractéristiques de ce cas (McNaughton, 1988, p. 193).

Par exemple, dans le cas où je ne peux pas à la fois tenir l'engagement X et être loyal envers mon ami Y, je peux estimer que l'engagement X est d'une telle importance (par exemple, en comparaison à d'autres types d'engagements, ou vis-à-vis des conséquences que le non-respect de cet engagement pourrait engendrer) qu'il l'emporte vis-à-vis de ma loyauté envers Y, aussi forte soit-elle¹³. Au contraire, je peux estimer que l'engagement pris était relativement bénin, et qu'il n'aura aucune conséquence particulièrement négative autre que le fait que j'ai déçu les attentes d'un individu (envers lequel je peux dès lors avoir de nouvelles obligations, comme celle de le prévenir suffisamment à l'avance que je ne tiendrais pas mon engagement, celle de m'excuser auprès de lui, celle de me racheter d'une manière ou d'une autre (si cela est possible), etc.)

Dans un cas comme celui-ci, même si, tout bien considéré, il est *juste* que je sois loyal envers Y plutôt que je tienne mon engagement envers X, cela ne signifie pas que je peux me sentir satisfait de la situation, ni que je ne dois pas avoir de regrets vis-à-vis du fait de ne pas avoir tenu mon engagement (McNaughton, 1988, p. 199)¹⁴. Ce, parce que ne pas tenir ses engagements compte *toujours* contre un acte donné, même si le poids de ce principe ne l'emporte pas vis-à-vis du poids que prennent d'autres principes dans un cas particulier.

Pour illustrer ce point de manière plus claire, imaginons que mon enfant et moi soyons poursuivis par des tortionnaires particulièrement cruels qui, s'ils nous attrapent, me tueront et infligeront à mon enfant des tourments particulièrement effroyables. Toutes choses égales par ailleurs, nous avons l'obligation de ne pas tuer autrui (P1), encore moins si cet autre est notre enfant (P5). Néanmoins, dans un cas comme celui-ci, et voyant que nous sommes sur le point d'être rattrapés, on pourrait estimer que j'ai le droit de tuer mon enfant plutôt qu'il subisse ce que nos poursuivants projettent de lui faire. Dans ce cas, même si l'on peut estimer qu'il est juste de tuer mon enfant plutôt que de l'abandonner aux mains des tortionnaires, je ne peux évidemment pas me sentir satisfait du simple fait que ce que je fais est juste.

Une telle expérience de pensée nous montre bien que même le principe de prohibition du meurtre qui, dans une optique lexicographique, semble pourtant être un bon candidat à

¹³ Je m'inspire ici de l'exemple proposé par Ross, cité par McNaughton et discuté par ce dernier (1996, pp. 444-445).

¹⁴ Le regret, qui consiste à ressentir du chagrin en regard d'une situation particulière, doit être distingué du *remords*, qui consiste à ressentir du chagrin et de la honte *parce qu'on a mal agi*. Dans la situation décrite ci-dessus, j'ai des regrets, mais je n'ai pas à avoir de remords car, dans les faits, j'ai agi comme il le fallait. Sur ce point, voir McNaughton (1988, p. 199).

incarner le principe « suprême » qui l'emporterait systématiquement sur tous les autres, peut ne pas l'emporter dans certains cas bien particuliers face à d'autres principes.

L'aspect positif d'une telle conception pluraliste et non lexicographique de la morale est qu'elle nous oblige à la prudence lorsque l'on rend des jugements quant à ce qu'il faut faire ou pas. Pour le dire autrement, elle nous empêche d'être trop prompts et catégoriques lorsqu'il s'agit d'émettre un jugement moral. Comme le rappelle McNaughton, « se reposer de manière excessive sur des principes encourage de sérieux vices, comme l'inflexibilité et la rigidité dans notre manière de raisonner moralement. Si nous décidons de juger un système moral vis-à-vis du bien et du mal qu'il fait au tissu social, alors probablement plus de malheurs ont été causés par des personnes qui “collaient à leurs principes”, plutôt [que par des personnes] sensibles à ce que demande un cas particulier [...]. » (McNaughton, 1988, p. 203)

Le lecteur n'est pas obligé d'adhérer à tout ce qui a pu être décrit dans cette section pour être en accord avec la plupart des arguments que je proposerai dans la suite du travail à propos de l'anarchisme et de l'autorité. Néanmoins, il était malgré tout important de décrire les présupposés méta-éthiques et méthodologiques qui guident le présent travail, au risque sinon pour le lecteur d'être parfois désorienté face à la façon dont j'avance et défend certains arguments¹⁵. Il était également important de décrire et de justifier ce que j'entendais par « morale ordinaire », dans la mesure où celle-ci a un impact non négligeable sur la justification de l'autorité que je propose plus loin, et dans la mesure où cela permet de comprendre pleinement les implications d'une telle justification.

Je précise enfin que, dans la suite du travail, les termes « intuition » et « intuitif » seront entendus en un sens moins technique que celui proposé par Huemer, mais au sens plus courant et plus général que « quelque chose semble vrai ».

¹⁵ Il va de soi que les présupposés méta-éthiques et méthodologiques décrits dans cette section, de même que le cadre moral général défendu ici, sont controversés. Pour une introduction à ces questions, voir notamment McNaughton (1988) et Huemer (2005).

Chapitre 2

L'anarchisme

2.1. Introduction

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent (§ 1.1), et comme nous le rappelle à nouveau Daniel Guérin, « les traits de l'anarchisme sont difficiles à cerner. Ses maîtres n'ont pas toujours condensé leur pensée en des traités systématiques. Quand d'autres en ont fait l'essai, ce n'a été qu'en de minces brochures de propagande et de vulgarisation, où n'en affleurent que des bribes. De plus, il existe bien des sortes d'anarchismes. Et nombre de variations dans la pensée de chacun des plus grands libertaires. » (Guérin, 1981, p. 11) De ce fait, toute discussion de l'anarchisme repose nécessairement sur un choix donné de sources¹⁶, et sur une interprétation particulière des sources en question, interprétation qui ne manquera pas de susciter des désaccords, aussi bien chez les chercheurs que chez les militants qui se déclarent anarchistes.

Dans ce travail, je m'intéresserai à l'anarchisme en tant que *théorie philosophique* et *politique*, non en tant que *mouvement historique* ou en tant qu'*attitude individuelle* que nous qualifions communément d' « anarchiste » (à savoir, la suspicion systématique à l'égard de la police, de l'Etat, de la loi ou de l'ordre établi de manière générale, voire leur rejet catégorique, sans pour autant revendiquer ou défendre une vision politique explicite et systématique)¹⁷.

En ce sens, je tente de décrire dans ce chapitre l'anarchisme de façon à ce qu'il soit (i) clairement *distinct* des autres théories philosophiques et politiques existantes et, (ii) que la théorie qu'il constitue soit la plus *cohérente* et la plus *solide* possible afin qu'il ne succombe pas dès le départ à des objections mineures.

La description que je ferai de l'anarchisme ne correspond donc pas forcément à ce qu'en disent, ou ce qu'en ont dit, les militants qui se réclament, ou se sont réclamés, de l'anarchisme. Elle s'inspire bien sûr du mouvement anarchiste « classique » (l'anarchisme tel qu'il émerge au XIX^e et début du XX^e siècle) ainsi que contemporain, mais elle s'en distancie là où c'est nécessaire afin de satisfaire au mieux les deux critères proposés ci-dessus.

¹⁶ Comme le lecteur s'en rendra rapidement compte, pour ma description de l'anarchisme politique, je me base principalement sur trois auteurs classiques que sont Bakounine, Kropotkine et Proudhon, ainsi que sur le travail de divers chercheurs contemporains. En ce qui concerne l'anarchisme philosophique, je me base sur les deux auteurs principaux de ce courant, à savoir, comme nous l'avons vu à § 1.1.1, Simmons et Wolff.

¹⁷ L'auteur-compositeur-interprète Georges Brassens ou le personnage du Gros Dégueulasse du dessinateur Reiser exemplifient à mes yeux de telles attitudes individuelles anarchistes.

Une telle démarche ne rend pas totalement justice à la diversité et à la richesse du mouvement anarchiste historique et contemporain. D'une part, la présente description de l'anarchisme repose essentiellement sur les thèses négatives de l'anarchisme (ce qu'il rejette), non sur ses thèses positives (ce qu'il propose)¹⁸. D'autre part, celle-ci ne mentionne pas l'influence qu'a pu avoir la mouvance anarchiste sur les réflexions qui portent, au sein de la société, sur la légitimité des institutions politiques, sur leur conception et leur mise en œuvre, pas plus qu'elle ne mentionne l'apport des anarchistes dans différentes luttes sociales (pour un aperçu de ces questions, voir notamment Baillargeon, 2001 ; Ward, 2004 ; Manfredonia, 2007 ; sur l'histoire de l'anarchisme, en plus des ouvrages cités précédemment, voir Manfredonia, 2001 ; Preposiet, 2005 ; Guérin, 1981 ; Maitron, 1975).

Cet état de fait se justifie essentiellement pour deux raisons. Premièrement, ce qui m'intéresse dans ce travail sont les questions théoriques et normatives que pose l'autorité et, corrélativement, ce que l'anarchisme apporte comme réponse à ces questions *en tant que théorie philosophique et politique*. D'où le fait que je m'intéresse moins à son histoire et à l'influence qu'il a pu avoir d'un point de vue politique et sociologique sur la société dans son ensemble qu'aux réponses théoriques qu'il peut apporter à ces questions. Deuxièmement, si je me concentre en grande partie sur les thèses négatives de l'anarchisme c'est qu'à mon sens, et comme je tente de le démontrer dans les pages qui suivent, ce sont ses thèses négatives qui le distinguent des autres théories politiques et philosophiques existantes, non ses thèses positives. Néanmoins, je n'ignore pas totalement certaines de ses thèses positives puisqu'au chapitre 3 je discute le régime politique général qu'il propose, de même que sa version pragmatique.

2.2. Une théorie antiautoritaire

Ce qui distingue l'anarchisme des autres courants philosophiques et politiques est son aspect *antiautoritaire* (voir par exemple Guérin, 1981, p. 11 ; Ward, 2004, p. 3) Ainsi, Kropotkine qui déclare : « Le mal, en d'autres termes, aux yeux des anarchistes, ne réside pas dans telle forme de gouvernement plutôt que dans telle autre. Il est dans l'idée gouvernementale elle-même, il est dans le principe d'autorité. » (Kropotkine, « Déclaration des anarchistes accusés devant le tribunal correctionnel de Lyon », dans Guérin, 1999, p. 361) Ou bien encore : « l'anarchiste nie non seulement les lois existantes, mais tout pouvoir établi,

¹⁸ Je remercie Stuart White d'avoir attiré mon attention sur ce point.

toute autorité ; [...] il se révolte – et c’est par cela qu’il commence – contre le pouvoir, l’autorité, sous n’importe quelle forme. » (Kropotkine, 2002, pp. 88-89)¹⁹.

Bien que l’anarchisme s’attaque à différents types d’autorité, je me concentrerai ici sur l’autorité *politique*. Cela signifie que je me contrerai sur le type d’autorité que nous pensons que l’Etat ou un agent de l’Etat a sur ses citoyens. Néanmoins, je considère que la définition que je donne de l’autorité politique, et la description que j’en fais, peut s’appliquer à d’autres types d’autorité « sociale », telle que l’autorité que les parents ont sur leurs enfants, les entreprises ou les PDG ont sur leurs employés, les leaders religieux ont sur les croyants, etc. Ainsi, j’espère que la discussion que nous mènerons sur l’autorité politique (chapitres 4, 5, 6 et 7) a un intérêt pour d’autres types d’autorité « sociale » telles que celles mentionnées ci-dessus. Cela explique également pourquoi j’use parfois d’exemples qui ne sont pas à strictement parlé « politiques ».

Comme nous le verrons plus en détail au chapitre 4, l’autorité politique est la capacité de modifier la situation normative de certaines entités. Une façon de modifier la situation normative d’autrui est notamment d’émettre des directives auxquelles autrui a l’obligation d’obéir (je considère qu’ « obligation » et « devoir » sont synonymes).

L’autorité politique est distincte de l’autorité *épistémique* (parfois aussi appelée autorité *théorique*). L’autorité épistémique est l’autorité des experts, qui nous donnent des informations utiles et des conseils qu’ils peuvent nous prodiguer du fait du savoir qu’ils possèdent et dont nous sommes nous-mêmes dépourvus (Knowles, 2010, p. 34). Ainsi, l’autorité épistémique se distingue de l’autorité politique, dans la mesure où la première ne consiste pas en une capacité de modifier la situation normative de certaines entités. Par exemple, l’autorité épistémique n’a pas pour objet de donner des ordres, et le fait d’informer ou de conseiller quelqu’un ne modifie pas en tant que telle la situation normative de la personne conseillée. Si l’anarchisme rejette l’autorité politique, ce n’est pas le cas en ce qui concerne l’autorité épistémique (Bakounine, 1981, pp. 104-107). Dans le reste du travail, à moins que je ne précise le contraire, lorsque je ferai référence à l’ « autorité » je ferai exclusivement référence à l’autorité politique.

Bien que cela soit exploré plus en détail par la suite (§ 4.5.1), il s’agit également de noter à ce stade que l’autorité est distincte de la *coercition*. La coercition est le fait d’user de la

¹⁹ Certains auteurs estiment que les anarchistes sont contre l’*Etat* plutôt que contre l’autorité politique de manière générale (Taylor, 1982, pp. 10-11 ; Miller, 1984, pp. 15-16). Dans la mesure où ma démonstration que l’autorité peut être légitime permet de démontrer par la même occasion que l’Etat peut l’être (voir chapitre 8), il n’est pas nécessaire de convaincre du contraire les partisans de cette idée. Je réponds dans tous les cas à la présomption anarchiste qui veut que l’Etat n’est pas légitime.

menace ou de la *force*. Or, au contraire de l'usage de l'autorité, ni l'usage de la menace, ni celui de la force ne modifient ou ne constituent une tentative de modifier la situation normative d'autrui.

2.3. Anarchisme philosophique et politique

Il s'agit de distinguer, au sein de l'anarchisme, l'anarchisme *philosophique* de l'anarchisme *politique*.

L'anarchisme philosophique se subdivise lui-même en deux courants distincts : l'anarchisme *a priori* et l'anarchisme *a posteriori* (Simmons, 2001, pp. 104-105). L'anarchisme *a priori* considère que l'autorité ne peut *jamais* être légitime. Pour le dire autrement, celui-ci considère qu'il n'existe aucune bonne raison de considérer une autorité comme légitime. L'anarchisme *a posteriori* considère que l'autorité peut théoriquement être légitime, mais qu'actuellement aucune autorité existante ne l'est.

L'anarchisme philosophique est distinct de l'anarchisme politique, dans le sens où le premier ne promeut pas, au contraire du second, une organisation sociale et politique alternative aux sociétés étatiques démocratiques modernes. Ainsi, l'anarchiste strictement philosophique, qui pense que l'autorité de l'Etat est illégitime, ne défend pas pour autant l'idée qu'il faille se débarrasser de l'Etat – et, de ce fait, ne propose pas un mode d'organisation politique alternatif à l'Etat. En effet, d'après lui, même si l'Etat ne possède pas d'autorité légitime, il peut exister de bonnes raisons de vouloir son existence et de lui obéir (sur ce point, voir Simmons et sa distinction entre un Etat *justifié* et un Etat *légitime* (2001, chap. 7). En ce qui me concerne, je considère dans ce travail qu'« autorité/Etat justifié » et « autorité/Etat légitime » sont synonymes).

Ainsi, l'anarchisme philosophique constitue uniquement une critique de la *légitimité de l'autorité* des entités qui prétendent en posséder une, mais il ne constitue pas en tant que telle une critique de l'*existence* des entités se réclamant d'une autorité légitime, et il ne propose pas de modèles alternatifs à ces entités. L'anarchisme politique, oui.

En principe, les anarchistes politiques sont également des anarchistes philosophiques (en général, des anarchistes *a priori*). Je dis « en principe » car l'on pourrait imaginer que certaines personnes défendent un anarchisme politique, non parce que celles-ci adhèrent à une forme ou une autre d'anarchisme philosophique mais, par exemple, parce qu'elles pensent qu'une organisation politique anarchiste rendrait le monde plus excitant, ou plus esthétique. Toutefois, je n'ai pas connaissance de personnes qui défendent réellement ce genre

d'arguments et, généralement, l'on considère qu'une société doit fonctionner sans Etat (anarchisme politique) pour la raison que son autorité est illégitime d'un point de vue moral, et que celle-ci ne pourra jamais être légitime (anarchisme philosophique a priori).

Il est théoriquement concevable qu'un anarchiste a posteriori défende un anarchisme politique. Toutefois, à première vue, si l'on est anarchiste a posteriori, la raison de soutenir un régime politique anarchiste plutôt qu'un autre régime n'est pas évidente. En effet, si l'on considère que l'autorité peut être légitime, pourquoi viser une société sans autorité plutôt qu'une société dotée d'une autorité légitime ? Il semble que la façon la plus simple et la plus logique d'en arriver à soutenir l'anarchisme politique est de passer par l'anarchisme a priori.

Je considérerai dès lors que tout anarchiste politique est également un anarchiste philosophique a priori, l'inverse n'étant pas vrai. De plus, l'indépendance de l'anarchisme philosophique vis-à-vis de l'anarchisme politique implique que si ce dernier devait échouer dans sa quête de justification, cela ne signerait pas pour autant la défaite de l'anarchisme philosophique, quelle que soit sa version.

2.4. L'anarchisme politique

Contrairement à une idée largement répandue, l'anarchiste politique ne vise pas à instaurer une société désordonnée. Lorsque Proudhon utilise pour la première fois le terme « anarchiste » dans son désormais fameux *Qu'est-ce que la propriété ?*, le philosophe met d'emblée les points sur les i :

« – Qu'êtes-vous donc ?

– Je suis anarchiste.

– Je vous entends : vous faites de la satire ; ceci est à l'adresse du gouvernement.

– En aucune façon : vous venez d'entendre ma profession de foi sérieuse et mûrement réfléchie ; *quoique très ami de l'ordre*, je suis, dans toute la force du terme, anarchiste. » (Proudhon, 1966, pp. 295-296 ; c'est moi qui souligne).

Et d'enfoncer le clou quelques pages plus loin : « La politique est la science de la liberté : le gouvernement de l'homme par l'homme, sous quelque nom qu'il se déguise, est oppression ; la plus haute perfection de la société se trouve dans *l'union de l'ordre et de l'anarchie*. » (Proudhon, 1966, p. 308 ; c'est moi qui souligne)

A quelques exceptions près, tous les penseurs anarchistes politiques insistent sur le fait que l'anarchie telle qu'ils la conçoivent n'est pas l'équivalent de « désordre » ou d' « absence d'organisation ». Voline, anarchiste russe, résume parfaitement le propos : « Une

interprétation erronée – ou, le plus souvent, sciemment inexacte – prétend que la conception libertaire signifie l’absence de toute organisation. Rien n’est plus faux. Il s’agit, non pas d’“organisation” ou de “non-organisation”, mais de deux principes différents d’organisation [...]. Naturellement, disent les anarchistes, il faut que la société soit organisée. Mais cette organisation nouvelle [...] doit se faire librement, socialement et, avant tout, en partant de la base. Le principe d’organisation doit sortir, non d’un centre créé d’avance pour accaparer l’ensemble et s’imposer à lui, mais – ce qui est exactement le contraire – de tous les points, pour aboutir à des nœuds de coordination, centres naturels destinés à desservir tous ces points [...]. » (Voline, cité dans Guérin, 1981, pp. 61-62)

A ce stade, il s’agit d’en dire un peu plus sur l’anarchisme politique. Dans son article « L’anarchie en philosophie politique » (2007), Francis Dupuis-Déri estime qu’aux trois idéaux-types de régimes politiques classiques « capables, sous certaines conditions, de permettre l’atteinte du “bien commun” » (monarchie, aristocratie, démocratie), doit s’ajouter l’anarchie (Dupuis-Déri, 2007, p. 6). L’auteur décrit les différents régimes d’un point de vue mathématique : la monarchie est le règne d’un seul, l’aristocratie celui d’une minorité et la démocratie le règne de la majorité. A ces trois régimes purs s’ajoute un régime mixte : la république, qui est composée « des trois éléments qu’incarnent les régimes purs. Une république propose alors un équilibre des divers ordres sociaux, incarnés par un monarque (ou un président), une aristocratie qui siège au Sénat ou à la Chambre des Lords et le “peuple” qui est représenté par ses délégués à l’Assemblée nationale ou à la Chambre des communes, considérées comme la branche démocratique de la République » (Dupuis-Déri, 2007, p. 9). L’anarchie, elle, est considérée comme un quatrième type de régime pur dans lequel « (i) tous les membres peuvent participer directement au processus de décision qui est délibératif et collectif, et lors duquel (ii) sera recherché l’atteinte de consensus » (Dupuis-Déri, 2007, p. 10). Autrement dit, l’anarchie est « l’autogouvernement de tous, par consensus » (Dupuis-Déri, 2007, p. 6).

Si l’anarchisme vise « l’autogouvernement de tous, par consensus », c’est essentiellement par souci de ne pas soumettre les individus à une autorité politique, dont l’anarchisme est l’ennemi affiché. En effet, a priori, en se mettant *tous* d’accord sur les décisions à prendre, nulle nécessité de commander autrui ou de le contraindre par la menace ou par la force²⁰ (Dupuis-Déri, 2007, p. 11).

²⁰ Je dis « a priori », car on pourrait imaginer des individus qui ne se soumettent pas aux décisions qu’ils étaient d’accord de prendre (parce que ce sont des *free riders* par exemple). Dans ce cas, la question est de savoir s’il est

De ce fait, je définirai l'anarchisme politique comme étant *une théorie politique qui défend l'idéal d'une organisation sociale autogérée, antiautoritaire et antiétatique*, une société autogérée étant comprise comme étant une communauté *sans hiérarchie*, à la gestion de laquelle l'ensemble des membres peut participer *directement et de manière égale*, par l'entremise d'un *processus de décision délibératif* qui vise le *consensus*. Pour des raisons qui deviendront plus claires par la suite (§ 3.5) – et contrairement à ce que défend Dupuis-Déri –, « consensus » doit être compris ici comme synonyme d' « unanimité ».

2.4.1. Anarchisme politique et démocratie

Certains modèles démocratiques visent également un processus de décision délibératif²¹, sont-ils anarchistes pour autant ? Evidemment non. Ce qui fait la spécificité de l'anarchisme, ou, pour le dire autrement, ce qui fait qu'on puisse qualifier un régime d' « anarchiste » ou non n'est pas son aspect délibératif (qu'il partage effectivement avec certains modèles démocratiques), mais son aspect antiautoritaire, qui le mène à défendre un mode de décision où *tous* décident, non la majorité.

Ainsi, à la suite de Dupuis-Déri, je considérerai ici qu'un régime est démocratique lorsque les décisions sont prises *à la majorité* (que la décision majoritaire soit prise après délibération ou non), au contraire de l'anarchisme où les décisions sont prises par tous, au consensus. Plus précisément, je considère que la démocratie constitue une « méthode de prise de décision de groupe » qui consiste à prendre les décisions à la majorité, et qui est « caractérisée par une certaine égalité parmi les participants à une étape essentielle du processus de prise de décision collective » (Christiano, 2006).

Ainsi, si la démocratie partage avec l'anarchie la volonté de promouvoir une certaine forme d'égalité entre les individus lors des prises de décision, en revanche, celle-ci accepte qu'une autorité politique s'exerce sur autrui (l'autorité de la majorité), à la différence de l'anarchisme qui rejette toute forme d'autorité politique.

Il s'agit également de noter que la présente définition de la démocratie :

(i) est normativement neutre. Ainsi, on peut tout à fait accepter cette définition sans pour autant penser que la démocratie constitue un régime politique souhaitable.

légitime d'user de la coercition envers ces individus, mais c'est une question que je n'aborderai pas ici. Je pars du principe que les individus respectent les décisions qu'ils ont pris.

²¹ En langue française, voir notamment Girard et Le Goff (2010).

(ii) ne nous dit rien sur la forme plus précise que peut prendre un régime démocratique. A ce stade, je considère que le régime démocratique peut être tout aussi bien un régime délibératif que non délibératif (c'est-à-dire qu'il s'en tient à une forme d'égalité formelle du type : « une personne, un vote »), ou être un régime de démocratie directe aussi bien qu'un régime représentatif (Christiano, 2006).

2.4.2. Autorité et autonomie

Mais en fait, pourquoi s'opposer à l'autorité ? La réponse classique est la suivante : parce que l'autorité va à l'encontre de l'*autonomie*. Or, les individus ont le droit (voire le devoir) d'être autonome. Aller à l'encontre de l'autonomie comme le fait l'autorité est donc immoral. De ce fait, l'autorité doit être rejetée.

Comme le rappelle Arash Abizadeh, nous pouvons, en suivant Joseph Raz, comprendre l'idéal de l'autonomie personnelle comme étant « “l'image de personnes contrôlant, à un certain degré, leurs destinées”, de manière à ce qu'elles soient capable de créer et de poursuivre leurs propres projets et de se voir comme étant “les créatrices de leur propre monde moral”, et pas seulement les “sujets de la volonté d'un autre”. Une vie autonome ainsi comprise est possible, selon Raz, uniquement si trois conditions sont remplies : la personne (i) possède les *capacités mentales* appropriées pour formuler des projets personnels et les mener à bien, (ii) jouit d'un éventail suffisant d'*options* ayant une certaine valeur et, (iii) est *indépendante*, c'est-à-dire qu'elle est libre de toute sujétion de la volonté d'un autre par l'entremise de la coercition ou de la manipulation. » (Abizadeh, 2008, pp. 39-40)

Si l'autorité doit être rejetée dans la mesure où celle-ci va à l'encontre de l'autonomie, cela signifie qu'elle n'est pas forcément illégitime ou non souhaitable lorsqu'elle s'applique à des entités qui ne sont *pas* autonomes. Ainsi, on peut être anarchiste politique et estimer que l'autorité des parents sur leurs enfants est, toutes choses égales par ailleurs, tout à fait légitime, dans la mesure où les enfants ne sont pas encore (pleinement) autonomes.

De ce fait, j'examinerai la question de la légitimité de l'autorité uniquement en regard des *personnes adultes autonomes*. Plus précisément, je me bornerai à examiner la légitimité potentielle de l'autorité uniquement dans le cas où celle-ci s'exerce sur des *agents moraux*, et non sur de simples *patients moraux*.

Un agent moral est une entité qui, du fait de certaines caractéristiques, possède des devoirs moraux et est tenue pour moralement responsable de ses actes. Un patient moral est une entité qui ne possède pas de tels devoirs et n'est pas jugée moralement responsable de ses actes,

mais qui entre tout de même dans le domaine moral. Par exemple, le fait qu'un nouveau-né ne soit pas un agent moral ne signifie pas qu'on puisse faire de lui ce qu'on veut. Ce qui lui arrive est digne de considération morale, tout comme est digne de considération morale ce qui arrive à un agent.

La question principale, dès lors, devient la suivante : *une autorité peut-elle légitimement s'exercer sur un agent moral ?* Même si je ne le précise plus dans la suite du travail, je traiterai toujours de la légitimité de l'autorité uniquement en regard de son exercice sur les agents moraux.

2.4.3. Justice économique

La conception de l'anarchisme politique défendue dans ce travail est silencieuse quant à la question de la *justice économique*, qui s'occupe notamment de la question de la possession des moyens de production, ainsi que de la question de la (re)distribution des biens et des ressources. Ce, pour la simple et bonne raison que ce qui distingue l'anarchisme politique des autres courants philosophiques et politiques est son refus de l'autorité, non la conception particulière de justice économique que l'un ou l'autre anarchiste politique peut avoir.

Ainsi, une personne peut être anarchiste, et néanmoins estimer indifféremment que les moyens de production doivent être détenus par la communauté (socialisme), ou au contraire être détenus de manière privée (capitalisme) ; que la production des biens doit être fonction d'une économie de marché pure (libéralisme économique) ou au contraire être planifiée par la communauté (communisme) ; que toute personne concernée doit céder une part de ses biens afin que ceux-ci soient redistribués aux plus défavorisés, ou au contraire que rien ne peut obliger un individu à se séparer d'une part de sa propriété s'il n'en a pas le désir (certaines formes de libertarianisme), etc.

En résumé, un individu sera considéré comme un anarchiste politique *si et seulement si* celui-ci rejette l'autorité, quelle que soit la conception de justice économique que défend l'individu en question.

Nous pouvons donc avoir des anarcho-communistes aussi bien que des anarcho-capitalistes, des anarchistes de droite comme des anarchistes de gauche – quel que soit ce qu'on entend par « droite » et « gauche » –, etc. Un libertarien qui défend l'idée d'un Etat

minimal n'est pas un anarchiste politique²² ; un libertarien qui est contre toute forme d'Etat (et contre toute autorité) l'est²³.

Peut-être est-il vrai que l'anarchisme politique s'est historiquement construit comme étant un mouvement de gauche, ou comme ayant une conception socialiste de la justice. Peut-être est-il vrai qu'actuellement, la plupart des individus se réclamant de l'anarchisme politique sont de gauche et communistes (en tout cas en Europe). Néanmoins, il n'en est pas moins vrai que ce qui distingue l'anarchisme des autres courants philosophiques et politiques est son aspect antiautoritaire, non la conception de justice économique qu'ont (peut-être) la plupart des anarchistes actuels, ou la conception de justice économique qu'historiquement l'anarchisme politique a embrassé.

Pour prendre un exemple, certains anarchistes actuels pourraient prétendre – et nombreux sont ceux qui le font –, que ce qui distingue le libéralisme de l'anarchisme politique est la conception de la justice économique que se doit de défendre un « véritable » anarchiste, qui serait une conception communiste. Mais dans ce cas, qu'est-ce qui distingue un anarcho-communiste d'un communiste marxiste autoritaire ? C'est bien l'aspect antiautoritaire de l'anarchisme.

Ainsi, aucune conception de la justice économique n'est propre à l'anarchisme politique. En revanche, sa position concernant l'autorité lui est propre, et c'est cette position qui le fonde.

2.4.4. *Anarchisme politique et coercition*

Le philosophe John Clark considère que « pour qu'une théorie politique soit appelée "anarchisme" dans son sens le plus complet », celle-ci doit notamment inclure « la vision d'une société idéale *non coercitive* et non autoritaire » (Clark, 2002, p. 25 ; c'est moi qui souligne). Bien que distinctes, coercition et autorité sont souvent confondues, ou considérées

²² La présente remarque explique pourquoi les thèses de Robert Nozick ne sont pas discutées dans ce travail, malgré le titre de son célèbre ouvrage *Anarchie, Etat et utopie* (1988). D'une part, Nozick ne traite pas d'autorité. D'autre part, celui-ci n'est pas anarchiste dans la mesure où il défend l'idée que l'existence d'un Etat minimal est justifiée (justification qui repose par ailleurs sur une expérience de pensée passablement aventureuse). De ce fait, Nozick est, soit inutile aux discussions portant sur l'autorité, soit non nécessaire dans la mesure où je m'appuie sur d'autres types d'arguments que ceux qu'il mobilise pour justifier l'Etat (voir chapitre 8).

²³ Il peut être utile de souligner la chose suivante : je considère que « libertaire » est synonyme d' « anarchiste ». Toutefois, il ne faut pas confondre *libertaire* (c'est-à-dire partisan de l'*anarchisme* ou de nature *anarchiste*) avec *libertarien* (c'est-à-dire partisan du *libertarianisme* ou de nature *libertarienne*). Ainsi, une personne libertaire est anarchiste – ce sont des synonymes. En revanche, comme nous venons de le voir plus haut, une personne libertarienne n'est pas forcément anarchiste. Elle peut l'être, mais pas nécessairement.

comme les deux faces d'une même pièce. Il n'est de plus pas rare que les militants anarchistes s'en prennent indifféremment à l'autorité de l'Etat, aussi bien qu'à son usage de la coercition. Toutefois, je considère qu'on peut être anarchiste politique – c'est-à-dire vouloir une société *sans autorité* – sans que cela implique nécessairement de refuser toute forme de *coercition* – c'est-à-dire sans que cela implique nécessairement de refuser toute structure coercitive, ou sans que cela implique nécessairement une critique systématique de tout usage de la coercition de la part de certaines entités. Pour bien comprendre pourquoi, un petit détour est nécessaire.

L'autorité et la coercition sont tous deux des *pouvoirs*. Or, je soutiens que refuser l'usage du pouvoir qu'est l'autorité n'implique pas nécessairement de refuser l'usage du pouvoir qu'est la coercition.

Comme le rappelle Nicolas Tavaglione, « on distingue généralement deux types de pouvoir : le *pouvoir de* et le *pouvoir sur*. “X a le pouvoir de faire A” signifie “X est capable de faire A”, tandis que “X a du pouvoir sur Y” signifie “X est capable d'entraîner Y à faire quelque chose qu'il n'aurait pas fait sans l'intervention de X”. » (Tavaglione, 2010, p. 123) Toutefois, la distinction entre les deux types de pouvoir se brouille rapidement. En effet, « toute expression du type “X a du pouvoir sur Y” peut être traduite par une expression du type “X a le pouvoir de faire A” – où A est compris comme “entraîner Y à faire quelque chose qu'il n'aurait pas fait sans l'intervention de X”. La seule différence pertinente entre *pouvoir sur* et *pouvoir de* se trouve dans le fait que le *pouvoir sur* est un type spécial de *pouvoir de* impliquant des relations et des interactions entre acteurs. En ce sens, le *pouvoir sur* est un *pouvoir social*. Et il faut le définir, dans les mots de Weber, comme “toute chance de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté, même contre des résistances”. » (Tavaglione, 2010, p. 124) En ce sens, la coercition est typiquement un *pouvoir sur*.

Suite à ce bref éclaircissement, nous pouvons déjà dire qu'être anarchiste politique n'implique pas d'être contre toute forme de *pouvoir de*. Par exemple, l'anarchiste veut avoir le pouvoir de mener sa vie (plus ou moins) comme il l'entend – c'est d'ailleurs l'une des raisons les plus courantes évoquées pour vouloir se passer d'autorité.

Peut-être alors être anarchiste politique implique-t-il d'être contre ce pouvoir spécifique qu'est le *pouvoir sur*. Mais, à bien y réfléchir, une telle affirmation semble abusive. Dans la suite de cette section, j'utiliserai l'exemple de la coercition. Etant donné que la coercition est une forme de *pouvoir sur*, si je montre qu'un individu peut être anarchiste politique tout en acceptant l'usage de la coercition, alors je montre que celui-ci peut être anarchiste politique

tout en acceptant l'usage d'un *pouvoir sur* – et je montre que Clark a tort lorsqu'il prétend qu'un idéal doit être non coercitif pour être considéré comme anarchiste.

Si un anarchiste voit un homme sur le point de violer une femme, celui-ci doit-il renoncer à user de la force ? Nous serons nombreux à penser – et les anarchistes avec nous – que, dans une telle situation, non seulement l'anarchiste en question a le droit d'user de la force mais que, toutes choses égales par ailleurs, il a même le devoir de le faire. Ainsi, un individu peut être anarchiste et considérer l'usage de la coercition moralement légitime dans certaines situations particulières. Comme tout autre individu, l'anarchiste politique peut juger illégitime l'usage de la coercition, par exemple, lorsque celle-ci est utilisée dans un but immoral, ou lorsque les règles élémentaires de proportionnalité ne sont pas respectées (par exemple, si je tue l'agresseur d'une victime dite innocente²⁴ alors que je pouvais sauver cette dernière simplement en détournant l'attention de son agresseur)²⁵. Toutefois, un individu peut être anarchiste politique sans pour autant devoir rejeter de façon systématique l'usage de la coercition simplement parce que c'est de la coercition.

Evidemment, un anarchiste politique peut adhérer, s'il la croie moralement souhaitable, à une forme de pacifisme absolu, qui consisterait à penser que l'usage de la force n'est *jamais* légitime, quelle que soit la situation. Toutefois, être pacifiste absolu en ce sens est lié à des raisons indépendantes de l'adhésion ou non à l'anarchisme politique, et tout individu peut être un pacifiste absolu sans pour autant être anarchiste.

On pourrait alors considérer qu'être anarchiste politique implique de soutenir l'idée que l'usage de la coercition par l'*Etat* est systématiquement illégitime. Mais quelles seraient les raisons que l'on pourrait invoquer en faveur d'une telle idée ?

La première pourrait être que, de par sa nature, l'Etat ne peut user de la coercition que de manière illégitime. Toutefois, un tel argument peine à convaincre. L'Etat use sans doute parfois – le plus souvent diront certains – de la coercition de manière illégitime – et l'on trouvera peut-être des exemples empiriques d'Etats qui utilisent systématiquement, ou ont utilisé systématiquement, leur pouvoir de coercition de manière illégitime –, cela n'empêche pas qu'un tel pouvoir *peut* être utilisé de façon légitime par l'Etat. Par exemple, est-ce que l'Etat agit mal lorsque, par l'entremise de la police (que nous supposons respecter les règles

²⁴ Dire qu'une victime est innocente consiste à dire « qu'elle ne mérite pas, dans ce cas précis – pour autant que cela soit acceptable dans d'autres situations –, d'être agressée de la sorte. Cela ne signifie pas que la victime soit exempte de tout reproche dans sa vie, mais que les reproches qu'on pourrait lui faire ne légitiment pas pour autant le traitement infligé par l'agresseur. » (Cassegrain, 2011, pp. 452-453)

²⁵ L'anarchiste peut également chercher à débusquer les différents types de pouvoir insidieux usés de façon illégitime et qui, pour beaucoup, aliènent l'individu et freinent son « émancipation » personnelle. Toutefois, ce n'est pas là une spécificité anarchiste, et tout individu qui n'est pas anarchiste peut vouloir en faire de même.

de proportionnalité), celui-ci empêche l'agression d'une victime innocente ? Est-ce que, dans un tel cas, celui-ci use de la coercition de façon illégitime ? A moins d'être un pacifiste absolu, il paraît difficile de soutenir une telle idée²⁶.

On pourrait alors rétorquer que l'Etat n'est pas indispensable pour assurer la sécurité des individus. Des modèles alternatifs seraient tout aussi efficaces que l'Etat, voire plus. Cela est peut-être vrai, mais ça n'enlève rien au fait que, lorsqu'un policier, engagé par l'Etat notamment afin d'empêcher les agressions, en empêche une de façon proportionnée, le pouvoir de coercition de l'Etat n'est pas utilisé de façon illégitime.

La seconde raison que l'on pourrait invoquer est que l'autorité de l'Etat est illégitime, et donc que son pouvoir de coercition l'est également. En effet, on a généralement tendance à penser que si l'autorité d'un Etat est illégitime, alors son usage de la coercition l'est également. L'Etat n'a pas le droit de nous *forcer à empêcher de faire* certaines choses par la menace ou par la force, pour la simple et bonne raison qu'il n'a même pas le droit de nous *ordonner/interdire* de les faire.

Toutefois, la question de la coercition n'est pas nécessairement connectée à la question de l'autorité. D'un point de vue purement analytique, on peut tout à fait imaginer des entités qui possèdent une autorité légitime, mais qui n'ont pas le droit d'user de la coercition pour imposer leurs décisions. Autrement dit, celles-ci auraient le droit, par exemple, d'émettre des directives, mais non de nous obliger à les suivre par la menace ou par la force. De la même façon, on peut imaginer qu'une entité ait le droit d'user de la coercition sans pour autant posséder une autorité légitime. Par exemple, dans le cas de l'anarchiste en prise avec le violeur, le premier ne possède pas, a priori, d'autorité sur le second, mais il a certainement le droit d'user de son pouvoir de coercition pour empêcher le viol. Il peut donc très bien en être de même en ce qui concerne l'Etat. Même si ce dernier ne possède pas d'autorité légitime, son usage de la coercition afin, par exemple, d'empêcher les viols semble, toutes choses égales par ailleurs, légitime.

A noter que ce raisonnement est valable pour tout type d'Etat et d'individu. Lorsque la police d'un Etat tyrannique empêche une agression sexuelle, celle-ci use, dans ce cas précis, de son pouvoir de coercition de façon légitime, même si l'Etat qui l'emploie est clairement illégitime. Aussi détestable que soit son idéologie, on aura du mal à comprendre pourquoi l'usage de la coercition par un individu nazi dans l'optique d'empêcher un viol serait

²⁶ De plus, dans le cas où je soutiens que l'Etat n'a jamais le droit d'user de la coercition parce que je suis un pacifiste absolu, ce n'est pas la nature de l'Etat qui est en cause, mais l'usage de la coercition en tant que telle, que je condamne quelle que soit la nature de l'entité qui en use.

illégitime. Ce qui compte, dans ce cas, n'est pas le statut de la personne, son caractère ou ses idées politiques, mais le fait qu'elle empêche un acte moralement condamnable de se produire.

De plus, les implications logiques de la thèse qui veut que l'usage de la coercition est légitime, uniquement si l'entité qui en use possède une autorité légitime, sont néfastes pour l'anarchisme politique. L'idéal anarchiste étant une société sans autorité, cela impliquerait qu'une telle société ne serait pas moralement habilitée à empêcher de se produire par la menace ou par la force les viols, les meurtres, ou tout autre acte considéré généralement comme répréhensible. Il semble bien que les anarchistes politiques doivent rejeter une telle idée.

Certains anarchistes pourraient affirmer que, dans une société anarchiste, les conditions sociales seraient telles que personne ne serait tenté de violer, de tuer ou de faire souffrir de quelque façon que ce soit un autre individu. De ce fait, la question de l'usage de la coercition ne se poserait pas²⁷. Toutefois, la probabilité qu'une telle société voie le jour est plus que faible. Même en acceptant l'idée que l'anarchisme politique réduirait de façon drastique de tels crimes, on peut raisonnablement supposer qu'il en existera toujours. Face à ces cas, même marginaux, il semble que l'usage de la coercition afin de les empêcher d'advenir soit légitime²⁸.

De ce fait, être anarchiste politique n'implique pas nécessairement de remettre en cause toute forme de coercition, même celles provenant d'individus ou de structures dont l'autorité est illégitime.

²⁷ L'idée est largement répandue chez certains anarchistes politiques qu'avec l'avènement de structures sociales, politiques et économiques qui, non seulement combleraient les besoins premiers des individus, mais en plus permettraient à ces derniers de vivre leurs vies de manière totalement libre et autonome, la plupart des crimes que le monde actuel connaît disparaîtraient. D'après ces anarchistes, ce sont les structures injustes et autoritaires qui poussent l'individu au crime. Inséré dans une société juste et non autoritaire, l'individu aura plus tendance à agir de façon juste. Voir notamment Bakounine (« Manuscrit de 25 pages qui précédait le manuscrit de l'appendice de l'Empire Knouto-Germanique. Novembre 1870 », dans Bakounine, 1981, p. 358 ; 2001, p. 277) et Proudhon (« lettre à un anonyme », cité dans Guérin, 1981, p. 9).

²⁸ Je n'entre pas en matière ici sur la question de savoir s'il faut *punir*, ou comment punir les coupables de tels crimes. De la même façon, je ne dis rien au sujet de la *prévention* de tels crimes. Je dis simplement que l'usage de la coercition dans l'optique d'empêcher de tels crimes n'est pas *forcément* illégitime. Si je vois un individu s'en prendre à un autre, que j'ai le pouvoir de l'en empêcher et que j'use de ce pouvoir de manière proportionnée, celui-ci semble être usé de façon légitime. Néanmoins, cette thèse n'implique pas de soutenir une thèse particulière concernant la *punition* ou la *prévention* des agressions de victimes innocentes.

2.4.5. *Nature humaine*

On ne peut pas non plus prétendre que ce qui distingue l'anarchisme politique des autres théories politique est sa conception de la *nature humaine*. Pour ne prendre qu'un exemple, la conception de Kropotkine (1906) de l'être humain possédant naturellement un instinct d'entraide est certainement en accord avec l'idéal politique anarchiste, mais aussi avec l'idéal libéral, marxiste, libertarien, républicain, etc. Une telle conception de la nature humaine n'implique pas de devoir soutenir un idéal politique anarchiste. Pour le dire autrement, un individu peut avoir la même conception de la nature humaine qu'un anarchiste, sans que cela implique de devoir être soi-même anarchiste. Ce qui fait qu'un individu est anarchiste politique n'est donc pas sa vision de la nature humaine, mais bien l'idéal politique antiautoritaire qu'il poursuit.

2.4.6. *Anarchisme politique et marxisme*

Le marxisme, en tout cas dans certaines versions, vise, à terme, l'abolition de l'Etat, et même de toute forme d'autorité. Doit-on dire alors que le marxisme est anarchiste ? Pourtant, nous avons tendance, traditionnellement, à les tenir pour distinct.

Si le marxisme vise l'abolition de toute forme d'autorité, alors on peut dire que le marxisme vise, à terme, un régime politique anarchiste. Toutefois, même si le but final des deux théories « est, somme toute, identique » (Guérin, 2003, p. 28), celles-ci peuvent être tenues pour distinctes étant donné le rapport que chacune d'elle entretient avec l'autorité.

En effet, alors que l'anarchiste politique réfute l'idée que l'autorité puisse être justifiée, les marxistes considèrent généralement que l'autorité peut être justifiée, ne serait-ce que dans l'optique d'instaurer une société sans autorité – l'exemple le plus marquant étant bien entendu le passage par la dictature du prolétariat. C'est d'ailleurs ce qui distinguera le mouvement anarchiste historique du mouvement marxiste : alors que ceux qui se déclaraient anarchistes voulaient instaurer immédiatement une société sans Etat et sans autorité, les marxistes, eux, prétendaient passer par des étapes où l'autorité avait toute sa place. Or, s'il est non seulement justifié, mais surtout nécessaire, de passer par la dictature du prolétariat – ou, du moins, par une forme ou une autre de socialisme étatique – pour atteindre une société anarchiste, alors le marxisme admet au moins implicitement que l'autorité peut être légitime, au contraire de l'anarchisme politique à strictement parlé. Malgré leurs convergences, les deux théories sont donc bien distinctes l'une de l'autre.

2.4.7. Anarcho-syndicalisme

On pourrait penser que ma conception, soit philosophique, soit politique de l'anarchisme exclue arbitrairement de l'étude certains courants anarchistes importants. Par exemple, le mouvement anarcho-syndicaliste semble se concentrer exclusivement sur la sphère *économique* : les ouvriers organisent eux-mêmes, par le biais des syndicats fédérés dont ils sont membres, les entreprises dans lesquels ils travaillent ainsi que la production de biens.

En fait, malgré les apparences, l'anarcho-syndicalisme a une composante politique : si la sphère économique doit s'organiser de manière décentralisée et autogérée, c'est bien parce que la société, de manière générale, doit s'organiser de manière autogérée – c'est-à-dire sans Etat et sans autorité. Ainsi, même s'il est vrai que l'anarcho-syndicalisme semble au premier abord se concentrer sur la sphère économique, son raisonnement est soutenu par un raisonnement et un idéal anarchiste politique. L'anarcho-syndicalisme est donc, *in fine*, un anarchisme politique.

2.4.8. L'état de nature

N'est-ce pas trop restrictif de concevoir l'anarchisme politique uniquement en termes d'autogestion ? N'existe-t-il pas d'autres façons anarchistes d'organiser la société ? N'existe-t-il pas d'autres façons anarchistes de prendre des décisions que de les prendre au consensus ?

A vrai dire, je ne vois pas lesquelles. Il n'y a pas trente-six façons de prendre des décisions, et Dupuis-Déri les a toutes énoncées : soit une seule personne prend les décisions, soit une minorité, soit une majorité, soit tout le monde. Entre ces quatre possibilités, je n'en vois pas d'autres. Les trois premières font appel à l'autorité. Seule la dernière ne le fait pas²⁹. Une société qui veut s'organiser de manière anarchiste ne peut donc vouloir prendre les décisions qu'au consensus et de manière autogérée (je développe ce point au chapitre 3).

On peut bien sûr imaginer un autre monde « anarchiste », c'est-à-dire un monde sans Etat et sans autorité officiellement instituée : l'état de nature présocial, décrit par de nombreux philosophes. Toutefois, l'état de nature est, par définition, un monde sans société. Dès le moment où l'être humain entre en société et désire que celle-ci soit anarchiste, celui-ci doit inévitablement, pour les raisons évoquées plus haut, opter pour l'autogestion. De plus, si l'état

²⁹ On pourrait ajouter la possibilité de prendre des décisions à la majorité qualifiée, mais cela reste un processus de décision *majoritaire* qui fait appel à l'autorité (sur la majorité qualifiée, voir § 8.3.3).

de nature peut être qualifié d' « anarchiste » au sens commun du terme, celui-ci n'est pas *politique*. La politique fait nécessairement référence à la société. Sans société, il n'y a pas à proprement parlé de politique. L'état de nature anarchiste n'est donc pas un anarchisme politique.

2.5. Conclusion

S'il veut être distinct des autres théories politiques, suffisamment cohérent et solide pour résister à des objections mineures, l'anarchisme politique ne peut être que tel que je l'ai décrit. Bien entendu, je n'ai décrit ici que le noyau dur fondamental que doit respecter toute organisation sociale pour être qualifiée d' « anarchiste ». Dans les faits, ce noyau dur peut se développer sous différentes formes. Par exemple, on peut opter pour une société anarchiste basée sur la forme d'un anarcho-communisme, aussi bien que sur la forme d'un anarcho-capitalisme. Et l'anarcho-communisme ou l'anarcho-capitalisme peuvent à leur tour prendre différentes formes. Néanmoins, quelles que soient les formes que peuvent prendre les différentes sociétés anarchistes, celles-ci doivent avoir en commun le noyau dur que j'ai décrit ci-dessus pour pouvoir être qualifiées d' « anarchistes ».

2.5.1. Le rejet de toute forme d'autorité politique ?

A ce stade, une dernière question peut néanmoins surgir : je prétends que l'anarchisme politique est contre toute forme d'autorité politique. Mais ne serait-ce pas plutôt qu'il est contre *certaines* formes d'autorité politique, mais qu'il en accepte d'autres ? Par exemple, Normand Baillargeon définit l'anarchisme comme étant « une théorie politique au cœur vibrant de laquelle loge l'idée d'antiautoritarisme, c'est-à-dire le refus conscient et raisonné de toute forme *illégitime* d'autorité et de pouvoir. La question devient dès lors, bien sûr, de savoir ce qui constitue un pouvoir illégitime. Car il va sans dire qu'il y a certes des pouvoirs et des formes d'autorité qui passent le test de légitimité que les anarchistes sont enclin à leur faire subir. » (Baillargeon, 2001, p. 16 ; c'est moi qui souligne)

D'une part, la façon qu'a Baillargeon de décrire l'anarchisme est beaucoup trop vague. Le monarchisme est également une théorie politique qui rejette toute forme *illégitime* d'autorité. De même que les théories aristocratiques ou démocratiques. Simplement, toutes ont une conception particulière de ce qui constitue une autorité légitime et illégitime. S'en tenir à la

formule que l'anarchisme constitue « le refus conscient et raisonné de toute forme illégitime d'autorité » est donc trop vague pour nous apprendre quoi que ce soit sur lui.

D'autre part, si l'anarchisme accepte certaines formes d'autorité politique, ne perd-il pas dès lors ce qui fait, précisément, sa spécificité ? Car alors, quelle que soit sa conception de l'autorité politique légitime, celle-ci sera nécessairement partagée par d'autres théories politiques. Par exemple, si l'anarchisme politique accepte l'idée que, parfois, l'autorité provenant d'un petit groupe minoritaire est légitime, dans ce cas, plus rien ne le distingue de la théorie aristocratique. S'il accepte l'idée que, parfois, l'autorité provenant d'un petit groupe de représentants élus constitue une autorité légitime, plus rien ne le distingue de la démocratie représentative. S'il accepte l'idée que, parfois, l'autorité provenant d'un groupe majoritaire constitue une autorité légitime, plus rien ne le distingue des différentes formes de démocratie directe. Etc.

Ainsi, en dehors des trois modèles purs décrit par Dupuis-Déri, je ne vois pas, à l'exception du modèle que j'ai qualifié d'anarchiste *et qui cherche à se passer d'autorité*, d'autres modèles politiques qui permettraient de distinguer l'anarchisme politique des modèles monarchistes, aristocratiques et démocratiques. Si l'anarchisme accepte certaines formes d'autorité politique comme étant légitimes, alors à mon sens l'anarchisme politique n'a plus de spécificité propre, et n'a plus dès lors d'*existence* propre justifiée. Resterait la conclusion que ce qu'on appelait jusqu'à présent « anarchisme politique » n'était qu'une forme ou une autre de monarchie, d'aristocratie ou de démocratie, que l'on prenait de façon illusoire pour quelque chose de distinct de l'un ou l'autre de ces régimes.

A part certains anarchistes nihilistes, la plupart des anarchistes politiques se plient (ou disent devoir se plier) à l'autorité de la morale³⁰. Par exemple, si un anarchiste fait une promesse, il la tiendra, toutes choses égales par ailleurs, car c'est ce que commande la morale. N'est-ce pas là l'exemple typique que l'anarchiste accepte certaines formes d'autorité ?

Premièrement, l'anarchiste n'est de loin pas le seul à respecter ce que j'ai appelé la « morale ordinaire individuelle » (§ 1.2). Le fait que les anarchistes se plient à la morale ordinaire ne résout donc pas en tant que tel le problème de sa spécificité.

Deuxièmement, l'autorité de la morale n'est pas une autorité *politique*. Elle est encore un autre type d'autorité, tout comme l'autorité épistémique est un autre type d'autorité que l'autorité politique. De ce fait, de même que l'anarchiste politique ne rejette pas

³⁰ Voir notamment l'importance que prend la « loi naturelle » pour certains anarchistes classiques (Proudhon, 1851, p. 342 ; 1966, pp. 303-304 ; Bakounine, « Esquisse et Résumé [de *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*]. Hiver-Printemps 1871 » dans Bakounine, 1981, p. 337).

nécessairement l'autorité épistémique, celui-ci ne rejette pas nécessairement l'autorité de la morale. Dire que l'anarchisme politique reconnaît l'autorité de la morale ne remet donc pas en cause ma définition de l'anarchisme.

Dans le chapitre suivant, j'examinerai la valeur morale de l'anarchisme politique. Par la suite, je me pencherai en détail sur la thèse de l'anarchisme philosophique a priori, et tenterai de voir s'il est vrai qu'aucune autorité politique ne peut être tenue a priori pour moralement légitime. Finalement, cet examen nous permettra d'apporter des éléments de réponse quant à savoir si la thèse anarchiste a posteriori, qui veut qu'aucune autorité *actuelle* n'est légitime, est vraie.

Chapitre 3

Le trilemme anarchiste

3.1. Introduction³¹

Dans son article daté de 2007, Francis Dupuis-Déri tente de manière particulièrement stimulante de réhabiliter l'anarchisme politique face au silence dont il est victime en philosophie politique. Dans ce chapitre, j'entends accepter l'invitation de Dupuis-Déri à prendre au sérieux l'anarchisme politique, en tentant de répondre à cette question : l'anarchisme est-il un régime politique moralement défendable ? Je répondrais par la négative en montrant que celui-ci fait face, non à un dilemme, mais à un trilemme que, par définition, il ne peut résoudre³².

Les conclusions qui émaneront de ce chapitre pourront paraître assez évidentes à nombre de personnes (en particulier aux ennemis de l'anarchisme). Toutefois, il me semble que si ce chapitre vient conforter le rejet du régime politique anarchiste (en invoquant de plus des raisons intuitivement évidentes), celui-ci est motivé par un examen approfondi et charitable du projet politique anarchiste, non par simple préjugé, dotant ainsi les ennemis de l'anarchisme de raisons solides, *tout bien considéré*, de le rejeter. En emboîtant le pas à Michael Dummett, qui considère que « le philosophe ne cherche pas à savoir plus, mais à comprendre plus clairement ce qu'il sait déjà »³³, je cherche ainsi à « comprendre plus clairement » pourquoi l'anarchisme ne constitue pas un régime politique moralement défendable.

Pour rappel, nous avons défini l'anarchisme politique comme étant une théorie politique qui défend l'idéal d'une organisation sociale autogérée, antiautoritaire et antiétatique, une société autogérée étant comprise comme étant une communauté sans hiérarchie, à la gestion de laquelle l'ensemble des membres peut participer directement et de manière égale, par l'entremise d'un processus de décision délibératif qui vise le consensus (où « consensus » doit être compris ici comme synonyme d'« unanimité »).

³¹ Ce chapitre (de même que des parties de § 2.4 et § 2.4.1) est issu d'un article paru sous une forme quelque peu différente dans la revue *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum* (2013).

³² Je considère en effet que les dilemmes moraux et, de manière semblable, les trilemmes, sont « des conflits [pratiques] d'un type spécial dont le trait distinctif est d'ordre épistémologique : ils sont *insolubles* » (Tavaglione, 2005, p. 96).

³³ Dummett, Michael, *The Logical Basis of Metaphysics*, Londres, Duckworth, 1991, p. 240 ; cité dans Tavaglione (2010, p. 34).

Si, pour faire court, l'anarchisme politique est « l'autogouvernement de tous, par consensus » (Dupuis-Déri, 2007, p. 6), c'est avant tout par souci de ne pas soumettre les individus à une autorité politique. C'est notamment ce qui différencie l'anarchisme politique de la démocratie, qui accepte qu'une autorité politique s'exerce sur autrui – à savoir : l'autorité de la majorité.

Dans l'ensemble de ce chapitre, lorsque je parlerai d' « anarchisme » et d' « anarchistes », je ferai uniquement référence aux anarchistes et à l'anarchisme *politique*.

3.2. Le consensus et le problème du statu quo

D'emblée, l'anarchiste doit faire face à une première critique : il est particulièrement ardu d'atteindre le consensus, même dans de petits groupes. D'une part, en reprenant la terminologie de Buchanan et Tullock (2004), les « coûts de prise de décision » (« *decision-making costs* ») peuvent s'avérer être bien trop élevés pour parvenir à atteindre, ou même pour tenter d'atteindre l'unanimité. D'autre part, même si, dans certaines situations, les coûts de prise de décisions équivalaient à zéro, l'unanimité peut ne pas être atteinte tout simplement parce que les personnes qui font partie du groupe ont des intérêts ou des convictions inconciliables (Shapiro, 2003, pp. 18-19). De ce fait, faute de consensus, impossible de prendre des décisions, et le risque est d'en rester, par défaut, à un statu quo quasi éternel, peu satisfaisant.

Le statu quo n'est pas nécessairement mauvais. Tout changement n'est pas bon en soi, et il peut être bon, parfois, d'en rester à une situation de statu quo. Ainsi, il s'agit d'être plus précis sur les problèmes que pose le statu quo. A mon sens, celui-ci est peu satisfaisant principalement dans deux situations.

La première situation est celle où il *faut* prendre une décision, et où en rester au statu quo par défaut (par impossibilité de prendre une décision, faute de consensus) est pire que de prendre une décision non consensuelle (même « raisonnablement mauvaise », dans le sens où la décision n'est pas optimale parmi les options à disposition mais n'est pas pour autant intolérable ou désastreuse). Par exemple, supposons qu'une catastrophe naturelle survienne et que deux camps s'opposent sur les moyens à mettre en œuvre pour y faire face. Le moyen X sauvera de nombreuses vies. Le moyen Y sauvera moins de vie que le moyen X, mais en sauvera tout de même un bon nombre, et en sauvera de toute façon plus que si aucun moyen coordonné d'envergure n'est mis en œuvre. Imaginons qu'aucun consensus ne soit trouvé, chacun campant sur ses positions en pensant que le moyen qu'il défend est le meilleur. Faute

de consensus, aucun moyen n'est mis en œuvre ou, en tout cas, aucun moyen coordonné d'envergure n'est mis en œuvre, ce qui est pire que tout. Dans un cas comme celui-ci, mieux vaut opter de manière non consensuelle pour le moyen X ou Y plutôt que rien ne soit mis en œuvre. De manière plus générale, parfois, mieux vaut prendre une décision non consensuelle (par exemple, en prenant la décision à la majorité), et même si celle-ci est « raisonnablement mauvaise », plutôt qu'aucune décision ne soit prise, faute de ne pas avoir atteint de consensus.

La seconde situation problématique est la suivante : lorsqu'il s'agit de prendre une décision sur une proposition de changement, il y a de fortes chances pour qu'un camp soit pour le changement proposé, et un camp pour le statu quo. Si chacun campe sur ses positions, formellement, aucune décision n'est prise. Toutefois, dans un cas comme celui-ci, une non-décision équivaut à rendre vainqueur les partisans du statu quo. Par exemple, imaginons que, jusqu'à présent, dans une communauté donnée, tout le monde était d'accord pour dire que personne ne devait avorter, jusqu'au jour où certains membres du groupe proposent d'autoriser cette pratique. Suite à un débat nourri et relativement long, aucun consensus n'est atteint. De ce fait, par défaut, la situation restera celle qui prévalait jusque-là. Or, dans une situation comme celle-ci, même si le consensus n'a pas été atteint et que, en tant que telle, aucune décision n'a été prise (aucune décision en faveur ou en défaveur de l'avortement n'a été prise), un camp sort vainqueur : celui des partisans du statu quo (ici, ceux qui sont contre l'avortement). Le fait de ne prendre des décisions que lorsqu'il y a consensus mène donc à satisfaire potentiellement plus souvent les partisans du statu quo que les partisans du changement. Ainsi, si la démocratie redoute ce qu'on appelle la tyrannie de la majorité (voir § 8.3.2), l'anarchisme, lui, doit redouter ce qu'on pourrait appeler la tyrannie du statu quo³⁴.

3.3. Quitter la communauté

Face à ces critiques, l'anarchiste sera peut-être en mesure de présenter un nombre impressionnant d'exemples où le consensus a été atteint de manière régulière – voire systématique – dans certains groupes, atténuant ainsi les peurs rapportées plus haut. Toutefois, une telle démarche empirique ne suffirait pas à répondre à la question normative sous-jacente : que fait-on, ou, plus exactement, *qu'est-il juste de faire* lorsque le consensus n'est

³⁴ Bien entendu, plus la communauté compte de membres, plus le risque de tyrannie du statu quo est important. George Tsebelis (2002) montre bien – pour ceux qui en douteraient – que plus le nombre d'agents ayant un droit de veto est important – ce qu'il appelle les « *veto players* », c'est-à-dire les « individus ou les agents collectifs dont l'accord est nécessaire pour modifier le statu quo » (p. 19) –, plus les chances sont fortes d'en rester à une situation de statu quo.

pas atteint et que cela est dommageable pour la communauté ou pour ses membres ? De manière plus générale, que faire face au risque de statu quo quasi éternel et de la « tyrannie » qu'il constitue ? Car si certaines communautés parviennent peut-être sans peine à atteindre le consensus, toutes n'y arrivent pas – ou n'y arriveront pas – nécessairement.

Pour faire face à ces problèmes – et à celui, lié, qui veut qu'un seul individu puisse faire échouer une décision à laquelle tous adhèrent à part lui –, Dupuis-Déri indique que « si la pression du groupe est trop forte, l'individu qui est en désaccord avec les autres peut décider de se retirer de la communauté et ne sera plus lié à la décision consensuelle, ni à son exécution » (Dupuis-Déri, 2007, p. 12).

Malheureusement, cette première réponse au défi que représente la recherche du consensus n'est pas satisfaisante. Suivant le type de communauté dont on parle, partir en cas de désaccord fondamental semble être une bonne option (j'entends ici le terme « communauté » en un sens très large, qui peut être considéré comme synonyme de « groupe »). Toutefois, il y a des communautés qu'on ne quitte pas facilement. Par exemple, on ne quitte pas la communauté dans laquelle on vit (le village, le quartier, le squat) aussi facilement qu'on quitte son club de sport. Suivant la communauté dont on parle, et suivant l'histoire qui nous lie à celle-ci, quitter une communauté peut être vécu comme une catastrophe, et l'on peut affirmer sans trop s'avancer que de nombreuses personnes veulent rester dans leurs communautés (parce qu'elles aiment par-dessus tout l'endroit où elles vivent et qu'elles veulent rester auprès de leur famille et de leurs amis) (Simmons, 1979, pp. 99-100). Ce, même si elles sont en désaccord avec les autres membres *et* qu'elles ne veulent pas renoncer à défendre leurs convictions. On peut même estimer que c'est entre autre à cela qu'on reconnaît un bon régime politique : c'est qu'il permet de trancher les questions sur lesquelles les gens sont en désaccords, et qu'il permet de prendre des décisions sans que ceux qui sont en désaccord se sentent obligés de quitter la communauté³⁵.

De manière plus générale, même si le fait de quitter la communauté X n'est pas particulièrement dommageable pour celui qui la quitte, on peut se poser cette question : est-ce à cela que mène l'anarchisme ? Lorsque surgit un désaccord important et que la pression du groupe est trop forte, on se doit de quitter la communauté ? Cela semble problématique à bien des égards, en laissant une grande place à la pression ainsi qu'au contrôle social, qui peuvent

³⁵ Il ne faut pas oublier non plus que, pour des raisons socio-économiques diverses, il peut être particulièrement ardu – voire impossible – pour certains individus de quitter leur communauté. Sur les disparités qui existent entre individus quant à l'exercice de ce que les philosophes libéraux appellent le « droit de sortie » (*right of exit*), voir Okin (2002).

s'avérer tout aussi liberticides qu'une autorité tyrannique³⁶. On doit donc pouvoir exprimer et revendiquer son désaccord, tout en restant dans sa communauté, mais sans pour autant avoir le pouvoir de bloquer indéfiniment une décision qui va à l'encontre de ses convictions personnelles.

3.4. Homogénéité et exclusion

Une réponse à la critique précédente pourrait être celle-ci : lorsque l'on parle d'anarchisme, on parle généralement de petites communautés relativement restreintes et homogènes³⁷. Or, l'homogénéité favorise le consensus. Par « homogénéité », il ne faut pas comprendre ici homogénéité raciale ou ethnique, ni même nécessairement homogénéité culturelle, mais avant tout homogénéité « éthique » : une vision largement partagée du bien et de ce que devrait être la « vie bonne ».

Certes, nous serons nombreux à avoir l'intuition qu'une telle homogénéité favorise le consensus mais, premièrement, elle ne l'assure pas. D'une part, même si nous sommes tous d'accord sur le type de vie que nous voulons mener et sur le type de biens moraux que nous voulons réaliser, nous pouvons avoir des divergences inconciliables quant aux *moyens* de réaliser la vie et les biens en question. D'autre part, et de manière plus générale, tout individu est *faillible*. Ainsi, même dans le cas où nous avons en théorie la même vision du bien, de ce

³⁶ C'est notamment en ce qu'il appelle la « tyrannie de l'opinion » que John Stuart Mill voit l'un des plus grands ennemis de la liberté (Mill, 1990, p. 67). Dans son livre *Community, Anarchy and Liberty* (1982), Michael Taylor tente de démontrer, en se basant sur les études ethnologiques existantes, que l'anarchie (entendue comme une communauté sans Etat) est viable (notamment, qu'elle permet de respecter les valeurs de liberté et d'égalité). Or, lui-même admet que les communautés qu'il décrit comme étant anarchistes réduisent dans un certain nombre de cas l'étendue de la sphère privée, ce qui facilite une forme de coercition (entendue chez lui comme l'usage de la menace) (Taylor, 1982, p. 159). Taylor tente de défendre cette restriction de la sphère privée, en expliquant qu'elle est nécessaire au bon fonctionnement d'une communauté anarchiste, étant donné les caractéristiques de cette dernière. Celle-ci instaurant notamment entre les individus des relations directes (c'est-à-dire sans intermédiaires tels que des représentants, des leaders, des bureaucrates, des institutions, etc. (Taylor, 1982, pp. 27-28)) et non spécialisées (c'est-à-dire non confinées à un seul domaine (Taylor, 1982, p. 28)), il est dès lors impératif d'avoir connaissance de plus d'éléments sur les individus avec lesquels l'on traite que dans des sociétés spécialisées et dont les relations entre individus sont très souvent entretenues par le biais d'intermédiaires (Taylor, 1982, p. 159). Toutefois, un tel argument ne justifie pas en tant que telle une telle restriction de la sphère privée. Si l'on estime que la sphère privée est particulièrement importante, notamment parce qu'elle met à l'abri les individus d'une certaine pression sociale dommageable pour l'autonomie et la liberté, alors ce que décrit Taylor semble être au contraire un argument *en défaveur* des communautés anarchistes. A cela s'ajoute le fait que Taylor admet parfaitement que le contrôle social dans les communautés dites anarchistes peut être coercitif, et que certaines des sanctions possibles (comme le retrait de certaines formes de coopération) peut être « terrible » (Taylor, 1982, p. 158). L'existence de telles menaces et, plus généralement, de telles « méthodes de contrôle social » peut grandement pousser les individus à se conformer aux attentes de la communauté, indépendamment de leurs convictions et désirs propres. En ce sens, l'idée que le contrôle social peut être tout aussi liberticide qu'une autorité tyrannique s'en trouve d'autant plus renforcée.

³⁷ Pour la plupart des anarchistes classiques, ce qui constitue le noyau dur de l'organisation politique est en effet la *commune* (Bakounine, « Appendice A », dans Bakounine, 1967, p. 364 ; « Catéchisme révolutionnaire », dans Guérin, 1999, pp. 194-197 ; Kropotkine, 2002, p. 95 ; Guérin, 1981, p. 90).

que devrait être la vie bonne et des moyens pour y parvenir, tout individu peut, à certaines occasions, se tromper sur certaines questions et défendre coûte que coûte, de façon irrationnelle et en contradiction avec ses autres croyances, un point de vue inconciliable avec le point de vue du reste de la communauté. Un tel argument ne répond donc pas, en tant que tel, à la critique normative portée au consensus.

Deuxièmement, même si l'homogénéité assurait de manière certaine le consensus, on peut critiquer le fait qu'une communauté doive être relativement homogène pour fonctionner. Sans trop entrer dans le détail, on peut considérer que la diversité a de la valeur et qu'une communauté qui, non seulement serait fortement homogène mais qui, surtout, *devrait* conserver une certaine homogénéité pour fonctionner, ne serait pas particulièrement attrayante.

Certains auteurs voient dans la diversité une valeur épistémique, qu'ils expriment notamment avec le concept de « sagesse collective ». Comme l'explique Jeremy Waldron, l'idée est qu'un certain nombre d'individus peut apporter une diversité de perspectives qui permet de prendre de meilleures décisions que si un seul individu, aussi intelligent et expert des questions discutées soit-il, prenait les décisions en questions isolément (1999a, p. 137 ; voir aussi Waldron, 1999b, chap. 5, et Estlund, 2008, chap. 11). Autrement dit, sans une diversité significative de perspectives, il n'y a pas de sagesse collective, et il y a de ce fait une plus grande probabilité de prendre de moins bonnes décisions que dans le cas où il existe une telle « sagesse ». Cependant, cette idée semble battue en brèche par un certain nombre d'études (voir notamment Austen-Smith et Banks, 1996). Même si la diversité ne mène pas à une « sagesse collective » à strictement parlé, en revanche, on peut certainement lui attribuer, sous certaines conditions (tolérance, écoute, ouverture d'esprit), la qualité de favoriser l'*innovation* : des idées, des théories, des conceptions de la vie différentes qui se confrontent et s'additionnent les unes aux autres constitue certainement un terreau favorable à l'émergence d'idées nouvelles et originales, ainsi qu'à des solutions novatrices aux problèmes qui se posent dans toute communauté.

Indirectement, la diversité peut également être source d'épanouissement pour l'individu. Vivre dans une communauté où il existe une certaine diversité de points de vue quant à ce qu'est la vie bonne permet à l'individu de découvrir, d'observer et d'expérimenter un certain nombre de « façons de vivre » et de trouver potentiellement plus facilement le type de vie à mener qui lui convient le mieux³⁸.

³⁸ Selon Michael Taylor, une communauté relativement homogène peut permettre, sous certaines conditions, une certaine autonomie aux individus (donc elle peut permettre aux individus de choisir une vie qui leur convienne et

Troisièmement, on peut sans peine imaginer ce qu'implique de *devoir* conserver un certain degré d'homogénéité dans une communauté donnée. En lien avec la section précédente, je m'attarderai ici sur la question de l'exclusion. Celle-ci ne pose généralement pas de problème éthique lorsque l'on parle de communautés du type « club privé ». Cela fait partie du principe d'un club de pouvoir choisir ses membres (quasiment) comme bon lui semble (Walzer, 1997, pp. 72-74). Mais cela devient plus problématique si l'on parle de communautés « publiques », du type village ou quartier.

D'une part, cela peut impliquer de refuser en son sein bon nombre de personnes qui seraient un tant soit peu différentes des membres de la communauté. La communauté serait donc obligée d'être peu tolérante face à la différence et d'être relativement fermée.

D'autre part, cela pose la question de ceux qui, soit sont nés dans la communauté (et ne l'ont donc pas choisie) et sont, concernant certains aspects importants, différents des autres membres, soit sont entrés dans la communauté à une époque où ils correspondaient bien aux critères de celle-ci mais ont fini par s'en distancer – le problème étant que quitter la communauté constitue un dommage relativement important pour ces personnes. Dans ce cas, soit ces personnes doivent plus ou moins s'exclure elles-mêmes – voire finiront par être exclues par les autres membres –, soit elles doivent se « fondre dans le moule », c'est-à-dire renier leurs différences, qui peuvent pourtant constituer un pan fondamental de leur identité³⁹.

Enfin, quatrièmement, si les personnes évoquées ci-dessus trouveront peut-être une autre communauté d'accueil, on peut tout à fait imaginer que, du fait de leurs différences, certains individus seront systématiquement rejetés de toute communauté, livrés à eux-mêmes et n'ayant accès à aucune ressource qui leur permette de survivre ou, en tout cas, de vivre bien et d'avoir un réel pouvoir sur leur vie. En effet, n'être membre d'aucune communauté empêche de fait l'accès à certaines ressources le plus souvent indispensables pour mener une vie satisfaisante (voire pour vivre tout court). Pour le dire autrement, être membre d'une communauté quelconque semble indispensable pour avoir accès à certains biens et services

dans laquelle ils peuvent s'épanouir). C'est le cas notamment lorsqu'il existe au sein de la communauté, non la possibilité de choisir différents modes de vies, mais au moins celle de choisir différents rôles, différentes identités, différentes valeurs et différentes croyances et qu'il est possible de négocier les normes de conduites entre membres de la communauté (Taylor, 1982, p. 160 ; 164). Toutefois, il semble que l'anarchisme politique, précisément – et c'est là le sens de ma critique –, pousse, pour pouvoir fonctionner, vers une homogénéité non seulement du mode de vie, mais également en grande partie des valeurs et des croyances, réduisant d'autant la possibilité de vivre une vie autonome et pleinement épanouie. Quant aux possibilités de négocier les normes de conduites entre membres de la communauté, tout dépend de l'amplitude du contrôle social et de la latitude que celui-ci laisse aux individus de s'exprimer contre l'avis général de la communauté. Or, nous avons vu que le contrôle social pouvait s'exercer de manière très forte au sein d'une communauté anarchiste (voir § 3.3).

³⁹ Sur l'importance du respect et de la reconnaissance de l'identité personnelle, voir notamment Taylor (1994).

sans lesquels il est impossible de survivre ou, à tout le moins, de réaliser pleinement ses aspirations et d'avoir un réel pouvoir sur sa vie.

Certains anarchistes comptent peut-être sur le fait que, dans une société anarchiste, les individus soient devenus des êtres raisonnables et moraux qui n'en viennent pas à de telles extrémités (Bakounine, 2001, p. 277 ; « Manuscrit de 25 pages qui précédait le manuscrit de l'appendice de l'Empire Knouto-Germanique. Novembre 1870 », dans Bakounine, 1981, p. 358 ; Proudhon, « lettre à un anonyme », cité dans Guérin, 1981, p. 9). Mais pouvons-nous exclusivement compter sur cet espoir ? S'il semble exagéré de considérer les êtres humains comme des démons égoïstes, compter sur le fait qu'ils soient des anges ne semble pas plus raisonnable. En tous les cas, si l'anarchisme nécessite que les êtres humains soient des anges pour pouvoir fonctionner, cela constitue un argument suffisamment fort contre lui. De ce fait, sans prétendre que les êtres humains soient des démons, on peut envisager de manière probable que l'anarchisme mène – en tout cas en partie – aux types de problèmes évoqués ci-dessus.

Ainsi, pour résumer, une communauté qui *doit* rester le plus homogène possible pour pouvoir fonctionner (i) ferme la porte à la diversité (en tout cas à certains types de diversité pourtant importants), (ii) encourage le conformisme et le contrôle social qui peuvent s'avérer tyranniques, (iii) peut impliquer une (auto)exclusion de ses membres actuels du fait de leurs différences et (iv) peut impliquer une exclusion systématique de toute communauté de certaines personnes du fait de leurs différences. Même si tous les anarchistes ne sont pas nécessairement tolérants et favorables à la diversité, nous semblons considérablement nous éloigner de l'idéal de la plupart des anarchistes.

Bien entendu, l'exclusion n'est pas l'apanage de l'anarchisme, et certains des problèmes évoqués peuvent se retrouver dans d'autres régimes politiques. Toutefois, cela ne dédouane pas l'anarchisme des problèmes que son régime cause potentiellement et ne rend pas celui-ci plus acceptable pour autant. Ce n'est pas parce que d'autres régimes sont aussi mauvais que l'anarchisme concernant la question de la diversité et de l'exclusion que l'anarchisme en devient moralement acceptable.

3.5. La mise en retrait

L'anarchiste pourra alors s'exclamer qu'il n'est pas question de viser l'homogénéité, et que d'autres solutions existent pour faire face aux défis du consensus. Dupuis-Déri note « que les groupes militants anarchistes accordent souvent le droit à un individu qui est en désaccord

avec la majorité, de s'abstenir ou de se dire "en retrait" lors d'un processus de prise de décision » (Dupuis-Déri, 2007, p.12). Ainsi, « dans la pratique, le consensus n'est [...] pas synonyme d'unanimité » (Dupuis-Déri, 2007, p. 13).

Toutefois, se retirer de la prise de décision pour faire apparaître le « consensus » semble être une façon de se plier à la majorité. « Je vois que je suis minoritaire et, ne voulant pas bloquer une décision par ma seule voix, je laisse la majorité prendre la décision qu'elle estime être la meilleure ». Autrement dit, une des façons de régler les problèmes dus à la recherche de consensus est d'opter pour une « façon de faire » démocratique⁴⁰. De ce fait, contrairement à ce que dit Dupuis-Déri, le consensus *doit* être synonyme d'unanimité s'il ne veut pas perdre l'esprit libertaire qui lui est attaché et devenir de manière informelle une façon démocratique de prendre des décisions.

3.6. La possibilité d'une démocratie libertaire

Comme nous l'avons vu, la recherche systématique du consensus pose de gros problèmes, et l'un des moyens mis en œuvre par les militants anarchistes pour pallier à ceux-ci est d'opter (de manière certainement non consciente) pour un procédé démocratique informel. Dans ce cas, une des solutions pour faire face aux défis du consensus ne serait-il pas, tout simplement, d'aménager l'anarchisme en lui injectant une dose de démocratie ? Après tout, en quoi user de temps à autres de procédures démocratiques serait-il un problème ? La démocratie ne s'oppose pas systématiquement aux valeurs anarchistes. Au contraire des autres types de régimes purs décrits auparavant (§ 2.4), elle partage même une caractéristique fondamentale avec l'anarchisme : l'égalité des membres de la communauté dans la procédure de décision (§ 2.4.1).

Ainsi, en admettant que l'idéal-type de l'anarchisme soit « l'autogouvernement de tous, par consensus », un anarchiste « pragmatique » pourrait estimer que l'idéal devrait mener, dans les faits, si ce n'est à l'anarchie pure, du moins à ce que l'on pourrait appeler une forme de *démocratie libertaire* qui (i) fonctionnerait de manière autogérée, (ii) chercherait à atteindre l'unanimité mais qui, (iii) face à la difficulté récurrente de l'atteindre, et face aux problèmes

⁴⁰ C'est là la façon charitable d'interpréter la manière « anarchiste » de régler le problème du « dissensus ». On pourrait estimer que la recherche du consensus semble plutôt mener certains individus à taire leur opinion, ou à renoncer à utiliser leur voix de peur de bloquer une décision majoritaire, opinion qu'ils pourraient exprimer et voix qu'ils pourraient utiliser sans peur – ou du moins avec une pression moins forte sur les épaules – dans le cadre d'une procédure démocratique.

que cela pose, aurait recours à des procédures démocratiques (décision à la majorité) lorsque la recherche de l'unanimité semble échouer.

Bien entendu, un certain nombre de questions se pose : quelles procédures doit-on mettre en place pour « chercher à atteindre l'unanimité » ? Quand et selon quels critères devons-nous décider que l'unanimité ne sera pas atteinte et qu'il faut prendre une décision malgré tout ? Etc. Supposons que ces questions trouvent des réponses convaincantes. Cela n'empêche pas l'anarchisme de faire face à un nouveau problème – celui, précisément, qu'il voulait éviter en adoptant une prise de décision au consensus : le problème de l'autorité.

En effet, à partir du moment où l'on accepte de prendre des décisions à la majorité, les questions classiques qui occupent les philosophes politiques à propos de l'autorité resurgissent : quand et pourquoi l'autorité (ici, de la majorité) est-elle légitime ? Quand avons-nous l'obligation morale d'obéir, et quand avons-nous le droit de désobéir ? Quels mécanismes institutionnels doit-on mettre en place pour protéger les droits individuels face aux décisions démocratiques moralement injustes ? Etc. Alors que les anarchistes militent pour que la prise de décision se fasse au consensus afin d'éliminer l'autorité, le fait d'adhérer à une forme ou une autre de démocratie remet l'autorité sur le devant de la scène et ne permet pas en tant que tel de résoudre les problèmes qui, selon les anarchistes, lui sont liés.

Nous avons là les deux premières « branches » du trilemme auxquelles fait face l'anarchisme : soit celui-ci cherche à atteindre le consensus de manière systématique lors de ses prises de décision mais, comme nous l'avons vu, la recherche systématique du consensus et les conditions à mettre en place pour y parvenir ne semblent pas moralement souhaitables. Soit, pour pallier aux problèmes générés par la recherche systématique du consensus, l'anarchisme se tourne vers des procédures démocratiques de prise de décision. Mais alors, dans ce cas, il retombe sur les problèmes classiques qu'il voulait éviter et qui concernent l'autorité. Dans ce dernier cas, l'anarchisme ne constitue pas en tant que telle une solution de rechange aux problèmes d'autorité qu'il dénonce⁴¹.

⁴¹ On peut même se demander lorsque l'on évoque une *démocratie* « libertaire » s'il s'agit réellement d'anarchisme. En effet, comme nous l'avons vu au chapitre 2, une des caractéristiques nécessaires pour être qualifié d'anarchiste est de refuser toute autorité politique. De ce fait, un individu qui revendiquerait l'usage d'une autorité politique ne pourrait pas être qualifié d'anarchiste. Dans cette optique, il semble que le consensus soit un outil indispensable pour pouvoir considérer qu'un régime politique est anarchiste. Un régime qui ne cherche pas à atteindre le consensus et qui fait intervenir d'une manière ou d'une autre une forme d'autorité politique ne peut pas être anarchiste, car il lui manque alors une des caractéristiques principales qui nous permet de le qualifier comme tel. De ce fait, le modèle politique proposé, par exemple, par Murray Bookchin – qui est présenté comme l'un des grands penseurs anarchistes contemporains, mais qui refuse le consensus (1993, pp. 257-258 ; voir aussi Biehl, 1998, pp. 106-109) –, ne devrait pas être considéré comme étant « anarchiste ». On

3.7. Anarchisme « utopique » et anarchisme « pragmatique »

On pourrait me reprocher le fait que toutes les critiques formulées à l'encontre de l'anarchisme touchent au but si l'anarchisme dont on parle vise à instaurer une société anarchiste *globale* – une sorte de société libertaire mondiale, composée de multiples communautés plus petites, souveraines et autonomes, mais elles aussi libertaires⁴².

Or, si la tradition que l'on qualifie généralement – sans jugement de valeur – d'« utopiste »⁴³ est importante dans le mouvement libertaire, de nombreux anarchistes ont renoncé depuis longtemps à viser une telle société globale et préfèrent mettre en place, là où c'est possible, de petites structures anarchistes qui n'ont pas l'ambition de régir l'entier de la vie des gens. C'est le cas, par exemple, de Colin Ward (2008 ; voir aussi White, 2007), qui défend un anarchisme qu'on pourrait appeler « pragmatique », c'est-à-dire un anarchisme qui n'a pas pour ambition de transformer entièrement les structures et les pratiques sociales actuelles, mais plutôt de créer ou d'insérer, au sein de ces structures, des structures et des pratiques anarchistes (White, 2007, p. 14)⁴⁴.

Dans une telle optique, certaines des critiques formulées auparavant tombent. Ainsi, peu importe que les communautés proprement anarchistes soient de petits groupes affinitaires relativement homogènes⁴⁵. Etant insérés dans des communautés plus larges, diversifiées et qui ne sont pas régies par les principes libertaires, l'existence de tels groupes ne pose pas de problèmes en tant que telle à la diversité. De plus, faire partie du groupe homogène G n'implique pas de devoir être intolérant. En effet, l'individu X qui fait partie du groupe G qui est homogène concernant l'aspect Z peut très bien faire partie d'un autre groupe qui est complètement différent du groupe G concernant l'aspect Z. Par exemple, George peut participer à l'élaboration d'un journal libertaire qui fonctionne de manière autogérée et qui n'accepte en son sein que des anarchistes convaincus et, par ailleurs, faire partie d'un club de sport qui ne fonctionne pas de manière autogérée (il possède une structure de gestion

peut estimer que le modèle qu'il propose est proche de l'esprit libertaire et qu'il améliore grandement les modèles classiques de démocratie, mais cela n'en fait pas pour autant un modèle anarchiste.

⁴² Voir par exemple Bakounine (« Le programme de la Fraternité » dans Guérin, 1999, pp. 183-184 ; « Catéchisme révolutionnaire », dans Guérin, 1999, pp. 195-197) et Kropotkine (2002, p. 99).

⁴³ Ici, il ne faut pas comprendre « utopiste » au sens qu'en donne Estlund mais au sens, selon sa terminologie, d'« aspirationnel ». Pour plus de détail sur ces deux termes, voir § 5.2.3.

⁴⁴ Dans la veine « pragmatique » on peut également citer, parmi les anarchistes classiques, Proudhon vers la fin de sa vie et son *Du principe fédératif...* (1863).

⁴⁵ Sur les groupes dits d'« affinité », voir Dupuis-Déri (2005, pp. 26-30).

hiérarchique) et d'un groupe de musique dont les membres se fichent éperdument de l'anarchisme.

De plus, dans de tels groupes affinitaires, l'exclusion, d'une part, n'est pas moralement injuste dans la mesure où ces groupes se rapprochent du modèle « club privé ». Ils ont donc le droit de choisir leurs membres et de les exclure (quasiment) comme bon leur semble. D'autre part, l'exclusion n'est pas aussi tragique que dans une société anarchiste globale car alors, (i) si un individu n'est accepté dans aucune communauté de type libertaire (voire même dans aucune communauté de type club privé), cela ne signifie pas qu'il se retrouve rejeté de toute communauté. En effet, il reste inséré dans une société plus large qui n'est pas anarchiste et qui lui assure de par son appartenance (si elle est juste) certains droits ainsi que certaines possibilités de subsistance – lui assurant ainsi un certain pouvoir sur sa vie et la possibilité de mener une vie satisfaisante. (ii) Les individus qui doivent quitter une micro-communauté suite à la pression du groupe – faisant elle-même suite à un désaccord fondamental – ne subissent pas nécessairement un dommage important. Une communauté anarchiste peut aussi bien être un collectif politique ou artistique qu'un journal, une maison d'édition ou une entreprise autogérée (Dupuis-Déri, 2007, p. 14). Or, si, par exemple, quitter son village suite à un désaccord peut être vécu comme une catastrophe, quitter un journal auquel on collaborait peut être douloureux, mais pas particulièrement dommageable pour la qualité de vie d'une personne.

De tels arguments répondent effectivement à certaines des critiques formulées à l'encontre du fonctionnement d'une communauté anarchiste. Néanmoins, ils ne répondent pas à toutes les critiques et ne réhabilitent pas l'anarchisme pour autant.

Premièrement, l'anarchiste qui prendrait la ligne de défense exposée plus haut admet implicitement que l'anarchisme est acceptable concernant certaines associations de type club privé, mais devient problématique dès le moment où l'on parle de communautés « publiques » ou de communautés qui prennent une relative importance dans nos vies⁴⁶ (et où des désaccords fondamentaux peuvent surgir régulièrement du fait de la diversité qui a toutes les chances de régner dans ces communautés. Par exemple, il paraît sensé d'imaginer que des désaccords fondamentaux seront toujours présents entre habitants d'un même village.) De ce fait, l'anarchisme paraît être peu en mesure de régir la vie de ce type de communauté.

⁴⁶ Il est entendu que les communautés dites « publiques » peuvent être en même temps des communautés qui ont une relative importance dans nos vies.

Il est important de souligner que le fonctionnement anarchiste peut être fortement dommageable – tant en terme de liberté et d'autonomie que de qualité de vie – en ce qui concerne les communautés « publiques », mais également en ce qui concerne certaines associations qui sont, pourtant, de type club privé. Ainsi, effectivement, quitter le journal anarchiste auquel je collaborais n'est pas forcément très dommageable, mais devoir quitter l'immeuble autogéré dans lequel je vis depuis dix ans peut constituer un dommage relativement important. Si j'admets que tous les anarchistes ne visent pas à instaurer une société libertaire globale, ces derniers, en revanche, ne cherchent pas uniquement à mettre en pratique l'anarchisme dans des communautés de type groupe politique ou de loisirs. Vivre dans un même lieu de manière autogérée constitue une expérience récurrente mise en place par les anarchistes. Or, nous avons vu les problèmes moraux que pose un fonctionnement anarchiste pur pour ce type de communautés.

Deuxièmement, comme on vient de le voir, l'anarchiste qui adhère à l'anarchisme pragmatique dans l'optique d'éviter les difficultés citées auparavant admet implicitement qu'au vu des problèmes que pose le régime politique libertaire, il n'est pas moralement souhaitable que celui-ci soit étendu à une société large et diversifiée. De ce fait, se pose la question suivante : pourquoi tenir coûte que coûte à un idéal qui n'est, finalement, pas si souhaitable que cela ? Certes, on peut comprendre ceux qui adhèrent à l'idéal de consensus et d'absence d'autorité. Mais lorsque l'on voit les problèmes moraux que posent la recherche systématique du consensus et les conditions à mettre en place pour y parvenir, ou à quels types de communautés l'anarchisme doit se restreindre pour être moralement acceptable, on peut se demander si l'anarchisme est vraiment l'idéal qui doit nous guider – ce, même si personne ne souhaite le mettre en place intégralement. Défendre l'idée qu'une critique de l'autorité politique soit nécessaire est une chose, que l'idéal anarchiste en tant que société autogérée soit la solution aux problèmes créés par l'autorité en est une autre.

Pour résumer, l'anarchisme se trouve confronté au trilemme suivant : soit il cherche à atteindre de manière systématique le consensus, mais nous avons vu les problèmes moraux que cela pose. Soit il se tourne vers la démocratie, mais alors, il retombe dans les problèmes qu'il estime être attaché à l'autorité et qu'il voulait éviter. Soit, enfin, il admet que l'anarchisme ne peut être appliqué que de manière très restreinte, c'est-à-dire dans des groupes d'affinité extrêmement réduits de type club privé, au sein d'une société non libertaire. Mais dans ce cas, où réside l'intérêt de l'anarchisme ? Effectivement, si trois amis décident de manger ensemble au restaurant, il est préférable que tous soient satisfaits du lieu où ils vont

manger ; si cinq personnes désirent former un groupe de musique, il vaut mieux que le style de musique qui sera joué soit choisi de manière consensuelle ; si dix personnes veulent monter un collectif politique, il est dans l'intérêt de chaque membre d'être le plus en accord possible avec les idéaux défendus par le collectif et par les actions mises en place par celui-ci. Mais si l'anarchisme se réduit à défendre cela, l'intérêt de cette théorie politique me semble bien faible. En effet, les problèmes moraux qui sont liés à l'autorité restent irrésolus, et l'anarchisme n'apporte aucune réponse globale à la question : « Comment vivre dans une société large et diversifiée de manière harmonieuse, libre et autonome, malgré les désaccords et tout en évitant au mieux les problèmes moraux liés à l'autorité ? » – ce qui semblait pourtant être son but. Il n'apporte pas plus de réponses aux questions plus spécifiques qu'une telle question générale provoque, comme : « Sous quelles conditions une autorité peut-elle être légitime ? », « Quand a-t-on l'obligation ou non d'obéir à quelqu'un ? », etc. En fait, il ne permet pas de résoudre (au moins certaines de) ces questions essentielles de la philosophie politique... qu'il pensait pourtant régler en proposant un modèle de régime politique particulier. Pour être plus précis, en acceptant de restreindre son fonctionnement à un type donné de communauté (certaines communautés de type club privé), il *ne constitue pas* une tentative de les résoudre.

3.8. L'anarchisme est-il le moins mauvais des régimes politiques ?

Face aux critiques auxquelles fait face l'anarchiste, celui-ci peut avancer un dernier argument. Dans la mesure où l'anarchisme pragmatique semble dérisoire et n'apporter aucune solution aux grands problèmes qui agitent la philosophie politique, l'anarchiste pourrait admettre toutes les critiques qui sont faites à l'anarchisme utopique sur la tyrannie du statu quo, l'homogénéité, la pression sociale et l'exclusion. Toutefois, il pourrait arguer du fait qu'aucun régime politique n'est parfait et que tous font face à des problèmes normatifs. Or, il se trouve que, même si l'anarchisme ne semble pas être un excellent régime d'un point de vue moral, celui-ci reste meilleur que les autres régimes – en s'inspirant de la fameuse formule de Winston Churchill, il constitue le « moins mauvais » des régimes politiques (toujours du point de vue moral).

Je n'ai pas ici la place pour comparer dans le détail l'anarchisme aux autres régimes politiques, même en me restreignant à une comparaison avec la démocratie. Toutefois, il me semble pouvoir mettre en avant un élément qui doit nous rendre sceptique sur la supposée supériorité morale du régime anarchiste sur le régime démocratique.

Nous avons vu que si l'anarchisme veut éviter les problèmes moraux qui se posent avec la recherche systématique du consensus, sans pour autant adopter des procédures de prise de décision démocratiques, celui-ci doit se restreindre à certaines communautés de type club privé. Toutefois, cette solution semble rendre l'anarchisme peu intéressant dans la mesure où, contrairement à ce que défend Dupuis-Déri, celui-ci ne permet pas de résoudre un certain nombre de problèmes qui sont discutés en philosophie politique et que l'anarchisme pensait pourtant résoudre. Entre autres, il ne résout pas en tant que tels les problèmes qu'il estime être liés à l'autorité – ce qui était pourtant son but initial. Je crois que la critique formulée à l'encontre de l'anarchisme pragmatique peut également être faite à l'anarchisme utopique.

Ainsi, pour l'anarchisme, l'Etat constitue une autorité illégitime qui peut être source d'oppression. Solution proposée : se débarrasser de l'Etat. Sauf que, comme le rappelle justement Nicolas Tavaglione, l'anarchisme semble ignorer « que l'absence d'Etat entraîne elle-aussi des risques dont la prudence doit nous rendre soucieux. La “fin de l'Etat” n'implique en effet pas nécessairement la “fin des pouvoirs menaçants”, et elle est compatible par exemple avec le retour à un système “féodal” de puissances privées, qui comporte lui aussi des risques significatifs de grands malheurs politiques. » (Tavaglione, 2010, p. 161) Il pourrait être répondu qu'en instaurant une société anarchiste les gens changeront (ou auront déjà changé, un tel changement étant nécessaire pour mettre en place une société anarchiste), et qu'ils ne seront plus de nature à vouloir constituer des « pouvoirs menaçants » pour autrui. Sauf que, comme nous l'avons déjà vu, compter uniquement sur la bonté humaine pour parvenir à justifier un régime politique pose problème. A nouveau, il ne s'agit pas de dire que tous les êtres humains sont des êtres assoiffés de pouvoir et de violence, mais on peut légitimement penser que, même dans une société anarchiste globale largement solidaire et altruiste, certains individus, ou certaines communautés, voudront acquérir du pouvoir de manière illégitime, ou voudront régler leurs différends par la force, ou voudront imposer leurs vues par la force, etc. Dans ce cas, l'anarchisme aura peut-être supprimé la menace que représente l'Etat, mais pour la remplacer par une autre menace tout aussi problématique.

De même, pour les anarchistes, toute autorité politique – dont celle qui s'exerce à travers la démocratie (l'autorité de la majorité) – est un problème pour l'autonomie de l'individu. Solution proposée : toute décision doit être prise au consensus. Sauf que la recherche systématique de consensus, comme nous l'avons vu, renforce le contrôle et les pressions sociales, qui peuvent être tout aussi tyranniques que la tyrannie de la majorité. Conscients de la difficulté d'atteindre le consensus dans de grands groupes, la plupart des anarchistes militent pour des communautés de taille restreinte, sauf que, là encore, on peut légitimement

penser que plus une communauté est petite, plus le contrôle social s'opère – pensons aux petits villages où « tout se sait ».

Enfin, à l'heure de prendre une décision les gens ont des désaccords fondamentaux qui empêchent d'atteindre le consensus ? Dans ce cas, soit certaines personnes quittent la communauté, soit elles se mettent en retrait – adoptant ainsi une façon de faire démocratique –, soit l'anarchiste doit énoncer une pétition de principe du type : « Avec le temps, les gens finiront bien par se mettre d'accord ». Sauf que nous pouvons légitimement penser qu'il existera toujours des désaccords fondamentaux entre les gens, désaccords qu'il faudra bien trancher d'une façon ou d'une autre (notamment pour éviter les problèmes esquissés plus haut concernant le statu quo). La façon de trancher ne sera peut-être pas parfaite, mais vaut sans doute mieux que l'exclusion (ou l'auto-exclusion) à laquelle semble mener l'anarchisme en quête de consensus systématique.

En ce sens, comme nous le verrons plus en détail au chapitre 8, le modèle démocratique propose un mode de prise de décision qui permet de trancher en cas de désaccords – et qui, comme nous l'avons vu, est d'ailleurs parfois adopté par les militants anarchistes eux-mêmes – tout en préservant l'égalité des membres de la communauté dans la procédure de décision (Waldron, 1999a ; Christiano, 2004). De plus, dans l'optique aussi bien de limiter et d'encadrer les pouvoirs menaçants de l'Etat que de contrebalancer l'autorité de la majorité et sa possible tyrannie, il a été proposé le modèle de l'Etat de droit, dont le but est de protéger les droits individuels fondamentaux (Tavaglione, 2010 ; pour un résumé des positions libérales à ce sujet, voir Audard, 2009, chap. 3 ; voir aussi § 6.6 et § 8.3.2).

Ainsi, la démocratie semble avoir un avantage théorique et normatif sur l'anarchisme, dans la mesure où elle semble apporter de réelles solutions (même imparfaites) à certains problèmes politiques et moraux, plutôt que de simplement « remplacer » un problème par un autre comme le fait l'anarchisme. Alors que l'anarchisme, finalement, ne fait que troquer le pouvoir menaçant de l'Etat contre celui de personnes ou groupes « privés » ; la tyrannie potentielle de l'autorité contre celle du contrôle social ; etc., la démocratie propose des solutions pour prendre en compte aussi bien l'intérêt qu'ont les individus à être libres et autonomes, que le fait qu'il faut parfois prendre des décisions qui s'imposent à tous, même dans le désaccord ; elle propose des solutions pour prendre en compte le besoin de coordination qui existe à certains niveaux, aussi bien que le besoin de limiter le pouvoir coercitif et décisionnel de l'entité coordinatrice (je pense ici avant tout à l'Etat) ; etc.

Tout cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de critiques à faire aux démocraties actuelles (voir chapitre 9), ou même à l'idéal démocratique (voir § 8.3.2 et § 8.6), ni qu'il n'y ait pas de

critiques à faire à l'autorité (comme on va le voir dans la suite de ce travail). Simplement, après examen, il ne semble pas que l'anarchisme soit le meilleur régime politique qu'on puisse imaginer – ou, du moins, le moins mauvais – dans la mesure où il ne résout (ne serait-ce que de manière imparfaite) aucun des problèmes qu'il comptait résoudre, au contraire de la démocratie.

3.9. Conclusion

Si je résume, en tant que régime politique pur, l'anarchisme fait face au trilemme suivant : soit il n'est pas moralement souhaitable. Soit il se retrouve avec exactement les mêmes problèmes que rencontrent (selon les anarchistes) la démocratie ainsi que les autres régimes politiques concernant l'autorité – problèmes que les anarchistes pensaient pourtant résoudre grâce au fonctionnement politique qu'ils préconisent. Soit son application, dans sa version « pragmatique », se réduit à des communautés qui permettent en quelque sorte d'évacuer les problèmes soulevés dans les deux autres branches du trilemme, mais qui ne les font pas disparaître pour autant de la philosophie politique. Les problèmes soulevés par les anarchistes eux-mêmes concernant l'autorité ne sont pas résolus en tant que tels par la version « pragmatique » de l'anarchisme⁴⁷. De plus, nous avons vu en quoi nous pouvons être sceptiques sur le fait que, malgré ses défauts, l'anarchisme soit le « moins mauvais » des régimes politiques.

Voilà pourquoi j'estime que l'anarchisme ne constitue pas un régime politique moralement défendable. Peut-être, comme je l'ai dit, est-il acceptable sous certaines conditions relativement restrictives mais, de ce fait, l'idéal anarchiste en tant que tel ne me semble ni particulièrement souhaitable moralement, ni particulièrement utile pour résoudre les problèmes classiques liés à l'autorité politique, ni, enfin, pour constituer un « étalon » théorique en vue d'évaluer d'un point de vue moral les sociétés existantes.

Pour répondre aux questions qui entourent l'autorité, seul un examen attentif de cette notion et de ses conditions hypothétiques de légitimation s'avère à mon sens utile – c'est d'ailleurs ce à quoi je m'emploierai dans les chapitres 4, 5, 6 et 7. Dans cette optique, les critiques des anarchistes philosophiques ont toutes leurs places dans un tel examen, mais pas l'idéal d'organisation politique que les anarchistes politiques prônent. Ainsi, paradoxalement

⁴⁷ On voit ainsi que la seconde et la troisième branche du trilemme se recoupent partiellement.

peut-être, l'ennemi de l'autorité a meilleur temps de se détourner de l'idéal de régime politique anarchiste s'il veut produire une critique efficace de celle-ci.

Chapitre 4

Qu'est-ce que l'autorité ?

4.1. Introduction

La plupart des philosophes qui traitent de l'autorité politique ont tendance à consacrer toute leur attention à l'autorité *légitime*, et moins à l'autorité en tant que telle, que celle-ci soit légitime ou non (Ehrenberg, 2011a, p. 884). Dans ce chapitre, je propose une description spécifique de l'autorité, tout en restant neutre quant à ce qui permet ou non de la légitimer.

La définition de l'autorité que je propose n'est pas particulièrement nouvelle, mais mon but ici est de développer de la manière la plus complète possible cette définition, notamment en me basant sur la théorie des actes de langage illocutoires.

Je ne donne pas d'arguments explicites en faveur de cette définition particulière de l'autorité, mais j'espère que la description que j'en fais, les exemples que j'utilise ainsi que les distinctions que cette définition nous permet de faire (tout particulièrement entre autorité politique et épistémique, et entre autorité et coercition) suffira à convaincre le lecteur qu'il s'agit de la bonne définition. Une telle description de l'autorité, bien qu'à ce stade normativement neutre quant à ce qui permet de la légitimer ou non, nous permettra par la suite d'éclairer les théories de justification de l'autorité (chapitres 5, 6 et 7).

A ce stade, deux remarques sont nécessaires. La première est que, dans la mesure où je me concentre exclusivement sur l'autorité, je ne dirais que très peu de choses quant à la relation entre autorité et *obligation politique*, qui est définie généralement comme étant l' « exigence morale de soutenir et de se conformer aux institutions politiques de son pays de résidence » (Simmons, 1979, p. 29). Le fait que je discute certains arguments proposés initialement dans l'optique de traiter la question de l'obligation politique ne signifie pas que les *conclusions* de ce chapitre quant à l'*autorité* peuvent s'appliquer telles qu'elles à la question de l'*obligation politique*. Pour le dire autrement, je pense que certaines *critiques* faites à l'encontre de l'idée d'obligation politique peuvent être faites également à l'encontre de la description de l'autorité que je propose dans ce chapitre. Toutefois, je ne prétends pas que les *réponses* que je propose concernant l'*autorité* fonctionnent nécessairement lorsque l'on se tourne vers la question de l'*obligation politique*. Je reste neutre sur ce point.

Deuxièmement, il est important de rappeler ce que j'ai déjà mentionné au chapitre 2 : bien que je me concentre sur l'autorité *politique*, je considère que la description que j'en fais peut

s'appliquer à d'autres types d'autorité « sociale » (et vice-versa), telle que l'autorité que les parents ont sur leurs enfants, les entreprises ou les PDG ont sur leurs employés, les leaders religieux ont sur les croyants, etc. J'espère ainsi que la présente discussion quant à l'autorité politique a un intérêt pour d'autres types d'autorité « sociale » telles que celles mentionnées ci-dessus. Cela explique également pourquoi j'use parfois d'exemples qui ne sont pas à strictement parlé « politiques ».

4.2. Autorité politique : une définition

Je définirai l'autorité politique comme étant *la capacité d'une entité – normativement parlant – de modifier sa situation normative ou celle d'une autre entité par le biais d'un nombre déterminé d'actes de langages illocutoires*⁴⁸.

Je parle d' « entité » plutôt que d' « agent » ou de « personne » car, à ce stade, je pars du principe qu'un individu aussi bien qu'une entité collective (telle que l'Etat) peut avoir une autorité. De plus, je considère que l'autorité peut s'exercer sur des objets qui ne sont ni des agents moraux humains, ni des patients moraux humains, ni, plus généralement, des êtres vivants sensibles⁴⁹. Par exemple, une entité qui possède une autorité peut modifier le statut normatif d'un désert en une réserve naturelle⁵⁰.

En tant que *capacité*, l'autorité politique est un type de *pouvoir*. Mais il ne s'agit pas d'un pouvoir « physique », tel que le pouvoir de marcher ou de porter une chaise. Il s'agit d'un pouvoir *social*, dans le sens où il implique certaines interactions, relations et croyances entre agents pour exister et « fonctionner » avec succès. Tous les pouvoirs sociaux ne sont pas des autorités, mais l'autorité est par définition un type de pouvoir social.

⁴⁸ Je m'inspire ici en grande partie de la définition d'Andrei Marmor (2011, p. 239), qui propose lui aussi une description générale de l'autorité, que celle-ci soit légitime ou non. Toutefois, Marmor se concentre sur la question de savoir ce qui permet *d'avoir* ou *d'obtenir* la capacité de modifier la situation normative de certaines entités, alors que je me concentre sur ce *qu'est* ou *en quoi consiste*, plus précisément, cette capacité, indépendamment de ses sources possibles.

⁴⁹ Sur les notions d' « agents » et de « patients moraux », voir § 2.4.2. Sur la notion de « sensibilité », voir § 1.2.

⁵⁰ Pour être tout à fait complet, il faut ajouter que la conception de l'autorité que je propose est une « conception personnelle » (*personal conception*) de l'autorité. Cela nous emmènerait trop loin que de défendre ici cette conception particulière, qui ne constitue pas à mes yeux un enjeu fondamental au vu de ce qui nous préoccupe dans ce travail. Pour faire court, dans le langage courant, nous avons tendance à dire que telle décision « fait autorité » (qu'elle est, en anglais, « *authoritative* »). La conception personnelle de l'autorité veut qu'une décision ne peut « faire autorité » que si cette dernière découle d'une autorité légitime ou « seulement » légale (voir § 4.3 quant à la signification que je donne aux termes « autorité légitime » et « autorité "seulement" légale »). Pour le dire autrement, dans la conception personnelle de l'autorité, se demander si la décision X « fait autorité » revient à se demander si X est émise par une autorité légitime ou « seulement » légale. Pour une défense de la conception personnelle, voir notamment Marmor (1995). Pour une critique, voir notamment Waldron (1999a, pp. 119-146).

Que signifie avoir la capacité de modifier la situation normative de certaines entités ? Pour le dire de manière simple, je modifie la situation normative d'une entité lorsque j'introduis, change ou supprime certaines normes, droits ou obligations qui s'appliquent à une entité, ou lorsque je change le statut d'une entité – ce qui modifiera généralement certains de ses droits et obligations (si elle est le type d'entité qui peut avoir des droits et des obligations). Les normes, droits, obligations ou statuts en question peuvent être moraux, légaux ou conventionnels (dans la suite du travail, je me concentrerai sur les sphères morales et légales)⁵¹. Par exemple, lorsqu'un juge condamne une personne à trois ans de prison, celui-ci modifie la situation normative de la personne, dans le sens où il supprime temporairement son droit légal de se mouvoir librement.

En ce sens, à part en ce qui concerne l'autorité *de facto* (voir § 4.3), la capacité de modifier la situation normative d'une entité s'incarne dans un *droit* (moral et/ou légal). Ainsi, dire que X a la capacité légale de modifier la situation normative de Y revient à dire qu'il a le droit légal de modifier sa situation normative. En termes « hohfeldiens », le droit de modifier la situation normative de certaines entités est un « droit-pouvoir » (Hohfeld, 1919). Nous verrons plus loin de manière plus détaillée de quoi il s'agit (§ 4.10.1).

Il est important de noter à ce stade que toute modification de situation normative n'est pas nécessairement le fait d'une autorité. Par exemple, lorsque je promets à mon ami George d'aller boire un verre avec lui, je modifie nos situations normatives respectives – j'ai maintenant l'obligation morale de tenir ma promesse et d'aller boire un verre avec George, et George a maintenant le droit que je tienne ma promesse et que j'aille boire un verre avec lui. Toutefois, dans ce cas précis, le fait que je puisse modifier nos situations normatives respectives ne provient pas du fait que je possède, ni que j'exerce, une quelconque autorité. C'est pourquoi j'ai précisé dès le départ que l'autorité politique était une capacité de modifier la situation normative de certaines entités par le biais d'un nombre *déterminé* d'actes de langage illocutoires. Nous verrons plus loin quels sont les actes de langages en question (§ 4.5)⁵².

⁵¹ Je considère ici que les normes/statuts/etc. conventionnels ne sont pas à proprement parler moraux ou légaux. Les règles de bonne manière sont des exemples de normes conventionnelles telles que je les entends, qui ne sont ni morales, ni légales. Comme le dit Raz, les règles conventionnelles sont « ces règles sociales qui sont maintenues parce que les gens pensent que tous ont une raison de se comporter comme tout le monde le fait » (Raz, 1999, p. 57). Par exemple, même si le côté de la route duquel on roule n'était pas ancré dans la loi, celui-ci pourrait tout de même constituer une règle conventionnelle que tout le monde suivrait dans la mesure où, si tout le monde roule par exemple à droite, chacun a une bonne raison de rouler également à droite (et ainsi perpétuer la règle).

⁵² Nous ne pouvons pas dire non plus que quelqu'un possède une autorité si, et seulement si, celui-ci possède ce que Marmor appelle un pouvoir « systémique » (*systemic*), distinct d'un pouvoir « ad hoc ». « L'exemple typique d'un pouvoir ad hoc est ce type de pouvoir généré par une promesse conditionnelle. Supposons, par

4.3. Autorité légitime, « seulement » légale et *de facto*

Une entité peut posséder une autorité – elle peut avoir la capacité de modifier la situation normative de certaines entités – sans avoir le *droit moral* d'exercer cette capacité. C'est typiquement le cas d'un tyran qui peut légalement modifier la situation normative légale de certaines personnes, mais qui n'a pas le droit moral de le faire. En ce sens, nous pouvons faire la distinction entre une autorité « *seulement* » légale et une autorité *moralement légitime*. (A noter que la définition que je donne d'une autorité moralement légitime, « seulement » légale et, plus loin, *de facto*, peut quelque peu différer des définitions usuelles. Les définitions proposées dans ce travail doivent être considérées comme des définitions stipulatives, bien qu'elles s'inspirent du sens usuel que l'on donne à ces termes.⁵³)

Une autorité « seulement » légale peut, comme son nom l'indique, modifier la situation normative légale d'une entité, mais elle n'a pas le droit moral de le faire. Une autorité moralement légitime – que j'appellerai « autorité légitime » tout court – a (et devrait avoir) le droit légal *et* a (ou devrait être considérée comme ayant) le droit moral de modifier la situation normative légale d'une entité. Dans la mesure où une autorité politique règne exclusivement par la loi (ou, du moins, devrait, pour être légitime, régner exclusivement par le biais de la loi – c'est le concept d' « Etat de droit » (voir § 6.6 et § 8.3.2)), cela explique le fait qu'une autorité politique légitime est essentiellement décrite comme étant une autorité qui a le droit moral (et le droit légal) de modifier la situation légale d'une entité, modification qui donne à l'entité en question une obligation aussi bien légale que morale de se conformer à

exemple, que vous mentionniez le fait que vous devez être à l'aéroport ce soir à 19h, et je vous propose de vous y conduire. Ma proposition vous met dans une position de pouvoir [normatif] : vous pouvez décliner l'offre ou l'accepter. En acceptant l'offre, vous me mettez dans l'obligation de faire ce que j'ai proposé de faire. Mon offre devient pour ainsi dire une promesse lorsque vous acceptez celle-ci. » (Marmor, 2011, pp. 241-242) En revanche, un pouvoir systémique est le pouvoir « de choisir parmi une gamme d'options si et comment [une personne veut] introduire des changements dans le paysage normatif qui prévaut dans sa zone d'autorité. Au contraire d'un pouvoir ad hoc, le pouvoir dans le sens systémique accorde au détenteur du pouvoir l'*initiative* d'introduire des changements normatifs [...] » (Marmor, 2011, pp. 242.243 ; c'est moi qui souligne).

En fait, il existe au moins un bon exemple qui montre qu'une entité peut posséder une autorité politique sans que celle-ci possède un pouvoir systémique (mais uniquement un pouvoir ad hoc) : le pouvoir d'un maire de marier un couple. Aujourd'hui, les couples font une demande pour se marier *et ensuite seulement* le maire a le pouvoir de les marier. Le maire ne peut pas décider de marier un couple de sa propre initiative. Il peut refuser de marier un couple, mais il ne peut pas marier le couple en question si celui-ci n'en a pas fait la demande. Malgré cela, nous n'avons aucune hésitation à dire que le maire possède une autorité politique et que c'est celle-ci qui s'applique lorsqu'il marie un couple.

⁵³ Par autorité « *de facto* », il est souvent entendu, de manière minimale, une autorité capable de maintenir l'ordre public, que l'autorité en question soit moralement justifiée ou non. A cela s'ajoute parfois l'idée qu'une autorité est une autorité *de facto* lorsqu'elle prend des décisions généralement obéies pour la raison précise que les individus sujets de cette autorité pensent qu'elle est moralement légitime (Christiano, 2004/2012). Une autorité moralement légitime sera, elle, souvent qualifiée d'autorité « *de jure* » (Green, 2003).

cette modification⁵⁴. Afin d'être clair dès le départ, par « obligation d'obéir à la loi/l'autorité », « obligation de se conformer aux décisions de l'autorité », etc., j'entendrai que la « norme légale [ou, plus généralement, la décision de l'autorité] a l'effet normatif qu'elle prétend avoir » (Perry, 2013, p. 3, note 7).

Nous pensons généralement que, toutes choses égales par ailleurs, les médecins n'ont pas d'autorité politique et, plus généralement, d'autorité « sociale » sur leurs patients (ils n'ont qu'une autorité épistémique – voir § 4.4). Mais supposons que le docteur D ordonne au patient P de prendre le médicament M, et que P prenne M parce que D le lui a ordonné. D n'a pas modifié la situation normative de P (il n'a ni le droit légal, ni le droit moral de le faire). Néanmoins, face à un tel cas, nous aurons certainement tendance à dire que D possède une autorité, si ce n'est politique, en tous cas « sociale », sur P.

J'appellerai le type d'autorité politique/« sociale » qu'a D sur P une autorité *de facto*. Une entité X a une autorité *de facto* lorsqu'elle *n'a pas* la capacité de modifier la situation normative de certaines entités, mais que certaines entités pensent que X a cette capacité et suivent ses décisions au moins en partie parce qu'ils pensent que X a cette capacité. Par définition, une autorité *de facto* n'est ni une autorité légitime, ni une autorité « seulement » légale.

La définition que je donne de l'autorité *de facto* ne colle pas tout à fait avec la définition générale de l'autorité politique – une autorité *de facto* n'a pas en tant que telle la capacité de modifier la situation normative de certaines entités. Néanmoins, la définition de l'autorité *de facto* repose sur la définition générale de l'autorité politique, dans le sens où elle repose sur la croyance de certaines entités que l'entité qui a une autorité *de facto* a cette capacité.

En résumé, une autorité politique est une *capacité* que l'on *possède* ou non – ou que certaines personnes pensent que nous possédons ou non – et que nous *exerçons* ou non. A part en ce qui concerne l'autorité *de facto*, la capacité en question s'incarne dans un *droit* (moral et/ou légal).

A noter également que l'autorité et l'entité qui la possède sont *distinctes* l'une de l'autre. Par souci de simplicité, j'aurais tendance dans le reste du travail à réduire l'entité qui possède une autorité à cette dernière, mais le lecteur doit se souvenir qu'il ne s'agit que d'une façon de parler qui vise à l'économie langagière.

⁵⁴ Je remercie Nicolas Tavaglione de m'avoir aidé à préciser ce point.

4.4. Autorité politique et épistémique

Comme j'espère que cela deviendra évident par la suite, la définition de l'autorité que je propose ici est suffisamment large pour inclure tous les types d'actes qui sont généralement considérés comme un exercice d'autorité politique. Dans le même temps, la définition est suffisamment étroite pour permettre la distinction entre l'autorité politique et d'autres types d'autorité telle que l'autorité épistémique.

Comme nous l'avons vu au chapitre 2, l'autorité épistémique est l'autorité des experts, qui nous donnent des informations utiles ou des conseils qu'ils peuvent nous prodiguer du fait du savoir qu'ils possèdent et dont nous sommes nous-mêmes dépourvus (Knowles, 2010, p. 34). Ainsi, l'autorité épistémique est distincte de l'autorité politique, dans le sens où l'autorité épistémique ne consiste pas à modifier la situation normative de certaines entités. Comme nous le verrons par la suite, il est possible que posséder une autorité épistémique confère dans certaines circonstances une autorité politique à quelqu'un. Malgré tout, les deux notions restent distinctes l'une de l'autre – ce n'est pas parce que l'autorité épistémique peut conférer à quelqu'un une autorité politique que les deux concepts doivent être amalgamés.

4.5. Autorité et actes illocutoires

Un acte illocutoire est le fait d'exprimer quelque chose « dans un contexte approprié avec certaines intentions » (Searle & Vanderveken, 1985, p. 1). Comme Searle et Vanderveken l'indiquent, chaque type d'acte illocutoire a un but qui lui est propre (Searle & Vanderveken, 1985, p. 13). Pour les deux philosophes, il existe cinq et seulement cinq « buts illocutoires » (*illocutionary point*) (Searle & Vanderveken, 1985, pp. 37-38) : (i) le but *assertif* (*assertive point*), qui vise à dire comment sont les choses, (ii) le but *promissif* (*commissive point*), qui engage le locuteur à faire quelque chose, (iii) le but *directif* (*directive point*), qui vise à pousser quelqu'un à faire quelque chose, (iv) le but *déclaratif* (*declarative point*), qui vise à changer le monde en représentant, par un énoncé, le monde ainsi modifié (pp. 37 ; 95), (v) le but *expressif* (*expressive point*), qui vise à exprimer des sentiments ou des attitudes.

Je soutiens que deux et seulement deux buts illocutoires ont trait à l'autorité : le but directif et le but déclaratif. Si ce qu'est un acte directif paraîtra immédiatement clair à la plupart d'entre nous, il est certainement utile d'en dire un peu plus concernant l'acte déclaratif. Comme mentionné ci-dessus, un acte déclaratif est un acte qui vise à changer le monde en

représentant, par un énoncé, le monde ainsi modifié. L'exemple typique d'un acte déclaratif est le maire qui, en prononçant la formule « Je vous déclare unis par les liens du mariage », *fait* du couple qu'il a devant lui un couple marié. Tant que le maire ne prononce pas cette formule, les individus X et Y ne sont pas mariés. Toutefois, en prononçant un énoncé qui les *représente* comme étant unis par les liens du mariage, le maire fait de X et Y un couple uni par les liens du mariage. Autrement dit, le fait de représenter par un énoncé le couple comme étant marié fait d'eux un couple marié. Un autre exemple typique est le juge qui déclare « Je vous condamne à une peine de trois ans de prison ». C'est en prononçant un énoncé qui *représente* l'accusé comme étant condamné à une peine de prison que l'accusé *est* condamné à une peine de prison.

Tous les actes directifs et déclaratifs ne sont pas synonymes d'autorité. Par exemple, lorsqu'une personne âgée me demande si je peux lui céder ma place dans le bus, la demande a un but illocutoire directif, mais cela n'implique pas que la personne ait ou cherche à avoir une autorité sur moi. Ce, même si j'accepte de lui céder ma place.

Voici une liste non exhaustive d'actes illocutoires qui relèvent de l'autorité – que j'appellerais dorénavant « actes illocutoires “autoritaires” » :

Actes directifs : Ordonner (dont le but est de pousser quelqu'un à faire (ou à ne pas faire) quelque chose *en indiquant au destinataire que le locuteur ne lui donne pas la possibilité de refuser*), commander (qui est un ordre qui repose sur une structure institutionnelle) (Searle & Vanderveken, 1985, p. 201).

Actes déclaratifs : Marier un couple, nommer X Premier ministre, nommer sa fille « Berthe », condamner Y à trois ans de prisons, répudier, baptiser, excommunier, etc.

Nous avons souvent tendance à réduire l'autorité au fait de donner des ordres, mais l'autorité ne se réduit pas à cela. Par exemple, lorsque le Président de la République française nomme X Premier ministre, celui-ci n'ordonne rien. Néanmoins, en agissant de la sorte, le Président exerce sans aucun doute son autorité. Les actes déclaratifs cités plus haut constituent ainsi une part importante des actes possibles qu'une autorité peut faire *en tant qu'autorité*.

S'il semble à présent clair comment un acte déclaratif (réussi) modifie la situation normative d'une entité, cela peut paraître moins évident en ce qui concerne les actes directifs. En fait, lorsque j'ordonne quelque chose avec succès à quelqu'un, j'introduis une nouvelle obligation (légale et/ou morale) de faire (ou de ne pas faire) quelque chose. Par exemple, avant d'ordonner à George de quitter la pièce, George n'avait pas l'obligation de quitter la pièce. En lui donnant l'ordre de quitter la pièce, je modifie sa situation normative en lui

donnant une obligation qu'il n'avait pas auparavant (si, bien entendu, j'ai le droit moral et/ou légal de lui ordonner de quitter la pièce).

Une autorité ne se limite pas à faire les actes directifs et déclaratifs mentionnés ci-dessus. Elle peut, dans sa fonction, faire tous les autres types d'actes illocutoires. Elle peut ainsi affirmer certaines choses qui lui semblent être vraies (par exemple : « il faut redresser l'économie » ; but assertif), elle peut exprimer toute sorte de sentiments et d'émotions, comme exprimer sa reconnaissance ou s'indigner (but expressif), elle peut s'engager à accomplir certains actes ou à s'abstenir d'en faire (comme lorsqu'elle signe un traité ; but promissif), etc. Néanmoins, ce qui m'intéresse ici sont uniquement les actes illocutoires qui sont, de manière essentielle, propre à une autorité, c'est-à-dire les actes que seule une autorité – ou une entité qui revendique une autorité – accomplit. Ainsi, une autorité peut s'indigner de certaines choses, mais tout individu peut également s'indigner, sans avoir ou revendiquer une quelconque autorité. En revanche, seule une autorité ou une entité qui revendique une autorité donne des ordres ou condamne un individu à trois ans de prison. Seuls ces actes sont propres à l'autorité, et ce sont ces actes qui m'intéressent⁵⁵.

4.5.1. Autorité et coercition

Après ce qui vient d'être dit, il est possible d'introduire la distinction entre autorité et coercition. Nous considérons généralement qu'il y a deux types de coercition : les *actes* coercitifs et les *menaces* coercitives. « Un *acte coercitif* prive directement et de manière préemptive (*pre-emptively*) une personne de certaines options qu'elle aurait eue autrement. Le type le plus évident d'acte coercitif est l'usage de la force physique [...]. En revanche, une *menace coercitive* informe simplement de l'intention d'entreprendre une action dans le futur dont l'effet (anticipé) est d'empêcher une personne de choisir une option qu'elle aurait autrement pu choisir. »⁵⁶ (Abizadeh, 2008, p. 40)

Premièrement, l'autorité et la coercition ont une chose en commun, mais cette chose n'est que partielle : tout comme lorsque X use de coercition envers Z, Y peut user de son autorité

⁵⁵ On pourrait m'objecter le fait que signer un traité est propre à une autorité (le traité est, en quelque sorte, un engagement *entre autorités*). Toutefois, d'une part, il semble assez semblable à la promesse ordinaire que tout un chacun peut faire, au contraire du fait de donner un ordre ou de condamner un individu à trois ans de prison, qui sont sensiblement différents des actes directifs et déclaratifs non autoritaires. D'autre part, les effets du traité sur ceux qui sont sujets des autorités qui l'ont signé se traduisent par des actes directifs ou déclaratifs. En ce sens, l'effet sur les sujets des autorités s'exprime par le biais des actes illocutoires autoritaires décrits ci-dessus.

⁵⁶ Une menace peut être considérée comme un acte, dans la mesure où il s'agit d'un acte illocutoire (un acte promissif). Toutefois, considérant que les définitions respectives d'un acte coercitif et d'une menace coercitive sont claires, je conserverai la terminologie usuelle.

envers Z dans le but de pousser Z à faire (ou à ne pas faire) quelque chose que Z n'aurait pas fait (ou qu'il aurait fait) sans l'intervention de Y. Toutefois, pousser quelqu'un à faire (ou à ne pas faire) quelque chose est l'unique but de la coercition, alors que ce n'est pas l'unique but de l'autorité. Par exemple, lorsque le prêtre baptise un nouveau-né, celui-ci ne pousse pas le nouveau-né à faire quoi que ce soit. Il ne fait que l'admettre dans la communauté chrétienne. Il en est de même lorsque je nomme ma fille « Berthe » à sa naissance. Peut-être que je rendrai sa vie plus difficile en la nommant ainsi, mais je ne la pousse pas pour autant à faire quoi que ce soit⁵⁷.

Deuxièmement, nous exerçons une autorité uniquement en usant d'actes illocutoires, au contraire de la coercition. Parfois, user de la force physique peut constituer un acte coercitif en même temps qu'un acte illocutoire. Par exemple, je peux kidnapper quelqu'un dans l'optique de transmettre un message de nature politique (« Libérez les prisonniers », « Quittez le gouvernement », etc.) Dans un tel cas, l'usage de la force est un acte coercitif (j'exerce sur la personne kidnappée une force physique qui la prive de certaines options) *et* un acte illocutoire. Toutefois, dans de nombreux cas, l'usage de la force ne vise pas à transmettre un quelconque message ou à exprimer une quelconque intention. Par exemple, lorsqu'un policier arrête un individu, celui-ci ne fait pas usage de la force physique pour exprimer quoi que ce soit. Il se trouve simplement dans une situation où il estime qu'il doit arrêter l'individu X, et c'est ce qu'il fait.

Enfin, troisièmement, l'autorité modifie nécessairement – ou tente nécessairement de modifier – la situation normative de certaines entités, alors que ce n'est pas le cas de la coercition. Par exemple, si je torture quelqu'un, je *viole* ses droits moraux et légaux à l'intégrité physique, mais je ne *modifie* ni ne *supprime* les droits en question.

4.5.2. Conditions de succès

Selon Searle et Vanderveken, certaines conditions sont nécessaires pour qu'un acte illocutoire soit réussi. Ainsi, un acte illocutoire peut être *raté* (*unsuccessful*), *réussi mais*

⁵⁷ On peut imaginer des cas où l'usage de la force physique – voire même de la menace – ne vise pas à pousser quelqu'un à faire (ou à ne pas faire) quelque chose mais, par exemple, uniquement à exprimer quelque chose. Par exemple, un individu qui exprime sa colère en frappant une autre personne, ou qui exprime sa colère en proférant des menaces qu'on sait pertinemment qu'il ne mettra jamais à exécution. Toutefois, dans ce type de cas, s'il y a bien usage de la force ou profération de menaces, aucun de ces cas ne relève de la coercition, dans la mesure où il n'y a pas volonté de priver autrui de certaines options. En ce qui concerne l'exemple de la menace, Searle et Vanderveken diraient certainement qu'il s'agit d'un acte de langage indirect, en ce sens que si l'acte illocutoire de l'individu en colère prend la *forme* d'une menace, son *but illocutoire* est en réalité expressif (Searle & Vanderveken, 1985, pp. 10-11).

défectueux (successful but defective) et réussi et non défectueux (successful and nondefective) (Searle & Vanderveken, 1985, p. 13).

Trois conditions me semblent particulièrement importantes pour qu'un acte illocutoire autoritaire soit réussi et non défectueux : (C1) la condition de modification effective de la situation normative, (C2) la condition des effets appropriés et, (C3) la condition de causalité⁵⁸.

C1. Modification effective de la situation normative :

Par définition, avoir une autorité revient à avoir la capacité de modifier la situation normative de certaines entités. De ce fait, il semble évident que, pour être réussie et non défectueuse, la décision d'une autorité (autrement dit, l'acte illocutoire autoritaire) doit mener à la modification *effective* de la situation normative de certaines entités. Par exemple, si je déclare à deux amis un soir d'ivresse « Je vous déclare unis par les liens du mariage », l'acte est *raté* – tout comme l'est mon « autorité » – dans la mesure où de nombreuses conditions ne sont pas remplies (dont la plus importante est que je ne suis pas maire).

C2. Effets appropriés :

La modification effective de la situation normative de certaines entités est importante pour la réussite d'une décision autoritaire, mais pour être pleinement réussie, la décision d'une autorité doit également être suivie des effets appropriés⁵⁹. Si un parlement promulgue une loi qui donne certaines obligations à certaines personnes, mais qu'absolument personne n'obéit à la loi en question, il paraît contre-intuitif de soutenir que la décision du parlement est réussie et non défectueuse. Dans un tel cas, nous aurons plutôt tendance à penser que la décision est *réussie* (le parlement a modifié avec succès la situation légale de certaines personnes en leur donnant certaines obligations légales) *mais défectueuse* (personne n'obéit à la loi).

Pour prendre un autre exemple, supposons que je sois le Président de la République française et que j'aie besoin de l'autorisation d'un juge pour mettre quelqu'un sur écoute. Mais supposons que je ne demande aucune autorisation et que j'ordonne à un policier de mettre le leader de l'opposition sur écoute. Supposons en outre que le policier pense que j'ai le droit légal de lui ordonner de faire ça sans autorisation d'un juge – autrement, il ne le ferait

⁵⁸ Je me concentre ici sur les conditions qui sont particulièrement importantes pour les actes illocutoires autoritaires. Je ne mentionne pas l'ensemble des conditions qui s'appliquent à tout acte illocutoire, comme par exemple la condition de sincérité (Searle & Vanderveken, 1985, pp. 12-20). Mais il est clair que ces conditions doivent également être respectées pour que les actes illocutoires autoritaires soient réussis et non défectueux.

⁵⁹ La modification effective de la situation normative de certaines entités est nécessaire pour que la décision d'une autorité soit réussie *et non défectueuse*, mais pas pour que l'autorité soit réussie *mais défectueuse* (voir l'exemple de l'écoute téléphonique plus bas).

pas. Dans un tel cas, nous pouvons conclure que l'ordre est *réussi* (le policier va mettre le leader de l'opposition sur écoute) *mais défectueux* (l'ordre n'est pas légal. Autrement dit, dans la mesure où je n'ai pas le droit légal de donner un tel ordre au policier sans autorisation d'un juge, dans les faits, je n'ai pas modifié la situation légale du policier). L'ordre serait réussi et non défectueux si j'avais l'autorisation d'un juge⁶⁰.

En résumé, pour être réussie et non défectueuse, la décision d'une autorité doit mener à la modification effective de la situation normative de certaines entités *et* être suivie des effets appropriés (en général, l'obéissance).

C3. *Causalité* :

Pour qu'un acte directif ou déclaratif soit réussi et non défectueux, il semble intuitivement vrai que l'acte doit être *causalement impliqué* dans le fait de changer le monde ou pousser le destinataire à agir comme l'a ordonné le locuteur. Par exemple, si je dis « Je déclare que ce volcan entre en éruption maintenant » et que, par hasard, le volcan entre en éruption indépendamment de ce que je dis juste au moment où je le dis, mon acte déclaratif est raté, dans la mesure où ce n'est pas lui qui a mené à l'éruption du volcan. Il en est de même concernant les actes directifs. Si mon ami George est en train de boire un verre d'eau et que je surgis subitement en criant « Bois ! », mon acte directif est raté car George ne bois pas parce que je le lui ai ordonné – il était déjà en train de boire.

De plus, il semble intuitivement vrai que, pour être réussi et non défectueux, un acte illocutoire autoritaire doit être *directement* causalement impliqué dans le fait de changer le monde ou pousser le destinataire à agir comme l'a ordonné le locuteur. Par exemple, supposons qu'en rentrant chez moi, je découvre qu'un intrus se trouve dans mon appartement et que j'ordonne à ce dernier de quitter les lieux. Et supposons que l'intrus quitte mon appartement, non pas directement à cause de mon ordre, mais parce que mon ordre l'a rendu conscient du fait que, s'il ne part pas, je vais certainement appeler la police qui l'arrêtera. Ici, mon ordre a un impact sur la décision de l'intrus de partir (mon ordre crée la peur de se faire arrêter, qui à son tour pousse l'intrus à partir), mais il ne s'agit pas d'un impact direct, dans le sens que ce qui donne une raison à l'intrus de partir n'est pas mon ordre en tant que tel (ni son contenu, ni l'ordre « en tant qu'ordre ») mais la peur de la coercition. De ce fait, mon ordre est raté.

⁶⁰ Je remercie Nicolas Tavaglione de m'avoir suggéré cet exemple.

Suite à ce qui vient d'être dit, il apparaît qu'il existe deux façons pour qu'un acte illocutoire autoritaire soit *directement causalement impliqué* dans le fait de changer le monde ou pousser le destinataire à agir comme l'a ordonné le locuteur : (i) lorsque l'acte directif ou déclaratif, *en tant qu'acte directif ou déclaratif*, change le monde ou pousse le destinataire à agir comme l'a ordonné le locuteur (c'est ce qu'on appelle l'indépendance du contenu – voir § 4.7) ; (ii) lorsque le *contenu* de l'acte directif ou déclaratif change le monde ou pousse le destinataire à agir comme l'a ordonné le locuteur.

Un acte illocutoire autoritaire est-il réussi et non défectueux dans le cas (i), (ii) ou dans les deux cas ? Avant de répondre à cette question, je propose de donner une description générale des possibilités de réussite d'une autorité.

4.6. Autorité parfaite, imparfaite et nulle

Par analogie avec la classification de Searle et Vanderveken à propos de la réussite des actes illocutoires, nous pouvons décrire trois possibilités concernant la réussite d'une autorité légitime et « seulement » légale (voir plus bas pour une autorité *de facto*).

Une autorité est réussie et non défectueuse ou *parfaite* quand (C1) ses décisions mènent à la modification effective de la situation normative de certaines entités, (C2) ses décisions sont suivies des effets appropriés (généralement : se conformer à la décision) et, (C3) les effets en question sont causés de manière directe par la décision⁶¹.

Une autorité est réussie mais défectueuse ou *imparfaite* si au moins l'une des deux premières conditions est respectée, mais au moins l'une des trois conditions ne l'est pas.

Enfin, une autorité est « ratée » ou *nulle* si aucune condition n'est respectée ou qu'est respectée uniquement la seconde condition.

Voici un résumé de toutes les possibilités logiques :

⁶¹ Certains auteurs anglo-saxons, tels que Raz (1999, p. 178), marquent une distinction entre le terme de « *conformity* » avec une raison et celui de « *compliance* » avec une raison – distinction qui n'existe pas en français et qu'il est difficile de traduire. En appliquant par analogie cette distinction aux conditions décrites ci-dessus, on pourrait dire que la condition (C2) indique que les individus agissent de manière conforme (*conformity*) avec la décision de l'autorité (les individus font « ce qui est requis [par la décision] » (Hershovitz, 2003, p. 202)), tandis que la condition (C3) indique que les individus agissent de manière conforme avec la décision *pour la raison que c'est la décision d'une autorité (compliance)* (ils se conforment à la décision *pour la décision elle-même* (Hershovitz, 2003, p. 202)). Dans le premier cas, il se peut que les individus se conforment à la décision de l'autorité par hasard, ou pour des raisons prudentielles, etc., alors que dans le deuxième cas, ils se conforment à la décision de l'autorité *parce qu'il s'agit d'une décision qui provient d'une autorité*.

C1	C2	C3	
✓	✓	✓	Autorité parfaite
✓	✗	✗	Autorité imparfaite
✗	✓	✗	Autorité nulle
✗	✗	✗	Autorité nulle
✓	✓	✗	Autorité imparfaite
✗	✓	✓	Autorité imparfaite

Cette classification fonctionne pour les autorités légitimes et « seulement » légales. Pour qu'une autorité *de facto* soit parfaite, seules les conditions (C2) et (C3) doivent être respectées puisque, par définition, une autorité *de facto* ne respecte pas la condition (C1).

Certaines personnes pourraient penser que nous trouverons rarement des autorités parfaites dans le monde qu'est le nôtre. De plus, ils pourraient penser qu'il est particulièrement difficile de savoir empiriquement *pourquoi* une personne agit de telle ou telle façon. Il est donc particulièrement difficile de savoir empiriquement si une autorité donnée est parfaite, imparfaite ou nulle. Comment être sûr que George obéit à l'Etat à cause de l'autorité qu'il possède plutôt que par peur de son pouvoir coercitif ? George ne sait peut-être pas lui-même ce qui le pousse réellement à obéir à l'Etat. Toutefois, même si cela est vrai, cela constitue plus un problème pour les politologues, sociologues ou psychologues que pour les philosophes. Le but de cette section était de déterminer les conditions de succès *théoriques* d'une autorité, non les méthodes à utiliser pour savoir empiriquement si telle ou telle entité possède une autorité parfaite, imparfaite ou nulle.

4.7. Indépendance du contenu

Reprenons la question posée à la fin de § 4.5.2 et demandons-nous, plus précisément, si un acte illocutoire autoritaire doit être considéré par le destinataire comme une raison indépendante du contenu pour conférer au locuteur une autorité parfaite ou, au moins, imparfaite. Pour répondre à cette question, je vais me concentrer sur les actes directifs, mais ce que je vais en dire s'applique sans autre aux autres types d'actes illocutoires autoritaires.

Comme le résume bien Hershovitz, « les raisons indépendantes du contenu sont des faits qui réalisent leurs statuts de raison en vertu de caractéristiques autres que leur contenu » (Hershovitz, 2003, p. 203). Par exemple, un ordre constitue une raison indépendante du contenu lorsqu'il constitue *en soi* une raison d'agir, indépendamment du contenu de l'ordre (Raz, 1986, p. 35). Pour le dire de manière simple, j'obéis à l'ordre Y *parce que c'est un ordre qui émane de X*, que l'ordre soit ou non rationnel, raisonnable, juste, justifié, etc. A l'inverse, les raisons *dépendantes* sont « des raisons pour une personne en vertu de leur contenu par opposition à leur [source] » (Hershovitz, 2003, p. 208).

A noter que l'ordre Y devient une raison indépendante du contenu en regard de *qui* ordonne Y. On peut penser que, souvent, les gens n'obéissent pas à un ordre simplement *parce que c'est un ordre*, mais parce que c'est un ordre *provenant d'une entité spécifique* qui est perçue par les gens comme ayant le droit d'ordonner certaines choses. Si X est l'une de ces entités, alors les gens considéreront ses directives comme des raisons indépendantes du contenu, non dans le cas contraire.

Il faut également souligner le fait que ce qui m'intéresse ici est ce qui *motive, d'un point de vue empirique*, le destinataire à agir comme on lui ordonne de le faire, et en quoi cela influence le *succès empirique* de l'autorité, indépendamment du fait que l'autorité soit légitime ou non, et indépendamment du fait que, si l'autorité est légitime, ses directives *devraient* ou non être considérées comme des raisons indépendantes du contenu (sur la distinction entre théorie normative – qui traite de la façon dont *devraient être* les choses – et théorie empirique – qui traite de la façon dont *sont* les choses, indépendamment de ce qu'elles devraient être –, voir § 1.1).

Alors que la plupart des philosophes considèrent que les décisions d'une autorité constituent des raisons indépendantes du contenu, certains, comme George Klosko (2011), considèrent que ce n'est pas le cas⁶². L'indépendance du contenu est une caractéristique supposée de l'autorité particulièrement importante. C'est en grande partie cette caractéristique qui pousse certains philosophes à être sceptiques quant à l'obligation que nous aurions d'obéir à une autorité légitime (Klosko, 2011, p. 515)⁶³. De ce fait, il est particulièrement important de savoir si, oui ou non, les décisions d'une autorité doivent être considérées comme des raisons indépendantes du contenu pour que cette dernière soit réussie.

⁶² L'article de Klosko traite de l'indépendance du contenu de l'obligation politique, mais les critiques qu'il fait peuvent s'appliquer sans autre aux décisions d'une autorité.

⁶³ Le plus explicite sur ce point est Wolff (1998).

Comme nous l'avons vu plus haut (§ 4.5.2), une condition importante de succès pour un acte illocutoire autoritaire est ce que j'ai appelé la condition de causalité. Si j'ordonne à quelqu'un de quitter la pièce et que la personne quitte la pièce, non à cause de mon ordre, mais parce que, par exemple, elle a soudain eu envie au même moment, et indépendamment de l'ordre proféré, de quitter la pièce, mon ordre est raté. Si vous ordonnez à quelqu'un de quitter la pièce, il y a des chances pour que la personne, en colère, dise quelque chose du genre : « Je voulais partir de toute façon ! » Suggérant ainsi de manière implicite qu'elle ne quitte pas la pièce à cause de vous et que votre ordre n'a pas d'impact sur elle – il est raté. Et si l'ordre est raté, il en est de même de l'autorité de l'entité qui a prononcé l'ordre. En effet, si une entité énonce un ordre raté, il semble cohérent de dire que l'autorité est elle aussi ratée – « nulle », selon notre terminologie.

Ainsi, pour être réussie, une autorité doit prononcer un ordre réussi. Pour être réussi, l'ordre doit être directement causalement impliqué dans le fait de pousser le destinataire à agir comme l'a ordonné le locuteur (condition de causalité). Un ordre peut être directement causalement impliqué *en tant qu'ordre* ou en vertu de son *contenu*.

Le fait est que si seul le contenu de l'ordre joue un rôle dans la décision de faire ce que l'ordre exige, alors l'ordre *perd son but*. En effet, nous devons nous souvenir que le but, lorsque nous donnons un ordre, est de pousser quelqu'un à faire (ou à ne pas faire) quelque chose *en indiquant à la personne que nous ne lui donnons pas la possibilité de refuser*. La dernière caractéristique (en italique) doit jouer un rôle dans la décision du destinataire de faire ce qui est ordonné. Autrement, il n'y a pas de raison d'*ordonner* quelque chose à quelqu'un plutôt que, par exemple, *prier* ce quelqu'un de faire la même chose.

En d'autres termes, si un ordre n'a pas d'impact *en tant qu'ordre* ou, plus précisément, si nous pensons qu'un ordre ne doit pas avoir d'impact en tant qu'ordre pour être réussi, alors il n'y a aucune raison d'ordonner quoi que ce soit. Plus généralement, il n'y a aucune raison d'avoir différents actes illocutoires avec un but directif (ordonner, prier, solliciter, demander, inciter, implorer, etc.), sont tous des actes illocutoires avec un but directif). Si nous avons différents actes illocutoires directifs, c'est précisément parce qu'ils ont différentes caractéristiques qui sont censées jouer différents rôles dans la décision du destinataire de faire ce que le locuteur dit. Ainsi, pour être réussi et non défectueux, un acte illocutoire directif particulier doit avoir un impact *en tant que l'acte directif particulier qu'il est*. Dès lors, un ordre doit avoir un impact en tant qu'ordre – autrement dit, l'ordre doit être considéré comme étant une raison indépendante du contenu de faire ce qui est ordonné.

Cela est d'autant plus vrai lorsque l'on se tourne vers les actes déclaratifs. Si nous avons différents actes illocutoires déclaratifs, c'est précisément parce qu'ils ont différents buts et différentes caractéristiques qui sont censées jouer différents rôles dans la modification de la situation normative d'une entité. Par exemple, on ne peut pas marier un couple en utilisant l'acte déclaratif qui vise à condamner un individu à une peine de prison. Il serait parfaitement absurde (et incompréhensible) de dire que je suis marié parce que j'ai été condamné à trois ans de prison. On pourrait me dire que cela est évident, mais uniquement parce que le *contenu* des paroles était « Je vous condamne à trois ans de prison », et non « Je vous déclare unis par les liens du mariage ». Mais en fait, le contenu des paroles prononcées n'a qu'une importance contingente. Pour bien comprendre cela, supposons que dans la société S, l'*acte* de marier un couple se traduise par les paroles suivantes : « Je vous condamne à perpétuité ». Et supposons que l'*acte* de condamner quelqu'un à une peine de prison se traduise par une main levée et un certain nombre de doigts levés équivalant au nombre d'années ou de mois de prison. Dans un cas comme celui-ci, il serait toujours parfaitement absurde de dire que je suis marié parce que j'ai été sujet de l'*acte* qui condamne à une peine de prison. Ainsi, pour être réussi et non défectueux, un acte illocutoire déclaratif particulier doit avoir un impact *en tant que l'acte déclaratif particulier qu'il est*.

Il ressort donc de cette discussion que, si ma définition de l'autorité est la bonne, alors il est vrai que ses décisions doivent être considérées comme étant des raisons indépendantes du contenu pour que l'autorité soit réussie.

4.7.1. *Indépendance du contenu partielle*

Nous pouvons dire qu'un ordre qui est obéi *parce que c'est un ordre qui émane de X* est considéré comme une raison indépendante du contenu *stricto sensu*, et confère donc une autorité parfaite au locuteur.

Toutefois, un ordre peut aussi être considéré comme une raison d'agir *partiellement* indépendante du contenu, et donc conférer une autorité imparfaite (« imparfaite » car l'ordre n'est pas obéi uniquement *parce que c'est un ordre qui émane de X*, mais aussi pour d'autres raisons). En effet, il est tout à fait possible d'imaginer un individu qui obéit à un ordre, en partie parce que c'est un ordre (qui émane d'une entité spécifique), et en partie pour d'autres raisons liées au contenu de l'ordre. En ce sens, il est possible de dire qu'un ordre est considéré comme une raison d'agir partiellement indépendante du contenu.

La possibilité d'indépendance du contenu partielle apparaît lorsque l'on pense à des situations où nous avons de bonnes raisons dépendantes aussi bien qu'indépendantes du contenu d'agir d'une certaine manière, mais où ces raisons, prises séparément, ne sont pas suffisantes pour nous pousser à agir. Par exemple, supposons que j'aie de bonnes raisons de courir trente minutes par jours : c'est bon pour ma santé, et cela m'aidera à être plus performant dans mon travail – supposons que je sois pompier. Malgré tout, ces raisons ne sont pas suffisantes pour me pousser à aller courir. Cependant, le fait que mon chef m'ordonne d'aller courir tous les jours – supposons qu'il ne puisse pas vérifier si je cours tous les jours ou non et que je n'ai pas connaissance des raisons qui le poussent à m'ordonner cela – peut contribuer, ajouté aux autres raisons dépendantes, à me pousser à courir tous les jours. Peut-être que, prises séparément, aucune des raisons dont j'ai connaissance (c'est bon pour ma santé ; cela m'aidera à être plus performant dans mon travail ; c'est un ordre émanant de mon chef) ne sont suffisantes pour me faire courir tous les jours mais, considérées ensemble, celles-ci sont capables de me pousser à le faire. En ce sens, toutes ces raisons ont un poids dans ma raison pratique, et ce n'est pas parce que la raison indépendante du contenu n'a pas à elle seule un poids *décisif* qu'elle n'a pas de poids du tout⁶⁴. Voilà pourquoi nous pouvons parler à mon sens d'indépendance du contenu partielle.

Bien entendu, peut-être ai-je tort de considérer l'ordre de mon chef comme étant une raison partiellement indépendante du contenu, et peut-être devrais-je la considérer comme une raison indépendante du contenu *stricto sensu*. Mais, encore une fois, ce que je cherche à décrire ici sont les *motivations empiriques* à agir d'une certaine manière, non la façon dont je *devrais* considérer les directives de mon chef. Ainsi, que j'aie tort ou non d'agir comme mon chef me l'ordonne, *en partie* parce que c'est un ordre, et *en partie* pour d'autres raisons dépendantes, quoi qu'il en soit, voilà les raisons pour lesquelles j'agis de la sorte – et cela a un impact sur le succès empirique de l'autorité de mon chef.

4.7.2. La critique de Klosko

On peut néanmoins penser qu'il y a toujours quelque chose de problématique avec l'idée d'indépendance du contenu partielle – et même avec l'idée d'indépendance du contenu *stricto*

⁶⁴ Le terme de « poids » n'est peut-être pas le plus juste si, comme nous le ferons par la suite, nous prenons en compte l'idée qu'un acte illocutoire autoritaire constitue également une raison préemptive (§ 4.8). Toutefois, à ce stade, l'usage de ce terme ne modifie pas l'argument concernant l'indépendance du contenu et permet à mon sens de rendre intuitivement plus intelligible l'argument en question.

sensu. Dans son article de 2011, Klosko se concentre sur la supposée indépendance du contenu de la loi (l'idée que nous devrions obéir à la loi parce que c'est la loi) :

« Imaginons que l'Etat adopte la loi *W*, selon laquelle tout le monde devrait murmurer "Hourra" les mardis entre dix heures et onze heures du matin. Il semble évident que la plupart des gens n'éprouverait aucun remords à violer une telle loi. La raison pour cela est clairement le fait qu'obéir à *W* ne sert aucun but utile. Les gens ne reconnaîtront pas dans le fait que *W* est une loi l'idée que cela génère en soi une quelconque raison morale d'obéir. [...] si le fait que les lois sont des lois n'a pas de force normative concernant les lois qui sont inutiles, le défenseur de l'indépendance du contenu doit expliquer pourquoi cela change pour des lois qui ont des raisons justificatives sous-jacentes (*underlying justificatory reasons* ; c'est-à-dire des raisons dépendantes). Comment le fait qu'elles soient des lois contribue à créer des obligations morales d'y obéir ? » (Klosko, 2011, p. 511)

Pour reformuler l'interrogation dans nos propres termes, l'argument de Klosko est que dans le cas d'une loi inutile ou particulièrement mauvaise d'un point de vue moral (ou d'une décision inutile ou particulièrement mauvaise émanant d'une autorité *X*), le fait qu'il s'agisse d'une loi (ou d'une décision émanant de l'autorité *X*) n'est pas une raison pour agir comme la loi (ou *X*) le demande – supposons que Klosko ait raison sur ce point. Cependant, selon les défenseurs de l'idée d'indépendance du contenu, face à une loi *Y* raisonnablement bonne ou utile – dont le contenu constitue déjà une bonne raison de faire *Y* –, le fait qu'il s'agisse d'une loi devrait nous donner une raison de faire *Y*. Mais la question est alors celle-ci : qu'est-ce que l'indépendance du contenu ajoute à la raison pratique si le contenu de *Y* est déjà en tant que telle une bonne raison de faire *Y* ?

Pour répondre à cette question, une expérience de pensée peut être utile. Supposons que la communauté *C* se trouve face à un problème qu'elle veut résoudre. Parmi toutes les décisions qu'il est possible de prendre pour résoudre le problème, trois seulement sont des décisions raisonnablement bonnes. Les autres décisions possibles sont si mauvaises qu'il est préférable de garder le problème non résolu plutôt que de prendre et d'appliquer les décisions en question. Parmi les décisions raisonnablement bonnes, la décision *D*₁ est une meilleure décision que la décision *D*₂, qui elle-même est une meilleure décision que la décision *D*₃.

Supposons que, pour une raison ou une autre, les membres de *C* ne parviennent pas à se mettre d'accord sur la décision à prendre (par exemple, ils font face à un problème de coordination, ou bien ils ont voté et se trouvent face à une égalité parfaite, etc.) *C* nomme alors *X* comme autorité (supposons que celle-ci soit légitime) et lui confère le droit de décider comment résoudre le problème et d'émettre des directives en conséquence. *X* prend la

décision D_3 (il ordonne aux membres de C de faire D_3). Dans un tel cas, C (sous-entendu : les membres de C) doit faire D_3 , en partie parce que D_3 a un contenu raisonnablement bon, mais aussi parce que c'est ce que X a décidé. Si X avait opté pour D_2 , alors C aurait dû faire D_2 .

Pour le dire autrement, supposons que le fait que X possède une autorité légitime donne aux membres de C l'obligation d'obéir aux décisions de X, à *moins que* les décisions de X soient particulièrement mauvaises ou inutiles. Dès lors, si C se retrouve avec une obligation morale de faire D_3 , c'est en partie pour des raisons dépendantes *et* parce que X a ordonné à C de faire D_3 (raison indépendante du contenu). Avant que X n'ordonne quoi que ce soit, les membres de C avaient déjà de bonnes raisons de faire D_3 . Néanmoins, étant donné qu'ils étaient incapables de prendre une décision, ils n'avaient pas de raison décisive de faire collectivement D_3 plutôt que D_1 ou D_2 . En d'autres termes, ce qui donne aux membres de C l'obligation (et la raison) de faire D_3 est en partie son contenu (raison dépendante) et en partie le fait que X ait ordonné de faire D_3 (raison indépendante du contenu). Sans X, C n'aurait pas d'obligation ni de raison décisive de faire D_3 . Le fait qu'il y ait de bonnes raisons dépendantes de faire D_3 n'était pas suffisant dans cette situation pour faire D_3 .

Prenons un exemple plus simple et moins abstrait. La sécurité publique requiert que tout le monde roule du même côté de la route. Il n'est pas important que ce soit du côté droit ou du côté gauche. Ce qui est important est que tout le monde roule sur *un et un seul côté* de la route. Supposons que dans le pays C, aucun côté n'a pour l'instant été choisi (aucune règle conventionnelle n'a émergé de manière « naturelle »). Supposons alors que le gouvernement (légitime) X ordonne de conduire à droite. Certains pourraient penser que la raison de conduire à droite repose entièrement sur des raisons de sécurité publique, mais ce n'est pas le cas. Ce que la sécurité publique requiert est de conduire sur *un côté* de la route, non de conduire spécifiquement à *droite*. Dès lors, quelles sont les raisons de conduire spécifiquement sur *le côté droit* de la route ? C'est un mélange entre raisons dépendantes (les raisons de sécurité publiques qui requièrent de conduire sur *un et un seul côté* de la route) et la raison indépendante du contenu que X a ordonné de conduire sur *le côté droit* de la route. Peut-être que, sans raisons ayant trait à la sécurité publique, il n'y aurait pas de raison tout bien considéré pour les membres de C de conduire uniquement sur un seul côté de la route – de ce fait, il n'y aurait pas de raison tout bien considéré de conduire uniquement à droite. Mais il n'y aurait pas plus de raison tout bien considéré de conduire uniquement à droite si X n'avait pas ordonné de conduire à droite.

Ainsi, nous comprenons à présent avec ces exemples et l'idée d'indépendance du contenu partielle comment il est possible que l'indépendance du contenu des décisions d'une autorité puisse jouer un rôle dans ce que nous avons à faire, même dans les cas où il existe déjà de bonnes raisons dépendantes de faire ce que l'autorité ordonne de faire. Nous avons répondu à la question de Klosko, tout en sauvegardant notre description de l'autorité et de ses conditions de succès.

Est-ce que cette description du succès empirique de l'autorité nous apprend quelque chose à propos de l'autorité légitime ? La réponse est positive. Les actes illocutoires autoritaires provenant d'une autorité légitime *doivent être considérés comme étant*, au moins, des raisons partiellement indépendantes du contenu, de manière à ce que l'autorité soit, au moins, une autorité imparfaite. Si une théorie explique que les décisions d'une autorité légitime ne sont pas, ou ne devraient pas être considérées comme étant des raisons (au moins partiellement) indépendantes du contenu, alors nous devons conclure qu'une autorité légitime ne peut qu'être une autorité nulle – ce qui semble constituer une conclusion « autodestructrice » (*self-defeating*). Ainsi, une bonne justification ou une justification valide de l'autorité est, parmi d'autres critères, une justification qui donne une place à l'idée que les décisions d'une autorité doivent jouer un rôle en tant que raison indépendante du contenu dans notre raison pratique et/ou théorique.

4.8. Raisons préemptives

Le fait que la décision d'une autorité doive être considérée comme une raison indépendante du contenu pour que l'autorité soit réussie découle directement des conditions de succès des actes illocutoires autoritaires. Le fait qu'elle doive être considérée comme une raison préemptive est en revanche plus sujet à débat⁶⁵. J'opte pour cette description de l'autorité car celle-ci est particulièrement exigeante. Ainsi, même si je me trompe quant à l'aspect préemptif de l'autorité, si je parviens à justifier l'autorité dans cette version exigeante, alors il est d'autant plus facile de justifier une version moins exigeante qui ne fait pas appel à l'aspect préemptif – et l'anarchisme sera d'autant plus affaibli.

Selon Raz, « le fait qu'une autorité requiert l'exécution d'un acte est une raison pour son exécution qui ne doit pas être ajoutée à toutes les raisons qui sont pertinentes lorsque l'on évalue ce qu'il faut faire, mais doit *exclure et prendre la place* de certaines d'entre elles »

⁶⁵ Voir par exemple Alexander (1990), Waluchow (2000), Perry (1989).

(Raz, 1986, p. 46; c'est moi qui souligne). Par la suite, Raz a précisé sa pensée en estimant que les « directives légitimes d'une autorité [devaient] être traitées comme des raisons qui remplacent "les raisons qui *s'opposent* à la conduite exigée et que l'autorité *est censée avoir pris en considération* en décidant d'émettre ses directives"⁶⁶ » (Ehrenberg, 2011, p. 887).

Je considère que la décision d'une autorité peut constituer une raison préemptive *absolue* ou *relative*. Par exemple, un ordre peut exclure absolument *toutes* les raisons qui vont à l'encontre de l'ordre. Dans ce cas, l'ordre constitue une raison préemptive absolue. Toutefois, la plupart du temps, nous considérons qu'un ordre, même s'il est légitime, exclut uniquement les raisons qui ont trait à certains domaines spécifiques, non à tous les domaines de la vie. L'ordre constitue alors une raison préemptive relative.

Par exemple, le ministre français de l'éducation peut émettre des directives, mais ces directives seront des raisons préemptives concernant la sphère de l'éducation et non, par exemple, concernant celle de la sécurité intérieure. Pour le dire autrement, les directives du ministre de l'éducation ne peuvent pas être défaites par des raisons contraires qui ont trait au domaine de l'éducation. En revanche, elles peuvent l'être par exemple par des raisons relevant du domaine de la sécurité intérieure ou de l'économie. Elles peuvent aussi être défaites par des circonstances particulières. Par exemple, si le ministre de l'éducation émet une directive relatif à son ministère alors qu'il est ivre, cela peut constituer une raison de ne pas obéir et d'attendre le lendemain afin d'être certain que c'est bien ce qu'il veut qu'autrui fasse.

Plus généralement, cela montre que l'autorité d'une personne X, même considérée comme légitime, sera le plus souvent limitée à certains domaines (par exemple : l'éducation), à certaines personnes (par exemple : les employés du ministère de l'éducation et les employés des écoles sur territoire français) ainsi que par certaines normes morales et légales. Dans nos sociétés démocratiques actuelles, l'autorité de X sera également généralement limitée dans le temps (par exemple : le temps du mandat de ministre), ce qui n'empêche pas les directives émises durant le mandat de garder leur force préemptive, même une fois que X n'occupe plus sa fonction⁶⁷.

Généralement, nous considérons que les décisions d'une autorité, même légitime, seront des raisons préemptives relatives à certains domaines et circonstances, et non à tous les domaines et circonstances de la vie. Toutefois, le fait que les décisions en question soient uniquement des raisons préemptives relatives ne signifie pas que l'autorité soit imparfaite.

⁶⁶ Raz Joseph, 2009, *Between Authority and Interpretation : On the Theory of Law and Practical Reason*, Oxford ; New York, Oxford University Press, p. 140.

⁶⁷ Sur ce point, voir Marmor (1995).

Une autorité peut être parfaite, même si ses décisions constituent des raisons préemptives relatives. Si ce n'était pas le cas, seule une autorité « absolue » – c'est-à-dire sans limites, et qui s'exercerait dans toutes les sphères de la vie – pourrait être parfaite. Or, le sens commun nous dit qu'une autorité exercée uniquement dans certaines sphères (et sur certaines personnes, etc.) est pleinement une autorité – elle peut être une autorité parfaite.

Ainsi, du point de vue de l'aspect préemptif, soit une autorité est parfaite, soit elle est nulle. Si une autorité est imparfaite, c'est en regard de l'aspect « indépendance du contenu ».

Voici un résumé de toutes les possibilités :

	Préemptivité absolue	Préemptivité relative	Pas de préemptivité
Indépendance du contenu <i>stricto sensu</i>	Autorité <i>Parfaite</i>	Autorité <i>Parfaite</i>	Autorité <i>Nulle</i>
Indépendance du contenu partielle	Autorité <i>Imparfaite</i>	Autorité <i>Imparfaite</i>	Autorité <i>Nulle</i>
Pas d'indépendance du contenu	Autorité <i>Nulle</i>	Autorité <i>Nulle</i>	Autorité <i>Nulle</i>

4.9. Autorités multiples

Une entité X peut *posséder* différents types d'autorités. Elle peut avoir une autorité parfaite dans un domaine, une autorité imparfaite dans un autre, et une autorité nulle dans un troisième. Il en est de même concernant la possession d'une autorité légitime, « seulement » légale ou *de facto*. Et les trois premières possibilités peuvent se combiner avec les trois secondes. Ainsi, une entité X peut posséder une autorité légitime mais nulle dans un domaine, tandis qu'elle possède une autorité parfaite mais *de facto* dans un autre, et une autorité « seulement » légale imparfaite dans un troisième, etc.

Une entité Y peut être *sujette* à de multiples autorités. Par exemple, elle peut être sujette à l'autorité X dans la sphère P, et à l'autorité Z dans la sphère Q ; elle peut être sujette à l'autorité *de facto* W dans le domaine R, alors qu'elle devrait être sujette à l'autorité légitime V dans le même domaine ; etc.

Bien entendu, l'entité Y peut être sujette d'une autorité alors qu'elle est elle-même une autorité. Par exemple, le Premier ministre français possède une autorité tout en étant soumis à

celle du Président de la République ; le ministre de l'éducation possède une autorité tout en étant soumis à celle du Premier ministre et à celle du Président de la République ; etc.

4.10. Autorité légitime

Comme indiqué plus haut, je considère qu'une entité possède une autorité moralement légitime lorsque celle-ci a (et devrait avoir) le droit légal *et* a (ou devrait être considérée comme ayant) le droit moral de modifier la situation normative d'une entité. Tout en restant à un niveau relativement général, nous pouvons en dire un peu plus sur l'autorité légitime. Cette section examinera dans un premier temps le type de droits qu'une autorité légitime peut posséder, en se tournant vers la classification Hohfeldienne des droits (Hohfeld, 1919)⁶⁸. Dans un second temps, je parlerai brièvement du lien entre autorité légitime et obligation politique.

4.10.1. Droits Hohfeldiens

Comme Leif Wenar le résume bien, la thèse d'Hohfeld est que « toute assertion de droits peut être comprise en termes de quatre éléments fondamentaux » (Wenar, 2005, p. 224). Ces quatre droits « atomiques » peuvent être combinés pour former des droits complexes « moléculaires » (Wenar, 2005, p. 225), que nous pouvons appeler des « faisceaux de droits » (*cluster-rights*) (Thomson, 1990, p. 55). Un faisceau de droit est un « droit qui contient des droits » (Thomson, 1990, p. 54) – plus précisément, qui contient deux ou plus des quatre droits fondamentaux Hohfeldiens.

Les quatre droits fondamentaux sont les privilèges (*privileges*), les revendications (*claims*), les pouvoirs (*powers*) et les immunités (*immunities*). Afin de ne pas confondre ces droits avec les autres usages que l'on fait des mêmes termes, je parlerai de droits-privilège, droits-revendication, droits-pouvoir et droits-immunité. De plus, même si ce que dit Hohfeld à propos des droits peut s'appliquer à tout type de droits, ce sont les droits moraux qui nous intéressent ici.

⁶⁸ Certains auteurs tels que Applbaum (2010), Copp (1999) ou Knowles (2010) ont déjà parlé des droits d'une autorité légitime en termes de droits Hohfeldiens. Toutefois, je suis en désaccord avec l'idée d'Applbaum que les droits en question se résument à des droits-pouvoir. À l'inverse, comme nous allons le voir, je suis d'accord avec Copp concernant l'idée qu'une autorité légitime possède généralement des faisceaux de droits Hohfeldiens (même si je n'adhère pas entièrement à la description qu'il fait de ceux-ci).

À noter également que la description que je fais des droits que peut posséder une autorité légitime s'applique aussi aux autorités « seulement » légales.

(i) Le *droit-privilège* a la définition suivante :

X a le droit-privilège de ϕ *si et seulement si*⁶⁹ X n'a pas le devoir de ne pas ϕ (Wenar, 2005, p. 225 ; 2005/2010).

Par exemple, j'ai le droit-privilège de manger une glace si je n'ai pas le devoir de ne pas manger de glace. En ce sens, nous avons un nombre presque infini de droits-privilèges. Toutefois, la chose importante à noter est que le droit-privilège n'est pas corrélé à un devoir de ne pas interférer avec le droit en question. Ainsi, par exemple, j'ai le droit-privilège de gagner aux échecs mais, toutes choses égales par ailleurs, mon adversaire n'a pas le devoir de ne pas me faire perdre. De ce fait, si je perds, je ne peux pas me plaindre du fait que mon adversaire a interféré avec mon droit-privilège de gagner aux échecs. Pour le dire autrement, rien n'est moralement condamnable dans le fait que j'ai perdu, même si je possède le droit-privilège de gagner.

(ii) Le *droit-revendication* a la définition suivante :

X a le droit-revendication que Y ϕ *ssi* Y a le devoir envers X de ϕ (Wenar, 2005, p. 229 ; 2005/2010).

Ainsi, avoir un droit-revendication implique que quelqu'un d'autre a un devoir envers moi. Par exemple, si j'ai le droit-revendication de ne pas être tué par George, George a, toutes choses égales par ailleurs, le devoir de ne pas me tuer.

(iii) Le *droit-pouvoir* a la définition suivante :

X a un droit-pouvoir *ssi* il a ou devrait avoir « la capacité au sein d'un ensemble de règles de modifier sa situation normative ou celle d'autrui » (Wenar, 2005, p. 231).

Nous savons maintenant de manière précise ce que signifie « modifier la situation normative » de certaines entités. Avoir un droit-pouvoir permet de modifier ce que l'on peut appeler les droits de « premier ordre » (les droits-privilège et -revendication), mais également

⁶⁹ Abrégé par la suite « *ssi* ».

les droits de « second ordre » (les droits-pouvoir et -immunité) – on peut parler ici de « métapouvoir » (Thomson, 1990, p. 58). Par exemple, lorsque le Président de la République française nomme X Premier ministre, celui-ci ne confère pas uniquement à X de nouveaux droits-privilège et -revendication, mais également de nouveaux droits-pouvoir et -immunité.

Le droit-pouvoir que possède X n'implique pas de devoir envers X. Avec son droit-pouvoir, X peut peut-être se créer un droit-revendication envers Y qui, par définition, créera chez Y un devoir envers X. Toutefois, le devoir en question est lié au droit-revendication, non au droit-pouvoir. Par exemple, si X crée avec son droit-pouvoir un droit-revendication chez Y envers Z, Z aura un devoir envers Y, et non envers X. Ainsi, si X a un droit-pouvoir sur Y, nous ne dirons pas que Y a un devoir envers X, mais qu'il est *susceptible* (*liable* en anglais) de voir sa situation normative être modifiée par X (Hohfeld, 1919, pp. 50 ; 58-60)⁷⁰.

(iv) Le *droit-immunité* a la définition suivante :

X a un droit-immunité *ssi* Y n'a pas la capacité au sein d'un ensemble de règles de modifier la situation normative de X (Wenar, 2005, p. 232 ; 2005/2010). Pour le dire autrement, X a un droit-immunité *ssi* Y n'a pas un droit-pouvoir envers X.

Enfin, comme mentionné plus haut, tous ces droits peuvent former des *faisceaux de droits*. Nombre de nos droits sont des droits de ce genre. Par exemple, le droit de propriété que j'ai sur mon ordinateur est un faisceau de droit (Wenar, 2005/2010) : toutes choses égales par ailleurs, j'ai le droit-privilège de l'utiliser. J'ai également le droit-revendication que les autres ne l'utilisent pas et ne m'empêchent pas de l'utiliser. J'ai le droit-pouvoir de modifier les deux premiers droits, par exemple en prêtant ou en vendant mon ordinateur. Enfin, j'ai un droit-immunité à ce que personne – à part peut-être un juge ou un policier dans certaines

⁷⁰ Hohfeld donne quelques exemples qui nous aident à comprendre cette notion d' « être susceptible de » (*liability*). Supposons que George propose à Hélène de lui vendre le terrain qu'il possède (Hohfeld, 1919, pp. 55-56). Suite à cette proposition, George devient susceptible de voir sa situation normative être modifiée : si Hélène accepte la proposition, George perd ses droits sur le terrain qu'il possédait jusque-là.

Prenons cet autre exemple : « Dans *Booth v. Commonwealth*, la cour a dû interpréter une loi de Virginie stipulant “que toutes les personnes mâles, blanches et libres qui sont âgées entre 21 et 60 ans, sont *susceptibles* (*liable*) de servir comme jurés, sous réserve des dispositions qui suivent.” Il est clair que ce texte rend uniquement les personnes concernées *susceptibles* de servir comme juré et n'impose pas de *devoir* (*imposed only a liability and not a duty*). Les personnes concernées *sont susceptibles* de se voir attribuées un *devoir* (*It is a liability to have a duty created* ; c'est moi qui souligne). Ce dernier ne peut survenir que lorsque, dans l'exercice de leurs pouvoirs, les plaideurs et les officiers de justice ont fait ce qui était nécessaire pour imposer un devoir spécifique d'accomplir les fonctions de juré. » (Hohfeld, 1919, pp. 58-59)

circonstances particulières – ne puisse modifier les différents droits cités que j’ai concernant mon ordinateur.

Quels sont les droits que possède une autorité légitime ? En fait, une autorité légitime aura tendance à avoir, en tant qu’autorité légitime, tous les types de droits Hohfeldiens cités. Toutes les autorités légitimes n’auront pas nécessairement de manière systématique tous les types de droits Hohfeldiens, mais on peut considérer que cela est la « norme ». Ainsi, avoir une autorité légitime ne consiste pas à avoir uniquement *un* droit moral (tel que, par exemple, celui de se faire obéir). Posséder une autorité légitime implique généralement d’avoir un grand nombre de droits que les autres entités qui ne possèdent pas d’autorité (ou celles qui ne possèdent qu’une autorité *de facto*) n’ont pas – ce que j’appelle ci-dessous des droits « spéciaux »⁷¹.

Une autorité légitime aura, *en tant qu’autorité légitime*, certains droits-privilege et droits-revendications. Par exemple, certaines autorités auront le droit-privilege d’avoir une voiture de fonction ; le droit-revendication d’avoir une protection rapprochée ; etc.

Une autorité légitime aura par définition certains droits-pouvoirs spéciaux. On peut même dire que ce type de droit constitue le cœur de l’autorité. La plupart des autorités légitimes auront le droit-pouvoir de se créer certains droits-revendications spéciaux, et d’imposer certaines obligations spéciales à autrui. Comme nous aurons largement l’occasion de le voir dans les chapitres suivants, cela ne signifie pas qu’une autorité légitime possède un droit-pouvoir sans limite. Même légitime, une autorité ne possédera pas, toutes choses égales par ailleurs, le droit-pouvoir de modifier n’importe quel droit ou n’importe quelle obligation de n’importe qui. Pour le dire autrement, certaines entités – même celles sujettes à l’autorité légitime X – possèdent certains droits-immunité de ne pas voir certains aspects de leur situation normative être modifiés par X. Pour le dire encore autrement, certains droits/obligations ne peuvent pas être modifiés, même par une autorité légitime.

Une autorité légitime aura certains droits-immunité spéciaux. Parmi ceux-ci, l’un des plus importants sera le droit-immunité de ne pas être destitué par n’importe qui. Cela ne signifie pas que personne n’a le droit de destituer une autorité, mais que celui-ci est possédé uniquement par un nombre très restreint d’entités (qu’elles peuvent appliquer dans certaines circonstances particulières). Par exemple, en supposant que l’autorité du Premier ministre

⁷¹ Il faut garder en mémoire que, comme dit dans une précédente note de bas de page, la description que je fais des droits que peut posséder une autorité légitime s’applique aussi aux autorités « seulement » légales.

français soit légitime, je n'ai personnellement pas le droit de le destituer de ses fonctions, mais le Président de la République possède un tel droit.

Enfin, une autorité légitime aura bien évidemment un certain nombre de faisceaux de droits spéciaux.

4.10.2. *Autorité légitime et obligation politique*

La plupart du temps, les philosophes politiques qui parlent d'obligation politique ont une conception très exigeante de celle-ci. Ainsi, ils auront tendance à définir l'obligation politique comme étant l'« exigence morale de soutenir et de se conformer aux institutions politiques de son pays de résidence » (Simmons, 1979, p. 29). Pour la plupart des philosophes qui adoptent cette définition, une théorie de l'obligation politique doit essentiellement satisfaire deux critères pour être satisfaisante⁷².

Le premier critère est celui de la *généralité* (*generality*) : une théorie satisfaisante de l'obligation politique doit parvenir à faire porter une obligation à *tous les citoyens de tous les Etats* (démocratiques et raisonnablement justes).

Le second critère est celui de l'*exhaustivité* (*comprehensiveness*) : une théorie satisfaisante de l'obligation politique doit parvenir à faire porter aux citoyens l'obligation de soutenir *l'ensemble des fonctions étatiques* (d'un Etat démocratique et raisonnablement juste) et d'obéir à *toutes ses lois* (Klosko, 2004a, p. 803 ; 2011, p. 514 ; Certains philosophes, comme Green, regroupent ces deux critères sous un seul critère dit d'« universalité » (Green, 1988, p. 228). Pour une critique de ce critère, voir Simmons, 1979, pp. 35-37).

Mais on peut également entendre « obligation politique » en un sens moins exigeant. En ce sens moins exigeant, un individu a une obligation politique dès lors qu'il a l'obligation d'obéir à l'une ou l'autre des lois d'un Etat (ou de soutenir l'une ou l'autre des fonctions étatiques ; dans la suite de la section, cela sera toujours entendu de manière implicite). Ici, pas de critère de généralité : si X a une obligation politique, cela ne signifie pas que les autres citoyens du même Etat possèdent également une obligation politique. De même, pas de critère d'exhaustivité : si X a une obligation politique concernant la loi Z, cela ne signifie pas qu'il en a concernant les autres lois de l'Etat. Pour le dire autrement, au lieu de viser la *généralité* et l'*exhaustivité*, cette conception moins exigeante de l'obligation politique est *particulariste* et *partielle*. Il y a obligation politique dès lors qu'il est reconnu que X a l'obligation morale

⁷² Pour les autres critères, voir Green (1988, pp. 225-231).

d'obéir à la loi Z. Peu importe que les autres citoyens aient la même obligation ou non, ou que X ait l'obligation d'obéir à d'autres lois ou non – dans tous les cas, on peut parler d'obligation politique.

Dès lors, le fait qu'une autorité soit légitime implique-t-il de manière corrélatrice que les individus aient une obligation politique ? A ce stade, la réponse est oui, *pour autant qu'on ait une conception non exigeante de l'obligation politique*. En effet, s'il est vrai que l'autorité légitime X a, en tant qu'autorité légitime, le droit-revendication que Y fasse P, alors Y a une obligation politique : il a l'obligation de faire P. Le droit-revendication étant par définition un droit qui implique une obligation corrélatrice, si X a le droit-revendication P, alors Y a l'obligation corrélatrice P : il a une obligation politique.

En revanche, rien ne nous dit à ce stade que le fait que X soit légitime implique que Y *ainsi que l'ensemble des citoyens du même Etat* ont l'obligation d'obéir à *tout ce qu'ordonne X*. Ce, tout simplement parce que si nous savons à ce stade qu'une autorité légitime X peut posséder (et se créer) certains droits-revendications envers certains individus, en revanche, nous ne savons pas encore s'il est possible de justifier une autorité qui possède des droits-revendication qui s'appliquent indifféremment à tous, quel que soit ce qu'elle ordonne. Cela dépendra de la justification que nous avancerons de l'autorité de manière générale, et de l'autorité de X en particulier (sur cette question, voir § 6.6).

Ainsi, la présente description de l'autorité implique certainement que si X possède une autorité légitime, alors, toutes choses égales par ailleurs, *certaines* individus auront l'obligation d'obéir à *certaines* de ses décisions (conception non exigeante de l'obligation politique). En revanche, rien ne nous dit à ce stade qu'il est possible de justifier une autorité qui mène nécessairement de manière corrélatrice à une obligation politique dans sa conception exigeante. La présente description ne l'exclue pas, mais elle ne l'implique pas non plus.

La présente description de l'autorité ne nous dit rien non plus quant à la possibilité d'avoir une obligation politique (selon sa conception exigeante ou non exigeante) sans qu'il existe de manière corrélatrice une autorité légitime. Peut-être est-il possible de justifier une obligation politique sans que l'autorité de qui que ce soit soit légitime. Pour le dire autrement, peut-être est-il possible d'avoir une obligation politique pour d'autres raisons que celle qu'une entité donnée possède une autorité légitime. Je reste agnostique sur ce point.

4.11. Conclusion

A présent que nous sommes dotés d'une description générale, mais complète et solide de l'autorité, il nous faut voir s'il est possible de justifier une telle autorité. C'est ce que nous allons faire aux chapitres 5, 6, et 7.

Chapitre 5

Justification de l'autorité : le problème de sujétion

5.1. Introduction

Comme nous l'avons vu auparavant (§ 2.3), l'anarchisme philosophique a priori considère que l'autorité ne peut jamais être légitime. Dès lors, pour défaire cette théorie, il suffit de présenter *un* argument concluant montrant que l'autorité peut a priori être légitime.

Dans ce chapitre et les deux suivants, je vais présenter l'un de ces arguments, qui prendra la forme d'une justification hybride de l'autorité. Je ne prétends pas qu'il s'agisse de la seule justification possible de l'autorité, mais j'estime – bien que je ne puisse pas le démontrer dans ce travail – qu'il s'agit de la justification la plus convaincante et la plus acceptable d'un point de vue moral.

La présente justification est particulièrement convaincante pour deux raisons. Premièrement, elle prend au sérieux les prémisses anarchistes, et notamment l'importance accordée à l'autonomie. Ainsi, selon la conception de l'autonomie que l'on endosse, soit, contrairement à ce qui est soutenu par un certain nombre d'anarchistes, celle-ci n'est pas mise en danger par l'autorité ; soit, si c'est le cas, la présente justification montre pourquoi il est moralement acceptable (voire moralement requis) que certaines autorités soient considérées comme légitimes, même si celles-ci vont à l'encontre de l'autonomie. Dans ce dernier cas, il n'est pas soutenu que l'autonomie ne constitue pas un bien moral important, mais simplement que nous n'avons pas une *obligation permanente* d'être autonome – c'est en fait la seule concession que je demande aux anarchistes de faire – et que nous pouvons avoir de bonnes raisons, parfois, de nous soumettre à une autorité.

Deuxièmement, la présente justification ne repose pas sur le *consentement individuel*. Comme nous le verrons plus loin, certains anarchistes estiment que nous avons le devoir d'être autonome. Or, l'autorité allant, selon certaines conceptions de l'autonomie, à l'encontre de cette dernière, l'autorité ne peut jamais être légitime, même si nous consentons à lui obéir. Toutefois, même si nous parvenions à démontrer qu'une autorité est légitime lorsqu'on y consent, certains anarchistes pourraient toujours se montrer insatisfaits. En effet, ceux-ci pourraient rétorquer que le véritable problème de l'autorité n'est pas que celle-ci soit légitime lorsqu'on y consent, mais que celle-ci soit considérée comme légitime alors qu'elle nous est *imposée*. De ce fait, l'argument le plus convaincant sera un argument qui démontre que

l'autorité peut être légitime *indépendamment de tout consentement individuel*. La présente justification propose un tel argument.

5.1.1. Problème de sujétion et problème de justification

Stephen Perry estime que, pour parvenir à démontrer qu'une autorité peut être légitime, nous devons résoudre deux problèmes distincts : (i) le problème de sujétion (*subjection problem*) et, (ii) le problème de justification (*justification problem*) (Perry, 2013, pp. 6-7 ; 38-41).

La question qui se pose avec le problème de sujétion est celle-ci : avons-nous le droit, parfois, de soumettre notre volonté à celle d'autrui ? Répondre à cette question par l'affirmative est le premier pas vers une réponse positive quant à la question de savoir si une autorité peut être légitime. En effet, si l'on considère que se soumettre aux décisions d'une autorité légitime signifie soumettre sa volonté à celle d'autrui, mais qu'il n'est pas moralement permis d'agir de la sorte, alors aucune autorité ne peut être légitime. Toutefois, comme nous le verrons plus loin, montrer que nous avons le droit de soumettre notre volonté à celle d'autrui n'implique pas nécessairement que celui auquel nous soumettons notre volonté possède une autorité, et encore moins une autorité légitime. Pour le dire autrement, il ne suffit pas de montrer que nous avons le droit de soumettre notre volonté à celle d'autrui pour démontrer qu'une autorité peut être légitime. Pour cela, nous avons besoin d'arguments supplémentaires. C'est là qu'intervient le problème de justification.

De ce fait, (i) est certainement nécessaire, mais pas suffisant dans l'optique de montrer qu'une autorité peut être légitime. Dans ce chapitre et les deux suivants, je montrerai que, non seulement nous pouvons avoir le *droit* de soumettre notre volonté à celle d'autrui, mais que nous pouvons même avoir l'*obligation morale* de le faire. Enfin, suite à cette discussion, je présenterai une justification de l'autorité.

Deux précisions avant de poursuivre. La première est que je considère que les expressions « soumettre sa volonté à celle d'autrui », « se soumettre à la volonté d'autrui » et « être sujet de la volonté d'autrui » sont synonymes. La seconde est qu'à présent, lorsque je parlerai d'« anarchisme » ou d'« anarchistes », je ferai uniquement référence à l'anarchisme philosophique et, à moins que je ne précise le contraire, à l'anarchisme a priori.

5.2. Le droit de soumettre sa volonté à celle d'autrui

5.2.1. Trois conceptions de la sujétion à la volonté d'autrui

Que signifie soumettre sa volonté à celle d'autrui ? Selon Wolff, « l'homme autonome, dans la mesure où il est autonome, n'est pas sujet de la volonté d'autrui. Il peut faire ce qu'un autre lui dit de faire, mais non pas *parce qu'on lui a dit de le faire* » (Wolff, 1998, p. 14 ; c'est moi qui souligne). Autrement dit, je suis sujet de la volonté d'autrui lorsque je fais l'acte X *parce qu'on m'a dit de faire l'acte X* et non, par exemple, parce que j'ai pesé moi-même les différentes raisons de faire X et décidé d'agir en conséquence.

Stephen Perry estime qu'il y a trois façons de concevoir la sujétion à la volonté d'autrui dans une optique « wolfienne » (2013, pp. 39-40). La première consiste à penser qu'on est sujet de la volonté d'autrui uniquement lorsque l'on fait X parce que Y nous a dit de le faire par le biais d'un *ordre* « ou d'une tentative similaire de modifier intentionnellement notre situation normative » (Perry, 2013, p. 39) – autrement dit, lorsque Y use de son autorité. C'est la conception la plus *restreinte* de la sujétion à la volonté d'autrui.

La seconde conception consiste à penser qu'on est sujet de la volonté d'autrui lorsque l'on fait X parce que Y nous a dit de le faire par le biais d'une tentative de modification de notre situation normative *ou* par le biais d'une revendication ou d'une requête quelconques (étant entendu que ni la revendication ni la requête ne visent à modifier notre situation normative). Ainsi, selon cette conception, si je cède ma place dans le bus à une personne âgée suite à la requête de cette dernière, alors je soumetts ma volonté à la sienne. J'appellerai cette conception « *moyennement restreinte* ».

Enfin, la troisième conception – la plus *large* – considère que je soumetts ma volonté à celle d'autrui dès le moment « où j'agis en fonction du point de vue d'autrui à propos de ce qu'il faut faire, plutôt qu'en fonction de mon propre point de vue » (Perry, 2013, p. 40). Ainsi, si mon ami George me suggère de ne pas prendre une troisième part de gâteau et que je renonce en conséquence à la part en question, alors je suis sujet de la volonté de George.

5.2.2. Le problème de la sujétion à la volonté d'autrui

Quelle que soit la conception que nous avons de la soumission à la volonté d'autrui, où se situe le problème ? Il semble à première vue que le problème est que lorsque je soumetts ma

volonté à celle d'autrui, je n'agis pas de manière autonome. Or, certains philosophes estiment que nous avons le *devoir moral* d'être autonome.

C'est notamment ce que défend Robert Paul Wolff (1998). Selon le philosophe, un des présupposés fondamentaux de la philosophie morale est que l'être humain est responsable de ses actes. Pour qu'un être humain soit considéré comme responsable, il faut qu'il ait la capacité de raisonner ainsi que celle de choisir la façon dont il va agir. En ce sens, un fou ne sera pas considéré comme responsable, dans la mesure où il ne possède pas de capacité de choisir. Un enfant ne sera pas non plus considéré comme responsable, dans la mesure où il n'a pas encore pu développer totalement sa capacité de raisonner (Wolff, 1998, pp. 12-13).

Il ne s'agit pas pour Wolff de prétendre qu'un être humain considéré comme responsable a toujours raison, mais plutôt qu'il a le *devoir*, étant donné les capacités qu'il possède, de chercher à établir ce qu'il est juste de faire (Wolff, 1998, p. 13). Plus précisément, Wolff estime que chaque être humain capable de choisir et de raisonner a une « *obligation permanente* d'atteindre le degré d'autonomie le plus élevé possible » (Wolff, 1998, p. 19 ; c'est moi qui souligne).

A noter qu'un individu peut décider de se soumettre à la volonté d'autrui et néanmoins être tenu pour *responsable* des actes qu'il commet. La responsabilité est inhérente aux capacités de l'individu. On ne peut pas éviter d'être responsable simplement en refusant d'exercer notre capacité de jugement. Au contraire, on a le devoir moral de l'exercer le plus possible.

Or, il se trouve que, pour Wolff, l'autorité est le « droit de gouverner. L'*obligation première de l'homme* est d'être autonome, donc de refuser d'être gouverné. » (Wolff, 1998, p. 18 ; c'est moi qui souligne) Ainsi, l'autorité, par définition, ne peut pas être légitime.

La première question que l'on doit se poser est la suivante : est-il vrai que, lorsque je fais ce que Y m'a dit de faire *parce qu'il m'a dit de le faire*, je soumetts ma volonté à la sienne ? Après tout, à moins qu'on me manipule ou que j'agisse sous la menace ou la contrainte physique, *je décide volontairement* de faire ce que Y me dit de faire. Certes, je le fais *parce que Y m'a dit de le faire*, autrement dit, je le fais parce que c'est là la volonté de Y. Néanmoins, je décide volontairement de suivre la volonté de Y. Dès lors, peut-on vraiment dire que ma volonté est soumise à la sienne ? Je pourrais très bien décider volontairement de ne pas suivre la volonté de Y. Du moment que cette possibilité existe et que le choix n'est pas contraint par la manipulation ou la coercition, il semble bien que ma volonté personnelle s'exerce aussi bien dans un cas comme dans l'autre.

Cette idée que faire X parce que Y a dit de le faire revient à soumettre sa volonté à celle d'autrui est fortement lié à la conception que l'on peut avoir de l'autonomie. Comme mentionné auparavant (§ 2.4.2), en suivant Raz, je propose de comprendre l'idéal de l'autonomie personnelle comme étant « l'image de personnes contrôlant, à un certain degré, leurs destinées », de manière à ce qu'elles soient capable de définir et de poursuivre leurs propres projets et de se voir comme étant « en partie les créatrices de leur propre monde moral », et pas seulement les « sujets de la volonté d'autrui ». Une vie autonome ainsi comprise est possible, selon Raz, uniquement si trois conditions sont remplies : la personne (i) possède les *capacités mentales* appropriées pour formuler des projets personnels et les mener à bien, (ii) jouit d'un éventail suffisant d'*options* ayant une certaine valeur et (iii) est *indépendante*, c'est-à-dire qu'elle est libre de toute sujétion à la volonté d'autrui par l'entremise de la coercition ou de la manipulation. » (Abizadeh, 2008, pp. 39-40)

A un stade d'introduction, cette définition de l'autonomie était suffisante pour notre propos. Néanmoins, à ce stade, il s'agit de la développer quelque peu. En premier lieu, il faut souligner le fait que la présente définition de l'autonomie est empruntée à Joseph Raz, qui se trouve être un perfectionniste politique (c'est-à-dire qu'il estime que la vie humaine peut être objectivement bonne ou mauvaise – tous les individus qui mènent la vie X mènent une bonne vie, tous ceux qui ne mènent pas une vie X mènent une mauvaise vie – et que l'Etat a le droit de favoriser ce qui est considéré comme une « vie bonne », au contraire d'un Etat neutre qui laisse chaque individu vivre la vie qu'il estime être bonne et ne favorise aucune vision particulière de ce qu'est la vie bonne). Ainsi, pour Raz, l' « éventail d'options » qui apparaît dans la condition (ii) peut être sélectionné *ex ante* par une autorité politique (ou une autorité « sociale » légitime, telle que celle des parents qui s'exerce sur leurs enfants). Toutefois, formulée ainsi – c'est-à-dire de manière relativement générale – rien n'implique dans la présente définition d'adhérer au perfectionnisme razien, ni à toute autre forme de perfectionnisme. Ainsi, bien qu'empruntée à un perfectionniste, cette définition générale de l'autonomie ne découle pas nécessairement de, ni ne mène nécessairement à, une forme quelconque de perfectionnisme moral ou politique⁷³. En second lieu, il s'agit de préciser les différentes façons d'interpréter cette définition générale de l'autonomie.

⁷³ Pour un bon résumé critique du perfectionnisme de Raz, voir Lecce (2008, chap. 4).

5.2.3. Deux conceptions de l'autonomie

Il existe une conception courante de l'autonomie, du moins dans le sens commun, qui considère qu'un individu est autonome dans la mesure où celui-ci est l' « auteur » ou le « créateur » original des normes, des valeurs morales et de la conception de la vie bonne qu'il veut suivre et réaliser. En tant qu'auteur « original », l'individu est, selon cette conception, indépendant d'autrui dans le sens où, s'il subit peut-être l'influence d'autrui, il est capable, *malgré* cette influence, de créer quelque chose de « neuf » ou de purement personnel (d'original) – quelque chose qui n'appartient qu'à lui et qu'on ne retrouve chez aucun autre.

Même s'il y a reconnaissance que la plupart des individus subissent l'influence d'autrui, l'idéal voudrait que l'individu autonome *soit* totalement indépendant de toute influence extérieure – seule façon d'être l'auteur parfaitement original de sa conception du monde. Cet idéal est problématique dans la mesure où il semble tout simplement impossible à atteindre.

Il s'agit ici de faire la distinction entre ce qu'on pourrait appeler un idéal « utopique » et ce que David Estlund appelle un idéal « aspirationnel » (Estlund, 2008, pp. 258-275). L'idéal utopique est un idéal impossible à atteindre étant donné la nature humaine, les capacités des êtres humains et les caractéristiques du monde dans lequel ceux-ci évoluent, alors qu'un idéal aspirationnel est un idéal qui postule « des critères que l'on n'atteint généralement pas [...], mais qu'il est possible d'atteindre » (Estlund, 2008, p. 259). Autrement dit, un idéal aspirationnel est un idéal qu'il paraît *peu probable* de voir réalisé un jour mais qu'il est néanmoins *théoriquement possible* de réaliser, alors qu'un idéal utopique est un idéal qu'il est *impossible* de réaliser⁷⁴.

Selon Estlund, qui parle de théorie plutôt que d'idéal, les théories aspirationnelles sont des théories qui soutiennent que « les individus et les institutions doivent se plier à des critères qui sont adaptés à leurs capacités, mais pour lesquels il y a de bonnes raisons de croire qu'ils ne s'y plieront jamais » (Estlund, 2008, p. 264). A l'inverse, une théorie (ou un idéal) est utopique dans la mesure où elle propose des critères auquel aucun être humain ne peut se plier (ou qu'aucun être humain ne peut atteindre) dans la mesure où les critères en question ne sont pas adaptés aux capacités des êtres humains, quels qu'ils soient. Par exemple, il paraît peu probable que les meurtres cessent d'exister. Néanmoins, dans la mesure où l'être humain

⁷⁴ Bien que je définisse « utopique » par « impossible à réaliser », cela ne signifie pas que toutes les théories ou idéaux que l'on a tendance à qualifier couramment d'utopiques le sont effectivement. Certains, en qualifiant telle ou telle théorie d'utopique peuvent se tromper sur le fait qu'elles soient irréalisables. De plus, certains auront tendance à qualifier leurs propres théories d'utopiques mais, en général, ils entendront par ce terme ce que Estlund entend par « théorie aspirationnelle ». Comme je l'ai déjà mentionné dans une note de bas de page précédente, l'anarchisme « utopique » dont je parle à § 3.7 est à entendre au sens d' « aspirationnel ».

(entendu comme agent moral) est capable de ne pas tuer autrui – même s’il en a très envie –, il est théoriquement possible que le meurtre soit une pratique qui disparaisse un jour. En revanche, il est impossible que les êtres humains puissent un jour, par la simple force de la pensée, se fondre dans le sol. Le premier idéal est un idéal aspirationnel, tandis que le second est un idéal utopique.

La conception de l’autonomie qui voit l’individu autonome comme étant l’auteur parfaitement original de son propre monde moral et des projets de vie qu’il souhaite poursuivre, semble non seulement particulièrement exigeante, mais surtout *impossible* à atteindre. Sans entrer dans les détails, avoir une telle vision de l’autonomie semble nous obliger à adhérer à une *thèse ontologique atomiste* de l’individu, c’est-à-dire la thèse selon laquelle les individus peuvent se construire en tant qu’individus rationnels et ayant une identité propre de manière solitaire, sans avoir un quelconque rapport avec d’autres individus. C’est ce qu’exige l’« originalité parfaite » de l’individu postulée par cette conception de l’autonomie. Or, il semble bien que cette thèse ontologique soit fautive⁷⁵. En effet, paradoxalement peut-être, tout porte à croire que l’individu, pour être un individu à part entière, a besoin des autres pour se construire et posséder, non seulement certaines capacités cognitives et pratiques comme la rationalité, mais également une conception du monde personnelle, des projets et une identité propres. Pour le dire autrement, un individu totalement coupé des relations et de l’influence d’autrui ne pourrait tout simplement pas avoir une conception personnelle de ce qu’exige la morale ou de ce qui constitue la vie bonne.

Cela implique certainement de revoir certaines conceptions communes et intuitives que nous pouvons avoir de l’autonomie, ainsi que de ce que nous considérons d’unique et de « personnel » chez chaque individu. C’est ce qui nous mène à une seconde conception de l’autonomie. Au lieu de considérer l’autonomie comme étant le fait d’être l’« auteur » ou le « créateur » original des normes, des valeurs morales et de la conception de la vie bonne qu’un individu veut suivre et réaliser, nous pouvons concevoir celle-ci comme étant l’*appropriation* par un individu de certaines normes, valeurs ou conceptions de la vie bonne, et l’*engagement* de celui-ci à les poursuivre (Dworkin, 1988). Dans ce cas de figure, je suis autonome, non lorsque je crée de toute pièce les normes, les valeurs et la conception de la vie bonne que je veux suivre et réaliser mais lorsque, à la suite d’un processus réflexif, *je fais miennes* celles qui existent indépendamment de moi, que *je les choisis*⁷⁶. De la même façon,

⁷⁵ Sur cette question, voir notamment Pettit (1996) et Taylor (1998).

⁷⁶ Sous réserve peut-être de quelques ajustements, cette conception de l’autonomie peut être en accord avec l’autonomie kantienne, qui voit dans l’autonomie « une capacité, inhérente à tout agent rationnel, d’agir

on peut considérer qu'un individu est unique et a des projets que l'on peut qualifier de « personnels », moins dans ce qu'il a (ou de ce que ses projets ont) d'original par rapport aux autres individus (ou aux autres projets individuels), que dans le fait qu'il est le seul à pouvoir vivre ce qu'il vit⁷⁷ et que seul *lui* peut s'engager personnellement à suivre et à réaliser telle norme, telle valeur ou telle conception de la vie bonne (Larmore, 2004).

Nous avons donc deux conceptions de l'autonomie. La première postule un idéal qu'il paraît impossible d'atteindre. D'une part, si l'on adhère à la maxime intuitive que « devoir implique pouvoir », il paraît pour le moins problématique d'adhérer à l'idée que nous puissions avoir l'obligation morale d'être autonome en ce sens. D'autre part, sans parler d'obligation morale, il paraît dans une certaine mesure absurde de tenter de s'approcher d'un idéal impossible à atteindre. Même si George a conscience qu'il n'arrivera jamais à se fondre dans le sol par la simple force de sa pensée, mais qu'il tente malgré tout de s'approcher de cet objectif, nous pouvons sans autre juger que George, même s'il en a le droit, fait quelque chose d'absurde. Par analogie, il y a quelque chose d'intuitivement absurde à vouloir s'approcher d'un idéal qu'on sait pertinemment, non pas atteignable de manière très peu probable, mais *impossible à atteindre*.

On peut répondre deux choses à ces critiques. La première est que, contrairement au fait de se fondre dans le sol, l'indépendance vis-à-vis de l'influence d'autrui est *graduelle*. On ne peut pas plus ou moins se fondre dans le sol par la simple force de la pensée, mais on peut être plus ou moins indépendant vis-à-vis de l'influence d'autrui. Dans ce sens, s'il est absurde de chercher à atteindre quelque chose dont on ne peut même pas s'approcher un chouïa (je ne peux pas « un peu » me fondre dans le sol), il n'est pas nécessairement absurde de vouloir s'approcher d'un idéal, certes impossible à réaliser parfaitement, mais qu'on peut réaliser au moins en partie.

librement sur la base de la raison et indépendamment de nos désirs » (Timmons, 2002, p. 157). Ici, l'individu autonome ne crée pas mais « découvre », grâce à sa capacité rationnelle, les raisons objectives (notamment morales) qui s'appliquent à lui et qu'il doit suivre. Le fait de ne pas s'engager à suivre les raisons morales en question pour la raison même qu'il s'agit de raisons morales constitue une faute morale. Le simple fait de se conformer à ce que requièrent les raisons morales, pour d'autres raisons que le fait qu'il s'agit de raisons morales, est moralement condamnable. Pour le dire autrement, il ne faut pas simplement se conformer aux raisons morales, il faut avoir l'*intention* de les suivre *pour la raison même qu'elles sont des raisons morales*. C'est une des façons possible d'interpréter la notion d' « engagement » citée plus haut, même si, personnellement, je l'utilise de manière plus souple que l'interprétation kantienne qu'il est possible d'en faire.

⁷⁷ Par exemple, seul moi peux avoir mal à mon genou. Mon ami George ne peut pas avoir mal à mon genou (et je ne peux pas avoir mal au genou de mon ami George). Il y a là deux expériences personnelles distinctes qu'aucun autre ne peut vivre à notre place. C'est ce qui fait, selon Charles Larmore, que chacun est unique (2004).

La seconde est que nous avons une conviction intuitive forte que, même s'il est impossible d'atteindre une indépendance totale vis-à-vis d'autrui, il est bon d'user de nos propres capacités réflexives pour savoir ce qu'il faut faire. Autrement dit, il est bon de « penser par nous-mêmes », de réfléchir par nous-mêmes à ce qu'il faut faire, indépendamment de ce que les autres en pensent. Ce qui nous mène à penser qu'il est intuitivement bon de faire X pour des raisons autres que « Y me l'a demandé ». En ce sens, l'idéal que constitue la première conception de l'autonomie est peut-être un idéal inatteignable, c'est néanmoins un bon idéal – un bon « guide » ou un bon « étalon » pour évaluer d'un point de vue normatif certaines situations ou certains actes.

Un partisan de la seconde conception de l'autonomie pourrait admettre tout cela et néanmoins persévérer dans sa conviction que c'est la seconde conception de l'autonomie qui est la meilleure. En effet, contrairement à la première conception, non seulement cette seconde conception constitue un idéal tout à fait réalisable mais, de plus, elle possède les mêmes qualités que la première conception.

Ainsi, d'une part, la seconde conception de l'autonomie propose un idéal atteignable basé sur une ontologie plausible de l'individu. Même si l'absence de cette qualité n'est pas fatale à la première conception, elle l'affaiblit certainement.

D'autre part, la seconde conception de l'autonomie ne nie pas qu'il soit bon d'user de ses propres capacités réflexives. Ce qu'elle nie (ou, du moins, ce que son « outillage conceptuel » permet de nier) est que le fait de faire X parce que Y a dit de le faire implique nécessairement de remettre ses capacités réflexives au placard et de soumettre sa volonté à celle d'autrui. En effet, dans la mesure où être autonome selon cette seconde conception signifie, non pas décider de faire X indépendamment de toute influence extérieure (ou, du moins, avec l'influence extérieure la plus faible possible), mais de s'engager de manière réflexive à faire tel ou tel acte pour telle raison, il est tout à fait possible de concevoir que George, après réflexion, considère qu'il a de bonnes raisons de faire X *parce que Y lui a dit de le faire* (nous verrons certaines de ces raisons au chapitre 6). Dans un cas comme celui-ci, George use de ses capacités réflexives, et l'on peut estimer que cela est une bonne chose. Néanmoins, cela ne signifie pas que, parce que l'usage qu'il a fait de sa capacité réflexive l'a mené à faire X *parce que Y lui a dit de le faire* que, pour autant, George est sujet de la volonté de Y. Il semble que George soit toujours sujet de sa propre volonté. Simplement, il a *choisi* volontairement de faire X parce que Y lui a dit de le faire. Que Y lui ait dit de faire X sous forme d'un ordre, d'une requête ou d'un conseil (conception « restreinte », « moyennement restreinte » et « large » de la sujétion à la volonté d'autrui « wolffienne »), dans tous les cas, et pour autant

que le choix de George n'ait pas été contraint par la manipulation ou par une forme quelconque de coercition, George semble bel et bien sujet de sa propre volonté et parfaitement autonome.

Bien entendu, ce n'est pas parce que George a fait X parce que Y lui a dit de le faire que George ne peut pas être tenu pour *responsable* de son acte. S'il se trouve que faire X est moralement condamnable, et pour autant que George ait eu la possibilité (non contrainte par la manipulation ou la coercition) de ne pas faire X, alors George est moralement condamnable s'il fait X. En effet, que George ait décidé de faire X sans une quelconque influence extérieure, ou que George ait fait X parce que Y lui a dit de le faire, dans tous les cas, George s'est engagé personnellement, en usant de ses capacités réflexives, à faire l'acte X. Personne ne l'a forcé, et personne d'autre que George ne pouvait prendre cette décision et faire X à sa place. En ce sens, George est seul responsable de ses actes et moralement blâmable si faire X est blâmable.

La seconde conception de l'autonomie ne minimise donc en aucun cas (i) l'importance de l'usage rationnel de ses capacités réflexives et, (ii) la responsabilité individuelle.

Pour résumer, de manière générale, être autonome consiste à avoir un certain contrôle sur sa vie et à pouvoir lui donner un contenu *personnel*. Par définition, être autonome implique donc de ne pas être soumis à la volonté d'autrui (c'était d'ailleurs notre point de départ : la sujétion à autrui est problématique car elle va à l'encontre de l'autonomie). Mais que signifie « être sujet de la volonté d'autrui » ? Selon une première conception, être autonome implique de minimiser au maximum l'influence extérieure sur nos décisions. Auquel cas, ces dernières ne sont pas vraiment personnelles, elles ne sont pas vraiment « les miennes ». En ce sens, faire X parce que Y m'a dit de le faire signifie être sujet de la volonté d'autrui et va, par définition, à l'encontre de l'autonomie. C'est la version « wolffienne » de l'autonomie et de l'assujettissement à la volonté d'autrui (ce dernier concept ayant trois versions possibles : une conception restreinte, moyennement restreinte et large).

La seconde conception de l'autonomie considère que, même influencé par autrui, mes décisions sont des décisions personnelles et autonomes du moment que je les choisis, que je m'engage à les suivre à la suite d'un processus réflexif non issu d'une manipulation quelconque et non contraint par la coercition. Dans ce cas, faire X parce que Y m'a dit de le faire ne signifie pas nécessairement être soumis à la volonté d'autrui. L'individu est considéré comme non autonome s'il a un déficit au niveau des capacités mentales indispensables à l'exercice de l'autonomie que sont les capacités rationnelles et réflexives (ce qui peut le

mener à être soumis à une forme, justifiée ou non, de paternalisme), ou que ses choix sont contraints par la manipulation ou la coercition.

Il est difficile de fixer une frontière claire entre ce qui constitue une influence « légitime » et la manipulation. En tous les cas, je considère que, même s'il existe une importante zone grise entre les deux, nous pouvons trouver des cas clairs de manipulation et des cas clairs d'influence qui ne remettent pas en cause l'autonomie.

Avec cette seconde conception de l'autonomie, le problème que poserait l'autorité n'est pas nécessairement qu'une autorité en tant que telle s'exerce mais plutôt qu'elle soit, le plus souvent, couplée à une forme ou une autre de coercition. Toutefois, dire que la coercition pose problème à l'autonomie n'implique pas que l'usage de la coercition soit forcément condamnable. Comme nous l'avons vu au chapitre 2 avec l'exemple du violeur (§ 2.4.4), on peut user de notre autonomie à mauvais escient. Pour le dire autrement, on peut s'engager de manière autonome à poursuivre des projets moralement condamnables. Dans ce cas, il est possible que l'usage de la coercition soit moralement justifié – par exemple pour empêcher le projet en question d'aboutir – même si cela nous mène à aller à l'encontre de l'autonomie de l'individu au projet moralement condamnable.

De plus, ce n'est pas parce qu'une autorité qui s'exerce sur autrui n'est pas nécessairement problématique pour l'autonomie que les questions qui l'entourent ne méritent pas d'être posées. Même si cela ne signifie pas mettre en cause mon autonomie, reste toujours la question suivante : ais-je de bonnes raisons de faire *X* parce que *Y* m'a dit de le faire ? Pour le dire autrement, qu'est-ce qui justifie que je fasse *X* parce que *Y* m'a dit de le faire, plutôt que je me base sur d'autres raisons ? Ou encore, en quoi « *Y* m'a dit de faire *X* » constitue en soi une bonne (et peut-être suffisante) raison de faire *X* ? Avec cette seconde conception de l'autonomie, l'exercice de l'autorité est moins problématique qu'il n'y paraît au premier abord, mais les questions ci-dessus restent pertinentes et exigent toujours une réponse.

L'atout que possède la seconde conception de l'autonomie est qu'elle semble à la fois plus réaliste et moins exigeante que la conception « wolffienne », sans pour autant faire de l'autonomie un bien moral mineur. Oui, il est important d'user de ses propres capacités réflexives pour décider de ce qu'il faut faire. Oui, l'individu autonome est responsable de ses actes. Mais non, l'idéal de l'individu autonome n'est pas celui d'un être coupé d'autrui et de son influence. Au contraire, il est à l'aise dans sa relation d'interdépendance avec l'autre, et il sait faire bon usage des différentes influences extérieures qu'il reçoit afin de décider au mieux de ce qu'il faut et de ce qu'il *veut* faire. Voilà, à mon sens, un portrait à la fois plus réaliste et plus séduisant de l'individu autonome que celui de l'individu autonome « wolffien ».

Sous réserves de quelques ajustements, la définition générale de l'autonomie de Raz peut être interprétée aussi bien selon la première conception de l'autonomie que selon la seconde. Selon la première, il s'agirait de modifier la définition quant à la question de l'indépendance, où il est dit qu'une personne autonome est une personne « indépendante, c'est-à-dire qu'elle est libre de toute sujétion de la volonté d'autrui par l'entremise de la coercition ou de la manipulation ». A cela, il faudrait ajouter l'idée qu'une personne indépendante a su minimiser au mieux l'influence extérieure d'autrui.

Selon la seconde conception, il s'agirait de ne pas interpréter au sens littéral l'idée que les personnes autonomes se voient comme étant « en partie les créatrices de leur propre monde moral ». Ici, « créateur » ne doit pas être pris au sens littéral, mais en un sens plus métaphorique : je « crée » mon propre monde moral dans la mesure où je m'*approprie* certaines conceptions morales que, par ailleurs, je peux assembler de manière idiosyncrasique.

En conclusion, la seconde conception de l'autonomie que nous avons vue semble plus séduisante et plus solide que la conception « wolffienne ». De ce fait, contrairement à ce que pense Wolff, faire X parce que Y m'a dit de le faire – ou, si l'on se restreint à l'autorité, faire X parce que Y me l'a ordonné –, n'est pas nécessairement problématique pour l'autonomie et, à ce titre, n'est pas nécessairement moralement condamnable. Avec cette seconde conception de l'autonomie, certaines questions entourant l'autorité gardent toute leur pertinence, mais il n'est pas vrai que l'autorité soit nécessairement problématique en ce qui concerne l'autonomie.

5.2.4. *Le devoir d'être autonome*

Le lecteur n'est peut-être pas convaincu par la seconde conception de l'autonomie et continue à adhérer fermement à la conception « wolffienne » de l'autonomie et de la sujétion à la volonté d'autrui. Fort bien. Supposons un instant que la bonne conception de l'autonomie et de la sujétion à la volonté d'autrui soit celle de Wolff. Pour autant, est-il vrai que nous avons, comme le soutient Wolff, une « *obligation permanente* d'atteindre le degré d'autonomie le plus élevé possible » ?

Je vais tenter de montrer que, tout en adhérant à la conception de l'autonomie et de la sujétion à la volonté d'autrui « wolffienne », il n'est pas vrai que nous ayons un devoir permanent d'être autonome. Il est moralement permis, parfois, de nous soumettre à la volonté

d'autrui selon la conception « wolffienne », même si cela se fait au détriment de notre autonomie. Peut-être est-il vrai que, généralement, nous avons le devoir d'être autonome, mais ce devoir n'est pas absolu, et nous pouvons parfois avoir de bonnes raisons de ne pas agir de façon autonome. Dans la suite de cette section, lorsque je parlerai d' « autonomie » et de conception de « sujétion à la volonté d'autrui », je ferai exclusivement référence aux conceptions « wolffiennes ».

L'autonomie est certainement un bien qu'il faut promouvoir et défendre (sur ce point, voir § 1.2). Néanmoins, il n'est pas sûr que celui-ci se place systématiquement au-dessus – et ce, au détriment – d'autres biens moraux. Par exemple, nous éprouvons souvent l'envie, par moments, de « lâcher prise » et de nous abandonner à la spontanéité, de nous laisser guider par nos émotions, nos envies, sans nous soucier « de la justification que [notre] comportement pourrait avoir à [nos] propres yeux » (Larmore, 2004, p. 48). C'est ce que Stendhal appelait le « naturel » et que Larmore considère comme une façon d'être *authentique* et de se réaliser pleinement (2004). Or, pour qu'une telle spontanéité soit possible, nous devons temporairement « mettre de côté » ce qui constitue le ciment de l'autonomie, à savoir, notre capacité réflexive, qui nous permet de réfléchir à nos désirs, à nos actes, à mettre ceux-ci en question, à les justifier, etc. En effet, à partir du moment où l'on *cherche* à être spontané, ou que l'on *réfléchit* à notre spontanéité, on la perd, tout comme on perd le sommeil à vouloir le trouver. Or, la plupart des gens – semble-t-il avec raison – ne désirent pas se réduire à n'être que des êtres purement réflexifs, toujours soucieux d'être rationnels. Une vie agréable et « authentique » est aussi faite de ces moments où l'on abandonne nos capacités réflexives pour se laisser aller à la spontanéité et faire ce qu'on fait sans y réfléchir (Larmore, 2004, p. 48). Une vie d'êtres humains purement et constamment autonomes manquerait cruellement de saveur.

Que l'on ait une conception « wolffienne » restreinte, moyennement restreinte ou large de la sujétion à la volonté d'autrui, en tous les cas, l'idée d'un devoir permanent d'être autonome semble bien peu séduisante en regard d'autres biens moraux, qui semblent tout aussi important pour mener une vie épanouie.

Il existe également un problème plus spécifique avec les conceptions « wolffiennes » moyennement restreintes et larges de la sujétion à la volonté d'autrui. Rappelons que la conception moyennement restreinte consiste à penser que l'on est sujet de la volonté d'autrui lorsque l'on fait X parce que Y nous a dit de le faire par le biais d'une tentative de modification de notre situation normative *ou* par le biais d'une revendication quelconque ou

d'une requête, tandis que la conception large considère que je soumetts ma volonté à celle d'autrui dès le moment « où j'agis en fonction du point de vue d'autrui à propos de ce qu'il faut faire, plutôt qu'en fonction de mon propre point de vue » (Perry, 2013, p. 40).

Le problème ici est qu'il semble que refuser systématiquement d'agir en fonction de la volonté d'autrui selon l'une ou l'autre de ces conceptions sonne le glas de l'amour et de l'amitié. Si l'on accepte l'une ou l'autre de ces conceptions de la sujétion à la volonté d'autrui, alors aimer quelqu'un, qu'il s'agisse d'un membre de sa famille, de son conjoint ou d'un ami, implique souvent de se soumettre à la volonté de la personne aimée. Par exemple, si ma compagne me demande d'aller en Chine pour les vacances, et que nous y allons *parce que ma compagne me l'a demandé*, alors je suis sujet de la volonté de ma compagne et manque à mon devoir permanent d'atteindre le degré d'autonomie le plus élevé possible. Si un ami a besoin de se confier à moi et me demande d'aller en discuter autour d'un verre, et que je vais boire un verre avec lui *parce qu'il me l'a demandé*, alors, là encore, je manque à mon devoir d'être autonome. Le problème est que faire ce que l'autre veut faire indépendamment de ce que nous voulons faire – ou, pour le dire autrement, soumettre régulièrement notre volonté à celle d'autrui au sens où l'entend la conception moyennement restreinte ou large de la sujétion à autrui – *fonde en partie nos relations familiales, amicales et amoureuses*. Ne plus agir de la sorte signerait la fin de ce type de relations.

De même, refuser de soumettre sa volonté à celle d'autrui selon la conception « wolffienne » moyennement restreinte ou large revient à rendre impossible tout engagement à court, moyen ou long terme⁷⁸. Par exemple, si je fais une promesse à mon ami George, seul lui peut me libérer de cette promesse. Dès lors, si je respecte ma promesse *parce que George ne veut pas me libérer de ma promesse*, je fais quelque chose de moralement condamnable, dans la mesure où ma volonté est assujettie à celle de George. *In fine*, je tiens ma promesse parce que George veut que je la tienne. Je peux aussi la tenir pour la raison plus générale que je considère qu'il faut tenir ses promesses. Toutefois, cela ne m'empêche pas de rester lié à la volonté de George quant à mon obligation de tenir *la promesse spécifique faite à George*. Je tiens ma promesse envers George parce que je pense qu'il faut tenir ses promesses. Néanmoins, si George me libère de ma promesse, l'obligation de tenir la promesse spécifique faite à George tombe. Si George ne me libère pas de ma promesse, l'obligation de tenir la promesse spécifique faite à George reste en vigueur. En cela, ma volonté est soumise à celle de George. Adhérer à l'idée que nous avons une obligation permanente d'atteindre le degré

⁷⁸ C'est également ce que soutient Green (1988, pp. 32-36).

d'autonomie le plus élevé possible, tout en ayant une conception « wolffienne » moyennement restreinte ou large de la sujétion à la volonté d'autrui, remet donc en cause notre obligation, pourtant intuitivement forte, de tenir nos engagements (voir sur ce point § 1.2).

5.3. Conclusion

Adhérer à une conception « wolffienne » de l'autonomie, tout en estimant que nous avons un devoir constant d'être autonome, semble mener, si l'on a une conception moyennement restreinte ou large de la sujétion à la volonté d'autrui, à rendre impossible toute relation familiale, amicale ou amoureuse, et à rendre quasiment impossible tout engagement à court, moyen ou long terme. Même si l'on a une conception restreinte de la sujétion à la volonté d'autrui, avoir un devoir permanent d'atteindre le degré d'autonomie le plus élevé possible peut nous empêcher d'atteindre certains biens moraux qui ont eux aussi une grande valeur, et peut nous empêcher d'adopter certaines attitudes importantes pour mener une vie épanouie, tel que le fait de se laisser aller à la spontanéité – que Larmore, par exemple, considère comme une façon d'être « authentique » (2004). Le prix à payer pour un devoir absolu et permanent d'être pleinement autonome au sens « wolffien » semble ainsi bien élevé, raison pour laquelle nous devons rejeter cette idée.

En résumé, suivant la conception que l'on a de l'autonomie, faire X parce que Y a dit de le faire ne revient pas nécessairement à être soumis à la volonté d'autrui. Autrement dit, cela ne revient pas nécessairement à agir de façon non autonome. Même s'il se trouve que faire X parce que Y a dit de le faire revient à ne pas agir de façon autonome, il semble problématique de considérer que nous avons un devoir permanent d'être autonome. En ce sens, il semble bien que nous ayons, parfois, le droit d'agir de façon non autonome⁷⁹. De ce fait, même si faire X parce que Y a dit de le faire revient à ne pas agir de façon autonome, dans la mesure où nous pouvons avoir le droit parfois d'agir de façon non autonome, faire X parce que Y a dit de le faire n'est pas problématique par principe et il est possible, en tout cas théoriquement, d'estimer avoir le droit, parfois, de faire X parce que Y a dit de le faire.

⁷⁹ Avons-nous une obligation permanente d'être autonome si nous adhérons à la seconde conception – non « wolffienne » – de l'autonomie ? Là non plus, il ne semble pas que ce soit le cas, pour la raison qu'une telle obligation, comme pour la conception « wolffienne », nous oblige à abandonner certains biens moraux ou certaines attitudes qui permettent pourtant de mener une vie pleinement épanouie.

Chapitre 6

Justification de l'autorité : l'autorité comme service

6.1. L'obligation de soumettre sa volonté à celle d'autrui

Supposons toujours que nous adhérons à la conception exigeante de l'autonomie qu'est celle de Wolff. Nous avons vu au chapitre 5 que nous n'avons pas le devoir permanent d'être autonome et que nous avons le droit, parfois, de ne pas l'être. La question qui se pose à présent est de savoir si, non seulement il est permis, mais si nous pouvons avoir l'*obligation morale* de nous soumettre à la volonté d'autrui.

Ici intervient la célèbre justification de l'autorité de Joseph Raz (1986). Il est important de souligner ici que la présentation que je vais faire de la théorie en question s'écarte certainement sur certains points de la présentation et de l'interprétation « canonique » (s'il y en a) de la théorie de Raz. En ce sens, la justification de l'autorité que je défends dans ce travail est plus une théorie « razienne » – c'est-à-dire qui s'inspire et repose en très grande partie sur la théorie de Raz – que *la* théorie de Raz – c'est-à-dire l'interprétation et la présentation avec laquelle l'auteur serait totalement en accord.

De plus, dans ce qui suit, je suppose que nous adhérons uniquement à la conception « wolffienne » la plus restreinte de la sujétion à la volonté d'autrui. Autrement dit, nous adhérons à l'idée que l'on est sujet de la volonté d'autrui uniquement lorsque l'on fait X parce que Y nous a dit de le faire par le biais d'un ordre « ou d'une tentative similaire de modifier intentionnellement notre situation normative » (Perry, 2013, p. 39). Une telle restriction se justifie dans la mesure où le but de mon travail est avant tout de discuter la question de l'autorité, non toutes les occasions où nous pourrions avoir l'obligation de nous soumettre à la volonté d'autrui.

Dans ce qui suit (et c'était déjà le cas dans le chapitre précédent), je me focalise sur les actes directifs autoritaires, en regard des problèmes qu'ils posent à l'autonomie « wolffienne » et de la question de la sujétion à la volonté d'autrui restreinte. Mais on pourrait se demander si les actes déclaratifs posent exactement les mêmes problèmes, et si ce que je dis des actes directifs s'appliquent pareillement aux actes déclaratifs. Je soutiens que oui. Premièrement, les actes déclaratifs autoritaires ont un impact sur notre autonomie : en modifiant notre statut, les droits ainsi que les obligations que l'on peut avoir, les actes déclaratifs autoritaires ont un impact sur les options qui sont à notre disposition. Deuxièmement, se conformer aux

décisions provenant d'actes déclaratifs autoritaires, au moins en partie *parce que l'autorité X a pris ces décisions*, revient à être sujet de la volonté d'autrui au sens restreint : mes options (et donc les actions que j'entreprendrai ou non) sont limitées par une tentative similaire à un ordre (elles sont toutes deux autoritaires) de modifier intentionnellement ma situation normative.

Ces précisions faites, je vais présenter la théorie de Raz puis la discuter.

6.1.1. La conception de l'autorité comme service

Comme l'explique Kenneth Ehrenberg, « l'intuition principale qui guide la théorie de Raz est qu'une autorité [...] peut s'imposer de manière justifiée au détriment de l'autonomie d'un individu (et donc être légitime) lorsque cela se fait d'une manière ou d'une autre au service de l'individu (Raz, 1986, p. 5), en particulier si cela aide l'individu à se conformer à l'équilibre correct des raisons qui s'appliquent déjà à lui. C'est pourquoi la théorie s'appelle "la conception de l'autorité comme service" (Raz, 1986, pp. 55-56). » (Ehrenberg, 2011, p. 886)

La conception de l'autorité comme service (*service conception of authority*) (CAS) repose essentiellement sur cinq thèses/conditions :

T1. La première thèse est la *thèse de la dépendance* (*dependence thesis*) (TD), qui stipule que « toutes les directives d'une autorité doivent être fondées sur les raisons qui s'appliquent déjà de manière indépendante à l'individu sujet des directives, et sont pertinentes pour son action dans les situations couvertes par la directive » (Raz, 1986, p. 47)⁸⁰. Autrement dit, pour qu'une autorité soit légitime, les décisions qu'elle prend doivent se fonder sur les raisons qui s'appliquent à l'individu sujet de la décision. Les raisons en question sont des raisons dépendantes qui, pour rappel, sont des raisons que l'on suit en vertu de leurs *contenus*, et non en vertu de leur *source*, au contraire des raisons indépendantes du contenu. Ainsi, par exemple, l'autorité X est justifiée d'ordonner à George de payer des impôts si, par ailleurs, George a de bonnes raisons dépendantes de payer des impôts.

Comme le rappelle Ehrenberg, les raisons dépendantes en question ne sont pas nécessairement dans l'*intérêt* de l'individu sujet de la décision, et elles peuvent exiger un sacrifice de sa part. Ainsi, il n'est peut-être pas dans l'intérêt de George de payer des impôts, mais cela fait peut-être partie de ses devoirs moraux (par exemple, si les impôts qu'il paye

⁸⁰ Raz se concentre sur les actes illocutoires directifs qui relèvent de l'autorité mais, comme je l'ai mentionné plus haut, ce qu'il en dit peut aisément s'étendre à tout acte illocutoire autoritaire.

sont ensuite redistribués aux plus défavorisés, que George a l'obligation morale d'aider dans la limite de ses moyens), devoirs moraux qui constituent des raisons dépendantes qui s'appliquent à George. De plus, l'individu sujet des décisions de l'autorité X n'a pas nécessairement *connaissance* lui-même des raisons dépendantes qui s'appliquent à lui et sur lesquels X se base, pas plus qu'il ne *reconnait* ou n'*accepte* (*acknowledge*) nécessairement les raisons en question (Ehrenberg, 2011, p. 886).

T1.a. Comme nous venons de le voir avec le cas de George et de ses impôts, certaines des raisons dépendantes qui s'appliquent à nous sont des raisons morales. Or, nous pouvons considérer qu'une autorité qui ne respecte pas ces raisons morales ne peut pas être légitime. C'est ici l'idée de Raz, reprise par Perry, que « toutes les raisons politiques sont subordonnées à la morale ordinaire individuelle » (Perry, 2013, p. 58) (ci-après, « morale ordinaire »). De ce fait, toute autorité ne sera légitime que dans la mesure où elle respecte la morale ordinaire. C'est ce que Perry nomme la *thèse de la subordination politique* (*political subordination thesis*).

Pour être tout à fait clair, je comprends le terme de « subordination » ici, non pas au sens où une autorité, pour être légitime, aurait nécessairement l'*obligation de promouvoir* ou de *mettre en pratique* tous les principes moraux relevant de la morale ordinaire, ni qu'elle aurait l'obligation de *punir* tout acte individuel qui irait à l'encontre de la morale ordinaire (par exemple, il est généralement admis qu'un Etat libéral n'a pas d'obligation, et n'a pas même le droit, de me punir lorsque je manque à ma promesse d'aller boire un verre avec mon ami George. Ne pas tenir ce genre de promesse est certainement moralement condamnable, mais l'Etat n'a pas pour autant le droit de me punir pour cela). Je comprends le terme de « subordination » au sens où une autorité, pour être légitime, n'a pas le droit (i) de *violer* la morale ordinaire, ou (ii) de m'imposer de la violer, ou (iii) de m'empêcher d'une manière ou d'une autre de réaliser mes devoirs moraux.

Ni Perry, ni Raz dans le passage cité par Perry, ne disent ce qu'ils entendent par « morale ordinaire ». Néanmoins, j'ai auparavant décrit et justifié ce qu'il fallait entendre à mon sens par morale ordinaire et les principes fondamentaux qu'elle incluait (§ 1.2). Ainsi, toutes choses égales par ailleurs, pour être légitime, l'autorité X doit respecter, ne pas m'obliger à violer et ne pas m'empêcher de réaliser les principes suivants (ainsi que les principes qui en découlent) :

P1. Prohibition du meurtre

P2. Respect de l'intégrité physique

- P3. Prohibition de l'esclavage
- P4. Respect de la liberté et de l'autonomie
- P5. Devoir de loyauté envers ses proches
- P6. Devoir de tenir ses engagements
- P7. Devoir d'assistance à personne en danger
- P8. Devoir d'assurer les besoins de base des individus
- P9. Devoir d'assurer la base sociale de l'estime de soi
- P10. Egale considération

Toute autorité qui ne respecte pas, m'oblige à violer ou m'empêche de réaliser les principes évoqués ci-dessus (ainsi que les principes qui en découlent) est illégitime. De ce fait, même si un tyran ou la mafia nous rendaient certains services, ceux-ci ne respecteraient pas pour autant la thèse de la subordination politique et ne pourraient donc pas être considérés comme des autorités légitimes.

Il n'est pas nécessaire d'exiger la perfection en termes de morale. Une autorité peut être légitime, même si celle-ci commet parfois des erreurs qui violent (de manière raisonnable) certains principes moraux. Il est souvent difficile de savoir quand un principe moral a été violé de manière grave ou « raisonnable ». Mais cela ne remet pas en cause l'idée générale qu'une autorité puisse être légitime du moment qu'elle est « raisonnablement » juste et respectueuse de la morale. Pourquoi ? Parce qu'il existe des situations où nous pouvons considérer qu'il est préférable qu'existe une autorité qui fasse des erreurs raisonnables auxquelles nous devons nous plier, plutôt qu'il n'existe pas d'autorité. Pour le dire autrement, nous pouvons considérer qu'une autorité nous rend toujours un précieux service (qu'elle est justifiée de nous rendre), même en faisant des erreurs raisonnables.

Comment une autorité pourrait-elle respecter le principe P4 (respect de la liberté et de l'autonomie) alors que, pour les besoins de l'argument décrit dans ce chapitre et le suivant, nous sommes partis du présupposé que l'autorité allait à l'encontre de l'autonomie ? Comme précisé auparavant (§ 1.2), ni la liberté, ni l'autonomie ne sont absolues (voir aussi § 5.2.4). Elles sont limitées par les principes fondamentaux évoqués ci-dessus, de même que par certains biens moraux fondamentaux ainsi que d'autres principes ou biens moraux non fondamentaux mais tout de même importants qui, dans certaines situations, peuvent l'emporter sur notre droit à être libre et autonome. Dès lors, l'entité X respecte P4 tant qu'elle n'use pas de son autorité pour limiter *de manière injustifiée* notre liberté et notre autonomie. X limite notre liberté et notre autonomie de manière justifiée si, dans une situation donnée,

celles-ci peuvent ou devraient être limitées par d'autres principes ou biens moraux, et qu'il est du ressort de X de mettre en œuvre cette limitation (pour une restriction du rôle de X dans certains cas, voir la condition d'indépendance plus bas (T4)). X limite notre liberté et notre autonomie de manière injustifiée si, dans une situation donnée, celles-ci ne peuvent pas ou ne devraient pas être limitées par d'autres principes ou biens moraux (ou par d'autres considérations non morales), ou qu'il n'est pas du ressort de X de mettre en œuvre une limitation de notre liberté et de notre autonomie.

On peut également se demander si la thèse de la subordination politique permet vraiment d'exclure le fait que l'autorité d'un tyran ou de la mafia soit légitime. Après tout, et l'un et l'autre pourraient ne pas être parfaits d'un point de vue moral, mais néanmoins suffisamment justes pour être légitimes. On peut répondre deux choses à cette crainte. La première est que si l'idée que l'autorité d'un tyran ou de la mafia soit légitime nous dérange autant, c'est parce que, même raisonnablement respectueux de la thèse de la dépendance en général, et de la thèse de la subordination politique en particulier, il leur manque malgré tout, par définition, une composante démocratique. Or, celle-ci semble indispensable pour être légitime (voir § 8.3). De ce fait, même si un tyran ou la mafia sont raisonnablement justes, il leur manquera toujours une composante démocratique indispensable pour que leur autorité soit légitime. Mais de toute façon, deuxièmement, quand l'on parle d'un tyran ou de la mafia, nous ne faisons pas référence à des entités raisonnablement justes mais, au contraire, à des entités responsables de violations grossières et brutales des droits fondamentaux individuels. En ce sens, il est donc effectivement impossible, selon la thèse de la dépendance, qu'un tyran ou la mafia soient considérés comme des autorités légitimes.

Néanmoins, on peut tout à fait imaginer des cas où, par exemple, bien que « globalement illégitime », un tyran rende certains services bienvenus à la population. Par exemple, aussi cruel soit-il, un tyran pourrait tout de même instaurer un système de santé performant ou, plus prosaïquement, il pourrait instaurer des règles de la circulation routière indispensable à la sécurité publique. Dans ce cas, ne peut-on pas considérer son autorité comme étant légitime *dans ces domaines particuliers* ? On peut effectivement considérer son autorité comme justifiée dans ces domaines particuliers, et nous pouvons considérer avoir l'obligation d'obéir aux décisions qui ont trait à ces domaines. Cependant, il existe deux différences importantes dans notre relation à une autorité « globalement illégitime » (car, entre autres, grossièrement injuste) comme celle d'un tyran et une autorité « globalement légitime » (car, entre autres, raisonnablement juste).

Lorsqu'une autorité est *globalement légitime* nous avons (i) toutes choses égales par ailleurs, l'obligation de lui *obéir*. Autrement dit, nous avons a priori l'obligation de lui obéir *sauf circonstance particulière* (sur ce point, voir § 6.6). (ii) Etant donné que l'autorité en question est globalement légitime, nous avons certainement l'obligation de soutenir activement cette autorité ou, du moins, l'obligation de s'abstenir de nuire à son fonctionnement au point de menacer son existence en tant qu'autorité.

En revanche, face à une autorité *globalement illégitime*, nous avons (i) toutes choses égales par ailleurs, le droit (voire le devoir) de *désobéir*. Autrement dit, nous avons a priori le droit (voire le devoir) de désobéir *sauf circonstance particulière*. (ii) Cette autorité étant globalement illégitime, nous avons certainement le droit (voire le devoir) de nuire à son fonctionnement au point de menacer son existence en tant qu'autorité, même si cela mène, *in fine*, à faire disparaître son autorité dans les rares domaines où elle est justifiée. Autrement dit, même si elle paraît justifiée dans certains domaines, la légitimité d'une autorité globalement illégitime sera extrêmement faible et aisément sujette à désobéissance.

Enfin, il peut exister des cas où une autorité sera raisonnablement juste (voire parfaitement juste) dans tous les domaines... sauf un (ou sauf quelques-uns, ces quelques domaines constituant un nombre minime par rapport à tous les domaines dans lesquels l'autorité en question prend des décisions raisonnablement justes). Toutefois, si l'autorité en question prend dans cet unique domaine des décisions à ce point injustes, ou si ce domaine est à ce point fondamental qu'il ne souffre pas de décisions injustes, alors on peut considérer que l'autorité en question franchit une « *ligne rouge* » qui en fait une autorité globalement illégitime. Ce serait le cas, par exemple, d'un Etat qui serait raisonnablement juste avec l'ensemble de ses citoyens mais qui, par ailleurs, persécuterait de manière systématique la minorité de non citoyens résidant sur son sol – par exemple, en limitant drastiquement leur liberté d'expression, en les arrêtant de manière arbitraire, en promulguant des lois spécifiques et désavantageuses à leur égard, en leur confisquant de manière arbitraire leurs biens, en leur interdisant d'accéder à certaines fonctions ou à certains types de travail, en les empêchant d'accéder à certains lieux auxquels ont accès les autres citoyens, etc. Ce serait également le cas, par exemple, d'un Etat raisonnablement juste avec l'ensemble des personnes résidants sur son territoire (citoyens et non citoyens, femmes et hommes, etc.) mais qui, sur un point fondamental, serait injuste. Ainsi, l'Etat en question pourrait être parfaitement juste... à part sur le fait qu'il a instauré un système de stérilisation forcée des personnes jugées non aptes à concevoir et élever un enfant. Dans ce cas précis, l'atteinte systématique et moralement injustifiée que constitue la stérilisation forcée aux principes moraux fondamentaux que sont

ceux du respect de l'intégrité physique (§ 1.2, P2) et de l'autonomie (§ 1.2, P4) fait certainement que l'autorité de l'Etat en question est globalement illégitime.

Ainsi, une autorité peut tomber dans la catégorie des autorités globalement illégitimes, même si l'autorité en question est raisonnablement (voire parfaitement) juste dans la majorité des domaines qu'elle gouverne. (Pour une application de ces considérations à un cas pratique, voir § 8.3.1 ; pour une application de ces considérations à la question générale de la légitimité des Etats actuels, voir le chapitre 9.)

T2. La seconde thèse est la *thèse de la justification normale* (*normal justification thesis*) (TJN), qui postule que « la voie normale pour établir qu'une personne possède une autorité sur une autre implique de montrer que le sujet présumé satisfera mieux les raisons qui s'appliquent à lui (autres que les directives de l'autorité présumée) s'il accepte les directives de l'autorité présumée comme étant contraignantes et essaye de les suivre, plutôt qu'en essayant de suivre directement les raisons qui s'appliquent à lui. » (Raz, 1986, p. 53)

Pour le dire plus simplement, l'idée est que dans le cas où suivre l'autorité nous aide à mieux faire ce que nous avons des raisons de faire que si nous cherchons à faire directement (sans l'entremise de l'autorité) ce que nous avons des raisons de faire, l'autorité est légitime.

Pour Raz, la TJN est, comme son nom l'indique, ce qu'il estime être la justification « normale » de l'autorité. Toutefois, le philosophe ne considère pas que ce soit la seule qui existe (Raz, 1986, p. 53)⁸¹. Selon Raz, et comme le résume bien Ehrenberg, on peut mettre en avant cinq situations paradigmatiques dans lesquelles une autorité peut rendre service aux individus selon la TJN : (i) lorsque l'autorité possède une plus grande expertise que les individus dans un domaine donné ; (ii) lorsque la volonté de l'autorité « est moins sujette à certains biais, pressions ou tentations » que les individus ; (iii) « lorsque le fait que l'action individuelle vise expressément la réalisation de l'équilibre correct des raisons mène à l'échec du but recherché » (l'action est, en anglais, « *self-defeating* », c'est-à-dire ici « autodestructrice »), et que les individus doivent dès lors suivre une stratégie indirecte que l'autorité peut leur fournir (Raz, 1986, p. 75) ; (iv) lorsque le fait que ce soit l'autorité qui prenne la décision permet d'éviter des coûts de prise de décision conséquents par rapport à une prise de décision individuelle (tant en termes de temps et de ressources qu'en termes d'anxiété et d'épuisement (Raz, 1986, p. 75)) ; (v) lorsque l'autorité est mieux placée que l'individu « livré à lui-même » pour réaliser les buts de celui-ci (Ehrenberg, 2011, p. 889).

⁸¹ Pour d'autres types de justification, voir Raz (1986, pp. 53-56).

L'une des situations que l'on assimile le plus facilement à la TJN est la situation (i), celle de l'expertise supérieure de l'autorité (Hershovitz, 2003, p. 207 ; Perry, 2013, p. 64)⁸². Toutefois, il est important de noter que la TJN ne se résume pas à une telle situation. Pour bien comprendre ce point, il faut en dire un peu plus sur la TJN. La question principale qui se pose est de savoir si l'autorité X respecte la TJN lorsqu'elle m'aide à résoudre un problème donné alors (i) que *je ne sais pas* comment le résoudre, ou (ii) que *je ne peux pas* le résoudre sans elle (ou que je ne peux pas le résoudre aussi bien sans elle). Si la TJN équivaut à (ii), alors elle englobe tous type de service. En effet, (ii) inclut (i) : il y a des problèmes que je ne peux pas résoudre, tout simplement parce que je ne sais pas comment les résoudre. En revanche, il y a des problèmes dont je connais les solutions, mais dont je ne peux pas mettre en œuvre les solutions en question sans l'aide d'une autorité. Si la TJN équivaut uniquement à (i), celle-ci n'inclue pas ce type de situations.

Supposons que la plupart des membres de la communauté C soient des écologistes convaincus, et qu'ils pensent (avec raison) qu'un des meilleurs moyens de réduire les émissions de gaz à effet de serre serait que les individus ne prennent plus l'avion pour des vols de court et moyen-courrier. Mais supposons que les membres de C soient en même temps des voyageurs invétérés, et qu'ils n'arrivent pas à s'empêcher de faire de tels vols. En revanche, si leur gouvernement interdisait ces vols, ou s'il mettait en place une politique quelconque qui empêchait de fait la plupart des membres de C de faire de tels vols (ou d'en faire trop souvent), ceux-ci s'y plieraient sans autre (et s'y plieraient même volontiers) (supposons que le gouvernement a le droit, d'un point de vue moral, d'interdire de tels vols ou de mettre en place un dispositif qui en limiterait drastiquement l'usage). Dans un cas comme celui-ci, les membres de C savent ce qu'il faut faire, mais ils ne parviennent pas à le faire sans l'intervention d'une autorité, c'est-à-dire sans l'aide d'une entité apte à interdire ou à mettre en place un dispositif qui pousse les individus à agir comme ils le doivent. La TJN permet-elle d'inclure ce genre de cas ? Au vu de la formulation de la TJN, il semble bien que oui. La TJN nous dit qu'une autorité est justifiée dans la mesure où « le sujet présumé satisfera mieux les raisons qui s'appliquent à lui (autres que les directives de l'autorité présumée) s'il accepte les directives de l'autorité présumée comme étant contraignantes et essaye de les suivre, *plutôt qu'en essayant de suivre directement les raisons qui s'appliquent à lui.* » (Raz, 1986, p. 53 ; c'est moi qui souligne) Dans le cas décrit ci-dessus, les membres de C essayent de suivre

⁸² L'autre situation est celle qui consiste à régler les problèmes de coordination (Hershovitz, 2003, p. 207). Toutefois, à part des problèmes de coordination très simples du type « de quel côté de la route rouler », on peut penser que l'expertise supérieure d'une entité joue en partie un rôle dans sa légitimité (et dans sa capacité) à résoudre les problèmes de coordination.

directement les raisons qui s'appliquent à eux mais, dû à une faiblesse de la volonté, ils ne parviennent pas à s'y conformer. En revanche, ils y parviendraient par l'entremise de leur gouvernement. En ce sens, leur gouvernement est justifié au nom de la TJN, même si sa légitimité ne découle pas d'une expertise supérieure.

Dans la suite du travail, je prendrai souvent des exemples qui se basent sur l'expertise supérieure de l'autorité. La raison en est que la justification d'une autorité par son degré d'expertise est potentiellement plus problématique que d'autres types de justifications en regard du risque d'obéissance aveugle (voir § 6.2.1). Dans cette optique, si je parviens à montrer que la CAS permet de justifier de manière acceptable une autorité sur la base d'une expertise supérieure, alors il est d'autant plus facile de montrer que la CAS permet de justifier de manière acceptable une autorité sans aspects épistémiques et « expertocratiques » en jeu. Néanmoins, le lecteur devra garder en tête le fait que la CAS de manière générale, et la TJN en particulier, ne se résument pas à justifier une autorité sur la base d'une expertise supérieure.

Il faut soulever un autre aspect important de la TJN. Selon la TJN, l'autorité ne doit pas seulement nous permettre de réaliser les raisons qui s'appliquent à nous, mais de *mieux* les réaliser que si nous cherchons directement à les réaliser par nous-mêmes⁸³. C'est là tout le sens d'un *service*. Rendre service à quelqu'un consiste à lui fournir un *avantage*. En l'occurrence, le service que peut rendre une autorité aux individus consiste à aider les individus à faire quelque chose qu'ils n'arriveraient pas à faire sans elle (et qu'ils ont raison de faire), ou qu'ils n'arriveraient pas à faire aussi bien sans elle. Dans le dernier cas, cela signifie, soit qu'ils n'arriveraient pas à réaliser aussi bien la chose en tant que telle qu'ils ont raison de faire, soit que l'aide fournie par l'autorité permet de limiter certains coûts liés à la réalisation de la chose qu'ils ont raison de faire. Il y a en effet des choses qu'on pourrait parfaitement réaliser soi-même, mais qui impliquent des coûts conséquents qu'on a raison de vouloir limiter. En ce sens, l'autorité qui nous aide à limiter les coûts en question nous aide bien à mieux réaliser les raisons qui s'appliquent à nous – elle nous procure bien un avantage. Une autorité n'est donc pas légitime dès le moment où elle est nous permet de réaliser les raisons qui s'appliquent à nous, encore faut-il que cela représente un avantage pour nous. Toutes les fois où une autorité est en mesure de nous permettre de réaliser les raisons qui

⁸³ C'est Perry (2013) qui met en avant ce point.

s'appliquent à nous, mais que nous sommes dans une position aussi favorable qu'elle pour les réaliser directement aussi bien qu'avec elle, celle-ci n'est pas justifiée⁸⁴.

T3. La TD et la TJN mènent, selon Raz, à une troisième thèse : la *thèse préemptive* (*pre-emptive* ou *pre-emption thesis*) (TP). Comme nous l'avons vu à § 4.8, pour Raz, « le fait qu'une autorité requiert l'exécution d'un acte est une raison pour son exécution qui ne doit pas être ajoutée à toutes les raisons qui sont pertinentes lorsque l'on évalue ce qu'il faut faire, mais doit *exclure* et *prendre la place* de certaines d'entre elles » (Raz, 1986, p. 46; c'est moi qui souligne). Par la suite, Raz a précisé sa pensée en estimant que les « directives légitimes d'une autorité [devaient] être traitées comme des raisons qui remplacent "les raisons qui s'opposent à la conduite exigée et que l'autorité est censée avoir pris en considération en décidant d'émettre ses directives"⁸⁵ » (Ehrenberg, 2011, p. 887).

La précision qui consiste à dire que la décision d'une autorité constitue une raison préemptive en regard des raisons opposées que l'autorité *est censée avoir pris en considération* est importante. Comme nous l'avons vu auparavant (§ 4.8), une décision peut être *relativement* préemptive et exclure uniquement *certaines* raisons de la réflexion pratique. Selon la TP, les raisons en question sont celles que l'autorité est censée avoir pris en compte. Mais il peut en exister d'autres que le sujet des décisions de l'autorité peut devoir prendre en considération lui-même lorsqu'il réfléchit s'il doit, *tout bien considéré*, se plier à la décision de l'autorité. Nous reviendrons plus loin sur cette question et sur ses implications (§ 6.3).

Supposons que l'autorité X ordonne à Y de faire Z. X a décidé que Y devait faire Z pour les raisons P, Q, R qui, selon elle, l'emportent sur les raisons S, T, U de ne pas faire Z. Si l'autorité de X est justifiée (ce que nous supposons ici), Y doit faire Z en partie au moins

⁸⁴ Perry critique cet aspect du « mieux » présent dans la TJN (2013, pp. 57-61), et propose une théorie alternative : la théorie de la « tâche-efficacité » (« *task-efficacy theory* »). Néanmoins, j'ai du mal à voir la différence avec la TJN. En effet, la théorie de la « tâche-efficacité » stipule que « la fonction des gouvernements [et donc, ce qui justifie leur autorité] [...] est d'accomplir d'importants buts moraux ou tâches que les gouvernements peuvent accomplir du fait de leur position unique, ou du moins particulièrement favorable, pour le compte de leurs sujets au moyen de l'instrument normatif du [droit-]pouvoir d'imposer des obligations » (Perry, 2013, p. 56). D'une part, la description que fait Perry de la théorie de la « tâche-efficacité » stipule bien que les gouvernements sont dans une position favorable, voire unique, par rapport à leurs sujets, pour réaliser de manière efficace certaines tâches ou certains buts moraux importants. Dès lors, il semble bien que les gouvernements procurent un avantage à leurs sujets. D'autre part, comme les individus ont des raisons (valides) de vouloir que ces tâches et ces buts moraux soient accomplis, et que Perry admet par ailleurs que, sans l'existence de ces raisons, leurs gouvernements ne seraient pas justifiés (2013, pp. 66-67), il semble bien que l'avantage que procurent les gouvernements en question soit de *mieux* réaliser les raisons qui s'appliquent à leurs sujets que si ces gouvernements n'existaient pas. Perry justifie également sa théorie en montrant qu'elle constitue un avantage face à l'aspect parcellaire de la justification de l'autorité de Raz (Perry, 2013, pp. 61-67). Sur ce point, voir ma discussion de l'aspect parcellaire de la CAS (§ 6.6).

⁸⁵ Raz Joseph, 2009, *Between Authority and Interpretation : On the Theory of Law and Practical Reason*, Oxford ; New York, Oxford University Press, p. 140.

parce que X en a décidé ainsi – ce qui constitue une raison (au moins partiellement) indépendante du contenu. Toutefois, quel est, ou quel doit être, le statut de cette raison indépendante du contenu dans la raison pratique de Y lorsque celui-ci réfléchit à ce qu’il doit faire *tout bien considéré* ? Le fait que X a décidé que Y devait faire Z donne-t-il un *poids supplémentaire* à « faire Z » par rapport à « ne pas faire Z » ? Constitue-t-il une *raison supplémentaire* en faveur de Z, qui s’ajoute aux raisons P, Q, R ? Ou bien *exclue-t-il* de la délibération de Y les raisons adverses que sont S, T, U ?

Pour Raz, le fait que X ait ordonné à Y de faire Z doit constituer, non seulement une raison indépendante du contenu (qui constitue ce que Raz appelle une raison de premier ordre, c’est-à-dire une « raison d’agir ou de s’abstenir d’agir »⁸⁶ (Hershovitz, 2003, p. 202)), mais également une raison préemptive, c’est-à-dire une raison qui exclue de la délibération pratique les raisons adverses que X a pris en compte (la raison préemptive constitue alors une raison de second ordre, c’est-à-dire « une raison d’agir ou de s’abstenir d’agir *pour une raison* » (Raz, 1999, p. 39)).

Raz ne serait peut-être pas d’accord avec cette idée, mais le fait est que l’aspect préemptif des décisions de l’autorité se justifie essentiellement dans les situations où l’autorité *sait* mieux que Y quel est l’équilibre correct des raisons qui s’applique à lui (notamment parce qu’elle possède une expertise supérieure, ou parce que le fait que l’autorité réfléchisse *elle* à ce qu’il faut faire permet d’éviter des coûts conséquents de prise de décision pour Y). Dans un tel cas, si Y pèse lui-même les différentes raisons que X est censée avoir pris en compte, alors il semble que Y fasse le « travail » de X, et X ne rend plus le service qu’elle est censée rendre à Y. C’est ce que j’appellerai le problème du « *court-circuit* », dans la mesure où, lorsque Y pèse lui-même les différentes raisons que X est censée avoir pris en compte, Y « court-circuite » en quelque sorte l’autorité de X. Pour que X rende bien à Y le service qu’elle est censée lui rendre (et qui justifie son autorité), Y ne doit donc pas considérer que le fait que X lui ait ordonné de faire Z donne un poids supplémentaire à Z, ou constitue une raison supplémentaire en faveur de Z, mais Y doit considérer que cela constitue une raison qui exclue les raisons adverses à la décision et que X a dû prendre en compte.

Bien que l’aspect préemptif des décisions d’une autorité X se justifie essentiellement dans les cas où X a une certaine valeur épistémique pour Y, je partirai du principe que toute décision d’une autorité X légitime doit être considérée comme une raison préemptive. Ce, pour la raison évoquée auparavant (§ 4.8) qu’une telle conception de l’autorité est

⁸⁶ Par exemple, le fait qu’il pleuve est une raison de prendre un parapluie (Hershovitz, 2003, p. 202)

particulièrement exigeante. Or, si je parviens à justifier l'autorité dans cette version exigeante, alors il est d'autant plus facile de justifier une version moins exigeante qui ne fait pas appel à l'aspect préemptif.

T4. A ces trois thèses/conditions, Raz en a par la suite ajouté une quatrième : la *condition d'indépendance* (*independence condition*). Il se pourrait bien que certaines entités soient plus à même que moi de savoir, par exemple, quelle personne serait pour moi la compagne idéale ou quelle carrière je ferais mieux d'embrasser, compte tenu des désirs qui m'habitent et des compétences que je possède. Toutefois, nous avons tendance à penser que, même si c'était le cas, les entités en question ne devraient pas pour autant posséder une autorité légitime – ni même, bien sûr, une autorité tout court – dans ces domaines. En effet, nous estimons préférable que, sur ces sujets, je fasse un choix par moi-même, quitte à faire des erreurs. Ainsi, la condition d'indépendance exige que, pour qu'une autorité soit légitime, « le sujet traité “ne soit pas un sujet pour lequel il est plus important que les gens décident pour eux-mêmes plutôt qu'ils décident correctement”⁸⁷ » (Ehrenberg, 2011, p. 888). Pour le dire autrement, « la CAS est limitée aux décisions qu'il est plus important de prendre correctement plutôt que de les prendre de manière indépendante » (Tucker, 2012, p. 230). Dans la mesure où il est préférable pour moi que *je* choisisse ma compagne plutôt qu'on la choisisse pour moi, quitte à me tromper sur la personne, une entité qui respecterait la TD et la TJN ne posséderait pas pour autant une autorité légitime quant au choix de ma compagne.

Cette condition a pour but évident d'interdire toute forme injustifiée de paternalisme, qui est le fait de s'ingérer dans les affaires d'une personne, contre sa volonté, dans le but de promouvoir son bien (Dworkin, 2002/2014). Néanmoins, Raz ne précisant pas comment décider s'il est plus important de prendre correctement une décision donnée plutôt que de la prendre de manière indépendante, certains pourraient craindre le fait que cette condition ouvre en fait la porte à différentes formes de paternalisme, dont des formes injustifiées (s'il en existe des formes justifiées). Toutefois, c'est faire là un mauvais procès à Raz et à la condition d'indépendance telle que formulée ci-dessus. Certes, la condition d'indépendance ne permet pas en tant que telle de trancher la question de savoir ce qui constitue un paternalisme justifié (elle est agnostique sur la question), mais c'est parce que cette question est indépendante de la question de l'autorité. Le but de la condition d'indépendance n'est pas de préciser les modalités d'un paternalisme justifié – travail philosophique indépendant de la question

⁸⁷ Raz Joseph, 1989, « Facing Up : A Reply », *Southern California Law Review*, Vol. 62, p. 1180.

générale de l'autorité –, mais de préciser le fait que *seul* un paternalisme justifié est acceptable en vue de légitimer une autorité. Le débat, ensuite, quant à savoir ce qui constitue ou non un paternalisme justifié (voire s'il peut même exister une forme justifiée de paternalisme) est ouvert. (Sur la question de savoir comment décider si, en fonction de la théorie du paternalisme à laquelle j'adhère, je dois me conformer ou non aux décisions de l'autorité, voir § 6.7, qui traite de la question de la désobéissance de manière générale.)

La condition d'indépendance telle que formulée ci-dessus permet même d'intégrer l'idée que le paternalisme ne peut *jamais* être justifié. S'il est vrai que le paternalisme n'est jamais justifié, alors aucune autorité ne peut être légitime si elle pratique le paternalisme, car l'on considère dès lors qu'il est toujours plus important pour un individu X de prendre de manière indépendante les décisions qui concernent son bien plutôt que de prendre une décision correcte.

Néanmoins, dans le cas hypothétique où il s'avèrerait être vrai que le paternalisme n'est jamais justifié, cela ne remettrait-il pas en cause le fondement même de la CAS (et donc sa validité), dans la mesure où elle repose sur l'idée fondamentale que, pour être légitime, l'autorité doit rendre service à l'individu qui lui est sujet ? La réponse est non car, comme nous l'avons vu plus haut (à T1), le service que nous rend l'autorité ne concerne pas nécessairement notre intérêt ou notre bien propre, mais peut très bien concerner le bien ou l'intérêt d'autrui, intérêt ou bien que nous avons l'obligation d'aider à réaliser. Pour le dire autrement, l'autorité justifiée selon la CAS ne se résume pas à faire le bien (ou à réaliser l'intérêt) de l'individu qui est sujet de l'autorité. Le service qu'elle rend à l'individu en question peut parfaitement être de l'aider à mieux réaliser les obligations morales qu'il a envers autrui – obligation qui n'entre pas nécessairement dans son intérêt ou qui ne promeut pas nécessairement son bien. De ce fait, même si le paternalisme n'est jamais justifié, cela ne remet pas en cause l'idée générale de la CAS.

T5. Finalement, une dernière condition implicite se fait jour, que j'appellerai la *condition d'opérationnalité*⁸⁸. La condition d'opérationnalité postule que, pour être légitime, l'autorité X doit être opérante (*effective*). En effet, pour être légitime, l'autorité doit nous rendre un service. De ce fait, si, pour une raison ou pour une autre, elle n'est pas capable de nous rendre ce service (elle n'est pas opérante), alors l'autorité ne peut pas être légitime. Par exemple, si la communauté C concède à X une autorité dans l'optique de coordonner l'activité des membres

⁸⁸ Je m'inspire ici de Perry (2013).

de C, mais que X est incapable de réaliser cette tâche, alors l'autorité de X n'est pas légitime. Une autorité étant légitime dans la mesure où elle rend un service, X ne parvenant pas à rendre le service en question (X est inopérante), l'autorité de X n'est pas légitime.

Cette condition a comme implication importante que la simple existence d'*alternative* supérieure à l'autorité en place (que cette alternative soit purement théorique ou réellement existante) ne suffit pas à rendre l'autorité en place illégitime. En effet, nous pouvons être tentés de penser que s'il existe une autorité alternative préférable à celle en place, cette dernière devient de fait illégitime. Toutefois, et cela découle directement de la CAS, ce qui compte pour qu'une autorité soit légitime n'est pas qu'elle soit, parmi un éventail de possibilités réelles ou théoriques, *la meilleure possible* (qu'elle soit celle qui respecte le mieux les quatre premières conditions de la CAS parmi l'éventail d'autorités possibles), mais qu'elle soit celle qui est *opérante* – autrement dit, celle qui, dans les faits, est celle qui nous rend le service qu'elle est censée nous rendre.

Cela ne signifie pas que l'on ne puisse pas chercher à remplacer l'autorité en place par celle qui est meilleure. Mais cela signifie que, tant que l'autorité en place rend le service qu'elle est censée rendre, et même s'il existe des alternatives préférables (mais que celles-ci ne sont pas opérantes), c'est celle qui est en place qui est légitime.

Il est toutefois nécessaire d'ajouter la chose suivante : une autorité ne devient pas illégitime dès le moment où il existe la possibilité d'une alternative préférable mais pour l'heure inopérante. En revanche, l'autorité en place (l'autorité opérante) ne doit pas *empêcher* l'alternative préférable d'advenir si cela est possible, sous peine de devenir « automatiquement » illégitime. Ce, malgré le fait qu'elle soit, pour le moment, opérante (Leipold, 2015). Une telle condition permet d'éviter que « les institutions existantes soient dotées d'une autorité telle qu'elles soient en mesure d'empêcher toute alternative préférable d'émerger » (Leipold, 2015).

Il faut enfin ajouter qu'il y a certainement des situations particulières où la condition d'opérationnalité ne doit pas être appliquée de manière trop stricte. Ainsi, nous avons certainement de bonnes raisons, parfois, d'accepter l'idée qu'une autorité jusqu'ici légitime (et donc opérante) puisse ne pas rendre durant quelques temps les services qu'elle est censée rendre, sans pour autant perdre automatiquement sa légitimité. Parce que, par exemple, nous aurions beaucoup à perdre à ne plus considérer cette autorité comme légitime et à immédiatement chercher à la remplacer. Toutefois, au-delà d'un certain temps – dont le seuil serait à fixer en fonction du contexte et des services que l'autorité est censée rendre –, celle-ci finira nécessairement par perdre sa légitimité.

On peut également envisager des situations exceptionnelles où une autorité non opérante peut être considérée comme légitime. Par exemple, supposons que le gouvernement du pays P, gouverné jusqu'à présent de manière raisonnablement juste, soit renversé par un groupe d'opposants qui mette un tyran – dont l'autorité est donc illégitime – à la tête du pays. Les anciens membres du gouvernement s'exilent et (re)forment un gouvernement alternatif. Dans ce cas, et malgré le fait que le gouvernement en exil ne soit pas opérant (notamment parce qu'il n'a pas la capacité légale de modifier la législation du pays), on peut penser que l'autorité du gouvernement en exil est légitime, même si elle n'est pas opérante.

Pour préciser un peu cette intuition, dans cet exemple, (i) l'autorité en place est illégitime et, (ii) on peut concevoir que, si le tyran en vient à être renversé ou à quitter volontairement le pouvoir, le gouvernement en exil pourra profiter des structures existantes pour, relativement rapidement, être en mesure de rendre les services qu'il est censé rendre aux individus afin d'être légitime. Ainsi, de manière plus générale, on peut considérer qu'une autorité peut être légitime sans être opérante pour autant (i) que l'autorité rivale en place soit illégitime et, (ii) qu'elle puisse relativement rapidement être opérante dans le cas où elle prend la place de l'autorité rivale.

Si nous résumons :

Conception de l'autorité comme service (CAS) : une autorité est légitime quand elle rend service aux individus.

T1. Thèse de la dépendance (TD) : pour être légitime, l'autorité X doit respecter les raisons dépendantes qui s'appliquent aux individus.

T1.a. Thèse de la subordination politique : pour être légitime, l'autorité X doit respecter, ne pas obliger les individus à violer et ne pas les empêcher de réaliser la morale ordinaire individuelle.

T2. Thèse de la justification normale (TJN) : l'autorité X est légitime dans le cas où suivre l'autorité aide les individus à mieux faire ce qu'ils ont des raisons de faire que s'ils cherchent à faire directement (sans l'entremise de l'autorité) ce qu'ils ont des raisons de faire.

T3. Thèse préemptive (TP) (en vertu de (T1) et (T2)) : Les « directives légitimes d'une autorité doivent être traitées comme des raisons qui remplacent “les raisons qui *s'opposent* à la conduite exigée et que l'autorité *est censée avoir pris en considération* en décidant d'émettre ses directives”⁸⁹ » (Ehrenberg, 2011, p. 887).

⁸⁹ Raz Joseph, 2009, *Between Authority and Interpretation : On the Theory of Law and Practical Reason*, Oxford ; New York, Oxford University Press, p. 140.

T4. Condition d'indépendance : « la CAS est limitée aux décisions qu'il est plus important de prendre correctement plutôt que de les prendre de manière indépendante » (Tucker, 2012, p. 230).

T5. Condition d'opérationnalité : pour être légitime, l'autorité X doit, sauf cas exceptionnel, être opérante. Néanmoins, elle ne doit pas empêcher une alternative supérieure d'émerger et de fonctionner.

6.1.2. Illustration et insuffisances de la CAS

Pour illustrer la CAS, prenons l'exemple suivant (tiré de Perry, 2013, pp. 44-45) : supposons que je sois chauffeur de poids lourd et que je doive transporter une quantité importante d'une substance particulièrement toxique pour l'être humain. Supposons de plus qu'existe une agence gouvernementale, constituée d'experts dans le domaine du transport des produits dangereux, qui a émis un certain nombre de directives quant au transport de telles substances. Enfin, supposons que je ne possède pas moi-même le savoir dont sont dotés les experts de l'agence gouvernementale, et qu'il ne m'est pas possible d'acquérir ce savoir (par exemple, parce que je n'ai pas les capacités suffisantes pour acquérir ce savoir, ou bien je n'ai pas le temps de me consacrer à l'acquisition de ce savoir, etc.)

Dans un cas comme celui-ci, il semble bien que j'aie non seulement la *permission*, mais surtout l'*obligation morale* de me soumettre aux directives émises par l'agence gouvernementale. Dans ce cas précis, il semble que la TD soit respectée : j'ai une obligation morale d'éviter, toutes choses égales par ailleurs, de nuire à autrui. Or, les directives de l'agence gouvernementale ont été émises précisément dans le but d'éviter aux personnes qui doivent transporter des produits dangereux de causer des dommages à autrui.

La TJN est également respectée : je sais parfaitement conduire un camion, mais je n'ai pas connaissance des procédures à suivre pour diminuer au maximum les risques encourus lors du transport d'un produit dangereux. Or, les personnes qui font partie de l'agence gouvernementale ont cette expertise, et elles ont produit les directives en fonction du savoir qu'elles possèdent et dont je suis dépourvu. Si je veux éviter de la manière la plus sûre qui soit de nuire à autrui, j'ai donc meilleur temps de suivre les directives de l'agence gouvernementale plutôt que de procéder à l'instinct. Dans la mesure où refuser de nuire à autrui ne provient pas uniquement d'une généreuse inclination personnelle mais d'un devoir moral, il semble bien que j'ai l'obligation morale de suivre les directives de l'agence gouvernementale.

La condition d'indépendance est elle aussi respectée. Il est en effet plus important que je prenne des décisions correctes plutôt que je prenne des décisions de manière indépendante (il est préférable que je réduise d'emblée les risques de causer un dommage important à autrui en suivant les directives, plutôt que je découvre par moi-même, à la suite par exemple d'« essais-erreurs », comment transporter un produit dangereux sans causer de dommages).

Enfin, de toute évidence, l'agence est opérante. Il semble donc bien que j'aie l'obligation morale de me plier aux directives de l'agence gouvernementale. Et si nous avons une conception « wolffienne » de l'autonomie, il semble bien que l'anarchiste a tort quand il estime qu'une personne autonome ne peut pas avoir d'obligation morale de soumettre sa volonté à celle d'autrui.

Néanmoins, la CAS se veut être une conception de l'*autorité*, légitime qui plus est. Or, si elle semble convaincante en regard du problème de sujétion, il est moins sûr qu'elle le soit en ce qui concerne le problème de la *justification* de l'autorité⁹⁰. X agit en tant qu'autorité (légitime ou non) uniquement si elle *modifie* ou *tente de modifier* ma situation normative par le biais d'un acte illocutoire autoritaire. Par exemple, lorsque George donne un ordre à son fils, celui-ci agit en tant qu'autorité. Mais lorsqu'il donne un conseil à son fils, dans la mesure où à aucun moment il ne modifie ou ne tente de modifier la situation normative de son fils, George agit peut-être en tant que père attentionné, mais pas en tant qu'autorité.

Dans l'exemple précédent, il était supposé que l'agence gouvernementale émettait des directives, cherchant ainsi à m'imposer une obligation d'agir d'une certaine manière. Mais supposons un instant qu'au lieu d'émettre des directives, l'agence en question émette uniquement des recommandations. Une recommandation ne constitue pas un acte illocutoire autoritaire et ne modifie pas (ni ne constitue une tentative de modifier) ma situation normative. En émettant uniquement des recommandations, l'agence agit en tant qu'« expert », mais pas en tant qu'autorité. Néanmoins, que l'agence émette des directives ou uniquement des recommandations, il semble dans les deux cas que l'agence respecte la CAS, et donc, il semble dans les deux cas que j'aie l'obligation de faire ce que l'agence me demande de faire.

Pour bien comprendre cela, supposons qu'il n'existe pas d'agence gouvernementale. Néanmoins, j'ai un ami dont l'expertise en matière de transport de produits dangereux est avérée, et celui-ci me donne quelques conseils. Il semble, là encore, que l'ensemble des

⁹⁰ Dans ce qui suit, je me base sur Perry (2013, pp. 41-55).

conditions de la CAS sont respectées. J'ai donc l'obligation de suivre les conseils de mon ami. Toutefois, dans ce cas, même si j'ai l'obligation morale de suivre les conseils de mon ami, celui-ci n'est clairement pas une autorité, et il ne tente pas de l'être.

Devrait-il en être une ? Et serait-il justifié qu'il se mette à me donner des ordres au lieu de me donner des conseils ? Il y a quelque chose de perturbant dans cette idée. Si nous considérons que le respect de la CAS suffit à conférer une autorité légitime à une entité, alors nous devrions accepter l'idée que mon ami possède une autorité légitime sur moi. Mais il semble avec cet exemple, en tout cas de manière intuitive, que le respect de la CAS n'est pas suffisant pour considérer que mon ami a ou devrait avoir une autorité sur moi. Entre autre, mon ami n'est passé par aucune *procédure* particulière qui lui aurait conféré une telle autorité. L'intuition est forte en effet que, pour posséder une autorité légitime, une entité ne doit pas seulement posséder certaines qualités et respecter certaines conditions (notamment morales), mais également avoir acquis son autorité à la suite d'une procédure particulière. Non seulement l'entité doit avoir acquis son autorité à la suite d'une procédure particulière, mais peut-être que les décisions qu'elle émet doivent également passer par une procédure particulière pour que son autorité soit pleinement justifiée (Hershovitz, 2003).

Par exemple, même si mon ami George possède toutes les qualités exigées pour occuper un poste de juge, cela n'en fait pas automatiquement un juge – il n'a pas automatiquement la capacité légale (ni même le droit moral) de condamner qui que ce soit à payer une amende ou à passer un certain temps en prison. Pour cela, George doit passer par une procédure particulière, qui l'établira comme juge et lui donnera les capacités afférentes. De plus, son autorité ne peut pas s'exercer n'importe comment. Ainsi, même s'il est officiellement juge, George doit respecter certaines procédures pour pouvoir condamner un individu. Par exemple, suivant le délit reproché, George ne peut condamner un individu donné que suite à un procès qui a permis à un débat contradictoire entre les parties d'avoir lieu. George ne peut pas condamner le prévenu après avoir passé la soirée à discuter de son cas avec ses amis au bistrot du coin.

Au-delà de l'aspect intuitif soulevé ci-dessus, nous pouvons relever le fait que l'usage d'une procédure pour conférer une autorité légitime à une entité peut avoir une justification purement *instrumentale*. En effet, il se peut fort bien que, dans certaines situations et concernant certains domaines, il n'existe pas une, mais plusieurs entités qui respectent toutes la CAS et qui émettent des décisions contradictoires⁹¹. Pour reprendre l'exemple du transport

⁹¹ Je remercie Nicolas Tavaglione d'avoir soulevé ce problème.

des produits dangereux, il se peut que je me trouve face à une agence gouvernementale qui me donne la directive X, mon ami expert qui me donne le conseil Y, mon voisin expert qui m'enjoint de faire Z, et ma compagne qui me rapporte les propos de son frère expert qui lui avait suggéré l'autre jour de faire W. En supposant que toutes ces entités respectent la CAS, quelle décision dois-je suivre ? Rappelons-nous que, dans ce cas précis, je n'ai pas la possibilité de savoir par moi-même ce qu'il faut faire. Même si j'avais cette possibilité, m'engager dans cette voie reviendrait, dans ce cas-ci, à rendre inutile le besoin de me conformer à une décision extérieure. Puisque la décision extérieure est censée me rendre service en me disant de faire ce que j'ignore devoir faire, chercher par moi-même ce que je dois faire me permet dans ce cas-ci de me passer de la décision d'autrui. En ce sens, mettre en place une procédure qui viserait à sélectionner *une* entité dont je devrais suivre la décision constitue une bonne solution pour se sortir de cette situation.

En résumé, la CAS permet certainement de justifier une obligation morale de faire X parce que Y a dit de le faire, mais elle ne permet pas pour autant de conférer à Y une autorité légitime – Y n'a pas nécessairement, parce qu'elle respecte la CAS, le droit de modifier ma situation normative.

Premièrement, Y peut me dire de faire X sans user ou sans tenter d'user de son autorité, ce qui n'enlève pas nécessairement l'obligation que je peux avoir de faire X parce que Y a dit de le faire (pour la raison même que Y respecte la CAS).

Deuxièmement, à part dans des circonstances très particulières (par exemple, une situation d'urgence où n'existe pas déjà une autorité légitime, ou que celle-ci n'est pas en mesure d'émettre des décisions (par exemple, parce qu'elle est absente) – voir l'exemple du navire qui fait naufrage plus loin), l'intuition est forte qu'il faille passer par une procédure particulière pour posséder une autorité légitime. Les qualités qu'une entité possède, et le fait qu'elle respecte les conditions énumérées plus haut ne suffisent pas à la doter d'une autorité. Autrement dit, intuitivement, le respect de la CAS ne suffit pas pour que l'autorité qu'une entité essaye d'avoir sur autrui soit légitime, ou qu'il soit légitime de doter cette entité d'une autorité.

Troisièmement, le fait qu'une autorité doive passer par une procédure particulière pour être légitime permet de sélectionner *une* entité parmi toutes celles qui, dans le domaine concerné, respectent potentiellement la CAS, indiquant ainsi aux individus quelle décision ils doivent suivre parmi toutes les décisions potentiellement contradictoires énoncées.

Ainsi, la CAS postule peut-être certaines conditions *nécessaires* pour justifier l'autorité d'une entité – pour qu'une autorité soit justifiée, il faut bien que nous ayons en premier lieu l'obligation de faire X parce que Y a dit de le faire–, mais celles-ci n'en sont pas pour autant *suffisantes*. Ce qui manque pour qu'une autorité soit pleinement légitime est qu'elle soit passée par une *procédure* particulière.

La CAS est une théorie *substantielle* de la justification de l'autorité (Hershovitz, 2003, p. 212), c'est-à-dire une théorie qui juge la légitimité d'une autorité en fonction de ses qualités et du contenu de ses décisions. Une théorie *procédurale*, quant à elle, juge de la légitimité d'une autorité en fonction de la façon dont une entité en est venue à posséder une autorité et/ou de la façon dont elle en est venue à prendre telle ou telle décision (Hershovitz, 2003, p. 212). Il existe enfin des théories *hybrides*, qui jugent de la légitimité d'une autorité en partie en fonction de critères substantiels, et en partie en fonction de critères procéduraux. C'est une telle théorie que je soutiens. Toutefois, avant de développer l'aspect procédural et voir comment celui-ci s'imbrique avec la CAS (chapitre 7), il s'agit d'abord de montrer toutes les implications de la CAS pour l'autorité, indépendamment de son lien avec l'aspect procédural.

6.2. Thèse de la dépendance et indépendance du contenu

A § 4.7, il a été dit que les raisons de suivre les actes illocutoires autoritaires devaient être indépendantes du contenu afin que l'autorité soit réussie. Or, la TD semble suggérer que les raisons de se soumettre à une autorité sont toujours dépendantes.

En effet, même si cela ne constitue pas une condition suffisante, nous avons postulé qu'une autorité ne pouvait être justifiée que si les décisions de celle-ci étaient basées « sur les raisons qui s'appliquent déjà de manière indépendante à l'individu sujet des [décisions] » (Raz, 1986, p. 47) Or, ces raisons sont des raisons dépendantes. Il n'est donc pas vrai que nous nous soumettons à une autorité légitime indépendamment du contenu des actes illocutoires qu'elle produit. Puisque le contenu des décisions de l'autorité X doit être en accord avec les raisons qui s'appliquent à nous pour que X soit légitime, la légitimité de X dépend du contenu des actes illocutoires que celle-ci produit.

Un partisan de la théorie de Raz pourrait répondre la chose suivante : effectivement, pour être légitime, les décisions prises par l'autorité doivent être en accord avec les raisons dépendantes qui s'appliquent à nous. Toutefois, nous devons *considérer* ces décisions comme des raisons indépendantes du contenu. Cela est particulièrement flagrant lorsque je me trouve avoir l'obligation de suivre des décisions qui, en tant que telles, sont « raisonnablement »

mauvaises. En effet, nous pouvons considérer que, dans certaines situations, il est préférable qu'existe une autorité qui fasse des erreurs raisonnables auxquelles nous devons nous soumettre, plutôt qu'il n'existe pas d'autorité (cf., par exemple, le cas de la catastrophe naturelle évoqué au chapitre 3). Dans ce cas, je me soumetts à la décision relativement mauvaise Y, non pas parce que son contenu est bon (il est raisonnablement mauvais), mais parce que l'entité X qui a pris cette décision possède des caractéristiques qui font que je dois me soumettre à ses décisions *parce que ce sont ses décisions*. Ainsi, si je fais Y, c'est indépendamment du contenu d'Y, et parce que X a décidé que je devais faire Y.

Toutefois, l'argument ne semble pas vraiment tenir la route. Il est vrai que je peux avoir l'obligation de suivre les décisions de X, même si les décisions en question sont raisonnablement mauvaises. Néanmoins, il est tout aussi vrai qu'au-delà d'un certain seuil, j'ai de bonnes raisons de ne pas suivre les décisions de X. Si les décisions de X sont vraiment *trop* mauvaises, j'ai de bonnes raisons de ne pas les suivre. Et ce qui me permet de juger si je dois les suivre ou pas est, *in fine*, le *contenu* des décisions en question. Si elles sont bonnes, je les suis parce que leur contenu est bon. Si elles sont raisonnablement mauvaises, je les suis parce que leur contenu est somme toute acceptable (c'est-à-dire qu'il est en accord avec les raisons dépendantes qui s'appliquent à moi) et que j'ai de bonnes raisons dépendantes de les suivre malgré tout (j'ai eu tendance à dire que la décision était raisonnablement mauvaise, mais il revient au même de dire que, si je suis la décision, c'est parce que celle-ci est, somme toute, raisonnablement bonne). Si elles sont trop mauvaises, je n'obéis pas (et j'ai raison de ne pas obéir) parce que leur contenu est mauvais. Dans tous les cas, c'est le contenu qui détermine mon obéissance.

Le partisan de Raz pourrait alors admettre que le contenu des décisions joue effectivement un rôle, mais rétorquer que ce rôle n'est que partiel – ce en quoi il aurait raison. Lorsque je suis une décision raisonnablement bonne provenant de X, je la suis parce que le contenu de la décision est raisonnablement bon *et* parce que c'est X qui a émis la décision en question. C'est ce que nous avons appelé l'indépendance du contenu *partielle* (voir § 4.7.1 et § 4.7.2).

Ainsi, il est vrai que les raisons de faire ce que l'autorité X m'a dit de faire dépendent toujours en partie du contenu de la décision de X. Toutefois, cela ne m'empêche pas de faire ce que X m'a dit de faire *aussi* en partie parce que X m'a dit de le faire. Comme nous l'avons vu au chapitre 4 avec les deux exemples de la communauté C (§ 4.7.2), il est tout à fait possible que je doive faire Y pour la raison que le contenu de Y est raisonnablement bon *et* pour la raison que X m'a dit de faire Y. De plus, les deux raisons peuvent être aussi *nécessaires* l'une que l'autre pour que je doive faire Y. Dans la mesure où l'indépendance du

contenu peut jouer un rôle indispensable dans les raisons de faire Y, la CAS ne mène pas à ce qu'une autorité qui la respecte soit, en fait, automatiquement « ratée » ou, selon la terminologie proposée au chapitre 4, nulle.

6.2.1. *Obéissance aveugle*

Comme nous l'avons vu à § 4.7.1, si les décisions de X sont obéies pour des raisons *partiellement* indépendantes du contenu, alors X est une autorité imparfaite. De ce fait, si un individu obéit systématiquement aux décisions de X, en partie parce que c'est X qui a pris ces décisions, mais également en partie parce que le contenu des décisions prises par X est jugé raisonnablement bon par l'individu – ce qu'autorise la CAS, voir même ce qu'elle semble impliquer dans une certaine mesure –, alors toute autorité légitime sera systématiquement imparfaite lorsque celle-ci est confrontée à un tel individu.

Dans les faits, il peut tout à fait exister des autorités légitimes parfaites. Je peux – à tort ou à raison – décider de suivre les décisions de X sans me soucier de leur contenu, simplement parce que X a émis ces décisions. Toutefois, un individu qui suit systématiquement les décisions de X, en partie parce que c'est X qui a pris ces décisions, et en partie parce que le contenu des décisions prises par X est raisonnablement bon, mènera systématiquement à ce que l'autorité légitime X soit imparfaite.

N'est-ce pas un échec partiel que d'en arriver à la conclusion qu'une autorité légitime ne peut qu'être imparfaite face à de tels individus – qui sont semble-t-il justifiés ou, en tout cas, autorisés à agir de la sorte sans remettre en cause la CAS ? Le but n'était-il pas d'avoir une théorie de la justification qui nous permette, au moins en théorie, d'atteindre une autorité parfaite, quel que soit le type d'individu « obéissant » qu'elle a en face ?

Peut-être était-ce ce que certains avaient en tête au moment de débiter cette enquête. Mais, à bien y réfléchir, il est peut-être préférable qu'une autorité légitime soit imparfaite plutôt que parfaite – en tout cas, lorsque la raison en est que l'individu à laquelle elle fait face juge de son obéissance en partie en fonction du contenu de la décision prise. En effet, pour que l'autorité X soit parfaite, les décisions qu'elle prend doivent être obéies uniquement parce que X a pris ces décisions, indépendamment de leur contenu. Mais, dans ce cas, cela signifie que X est parfaite si celle-ci profite de ce qu'on peut appeler une *obéissance aveugle*.

Une raison indépendante du contenu est une raison d'*agir* d'une certaine façon, non une raison de *penser* ou de *croire* quelque chose de particulier (Raz, 1986, pp.38-42). Ainsi, ce

n'est pas parce que je dois obéir à un ordre donné – c'est-à-dire que je dois *agir* comme l'ordre l'exige – que je ne peux pas *réfléchir* à ce qui constituerait la meilleure façon d'agir, ni que je ne peux pas critiquer ce que j'ai l'obligation de faire. Ce que j'appelle ici « obéissance aveugle » n'est donc pas le fait d'obéir sans réfléchir, mais le fait d'obéir *indépendamment de ce que l'on pense* de la décision prise par l'autorité. En ce sens, c'est bien faire preuve d'obéissance aveugle que de faire Y simplement parce que X a dit de le faire, quoi qu'on pense personnellement de la décision. Or, pour reprendre l'expression de Nicolas Tavaglione (2010, p. 161), l'histoire nous a suffisamment montré vers quels « grands malheurs politiques » une obéissance aveugle à l'autorité peut nous mener, et l'on peut penser qu'il est au contraire moralement souhaitable, la plupart du temps, de ne pas obéir aveuglément à une décision⁹².

Il peut exister des situations exceptionnelles – comme des situations d'extrême urgence –, qui peuvent peut-être justifier une obéissance aveugle (encore que, cf. l'exemple du navire qui fait naufrage plus bas). Mais, la plupart du temps, nous ne nous trouvons pas dans de telles situations, et nous avons donc de bonnes raisons de juger de notre obéissance en partie sur le contenu des décisions prises par l'autorité.

Plutôt que de voir le verre à moitié vide, le partisan déçu de l'autorité devrait plutôt voir le verre à moitié plein. En effet, pour autant que je présente par la suite une théorie hybride convaincante, il semble bien que nous puissions justifier une autorité, même lorsque celle-ci s'applique à des individus qui n'obéissent pas de manière aveugle. Certes, l'autorité sera dès lors le plus souvent imparfaite mais, néanmoins, elle sera légitime – et l'anarchiste a tort de dire qu'aucune autorité ne peut être légitime. Le partisan de l'autorité doit donc prendre cela comme une victoire et, de plus, comme une victoire raisonnable d'un point de vue moral puisque celle-ci ne sacrifie pas à l'obéissance aveugle qui, l'histoire nous l'a appris, mérite amplement d'être redoutée.

6.3. Raison préemptive et expertise

L'un des services que peut nous rendre une autorité est lorsque celle-ci use de son expertise à notre avantage. Toutefois, c'est aussi l'une des situations où l'on peut se sentir le

⁹² Sur ce point, voir aussi la célèbre expérience de Milgram (1974), dans laquelle un expérimentateur enjoint au sujet de l'expérience (l'« enseignant ») de donner à un « apprenant » – en fait un comédien – des chocs électriques douloureux pour chaque mauvaise réponse que donne celui-ci. Malgré les plaintes (factices) de l'apprenant – qui en fait ne reçoit aucun choc –, et suite aux injonctions de l'expérimentateur, la majorité des « enseignants » continuent d'infliger des chocs de plus en plus puissants à l'apprenant, parfois même jusqu'à provoquer la « mort » de celui-ci.

plus obligé d'obéir aveuglément à ses décisions. En effet, si l'autorité de l'entité X est justifiée en vertu de son expertise et que celle-ci exige que je fasse Y, même si je pense que je ne dois pas faire Y, je vais avoir tendance à le faire malgré tout : après tout, X est une experte, pas moi, et le risque que je me trompe est plus grand qu'en ce qui la concerne. Or, comme nous l'avons vu à § 6.2.1, l'obéissance aveugle est problématique.

Dans cette section, je vais montrer que, même si une autorité est justifiée en vertu de son expertise, celle-ci n'implique pas nécessairement une obéissance aveugle. Nous pouvons avoir de bonnes raisons, tout bien considéré, de refuser de nous soumettre à la décision d'une autorité, même si celle-ci possède une autorité en vertu de son expertise.

Nous avons vu que, selon Raz, non seulement la décision d'une autorité doit constituer une raison indépendante du contenu (raison de premier ordre), mais celle-ci doit également constituer une raison *préemptive* (raison de second ordre). Pour rappel, une raison préemptive est une raison qui *exclut* de la délibération pratique du sujet de la décision certaines raisons opposées à la décision – en l'occurrence, les raisons que l'autorité est censée avoir pris en considération. Comme nous l'avons vu à § 4.8, une raison peut être préemptive de manière *absolue*, c'est-à-dire qu'elle exclue toute raison opposée à, par exemple, « faire Y ». Mais, la plupart du temps, une raison n'est que *relativement* préemptive, c'est-à-dire qu'elle va uniquement exclure certaines raisons opposées à « faire Y », mais pas d'autres. Par exemple, elle exclura toutes les raisons en défaveur de Y touchant au domaine P (qui circonscrit les raisons que l'autorité est censée prendre en considération), mais pas celles touchant au domaine Q (dont les raisons propres à ce domaine ne sont pas censées être prises en considération par l'autorité).

Supposons que je me trouve sur un navire en train de faire naufrage et que le capitaine se mette à donner des ordres pour organiser l'évacuation. D'une part, je ne connais pas les procédures à suivre pour évacuer un navire de manière efficace, mais le capitaine oui. D'autre part, je vois que tout le monde se met à suivre les ordres et, même si je ne connais quasiment rien aux procédures d'évacuation, je sais au moins que plus les comportements individuels seront coordonnés, plus l'évacuation a des chances d'être efficace. J'ai donc de bonnes raisons de suivre les ordres du capitaine et de les considérer comme des raisons préemptives. Par exemple, si le capitaine me tend un couteau en m'ordonnant de couper un cordage, j'ai de bonnes raisons d'obtempérer, même si, par ailleurs, j'ai la peau des mains fragiles et que j'aime en prendre soin. La raison de couper le cordage est, dans ce cas, préemptive et exclue

certaines raisons opposées au fait de couper le cordage, comme celle qui veut que j'ai la peau des mains fragiles et que j'aime en prendre soin.

Néanmoins, les ordres du capitaine sont préemptifs uniquement concernant certains domaines, mais pas concernant d'autres. Ainsi, supposons qu'outre couper un cordage, le capitaine me demande de faire passer discrètement par-dessus bord un passager obèse. Rien ne dit que le volume de ce passager empêchera d'autres personnes de trouver une place dans le canot de sauvetage, ni que son poids est tel qu'il fera couler le canot de sauvetage dans lequel il se trouve mais, dans une telle situation d'urgence, le capitaine ne veut prendre aucun risque. Contrairement au fait de couper un cordage, je peux ici avoir de bonnes raisons de ne pas obtempérer, notamment parce que les raisons qui vont à l'encontre de l'acte « faire passer les obèses par-dessus bord » ne sont pas exclues par l'autorité du capitaine – en tout cas, pour le besoin de la démonstration, c'est ce que nous allons supposer.

Le fait que j'aie la peau des mains fragiles et que j'aime en prendre soin constitue en soi une raison de ne pas couper le cordage, mais celle-ci est *exclue* de ma délibération pratique de manière préemptive par l'autorité du capitaine. Même si cette raison existe et est une raison à part entière, je ne dois pas la prendre en considération lorsque je cherche à savoir ce que je dois faire tout bien considéré. La raison en est que l'autorité du capitaine, dans une situation de naufrage, est préemptive concernant les raisons opposées aux ordres qui se situent dans le « domaine » du « confort personnel ». En revanche, l'autorité du capitaine n'est pas préemptive en regard, par exemple, des raisons morales (c'est, toujours pour le besoin de la démonstration, ce que nous allons supposer). Ainsi, j'ai de bonnes et solides raisons morales de ne pas faire passer par-dessus bord le passager obèse (en tout cas, tant que je n'ai pas la certitude, par exemple, et pour autant que cela puisse constituer une raison morale valable, que refuser de faire passer par-dessus bord le passager obèse impliquera nécessairement la mort de plusieurs autres passagers).

Comment justifier cette distinction entre le domaine « confort personnel » et le domaine moral ? Intuitivement, le domaine « confort personnel » semble être subordonné au domaine « évacuation d'un navire » – il est plus important d'évacuer un maximum de personnes, quitte à ce que cela aille à l'encontre du confort personnel de certains, plutôt que de favoriser le confort personnel de certains au détriment de l'évacuation des autres passagers. De plus, le capitaine possède une expertise certaine en ce qui concerne les cas de naufrage. S'il estime qu'il faut couper un cordage au temps T, alors il faut couper ce cordage, quelles que soient les raisons opposées liées au confort personnel qui existent. En revanche, il n'est pas sûr que le domaine « évacuation d'un navire » l'emporte sur le domaine moral. De plus, si le capitaine

est un expert en ce qui concerne l'évacuation d'un navire, il ne l'est pas en matière d'éthique ou, en tout cas, il ne possède pas une expertise supérieure à la mienne. De ce fait, les ordres qu'il me donne en ce qui concerne l'évacuation d'un navire sont certainement préemptifs en regard du confort personnel, mais pas en regard de la morale (voir la fin de cette section pour plus de détails sur ce sujet).

Il a été dit plus haut qu'étaient exclues de la délibération pratique des sujets de la décision d'une autorité les raisons que l'autorité était censée avoir pris en considération. Si le domaine confort personnel semble effectivement subordonné au domaine « évacuation d'un navire », est-il vrai que le capitaine doit prendre en considération le confort personnel des passagers lors d'une évacuation ? Il semble que oui. Par exemple, si l'on sait que les passagers ainsi que l'équipage risquent de passer plusieurs heures dans les canots de sauvetage, et que parmi les passagers se trouvent une personne âgée avec certains problèmes physiques particulièrement douloureux (mais non létaux), le capitaine peut très bien ordonner à l'un des membres de l'équipage de faire quelques préparatifs spécifiques afin que l'attente qui se prépare se déroule le mieux possible pour la personne âgée. Néanmoins, si le temps ainsi que les forces sont comptées, le capitaine peut très bien décider que, bien que cela soit problématique pour la personne âgée, il ne peut pas perdre de temps ou faire perdre de temps à un membre de son équipage à faire les préparatifs en question. Dans tous les cas, le capitaine a pris en compte les raisons de faire ces préparatifs pour la personne âgée lorsqu'il a réfléchi à ce qu'il faut faire et, à mon sens, il *doit* prendre ces raisons en considération, même si c'est pour en arriver à la conclusion que d'autres raisons l'emportent sur celles-ci.

Peut-être le lecteur n'est-il pas entièrement convaincu par l'exemple ci-dessus, mais ce n'est pas l'exemple en tant que tel qui est important. Ce qui compte avant tout est que le lecteur ait compris en quoi le fait qu'une autorité soit justifiée en fonction de son expertise n'implique pas nécessairement une obéissance aveugle. Dans la mesure où l'autorité qui est experte dans le domaine P ne l'est pas nécessairement dans le domaine Q, le contenu des décisions de l'autorité compte toujours dans la décision personnelle d'agir ou non, *tout bien considéré*, comme le demande l'autorité. Le domaine Q peut contenir des raisons qui, du fait de la non expertise de l'autorité dans celui-ci, ne sont pas censées être pris en considération par l'autorité et ne sont donc pas exclues de la délibération pratique du sujet de la décision de l'autorité. Ces raisons peuvent être opposées à la décision de l'autorité et l'emporter sur celle-ci.

L'autorité d'une entité justifiée par son expertise n'implique pas nécessairement une obéissance aveugle mais, de plus, l'absence d'obéissance aveugle n'implique pas que

l'autorité de l'entité en question soit « court-circuitée ». Autrement dit, cela n'implique pas que nous fassions le « travail » que l'autorité est censée faire à sa place (voir § 6.1.1). Dans le cas du navire qui fait naufrage, le service qu'est censé nous rendre le capitaine est d'organiser au mieux l'évacuation du navire. Lorsque je refuse de faire passer par-dessus bord le passager obèse, ce n'est pas sur la base d'une remise en question du bien fondé d'un tel acte en vue d'une évacuation « optimale » du navire, mais sur la base d'autres considérations qui ne sont pas couvertes par l'expertise du capitaine et que je dois trancher moi-même. Peut-être le capitaine a-t-il raison, du point de vue de l'évacuation du navire, de ne vouloir prendre aucun risque et de faire passer par-dessus bord le passager obèse. Personnellement, je n'en sais rien, et ce n'est pas ce que je remets en cause. Néanmoins, même si le capitaine a raison sur ce point, j'estime que, d'un point de vue éthique, et à moins d'avoir d'autres faits à ma connaissance, je ne dois pas faire passer le passager obèse par-dessus bord. Cela ne revient pas à faire le travail que l'autorité est censé faire, qui est confiné au domaine « évacuation du navire ». En agissant de la sorte et pour les raisons évoquées, je ne court-circuite donc pas l'autorité du capitaine, même si celle-ci est justifiée par l'expertise de celui-ci. Pour le dire autrement, même si je refuse d'obtempérer pour les raisons évoquées ci-dessus, le capitaine nous rend toujours le service qu'il est censé nous rendre : il nous indique ce qu'il faut faire pour évacuer le navire de manière « optimale ». Simplement, je considère que l'évacuation optimale du navire ne l'emporte pas sur toutes les autres considérations, et ces autres considérations n'entrent pas dans le domaine d'expertise du capitaine – c'est donc à moi de trancher la question de savoir quoi faire tout bien considéré.

En l'occurrence, lorsque je refuse d'obtempérer pour des raisons éthiques, l'autorité du capitaine est nulle et, dans la mesure où celui-ci m'ordonne de faire quelque chose d'immoral, son autorité n'est pas justifiée (thèse de la dépendance). En revanche – et c'est ce qu'il faut retenir de l'ensemble de l'explication – lorsque, par exemple, le capitaine m'ordonne de couper un cordage, le fait qu'après réflexion je coupe le cordage, *en partie* parce que le capitaine me l'a ordonné, et *en partie* parce que je n'y vois pas de problème moral, cela n'implique pas que j'ai fait le travail que l'autorité est censé faire à sa place. Simplement, j'ai pris en considération d'autres raisons qui ne sont pas prises en compte par le capitaine pour savoir quoi faire *tout bien considéré*. Cela rend l'autorité imparfaite, mais celle-ci est néanmoins réussie et toujours justifiée. Ainsi, l'absence d'obéissance aveugle, même lorsqu'une autorité est a priori justifiée sur la base de son expertise, ne mène pas nécessairement à court-circuiter l'autorité en question. L'absence d'obéissance aveugle peut

amener à refuser d'obéir, rendant l'autorité nulle, mais elle n'implique pas pour autant que l'autorité soit *systématiquement* nulle.

J'ai montré ci-dessus que nous ne court-circuitons pas nécessairement l'autorité de X en examinant le contenu de ses décisions, même si son autorité repose sur son expertise. En effet, j'ai dit que l'expertise de X porte sur certains domaines, mais pas sûr d'autres, et si l'autorité de X exclue les raisons propres au domaine dont elle est experte, elle n'exclue pas celle des domaines dont elle n'est pas experte et qu'elle n'est donc pas censée avoir pris en considération. Toutefois, l'affaire est encore plus compliquée qu'il n'y paraît. En effet, il se peut fort bien que (i) la décision de X n'exclue pas même *toutes* les raisons *au sein même du domaine dont elle est experte*. De même, (ii) elle n'exclue pas nécessairement *toutes* les raisons *qu'elle est censée avoir pris en considération*. Toutefois, ce fait n'implique toujours pas que le sujet des décisions de X court-circuite son autorité.

(i) Notre niveau d'expertise dans un domaine ou un autre est en général *graduel*. Il y a des domaines dans lesquels nous n'avons absolument aucune connaissance. Il y en a dans lesquels il est possible que nous soyons le meilleur expert qui existe sur Terre. Toutefois, dans de nombreux autres domaines, nous avons une connaissance plus ou moins *limitée* du sujet, sans pour autant n'avoir *aucune* connaissance. De ce fait, l'aspect préemptif des décisions d'une autorité experte sera variable, même au sein du domaine dans lequel son expertise est, de manière générale, supérieure à la nôtre.

Pour bien comprendre ce point, faisons une analogie avec un type courant d'autorité, non pas politique, mais *épistémique* : celle du médecin. Je ne connais pas grand-chose à la médecine. Néanmoins, les maigres connaissances que j'ai me permettent d'éliminer certaines décisions du médecin qui seraient totalement absurdes ou clairement dangereuses pour ma santé. Ainsi, que mon médecin me prescrive le médicament M₁ ou le médicament M₂ pour soigner mon angine, n'y connaissant rien, je suivrai « aveuglément » son conseil (j'exclurai par exemple de mes considérations pratiques l'article que j'ai lu l'autre jour, écrit par ce journaliste non spécialiste, disant que le médicament M₃ était le médicament existant le plus efficace contre les angines). En revanche, si mon médecin me suggère d'aller attraper trois crapauds un soir de pleine lune, ou de boire une pleine bouteille d'eau de javel, ma maigre expertise dans le domaine de la santé est suffisante sur ces questions pour ne pas suivre ses prescriptions⁹³.

⁹³ Certains pourraient penser qu'un tel exemple démontre tout bonnement le fait que la thèse préemptive est fautive (Stuart White ; communication personnelle). Dans ce qui suit, je donne des arguments qui tentent de

Le fait que, même au sein du domaine d'expertise de l'autorité (ici épistémique), je ne suive jamais totalement aveuglément ses décisions – j'ai toujours « un œil » sur le contenu de ses décisions – ne mène-t-il pas à « court-circuiter » l'autorité en question ? Pas nécessairement. Je court-circuite son autorité si, suite à une décision de sa part concernant un sujet au sein d'un domaine particulier sur lequel je n'ai aucune idée (ou une idée extrêmement vague), je me mets à m'informer de mon côté, à peser moi-même les différentes raisons que l'autorité est censée avoir pris en compte en faveur et en défaveur de la décision, etc. En revanche, si je ne pèse pas moi-même les raisons en faveur et en défaveur de la décision qui se rapportent au sujet dont je ne connais rien, mais *uniquement* celles qui concernent les sujets (au sein du domaine d'expertise de l'autorité) dont j'ai certaines connaissances, alors je ne court-circuite pas l'autorité. L'autorité peut me rendre service uniquement en ce qui concerne *ce que je ne connais pas*, et ce sont les raisons qui ont trait à ce que je ne connais pas qui doivent être exclues de ma délibération pratique si je ne veux pas court-circuiter l'autorité. En revanche, je n'ai pas à exclure de ma délibération pratique ce que je connais d'ors et déjà – là, l'autorité ne me rend aucun service et n'a pas à m'en rendre. L'exemple pris pour montrer cela a été une autorité épistémique mais, étant donné qu'une entité possède une autorité épistémique précisément en regard de son expertise, il en est de même pour une autorité politique justifiée par son expertise.

(ii) Le point précédent nous montre qu'il ne suffit pas que l'autorité ait pris en considération certaines raisons opposées à sa décision pour que, de fait, celles-ci soient exclues de notre délibération pratique. Cela est dû au fait que, même si l'autorité possède, de manière générale, une expertise supérieure à la nôtre dans un domaine donné, il existe certains « sujets » au sein de ce domaine concernant lesquels notre expertise peut valoir celle de l'autorité, voire la dépasser. Dans l'exemple du navire qui fait naufrage, j'ai supposé que le domaine moral ne faisait pas partie du domaine « évacuation du navire » – j'ai supposé que les raisons morales n'étaient pas censées être prises en considération par le capitaine. Mais, tout comme à mon sens le capitaine doit prendre en compte les raisons qui ont trait au confort personnel des passagers lors d'une évacuation (même si celles-ci ont un poids relativement faible), de même, je pense qu'en fait il doit également prendre en considération les raisons

montrer que ce n'est pas le cas mais, même si la thèse préemptive s'avérait être fautive, cela ne constitue pas un problème pour la justification générale de l'autorité que je défends ici. Comme indiqué à § 4.8, j'opte pour une description de l'autorité qui considère que ses décisions doivent être considérées comme des raisons préemptives pour être réussies, d'une part parce que je pense que cette description est correcte mais, d'autre part, également parce que cette description est particulièrement exigeante. Ainsi, même si je me trompe quant à l'aspect préemptif de l'autorité, si je parviens à justifier l'autorité dans cette version exigeante, alors il est d'autant plus facile de justifier une version moins exigeante qui ne fait pas appel à l'aspect préemptif.

morales. Néanmoins, son expertise concernant ces raisons-là ne dépassent pas la mienne et ne sont donc pas censées être exclues de ma délibération pratique lorsque je cherche à savoir ce que je dois faire tout bien considéré. Tout comme en ce qui concerne le point (i), ce fait ne présuppose pas pour autant de court-circuiter l'autorité du capitaine et de réduire à néant son utilité en ce qui concerne les sujets où son niveau d'expertise dépasse clairement le mien.

Ainsi, j'espère avoir montré dans cette section qu'une autorité justifiée sur la base de son expertise ne mène pas nécessairement à une obéissance aveugle, sans pour autant que cela implique de faire le « travail » de l'autorité à sa place – autrement dit, sans que cela implique de « court-circuiter » l'autorité en question. Même si ses décisions n'excluent pas de la délibération pratique du sujet des décisions *toutes* les raisons qui ont trait au domaine dont elle est experte et qu'elle est censée avoir pris en considération, l'autorité nous rend toujours service et elle conserve pleinement sa justification.

6.4. Autorité justifiée : quelques exemples

Dans la section précédente, je me suis concentré sur le cas d'autorités justifiées en vertu de leur expertise. Mais il y a bien d'autres situations où une autorité peut nous rendre théoriquement service, sans que le service en question découle de l'expertise de l'autorité (§ 6.1.1). Plus généralement, une autorité peut nous rendre service et respecter la CAS, sans impliquer une obéissance aveugle, et sans que l'absence d'obéissance aveugle mène à court-circuiter l'autorité. Afin de rendre un peu plus concret une théorie jusque-là très abstraite, voici quelques exemple d'autorités à mon sens théoriquement justifiées selon la CAS, qui n'impliquent pas nécessairement une obéissance aveugle, mais dont l'absence d'obéissance aveugle ne mène pas à court-circuiter l'autorité.

Bien entendu, dans la mesure où je n'ai pas encore développé l'aspect procédural évoqué à § 6.1.2, la justification ici ne sera pas complète. Dans les exemples qui suivront, nous supposerons que toutes les autorités dont il est question respectent les conditions procédurales. De plus, il faut garder en tête le fait que les exemples en question ne constituent qu'un aperçu rapide et sommaire des possibilités qu'offre la CAS. En aucun cas il ne s'agit d'une justification exhaustive et parfaite des cas décrits ci-dessous.

Pour savoir si je dois suivre la décision Y quand X le décide, deux questions se posent :

- (i) Existe-t-il des raisons dépendantes de suivre Y ?
- (ii) Existe-t-il des raisons dépendantes de suivre Y *si X le décide* ?

(ii) est important car, comme nous l'avons vu dans l'exemple de la communauté C à § 4.7.2, il ne suffit pas toujours d'avoir de bonnes raisons tout court de faire D_3 (respectivement Y) pour devoir faire D_3 . Encore faut-il que X ordonne de faire D_3 – et que X soit une autorité légitime. Si Z, qui débarque de nulle part et n'a pas les caractéristiques requises pour prendre une telle décision, déclare que C doit faire D_3 , C ne doit pas faire D_3 , même s'il a par ailleurs de bonnes raisons dépendantes « tout court » de le faire (ici, (ii) devient : « Existe-t-il des raisons dépendantes de faire D_3 *si Z le décide* ? »).

Exemple 1 :

Cette précision faite, et afin de bien comprendre la logique qui sous-tend les propos tenus plus haut, prenons pour commencer un cas d'expertise, et reprenons le cas de l'agence gouvernementale qui émet des directives concernant le transport de produits dangereux. Supposons que Y est l'une de ses directives. Dans cette situation, je n'ai aucune idée à propos de (i). Je suis chauffeur poids lourd, pas expert en transport des produits dangereux. De plus, supposons que j'ai de bonnes raisons de ne pas chercher à en savoir plus quant à (i). Par exemple, cela impliquerait d'entreprendre plusieurs années d'études qui seraient un sacrifice financier et en temps beaucoup trop important (j'ai une famille à nourrir, et j'ai de bonnes raisons de vouloir lui consacrer du temps plutôt qu'étudier les questions de transport de produits dangereux).

Dans ce cas, je passe directement à la question (ii) (X étant l'agence gouvernementale). Supposons que je sache (ou que je puisse savoir sans que cela soit trop coûteux), que les personnes qui composent l'agence gouvernementale sont des experts en ce qui concerne le transport des produits dangereux. Il paraît donc vrai de dire qu'il existe des raisons dépendantes de faire Y si X me le demande, et il paraît vrai a priori de penser que X est une autorité légitime.

Exemple 2 :

Comme la plupart des gens, je dois travailler pour gagner ma vie. J'aime mon travail, mais celui-ci me prend passablement de temps. De plus, j'ai une famille avec laquelle j'aime passer du temps, ce qui ne m'empêche de faire du sport et d'aller boire de temps à autre des verres avec des amis. Et puis, parfois, j'ai besoin de repos et apprécie de ne rien faire.

Supposons qu'il n'existe pas d'obligation morale de participer activement à la vie politique de la société dans laquelle je vis. Supposons de plus que je m'intéresse à la politique, mais pas suffisamment pour avoir envie de m'impliquer dans la gestion de la communauté. Enfin, si je participais à la vie politique en plus de mon travail que je ne peux (et ne veux) pas abandonner, je n'aurais plus le temps de faire tout ce que je fais à côté de celui-ci et qui me procure passablement de plaisir.

Dans un cas comme celui-ci, j'ai de bonnes raisons de ne pas participer activement à la vie politique de la société dans laquelle je vis. Néanmoins, il faut bien que la communauté s'organise, et il existe des gens que la tâche ne rebute pas. J'ai, dans ce cas, de bonnes raisons de vouloir un système politique qui me permette de déléguer à certains de ces individus la responsabilité de prendre certaines décisions quant à la gestion de la communauté.

Ces individus prendront parfois des décisions qui s'appliqueront à moi. Par exemple, ils émettront la directive Y. Pour savoir si je dois faire Y, je tenterais de répondre à la question (i), puis à la (ii). Il se peut que les individus choisis pour gérer la communauté l'aient été en fonction de leur expertise particulière, mais pas nécessairement. Il se peut qu'ils aient été choisis simplement parce qu'il faut des personnes qui prennent des décisions quant à la gestion de la communauté et qu'ils voulaient bien occuper ce rôle.

Dans un tel cas, si j'examine (i), il n'y a aucune chance que je court-circuite l'autorité des délégués puisque leur autorité ne repose pas sur leur expertise. S'il se trouve que j'ai de raisonnablement bonnes raisons de faire Y, et que j'ai de raisonnablement bonnes raisons de penser que les délégués en question ont le droit de me demander de faire Y (respect de la condition d'indépendance), alors j'ai de bonnes raisons de me plier à leur directive et de faire Y – ma situation normative a été modifiée et l'autorité des délégués est a priori légitime.

Exemple 3 :

J'ai de bonnes raisons de vouloir déléguer certaines tâches à certains individus et de leur conférer pour cela une autorité. Mais, par exemple en ce qui concerne la gestion de la communauté dans laquelle je vis, j'ai certainement de bonnes raisons de vouloir choisir moi-même quels individus seront nommés délégués. Et tout individu vivant dans ma communauté a de bonnes raisons de vouloir la même chose. Il nous faut donc une procédure qui permette de désigner les délégués, tout en donnant un poids égal à la volonté de chacun. Une bonne procédure pour ce faire est la procédure démocratique, qui consacre l'autorité de la majorité.

Supposons que la majorité X nomme Z comme groupe d'individus délégués. Z est de droite et je suis de gauche. Mais Z respectera tout de même a priori certains principes moraux

importants. J'ai donc malgré tout de bonnes raisons d'accepter la décision Y de nommer Z comme délégués (question (i)). Si Z avait été un groupe fasciste, par exemple, cela aurait pu constituer une bonne raison de refuser sa nomination. Mais ce n'est pas le cas. Et j'ai de bonnes raisons d'accepter la procédure démocratique comme procédure de nomination pour les raisons évoquées à l'exemple 2, ce qui me donne de bonnes raisons d'accepter X (l'autorité de la majorité) (question (ii)). Donc, l'autorité de X est a priori légitime (par conséquent, celle de Z l'est aussi).

Exemple 4 :

Supposons que nous ayons tous des devoirs de justice, dont celui de redistribuer une part de nos revenus aux plus défavorisés. Supposons en outre que ce devoir de justice sera mieux réalisé s'il existe une entité qui se charge de récolter, sous la forme d'un impôt, la part de revenu que chacun doit reverser, pour ensuite la redistribuer. Enfin, supposons que le taux d'imposition du revenu peut osciller entre 10 et 30% tout en restant un taux d'imposition juste. L'entité X a toutes les caractéristiques requises pour être l'entité centralisatrice et redistributrice des revenus, et celle-ci décide de taxer les individus à hauteur de 27%. (i), j'ai de bonnes raisons de donner 27% de mon revenu afin que celui-ci soit redistribué aux plus défavorisés et, (ii) j'ai de bonnes raisons de le faire lorsque X me le demande. Me poser les questions (i) et (ii) ne court-circuite pas l'autorité de X, et X est a priori une autorité légitime.

Exemple 5 :

Reprenons le second exemple de la communauté C décrit à § 4.7.2. Supposons à nouveau que le problème à résoudre est de savoir de quel côté de la route il faut rouler. Droite (décision D_1) ou gauche (décision D_2), peu importe, mais il faut décider et la communauté seule n'y parvient pas. Celle-ci nomme alors X comme autorité et lui confère le droit de décider de la façon de résoudre le problème et d'émettre des directives en conséquence. X opte pour D_2 . (i) j'ai de bonnes raisons de suivre D_2 et, (ii) j'ai de bonnes raisons de suivre D_2 si c'est la décision de X, car je sais que tout le monde suivra la décision de X. J'ai donc de bonnes raisons de faire D_2 si X en a décidé ainsi, et X est une autorité légitime. En revanche, si X avait opté pour D_3 , qui consiste à dire que les conducteurs doivent changer de côté toutes les cinq minutes, j'aurais eu de bonnes raisons de ne pas faire D_3 (question (i)). En effet, au moins, dans la situation actuelle sans convention, le conducteur qui choisit de rouler à gauche reste à gauche tant qu'il n'a pas besoin de faire autrement, et il en est de même pour celui qui décide de rouler à droite. La décision de changer de côté toutes les cinq minutes rend la

conduite encore plus dangereuse qu'elle ne l'est à présent sans conventions, et je n'aurais donc pas de bonnes raisons de suivre cette décision. La possibilité de désobéir en fonction de la décision prise par X ne signifie pas que son autorité soit court-circuitée.

Exemple 6 :

Supposons que j'ai été victime d'un crime commis par Z, et que Z mérite de ce fait une punition. Etant la victime, il y a de fortes chances que mon raisonnement concernant la punition que doit subir Z soit biaisé en défaveur de Z (je risque de vouloir le punir trop durement). Dans un cas comme celui-ci, il est bon qu'existe une entité indépendante qui juge Z de la manière la plus équitable et impartiale possible, et il est bon que j'accepte la décision de l'entité en question quant à la punition de Z, même si je risque de trouver celle-ci trop clémente. En effet, il est préférable qu'une telle entité existe plutôt que chacun règle ses comptes et punisse autrui comme il l'entend. De ce fait, si une telle entité existe et qu'il n'y a pas de raisons de croire que celle-ci soit corrompue ou à la solde d'un pouvoir politique quelconque, j'ai de bonnes raisons d'accepter ses décisions – et son autorité est légitime.

J'espère que ces quelques exemples auront permis d'illustrer de manière intuitive la pertinence de la CAS et de son potentiel à justifier une autorité. (Ne constituant à ce stade que des esquisses, certains des exemples proposés dans cette section sont plus pleinement développés au chapitre 8.)

6.5. Autorité et rationalité

Les amoureux de la « juste raison » pourraient émettre un doute sur la CAS. N'est-ce pas quelque peu irrationnel de suivre une décision, au moins en partie *parce que cette décision émane de X* ? La réponse est non. Au contraire, il semble que, suivant les circonstances, il soit parfaitement rationnel de faire Y au moins en partie parce que X a dit de le faire. Si la capacité rationnelle est cette « capacité à guider notre conduite selon la raison » (Perry, 2013, p. 52), et que l'autorité X nous rend service, notamment en nous aidant à agir au plus près de ce que nous commande la raison, alors il n'est pas irrationnel de suivre la décision de X au moins en partie *parce que c'est la décision de X*. Dans un tel cas, c'est même la raison qui nous commande de suivre la décision de X au moins en partie parce que c'est celle de X. Comme le dit Perry, qui cite Raz, « nous ne valorisons pas notre capacité rationnelle uniquement parce que nous valorisons la *liberté* d'en user, mais aussi parce que “son but, [...]»

par sa nature même, est de nous assurer la conformité avec la *juste raison*» » (Perry, 2013, p. 52 ; c'est moi qui souligne). Si X possède certaines qualités qui nous permettent d'agir au plus près de ce que nous commande la juste raison, alors il est parfaitement rationnel de faire Y au moins en partie parce que X en a décidé ainsi.

6.6. Une autorité parcellaire ?

Comme nous l'avons vu à § 4.10.2, selon certains auteurs, parmi les conditions que doit respecter une théorie de l'obligation politique pour être satisfaisante, celle dit d'« *universalité* » (que nous avons scindée en deux conditions : la condition de généralité et d'exhaustivité) est particulièrement importante. La condition d'universalité postule qu'une théorie satisfaisante de l'obligation politique doit parvenir à faire porter une obligation à *tous les citoyens de tous les Etats* (démocratiques et raisonnablement justes) de soutenir l'*ensemble des fonctions étatiques* (des Etats démocratiques et raisonnablement justes) et d'obéir à *toutes leurs lois*. De nombreuses personnes pensent de même de l'autorité. Celle-ci, si elle est légitime, est censée satisfaire le critère d'universalité. Autrement dit, si une autorité est légitime, alors, toutes choses égales par ailleurs, tous ses sujets ont l'obligation de soutenir l'ensemble de ses fonctions et d'obéir à toutes ses décisions. Or, l'autorité telle qu'elle est justifiée par la CAS est au contraire « fragmentaire » ou « parcellaire » (*piecemeal*) (Raz, 1986, p. 80). L'autorité légitime, selon Raz, est parcellaire dans le sens où son « étendue [...] varie d'un individu à l'autre » (Raz, 1986, p. 80). Il y a, selon lui, peu de chances pour que l'autorité d'un Etat X s'applique tout le temps à l'ensemble de la population faisant théoriquement partie de sa juridiction.

Pour bien comprendre ce point, reprenons l'exemple du transport de produits dangereux. Comme nous l'avons vu, dans la mesure où j'ai l'obligation de réduire au maximum les risques de nuire à autrui et que, par ailleurs, je n'ai aucune expertise dans le domaine du transport des produits dangereux, j'ai l'obligation de suivre les directives émises par l'agence gouvernementale en charge de ces questions. Autrement dit, selon la CAS, étant donné la situation, l'agence gouvernementale possède une autorité légitime sur moi. Néanmoins, cela n'est pas forcément vrai concernant mon ami expert. Si celui-ci en sait tout autant que l'agence gouvernementale sur la question des transports de produits dangereux, alors l'agence ne rend en tant que tel aucun service à mon ami expert et, donc, celle-ci ne possède pas d'autorité justifiée sur ce dernier.

L'aspect parcellaire de l'autorité tranche clairement avec l'intuition que, lorsqu'une autorité est légitime, celle-ci l'est tout le temps et pour tous ceux dont elle est théoriquement censée encadrer le comportement. Ainsi, si je suis citoyen du pays X et que l'autorité de l'Etat qui le gouverne est légitime, j'ai, selon cette intuition, en tout temps l'obligation de suivre les décisions de l'Etat en question – et il en est de même pour tout citoyen de X. Ainsi, même si mon ami expert en connaît un bon bout sur le transport des produits dangereux, celui-ci doit se plier aux directives de l'agence gouvernementale.

Le fait que la CAS aille à l'encontre de cette intuition constitue-t-il un problème pour cette théorie ? Sans prendre position à propos de tous les types d'autorité « sociale », l'aspect parcellaire constitue un problème clair pour la CAS lorsqu'on l'applique à l'autorité de l'Etat⁹⁴. Il est aujourd'hui bien admis que, pour être légitime, tout Etat doit être un Etat de droit. Comme le résume bien Tavaglione, un Etat de droit est « un Etat aux *pouvoirs d'action limités* » (Tavaglione, 2010, p. 25). Ainsi, « quelles que soient ses fonctions, l'Etat ne doit pouvoir agir qu'en respectant certaines contraintes. L'exercice du pouvoir est ainsi soumis à des règles, et à des mécanismes institutionnels favorables au respect de ces règles. » (Tavaglione, 2010, p. 25) La raison principale en faveur de l'Etat de droit est qu'une telle institution constitue le meilleur garant du respect, par l'Etat, des droits fondamentaux individuels. Or, l'un des préceptes phares de l'Etat de droit est celui que Tavaglione nomme le « précepte de régularité », qui inclut l'égalité de tous devant la loi (Tavaglione, 2010, pp. 25-26). Un tel précepte permet d'exclure notamment les Etats d'apartheid (Tavaglione, 2010, p. 26), et tout autre Etat qui institutionnaliserait d'une façon ou d'une autre une forme ou une autre de discrimination. Ce précepte s'incarne notamment dans l'article 7 de la Déclaration universelle des Droits de l'homme, qui stipule que « tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi ». En justifiant l'aspect parcellaire de l'autorité, la CAS va à l'encontre de ce précepte fondamental de l'Etat de droit. Néanmoins, je pense qu'il est possible de sauver la CAS de ce problème. Dans ce qui suit, je vais montrer qu'en prenant en compte les raisons qui président à l'instauration de l'Etat de droit en général, et du précepte de régularité en particulier (raisons qui s'appliquent aux individus), la CAS ne mène pas à justifier une autorité parcellaire lorsqu'il s'agit de l'autorité de l'Etat, du moment que celui-ci est un Etat de droit.

(i) Que cela soit dit de manière explicite ou non, aucun philosophe politique ne soutient sérieusement l'idée que tous les citoyens ont l'obligation *absolue* de soutenir l'ensemble des

⁹⁴ Je remercie Nicolas Tavaglione d'avoir porté l'objection qui suit à mon attention.

fonctions étatiques des Etats démocratiques et raisonnablement justes et d'obéir à toutes leurs lois. Si obligation il y a, celle-ci est une obligation que tout citoyen a *toutes choses égales par ailleurs*⁹⁵. Cela signifie que, même si, généralement, l'ensemble des citoyens de l'Etat X a l'obligation d'obéir à toutes ses lois, il y a des situations où les citoyens n'ont pas une telle obligation – par exemple, si l'Etat promulgue une loi qui viole la morale ordinaire, impose à certains citoyens de la violer, ou les empêche d'une manière ou d'une autre de réaliser leurs devoirs moraux ; ou si l'Etat promulgue une loi totalement absurde (comme dans l'exemple de Klosko et de l'Etat qui projette d'instaurer une loi qui ordonne à tous les citoyens de murmurer « hourra », le mardi entre dix heure et onze heure du matin (Klosko, 2011, p. 511)). Et il en est de même des fonctions qu'exerce l'Etat.

(ii) L'aspect parcellaire de l'autorité s'applique en fait potentiellement surtout aux cas d'expertise supérieure de l'autorité (ce n'est pas un hasard si Raz utilise en premier lieu des exemples en lien avec l'expertise pour illustrer son approche parcellaire de l'autorité (Raz, 1986, pp. 74 ; 76)). Ainsi, par exemple, s'il se trouve être vrai que l'Etat, en récoltant une part du revenu de ses citoyens pour le redistribuer d'une manière ou d'une autre aux plus défavorisés, permet de mieux réaliser les devoirs moraux de ses citoyens, alors *tout citoyen* a l'obligation de se conformer à la pratique de l'impôt. Même si, en théorie, l'autorité de l'Etat est parcellaire, dans ce cas précis elle ne l'est pas. Et je soutiens, sans pouvoir le démontrer ici (car cela impliquerait de dresser une liste exhaustive de toutes les lois et justifications des lois en question que les Etats promulguent et peuvent promulguer), que la plupart des cas qui ne ressortent pas de l'expertise supposée supérieure de l'Etat sont des cas semblables à celui que je viens d'évoquer. Dans tous ces cas, même si l'autorité de l'Etat est, en théorie, parcellaire, de fait elle ne l'est pas. Il peut y avoir des lois que les citoyens n'ont pas l'obligation de suivre, où il peut y avoir des fonctions de l'Etat que les citoyens n'ont pas l'obligation de soutenir. Mais la raison à cela n'est pas nécessairement que l'autorité de l'Etat est parcellaire, mais plus simplement que, peut-être, en accord avec le point (i) ci-dessus, les lois en questions sont absurdes ou violent la morale ordinaire ; et il en est de même des fonctions que l'Etat exerce. Et ce défaut de l'Etat touche pareillement *tous* les citoyens, et a la même conséquence pour *tous* les citoyens (ils n'ont pas l'obligation d'obéir)⁹⁶.

⁹⁵ Une autre façon de le dire est que cette obligation est une obligation *prima facie*, c'est-à-dire une obligation *potentielle* qui peut se révéler, dans une situation donnée, ne pas être l'obligation à proprement parlé à laquelle nous devons nous conformer (McNaughton, 1996, p. 435).

⁹⁶ L'Etat minimal libertarien n'est censé rendre qu'un seul service : assurer la sécurité des individus et le respect des contrats passés entre individus. Le fait que son autorité ne soit pas parcellaire est justifié par le point (ii) ci-dessus : *tout individu* a de bonnes raisons de vouloir être en sécurité et que les contrats qu'il passe soient

(iii) Même dans les cas d'expertise, l'autorité de l'Etat n'est pas nécessairement parcellaire. La raison en est que, même si, dans certains domaines, la loi ou la fonction étatique X ne rend pas *directement* service à l'individu Y, cela ne signifie pas que X ne lui rend *aucun* service. De manière plus générale, même si, dans certains domaines, l'Etat ne rend pas *directement* service à certains individus, cela ne signifie pas que l'Etat ne rend *aucun* service aux individus en question en régulant les domaines en question ou en exerçant telle fonction au sein des domaines en question. Or, comme nous l'avons vu, nous avons de bonnes raisons de vouloir que, quel que soit l'Etat qui nous rend service, celui-ci soit un Etat de droit. Un Etat de droit digne de ce nom sera un Etat qui assure l'égalité de tous devant la loi. Cela signifie donc que, toutes choses égales par ailleurs, des individus particuliers ne peuvent pas être exemptés de suivre des lois que tout citoyen est censé suivre (sauf si, pour des raisons dûment justifiées, la loi l'autorise). Et il se trouve que nous avons de bonnes raisons, toutes choses égales par ailleurs, de ne pas chercher à être exemptés de suivre les lois que tout citoyen est censé suivre : cela marque notre respect pour le principe qui veut que la loi soit la même pour tous, principe indispensable dans l'optique de protéger les droits fondamentaux individuels (dont celui de ne pas subir de discrimination).

Bien entendu, ce raisonnement est valable pour les lois (ou les fonctions) raisonnablement justes et utiles, même si, en ce qui me concerne, la loi spécifique L (raisonnablement juste et utile) ne me rend pas directement le service qu'elle est censée me rendre (mais qu'elle rend directement à d'autres). En revanche, il n'est pas valable pour les lois (ou les fonctions) grossièrement injustes, inutiles ou absurdes. Pour bien comprendre ce point, reprenons l'exemple de mon ami expert et du transport des produits dangereux. Dans le cas où les directives émises par l'agence gouvernementale en charge de la régulation du transport des produits dangereux sont clairement mauvaises (elles ne permettent absolument pas d'assurer un transport sûr des produits dangereux, voire le fait de les suivre rend le transport encore plus dangereux qu'il ne l'est habituellement), mon ami expert n'a pas l'obligation de suivre les directives en question, voire a l'obligation de ne pas s'y conformer. Toutefois, la raison ici n'est pas que mon ami est un expert des questions du transport des produits dangereux, mais que les directives violent ou mènent les individus qui les suivent à violer le principe moral qu'est celui d'éviter au maximum le risque de nuire à autrui. Dans une telle situation, *tout individu*, expert ou non, a la même obligation de ne pas suivre les directives (pour autant qu'on l'ait informé du danger que représente le fait de les suivre).

respectés, et tout individu a des raisons morales qu'il en soit de même pour autrui. De ce fait, même si, théoriquement, l'autorité de l'Etat minimal est parcellaire, de fait, elle ne l'est pas.

Supposons maintenant que les directives ne soient pas parfaites (et que mon ami expert le sache, et sache quelles procédures il faudrait suivre pour que le transport des produits dangereux soit le plus sûr possible), mais que les suivre ne mène pas à rendre le transport des produits dangereux plus dangereux qu'habituellement, et que les suivre sécurise malgré tout de manière acceptable un tel transport (par exemple, le fait de suivre ces directives imparfaites rend malgré tout le risque d'un transport qui tournerait mal extrêmement faible). Selon la théorie « brut » de la CAS, dans ce cas, mon ami expert n'a pas l'obligation de suivre les directives, au contraire de moi qui, parfaitement ignorant de toutes ces questions, a l'obligation de les suivre. Dans la version « raffinée » en revanche, on peut soutenir que mon ami expert a lui aussi une telle obligation, même si les directives ne lui rendent directement aucun service. La raison ici est que, même si les directives ne lui rendent pas directement service, elles rendent directement service à d'autres individus, et le service direct qu'elles rendent à d'autres individus rend de manière indirecte service à mon ami expert : elles permettent à quantité d'individus de limiter le risque de nuire à autrui. D'une part, mon ami expert a un intérêt à ce que ces directives (même imparfaites) existent, et que celles-ci soient suivies par les autres individus : elles limitent le risque que les autres individus *lui nuisent* en transportant des produits dangereux. D'autre part, mon ami expert a une raison morale de vouloir que ces directives existent, et que celles-ci soient suivies par les autres individus : elles limitent le risque que les autres individus *nuisent à autrui* en transportant des produits dangereux. Ainsi, même si, dans le cas du transport des produits dangereux, l'Etat ne rend pas directement service à mon ami expert, il lui rend tout de même service. Or, comme je l'ai indiqué plus haut, nous avons de bonnes raisons de vouloir que l'Etat qui nous rend service soit un Etat de droit qui respecte le principe d'égalité de tous devant la loi, nous donnant ainsi une raison, toutes choses égales par ailleurs, d'obéir même aux lois qui ne nous rendent pas directement service.

Ainsi, les raisons qui président à l'instauration d'un Etat de droit, et les raisons qui président à l'instauration du principe d'égalité de tous devant la loi, justifient le fait que l'autorité d'un Etat raisonnablement juste qui nous rend service ne soit pas parcellaire, même dans les cas d'expertise. Certains pourraient s'inquiéter du fait qu'une telle justification de l'autorité non parcellaire de l'Etat rende en fait la CAS vide de sens (*empty*), dans la mesure où une telle interprétation de la CAS permettrait à celle-ci de s'accommoder de toute théorie concurrente qui s'avérerait être vraie (Hershovitz, 2003, p. 219)⁹⁷. Toutefois, cette crainte

⁹⁷ Dans son article, Hershovitz ne vise pas l'aspect parcellaire de la CAS, mais la critique qu'il formule peut s'appliquer sans autre à cet aspect.

n'est pas fondée. Dans tous les cas, *l'Etat doit rendre un service à l'individu qui lui est assujetti* pour être considéré comme légitime. Comme je l'ai montré plus haut, même si certaines lois ou certaines fonctions exercées par l'Etat ne nous rendent pas directement service, elles peuvent tout de même nous rendre service de manière indirecte. Et, comme le montre l'exemple du transport des produits dangereux et de mon ami expert, le fait que le service soit indirect ne rend pas le service en question moins important ou moins fondamental pour autant (il est en effet particulièrement important que le risque que les individus me nuisent ou nuisent à autrui soit minimisé). De ce fait, la CAS ainsi défendue ne s'accommode pas de toute théorie concurrente. Pour être plus précis, elle ne s'accommode pas des théories qui n'estiment pas que l'Etat doit rendre un quelconque service aux individus pour être justifié. Par exemple, elle ne s'accommode pas d'une théorie qui voudrait que l'autorité de l'Etat est légitime dans la mesure où Dieu en a décidé ainsi, quel que soit le service qu'il rend par ailleurs aux individus. Elle ne s'accommode pas d'une théorie qui voudrait que l'autorité de l'Etat est légitime dans la mesure où nous avons l'obligation morale de nous soumettre à l'autorité traditionnelle qui gouverne la communauté à laquelle nous appartenons, quel que soit le service qu'elle nous rend par ailleurs. Etc. Ainsi, même dans sa version non parcellaire, la CAS n'est pas vide de sens et ne s'accommode pas de toute théorie concurrente.

En résumé, d'une part, même si en théorie la CAS justifie une autorité parcellaire de l'autorité de l'Etat, de fait, dans de nombreux domaines, son autorité n'est pas parcellaire (l'autorité de l'Etat permet de mieux réaliser les raisons qui s'appliquent à *tous* les individus sujets de l'autorité). D'autre part, de manière plus générale, nous avons de bonnes raisons de ne pas considérer l'autorité de l'Etat qui nous rend service comme étant parcellaire : cela permet de marquer le respect que nous devons au principe d'égalité de tous devant la loi, principe fondamental de l'Etat de droit.

6.7. Désobéir

Il semble qu'en regard de l'Etat (pour autant que celui-ci soit un Etat de droit raisonnablement juste), nous ayons l'obligation, toutes choses égales par ailleurs, de nous conformer à ses décisions. Mais, comme indiqué dans la section précédente, la formule « toutes choses égales par ailleurs » laisse entendre que nous pouvons parfois avoir le droit de désobéir, voire l'obligation de le faire. Mais comment savoir quand je dois désobéir à l'Etat ou non ? Pour le dire autrement, qui décide que l'autorité X, sur tel point, est illégitime et que

je dois désobéir ? Comment savoir quand l'obéissance (ou la désobéissance) d'autrui est justifiée ?

Le présent travail donne des pistes pour répondre à ces questions : l'autorité doit nous rendre service (en l'occurrence, elle doit nous aider à mieux réaliser les raisons qui s'appliquent à nous) ; elle ne doit pas aller (ou nous obliger à aller) à l'encontre de la morale ordinaire, dont j'ai auparavant décrit et justifié en partie les principes à mon sens fondamentaux (§ 1.2) ; elle ne doit pas prendre à ma place des décisions que j'ai le droit de prendre de manière indépendante (quitte à me tromper) ; elle doit être opérante, mais elle ne doit pas pour autant empêcher une autorité alternative supérieure d'émerger et de fonctionner ; enfin, comme nous le verrons au chapitre 7, elle doit respecter certaines conditions procédurales. Mais, pourrait-on me rétorquer, ces conditions sont encore très abstraites et générales. Par exemple, comment savoir avec certitude que, dans tel cas précis, l'autorité viole tel principe moral fondamental ? Et, si c'est le cas, comment savoir avec certitude que la gravité de l'infraction au principe moral en question justifie bien le fait de désobéir ? Le présent travail ne permet pas de répondre à des questions aussi précises. C'est sa limite mais, au vu du nombre incalculable de situations particulières différentes dans laquelle peut se trouver un individu, il semble que ce soit celle de toute théorie traitant de la question de la désobéissance (qu'elle soit ou non pacifique). Les théories en question peuvent faire émerger des principes généraux, qui nous aideront à prendre une décision quant au fait de désobéir ou non (et quant à la façon légitime de désobéir ou non), mais aucune ne sera en mesure de donner une recette précise à suivre pour savoir dans toute situation qui se présente si nous avons le droit, voire le devoir, de désobéir, et si c'est le cas, de quelle manière. Ce genre de décision repose toujours en dernier ressort sur le jugement individuel (Hettinger, 2001, p. 502 ; Singer, 1997, p. 278 ; Murphy, 2007). Comme le rappelle Murphy, cela ne signifie pas que l'individu qui agit en accord avec sa conscience agit nécessairement de manière juste (Murphy, 2007, p. 98, note 17). Nous pouvons estimer que l'individu en question a tort, et nous pouvons avoir raison sur le fait qu'il a tort. Mais, face à des cas comme celui-ci, tout ce que nous pouvons faire est d'essayer de lui montrer qu'il se trompe ou, si la situation le justifie, d'user de la coercition pour l'empêcher d'agir comme il projette de le faire.

6.8. Avoir ou non une autorité : quelle différence ?

Nous avons vu à § 6.1.2 que nous pouvons avoir l'obligation morale de faire Y parce que X a dit de le faire, sans pour autant que X possède d'autorité légitime, ni même qu'il cherche à en avoir une (cf. l'ami expert qui me donne des conseils sur le transport de produits dangereux). Ainsi, que X possède une autorité ou non, il se peut dans les deux cas que j'aie l'obligation de faire ce qu'il dit de faire parce qu'il a dit de le faire. Mais alors, qu'apporte de plus le fait de posséder une autorité légitime ?

Posséder une autorité légitime constitue un avantage essentiellement en cas de *conflit* entre différentes décisions/jugements contradictoires émanant d'entités différentes. En effet, en cas de désaccord entre X qui me dit de faire P, et Y qui me dit de faire Q, le fait que X soit une autorité légitime constitue en soi une raison de faire P plutôt que Q – ce, même si Q constitue la meilleure décision (sous-réserve bien entendu que P soit tout de même raisonnablement bonne et respecte l'ensemble des conditions de la CAS)⁹⁸.

Posséder une autorité constitue un avantage mais, après ce que nous avons dit, il apparaît clairement que c'est entre autre l'existence (réelle ou potentielle) de ce type de situation conflictuelle qui *justifie* en partie le fait de conférer une autorité à l'une ou l'autre entité, de manière à trancher la question de savoir ce qu'il faut faire. Pour le dire autrement, dans des situations conflictuelles de ce type, c'est la situation même (ou la possibilité même de ce genre de situation) et la nécessité de trancher le désaccord qui justifie que X possède un avantage normatif sur Y – c'est-à-dire que X possède une autorité –, ou vice-versa.

Ainsi, posséder une autorité légitime confère un avantage normatif à celui qui la possède, notamment en cas de désaccord, et c'est notamment l'existence (réelle ou potentielle) de tels désaccords qui justifie le fait de conférer un tel avantage à certaines entités. Nous reviendrons sur cette question du désaccord au chapitre 8.

⁹⁸ On peut également imaginer que Y n'est pas une entité extérieure à moi mais que *je suis* Y – je veux et pense que je dois faire Q, mais le fait que X me dise que je dois faire P me donne malgré tout l'obligation de faire P.

Chapitre 7

Justification de l'autorité : les conditions procédurales

7.1. Introduction

Comme nous l'avons vu au chapitre 6, l'intuition est forte que pour posséder une autorité légitime, non seulement une entité doit respecter certains critères substantiels mais, de plus, l'entité doit avoir acquis son autorité par une procédure particulière. Ainsi, il ne suffit pas, par exemple, de posséder toutes les qualités pour faire un bon juge pour qu'automatiquement nous possédions l'autorité d'un juge. Pour cela, il faut passer par une procédure particulière qui nous établira comme juge et nous donnera les capacités afférentes.

De même, il se peut que les décisions émises par une autorité doivent suivre une procédure particulière pour que ses décisions – ainsi que l'autorité qui les prononce – soient légitimes. Pour reprendre l'exemple du juge, celui-ci doit respecter certaines procédures pour pouvoir condamner un individu. Il ne peut pas condamner n'importe qui, n'importe comment, simplement parce qu'il est juge. En ce sens, la *manière* dont sont prises certaines décisions entre également en ligne de compte pour savoir si une autorité donnée est légitime ou non.

A ce stade, on peut être tenté de faire la distinction entre une *entité* qui *possède* une autorité, et une *décision* qui *fait autorité* (la décision est, en anglais, « *authoritative* »). En ce sens, une autorité légitime pourrait émettre des décisions qui ne font pas autorité – qui ne sont pas justifiées. Comme je l'ai mentionné brièvement dans une note de bas de page au chapitre 4, la conception de l'autorité que je défends dans ce travail est une conception « personnelle » de l'autorité (*personal conception*) (Marmor, 1995 ; Waldron, 1999, pp. 119-146). Celle-ci considère, grosso modo, qu'une décision ne peut faire autorité que si elle découle d'une autorité légitime. Inversement, si une décision n'est pas justifiée – elle ne fait pas ou ne doit pas faire autorité –, alors l'autorité qui l'a émise n'est pas justifiée.

Dans cette optique, arriver à la conclusion que telle décision ne fait pas ou ne devrait pas faire autorité revient à dire que l'autorité qui l'a émise n'est pas justifiée. Dès lors, dire qu'une décision ne fait pas autorité parce qu'elle ne provient pas d'une procédure adéquate revient à dire que l'autorité qui a émis cette décision n'est elle-même pas légitime. De même, une décision qui provient d'une entité qui, à la base, ne peut pas se prévaloir d'une quelconque autorité légitime, ne peut pas faire autorité.

Plutôt que de spécifier ce point à chaque fois, j'aurais tendance parfois à parler uniquement de la justification de telle décision, en fonction de son respect de telle ou telle procédure, mais cela impliquera implicitement un jugement sur la justification ou non de l'autorité qui émet la décision en question. Inversement, j'aurais tendance à d'autres moments à discuter l'aspect procédural uniquement en regard de sa capacité à conférer une autorité légitime à une entité particulière, ce qui ne signifie pas que ce que je dis concernant ce point n'est pas également pertinent en regard des conditions procédurales à respecter pour que telle ou telle décision soit légitime.

Ces précisions faites, nous allons à présent explorer plus en détail l'aspect procédural de la justification de l'autorité, et voir les relations que celui-ci entretient avec l'aspect substantiel décrit dans le chapitre précédent.

7.2. Pourquoi vouloir une procédure ?

Nous avons l'intuition que la procédure a un rôle à jouer lorsqu'il s'agit de conférer une autorité (légitime) à une entité et que le seul respect de certaines conditions substantielles n'est pas suffisant pour posséder une telle autorité. Mais peut-on justifier, ou au moins développer quelque peu cette intuition ?

Comme nous l'avons déjà vu, il peut y avoir une raison purement instrumentale à vouloir l'existence d'une procédure. En effet, il peut y avoir, dans un domaine donné, plusieurs entités qui respectent toutes les principes substantiels de la CAS (donc qui se trouvent en position de pouvoir nous rendre service) et qui émettent néanmoins des décisions contradictoires. Dans un tel cas, mettre en place une procédure qui viserait à sélectionner *une* entité dont nous devrions suivre la décision constitue une bonne solution pour se sortir de cette situation (et permettre à l'entité en question de nous rendre le service qu'elle peut nous rendre). En ce sens, la procédure se veut être avant tout *pratique*.

Il n'est pas nécessaire d'attendre qu'un conflit surgisse pour proposer l'existence d'une procédure. On peut tout à fait instaurer une procédure *en prévision* d'un conflit potentiel. Dans la mesure où la société de manière générale, et la sphère politique en particulier, sont constamment agitées par les désaccords quant à ce qu'il faut faire, à comment le faire, à quand il faut le faire, etc.⁹⁹, il n'est de loin pas absurde de vouloir instaurer par avance une

⁹⁹ C'est l'un des éléments qui constitue ce que Waldron appelle les « circonstances de la politiques » dont nous parlerons au chapitre 8 (Waldron, 1999a, p. 102).

procédure qui sélectionne une entité parmi toutes celles qui pourraient prétendre à posséder une autorité dans tel ou tel domaine.

Cette raison instrumentale est certainement suffisante en l'espèce pour justifier dans la plupart des cas l'idée qu'il est *nécessaire* de mettre en place des procédures par lesquelles doit passer une entité pour que celle-ci possède une autorité légitime. Toutefois, même en l'absence de conflits réels ou potentiels, l'intuition est forte que « le premier venu » ne peut pas posséder une autorité légitime, même si celui-ci possède toutes les qualités requises pour en posséder une. Une entité qui possède une autorité légitime a un pouvoir sur nous qui peut être relativement important. D'où la méfiance presque instinctive que certains d'entre nous pouvons ressentir envers l'autorité, et d'où le fait que l'idée que « le premier venu » puisse avoir un tel pouvoir suffit à donner des sueurs froides même à ceux qui, a priori, ne remettent pas en cause l'idée qu'il puisse exister des autorités légitimes. En ce sens, l'existence d'une procédure permet semble-t-il d'introduire un élément de *contrôle* supplémentaire lorsqu'il s'agit de conférer une autorité à quelqu'un. Avec une procédure, même s'il est parfaitement qualifié et que nous savons qu'il l'est, « le premier venu » ne peut pas avoir sans autre une autorité sur nous. La démarche pour posséder une autorité légitime se dote d'un palier supplémentaire, rendant théoriquement l'accès à l'autorité plus compliquée qu'avec uniquement des critères substantiels.

Enfin, en lien aussi bien avec la crainte intuitive du « premier venu » qu'avec la justification instrumentale de la procédure, l'aspect souvent « officiel » et public que revêt la procédure –notamment les rituels qui l'accompagnent (cérémonies d'intronisation, le fait de prêter serment publiquement, etc.), ainsi que les « objets » dont sont dotés les porteurs de l'autorité qui prouve qu'ils sont bien passés par la procédure requise (diplôme, carte de légitimation, uniforme, etc.) –, nous permet plus facilement d'identifier qui possède une autorité légitime et qui n'en possède pas. Autrement dit, en plus de *sélectionner* certaines entités, la procédure (et son aspect « officiel » et public) permet d'*identifier* plus facilement celles qui ont été sélectionnées et qui possèdent une autorité. D'une part, cela est pratique et, d'autre part, cela empêche plus facilement « le premier venu » qui tenterait d'exercer une autorité sur nous, mais dont l'autorité ne serait pas légitime, d'arriver à ses fins (par exemple, si X ne porte pas un uniforme bien précis, a priori je n'obéis pas à son ordre de lui présenter mes papiers d'identité).

7.3. Le choix de la procédure

Pour des raisons instrumentales et intuitives (la peur du « premier venu »), il semble donc qu'en plus de respecter certains critères substantiels, une entité doit avoir acquis son autorité par le biais d'une procédure particulière pour que celle-ci soit légitime. Mais qu'est-ce qui constitue une procédure adéquate, et comment choisir celle qui sera appliquée parmi la palette de procédures possibles ?

A ce stade, je resterai à un niveau très général et abstrait. Nous développerons certains des aspects abordés ici de manière plus détaillée et concrète au chapitre 8.

7.3.1. Les raisons substantielles

Certaines procédures vont être justifiées pour des raisons substantielles. Par exemple, nombreuses sont les personnes à penser que le moyen le plus *juste* de conférer une autorité à une entité dans la sphère politique est que cette dernière soit élue à la majorité. Autrement dit, la procédure la plus juste pour conférer une autorité politique à certaines entités est la procédure démocratique (voir le chapitre 8). La procédure démocratique peut s'imposer pour des raisons morales, mais également pour des raisons d'*efficacité* en termes de coûts de prise de décision : il est plus facile et plus rapide d'élire une autorité à la majorité plutôt que, par exemple, à l'unanimité.

Quoi que l'on pense de la procédure démocratique en particulier, de manière générale, l'idée est forte que certaines procédures sont « intrinsèquement » justifiées de par les caractéristiques qu'elles possèdent. En ce sens, la procédure sera choisie en fonction de son respect de certains critères substantiels, généralement requis par le contexte dans lequel la procédure prend place.

7.3.2. Le pedigree

Certaines procédures seront justifiées dans la mesure où elles émanent, soit d'une autre procédure, soit d'une autorité, toutes deux dûment justifiées et habilitées respectivement à prendre ou à mener à telle décision. Par analogie avec ce que certains philosophes du droit disent de la loi, une procédure sera ainsi justifiée en fonction de son « pedigree » (Wacks, 2012, p. 78) – autrement dit, en fonction de sa source ou de sa « généalogie ».

Bien entendu, la chaîne de justification doit prendre fin à un moment donné, au risque de tomber dans une régression à l'infini (Pourquoi la procédure X est-elle justifiée ? Parce qu'elle est issue de la procédure Y. Et pourquoi celle-ci est-elle justifiée ? Parce qu'elle est issue de la procédure Z. Et pourquoi celle-ci est-elle justifiée ? Parce qu'elle est issue de la procédure W. Etc.) Ainsi, il y a forcément un moment donné où l'une des procédures – qui justifie une procédure, qui justifie une procédure, etc. ; ou qui a conféré une autorité légitime à l'entité qui a émis une procédure, qui justifie une procédure, qui justifie une procédure, etc. – doit être justifiée, soit pour des raisons substantielles, soit de manière *ad hoc*. C'est vers ces dernières que nous nous tournons à présent.

7.3.3. Les procédures *ad hoc*

Il y a des situations dans lesquelles une procédure ne peut être choisie que de manière *ad hoc*. En effet, il existe des situations où, d'une part, peu importe la procédure choisie, ce qui compte est d'en choisir une et de l'appliquer, quelle qu'elle soit. Autrement dit, dans ce genre de situations, aucune procédure n'est plus justifiée qu'une autre d'un point de vue substantiel ou, du moins, dans une palette donnée de procédures acceptables, aucune ne semble plus justifiée que les autres. Mais, d'autre part, il n'est pas possible d'en appeler à une autre procédure ou à une autre autorité dûment justifiées pour opérer le choix. Ainsi, une procédure est considérée ici comme *ad hoc* lorsqu'il faut choisir une procédure particulière pour conférer une autorité à une entité (ou prendre une décision particulière) mais que, (i) dans le contexte donné, aucune procédure n'est plus justifiée qu'une autre d'un point de vue substantiel (ou, dans une palette donnée de procédures acceptables, aucune ne semble plus justifiée que les autres) et, (ii) il n'existe aucune autre autorité ou procédure qui sont justifiées en tant que telles à faire ou à mener au choix en question.

Par exemple, il se peut que la procédure pratiquée dans la situation susmentionnée soit tout simplement celle qui, pour des raisons historiquement contingentes, a toujours été pratiquée. Celle-ci n'est pas plus justifiée qu'une autre (elle ne possède pas de caractéristiques qui la rende supérieure à d'autres procédures, et elle n'est pas issue elle-même d'une procédure ou d'une autorité dûment justifiée) mais, comme c'est celle qui est en place, c'est celle qui est suivie. Pour donner un autre exemple, beaucoup d'entre nous ont certainement déjà participé à des réunions d'associations où, après un long débat sur un sujet quelconque, une personne qui ne possède aucune autorité en la matière en vient à dire : « Bon allez, on vote », et tout le monde vote. Peut-être certains s'abstiennent-ils parce qu'ils ne voulaient pas régler le débat

de cette façon, ou qu'ils trouvent qu'il est trop tôt pour voter, mais un vote a lieu dont le résultat sera respecté (et dont il est bien qu'il soit respecté), sans que la personne qui ait suggéré de voter n'ait une quelconque autorité en la matière, sans qu'il n'existe de règles préétablies par le groupe ou fixées officiellement dans des statuts, et sans que le fait que le vote ait lieu à ce moment-là plutôt qu'à un autre, ou sans que le fait de décider à la majorité plutôt, par exemple, qu'à l'unanimité, soit particulièrement justifié (supposons que le groupe qui vote soit un groupe restreint qui décide d'une question « privée »). La procédure, ici, est *ad hoc*.

Dans le domaine politique, les procédures *ad hoc* sont particulièrement utilisées dans des contextes de *crise* (où aucune procédure particulière n'est initialement prévue), et dans le but précisément de *sortir* de la crise en question. Par exemple, supposons qu'au soir d'une élection, les deux seuls candidats en lice au poste de Président du pays X proclament tous deux avoir remporté l'élection. S'ensuit de fortes tensions qui menacent de dégénérer en conflit armé. Aucune loi du pays, ni sa constitution, ne prévoient la façon de résoudre un tel problème. Dans ce contexte, diverses personnalités éminentes du pays (leaders de partis, juges, syndicalistes, hommes d'affaires influents, intellectuels reconnus, etc.) proposent pêle-mêle : qu'un ancien Président, retiré du monde politique depuis suffisamment longtemps pour être considéré comme étant un acteur impartial, prenne la présidence par intérim le temps de régler le conflit ; qu'une nouvelle élection soit effectuée ; qu'un référendum soit organisé pour savoir si les citoyens veulent bien que soit organisée une nouvelle élection ; que des « sages » (par exemple, d'anciens hommes politiques expérimentés), censés être des observateurs impartiaux, se regroupent au sein d'une commission et mènent une procédure de conciliation ; etc.

Dans ce contexte, toutes les procédures proposées sont des procédures *ad hoc*, dans la mesure où celles-ci sont proposées, acceptées ou rejetées par des individus qui n'ont pas autorité à prendre de telles décisions ; dans la mesure où celles-ci ne sont pas prévues par les lois ou la constitution du pays ; dans la mesure où, dans ce contexte particulier, aucune de ces procédures n'a une valeur substantielle clairement supérieure aux autres : l'enjeu est avant tout d'en choisir une afin de sortir de cette grave crise qui menace de dégénérer.

Comme nous le montrent tous ces exemples, si les procédures *ad hoc* mises en places pour prendre une décision ou pour conférer une autorité sont, dans une certaine mesure, justifiées d'un point de vue instrumental (même si elles ne sont pas en soi plus justifiées que d'autres pour remplir ce rôle), celles-ci ne permettent pas d'atténuer notre crainte intuitive du « premier venu ». En ce sens, les procédures *ad hoc* doivent certainement être évitées au

maximum, tout en ayant conscience que, parfois, *elles sont inévitables*. Dans ce dernier cas, le fait qu'une décision ou une autorité émerge de ce type de procédure ne signifie pas que celles-ci soient nécessairement illégitimes.

7.3.4. *Justifications hybrides*

Certaines procédures peuvent cumuler – et même dans certains cas *devoir* cumuler pour être considérées comme légitimes – les différentes justifications ou les différents aspects vus jusqu'à présent. Ainsi, une procédure peut être justifiée pour des raisons substantielles *et* de pedigree, tout en comportant des aspects *ad hoc* – par exemple, certains composants de ces procédures ne se justifient pas substantiellement plus que d'autres, n'ont pas été décidés par l'autorité d'où émane la procédure, mais doivent tout de même être décidés par quelqu'un.

7.4. Résistance, consentement et opérationnalité

Les procédures peuvent atteindre leur objectif uniquement si elles ne font pas face à une résistance collective suffisamment large et forte qui empêcherait la procédure d'être mise en place, ou qui empêcherait la décision qui en émerge d'être suivie d'effet, ou encore qui empêcherait l'autorité qui en émerge de pouvoir appliquer ses décisions. De ce fait, au-delà des raisons substantielles, instrumentales ou de pedigree pour choisir telle ou telle procédure, les procédures en question ne sont-elles pas justifiées en grande partie dans la mesure où elles sont le fruit d'un *consentement* largement partagé dans la population (dont l'absence de résistance, ou dont la faible résistance, est la preuve) ?

La question du consentement est vaste, et le but ici n'est pas de discuter dans le détail les différentes théories du consentement. Je m'en tiendrais dans cette section à montrer, d'une part, que l'absence de résistance n'est pas nécessairement le résultat d'un consentement (individuel ou collectif) et, d'autre part, même si c'était le cas, que le consentement n'est ni nécessaire ni suffisant pour justifier la mise en place de certaines procédures dans certains contextes. De même, le consentement n'est ni nécessaire ni suffisant pour que la décision ou l'autorité qui émergent de ce type de procédure soient justifiées.

Si l'on considère que le consentement (valide) est une forme d'*adhésion volontaire* au fait d'être soumis à certaines obligations (ou, plus généralement, à voir sa situation normative être modifiée par autrui), sur la base d'une *réflexion autonome* (qui implique donc d'avoir certaines capacités mentales appropriées, un éventail suffisant d'options ayant une certaine valeur, et de

ne pas être contraint par la manipulation ou la coercition) et *bien informée*, alors l'absence de résistance à la mise en place d'une procédure (et à ce qui en découle), n'est pas nécessairement signe qu'il y a consentement. Un individu ou une population entière peut très bien se conformer à certaines procédures ou décisions pour des raisons prudentielles (« Si je résiste, j'irai au goulag »), par manque d'information, par habitude, par apathie ou indifférence, par lassitude (« Ces politiciens, tous les mêmes ! »), par conformisme, du fait de la socialisation et de l'internalisation non consciente de certaines normes, etc.¹⁰⁰ Or, aucune de ces raisons ne respectent les conditions nécessaires pour qu'on puisse considérer qu'il y ait consentement. Peut-être les gens ont-ils tort d'être passifs et, par exemple, de ne pas chercher activement les informations dont ils sont dépourvus, ou de ne pas exercer un regard réflexif et critique sur leurs habitudes. Mais, qu'ils soient moralement condamnable ou non, toujours est-il qu'il n'y a pas consentement au sens fort du terme.

Même s'il se trouvait que l'absence de résistance, ou qu'une résistance faible, était le signe d'un consentement largement partagé, il s'agit de faire la distinction entre le consentement en tant qu'il est nécessaire pour *justifier moralement* une procédure (ou une autorité) et le consentement en tant qu'il est *causalement nécessaire* pour la *réussite* d'une procédure (ou d'une autorité). Ainsi, dans l'optique où « absence de résistance » signifie « consentement », il se peut que, pour être mise en place et s'exercer avec succès, une procédure doive bénéficier d'un consentement suffisamment large au sein de la population. Toutefois, d'une part, le fait qu'un grand nombre de personnes consente à une procédure ne signifie pas que la procédure en tant que telle soit justifiée. Par exemple, ce n'est pas parce que la grande majorité d'une population consent à instaurer une procédure qui discrimine les individus sur la base de la race que celle-ci est justifiée (elle n'est pas justifiée précisément parce qu'elle est raciste). D'autre part, inversement, ce n'est pas parce que le consentement est absent que la procédure n'est pas justifiée. Ainsi, ce n'est pas parce qu'une population ne consent pas, par exemple, aux procédures démocratiques que celles-ci ne sont pas justifiées pour des raisons instrumentales et substantielles dans certains contextes (voir le chapitre 8).

Même les procédures *ad hoc* ne sont pas en tant que telles justifiées par le consentement. L'appel à celles-ci, d'une part, est justifié pour des raisons instrumentales qui ne dépendent en aucun cas du consentement des uns et des autres (ce n'est pas le consentement des individus qui justifie le besoin de ces procédures). D'autre part, même si, parmi une palette de possibilités, aucune procédure ne semble plus justifiée que les autres, toutes doivent a priori

¹⁰⁰ Certains des exemples ont été pris chez Green (1988, p. 159), qui cite P. H. Partridge.

respecter certains critères substantiels pour être malgré tout acceptables (par exemple, ne pas être fondées sur des bases racistes)¹⁰¹. Là encore, le consentement ne change rien au fait que les procédures doivent respecter de manière obligatoire ces critères, tout *ad hoc* qu'elles soient.

En résumé, le consentement n'est ni nécessaire ni suffisant pour *justifier moralement* une procédure. Suivant la conception que l'on a du consentement, peut-être celui-ci est-il *causalement nécessaire* pour que la procédure puisse être mise en place et s'exercer avec succès mais, là encore, le doute est permis si l'on a une conception exigeante du consentement. Dans ce dernier cas, l'absence de résistance à une procédure ne signifie pas nécessairement qu'il y ait consentement au sens fort.

Les conclusions que l'on peut tirer de la présente discussion à propos des procédures s'appliquent de manière semblable à l'autorité elle-même. Ainsi, le consentement n'est ni nécessaire ni suffisant pour justifier moralement une autorité. Une autorité peut être justifiée sans qu'il y ait consentement de la part des personnes soumises à l'autorité en question (en suivant la CAS, je n'ai pas besoin de consentir à une autorité pour que le service qu'elle me rend m'impose l'obligation de suivre ses décisions), et le fait qu'il y ait consentement à une autorité donnée ne signifie pas que celle-ci soit justifiée (par exemple, le fait de consentir à l'autorité d'un tyran sanguinaire ne rend pas pour autant l'autorité de ce dernier légitime). De plus, tout comme en ce qui concerne les procédures, suivant la conception que l'on a du consentement, peut-être celui-ci est-il *causalement nécessaire* pour que l'autorité puisse s'exercer avec succès, mais le doute est permis si l'on a une conception exigeante du consentement. De ce fait, l'absence de résistance à une autorité ne signifie pas nécessairement qu'il y a consentement de la part de la population soumise à l'autorité en question.

7.4.1. Opérationnalité

Comme nous l'avons vu auparavant (§ 6.1.1), une autorité doit être opérante pour être justifiée (condition d'opérationnalité de la CAS). Or, nous pouvons légitimement penser que moins une autorité fera face à une résistance collective large et forte, plus elle aura de chances d'être opérante. Néanmoins, l'autorité qui suscite le moins de résistance n'est pas nécessairement la meilleure qui puisse exister. Peut-être que d'autres entités existantes constitueraient de meilleures autorités que celle qui suscite le moins de résistance. Pour le dire

¹⁰¹ Le contexte peut également façonner la palette de procédures acceptables.

autrement, peut-être que certaines entités, meilleures que l'autorité en place, ne sont pas opérantes, tout simplement parce que, pour une raison ou une autre, elles suscitent une résistance collective telle qu'elles ne parviennent pas à être opérantes, au contraire de l'autorité en place, pourtant moins bonne que les alternatives existantes. Toutefois, comme nous avons eu l'occasion de le voir à § 6.1.1, la simple existence d'alternative supérieure (existante ou théorique) à l'autorité en place ne suffit pas à rendre cette dernière illégitime, du moment que celle-ci respecte de manière raisonnable les conditions de la CAS. Ainsi, pour résumer, l'autorité qui suscite le moins de résistance collective et qui, de fait, a plus de chances d'être celle qui est opérante, n'est pas nécessairement la meilleure autorité existante possible. Néanmoins, du moment qu'elle respecte de manière raisonnable les conditions de la CAS, celle-ci est légitime, et les autorités alternatives non opérantes (notamment parce qu'elles suscitent une résistance collective large et forte) ne le sont pas. Comme nous l'avons vu, une autorité en place qui empêche d'émerger et de fonctionner une autorité alternative supérieure n'est pas légitime, même si elle est opérante. Toutefois, du moment que l'autorité en place ne participe pas activement à créer ou à entretenir la résistance collective à l'encontre de l'alternative supérieure, celle-ci reste légitime.

Ce qui est vrai de l'autorité est également vrai des procédures – que celles-ci mènent à certaines décisions particulières ou à faire émerger une autorité particulière. Ainsi, par exemple, peut-être que certaines procédures, pourtant substantiellement préférables à toutes les autres, suscitent une résistance collective telle qu'elles ne peuvent pas être mises en place. A l'inverse, certaines procédures, moins bonnes d'un point de vue substantiel, suscitent peut-être une résistance collective moindre, voire nulle, qui leur permettent d'être mises en place et de s'exercer avec succès. Toutefois, du moment que ces dernières respectent de manière raisonnable certains critères substantiels, celles-ci sont justifiées, même s'il existe de meilleures procédures – que ce soit d'un point de vue substantiel ou pratique.

Pour conclure, relevons que les *raisons* pour qu'une résistance collective émerge de manière large et forte (ou, inversement, que la résistance collective soit faible, voire inexistante) ne sont pas nécessairement de *bonnes* raisons (d'un point de vue moral, pratique, etc.) L'existence ou non d'une résistance collective peut même être sans fondement rationnel aucun. Néanmoins, l'absence de (bonnes) raisons quant à l'existence (ou l'absence) d'une résistance collective n'a, toutes choses égales par ailleurs, aucun impact en tant que tel sur la justification de la procédure (pas plus que cela en a sur la justification de l'autorité).

7.5. Se passer de procédures

Si l'usage de procédures pour justifier pleinement une autorité est généralement requis, il n'est pas pour autant requis dans tous les contextes (notamment dans les contextes qui ne sont pas à proprement parlé « politiques »). Certains contextes bien particuliers se passent de procédures, sans que cela pose un problème à la justification de l'autorité. Supposons à nouveau qu'un navire fasse naufrage mais que, cette fois, l'équipage dans son ensemble soit constitué de couards qui ont fui le navire sans plus attendre, abandonnant ainsi les passagers à leur sort. Heureusement, la seule chose qu'il faut faire est de compter le nombre de personnes qui montent dans chaque canot de sauvetage et de rediriger au fur et à mesure les passagers dans les canots qui ne sont pas encore complets. L'équipage ayant fui, il n'existe plus à bord d'autorité a priori légitime. De plus, la tâche requise pour organiser l'évacuation du navire ne demande pas de qualifications spécifiques autres que de savoir compter. Enfin, le temps presse. Dans un cas comme celui-ci, il paraît sensé (et donc justifié) de suivre sans autre les directives de la première personne qui s'est attelée à cette tâche. En effet, il serait absurde de perdre un temps précieux à se mettre d'accord sur une procédure quelconque, pour savoir si c'est bien la personne qui est en train de donner des ordres à ce moment-là qui doit posséder une autorité légitime. Celle-ci se contentera de donner des directives du type : « Stop ! Allez dans l'autre canot ! », et il semble justifié d'obéir à ses directives – il semble que son autorité soit justifiée – même si la personne en question n'a pas obtenu son autorité suite à une procédure particulière.

7.6. Rapport entre CAS et procédures

Dans une théorie hybride de la justification de l'autorité, quel est le rapport qu'entretiennent les conditions substantielles de la CAS avec les conditions procédurales ? Y a-t-il l'un des types de conditions qu'il est plus important de respecter que l'autre, ou les deux doivent-ils être tout autant respectés pour qu'une autorité soit considérée comme légitime ?

A part dans les situations spéciales évoquées dans la section précédente, je considère que le respect des conditions de la CAS aussi bien que le respect de certaines conditions procédurales sont *nécessaires* pour légitimer une autorité.

Premièrement, l'aspect substantiel des décisions prises par une autorité – et en particulier les aspects évoqués dans la CAS – doit impérativement être respecté pour qu'une autorité soit justifiée. Le cas typique que l'on peut invoquer pour montrer l'importance que, finalement,

nous accordons tous à l'aspect substantiel de l'autorité est celui où une procédure juste mène à une situation grossièrement immorale. Si la procédure démocratique (supposée pour l'instant comme étant intrinsèquement juste) mène, par exemple, à une société esclavagiste, il paraît intuitivement évident que l'autorité de la majorité n'aura, ici, aucune légitimité, et sa décision ne devra pas être respectée (et devra même être combattue ardemment). De même, nous n'avons pas toujours besoin d'une autorité – l'existence d'une autorité ne nous rend pas systématiquement service –, et ce n'est pas parce qu'une procédure est juste en soi que, pour autant, nous devons nécessairement en user dès qu'il est possible d'en user afin de faire émerger une autorité. Ainsi, peut-être que la procédure démocratique est intrinsèquement juste – par exemple, parce qu'elle constitue un processus équitable –, néanmoins, l'autorité qui en découle n'est pas nécessairement justifiée. Par exemple, si je me trouve dans une situation X où *je n'ai pas besoin qu'une autorité s'applique*, ou qu'une autorité qui s'appliquerait *ne me rendrait aucun service* ou me rendrait un service qu'elle *n'a pas à me rendre* (cf. la condition d'indépendance), alors ce n'est pas parce qu'il serait possible dans cette situation de mettre en place une procédure démocratique que, pour autant, il faut la mettre en place (et faire ainsi émerger une autorité qui serait en mesure de modifier ma situation normative). Dans une telle situation, l'autorité qui découlerait de la procédure démocratique ne serait pas justifiée, précisément parce qu'en premier lieu *elle n'a pas à exister* ! Et ce qui nous dit qu'elle n'a pas à exister sont des raisons substantielles. Pour le dire autrement, ce qui justifie en premier lieu la mise en place et l'usage d'une procédure ou non (quelle que soit ensuite les raisons de mettre en place telle procédure plutôt que telle autre) sont des raisons substantielles. En résumé, le respect de certaines conditions substantielles est nécessaire pour justifier une autorité dans la mesure où (i) une procédure juste peut mener à une situation (grossièrement ou déraisonnablement) injuste. Or, nous refusons intuitivement de suivre les décisions (grossièrement) injustes émanant d'une procédure, simplement parce que la procédure est juste. (ii) Toutes les situations où il serait possible de mettre en place une autorité par le biais d'une procédure juste n'exigent pas nécessairement qu'en premier lieu une autorité existe et s'applique. Or, ce sont des raisons substantielles qui nous disent quand il est nécessaire ou non qu'une autorité existe et s'applique. Le respect de certaines conditions substantielles est donc nécessaire pour justifier une autorité.

Deuxièmement, à part dans certaines situations bien spécifiques, le respect de certaines conditions procédurales est lui aussi nécessaire pour justifier une autorité. Les raisons pour cela sont celles que nous avons déjà évoquées au début de ce chapitre, à savoir, des raisons instrumentales et des raisons intuitives liées à la crainte du « premier venu ».

7.7. Conclusion : les avantages d'une théorie hybride

La nécessité de respecter les deux types de conditions fait de la théorie hybride une théorie exigeante, mais cela ne peut que constituer un atout pour la justification de l'autorité. D'une part, le fait de devoir respecter les conditions substantielles émises par la CAS permet de sauvegarder la morale – une autorité qui ne respecte pas la morale ordinaire ne peut pas être légitime –, tout en protégeant certains pans de notre vie d'une ingérence injustifiée (cf. la condition d'indépendance). D'autre part, le fait de devoir respecter certaines procédures, dans l'optique aussi bien de conférer une autorité à une entité que dans l'optique d'émettre certaines décisions particulières, fait que, premièrement, le « premier venu » ne peut pas se prévaloir d'une autorité sur autrui – ce qui apaise certaines craintes légitimes. Deuxièmement, cela permet d'éviter – ou de résoudre de manière relativement simple et efficace – certains conflits entre différentes autorités « légitimes » potentielles qui prendraient des décisions contradictoires – alors même que nous avons précisément besoin d'une décision claire et unique.

Une telle justification de l'autorité permet donc de faire tomber un bon nombre de critiques ou de craintes anarchistes a priori. Suivant la conception que l'on a de l'autonomie, le fait qu'une autorité s'exerce sur nous ne signifie pas nécessairement que notre autonomie soit mise en cause. Même avec une conception exigeante de l'autonomie, le fait qu'une autorité s'exerce sur nous aux dépens de notre autonomie n'est pas nécessairement moralement problématique. En effet, il semble que nous n'ayons pas d'obligation morale permanente d'être autonome, et nous avons de bonnes raisons, parfois, d'agir de manière non autonome. Néanmoins, l'autorité telle que je la conçois et telle qu'elle est justifiée ici : (i) n'implique pas pour autant une obéissance aveugle, (ii) n'implique pas que l'on doive aller à l'encontre de la morale ordinaire et, (iii) n'implique pas une ingérence injustifiée dans nos vies.

De ce fait, j'estime que, sous les conditions défendues dans ce chapitre ainsi que dans les deux précédents, il est possible de justifier a priori l'autorité, et les anarchistes philosophiques a priori ont donc tort de dire qu'aucune autorité ne peut a priori être légitime.

Chapitre 8

Etat et démocratie représentative

8.1. Introduction

Au chapitre 3, nous avons vu que l'anarchisme politique n'était pas un idéal politique moralement acceptable. De plus, nous avons vu aux chapitres 5, 6 et 7 qu'il était a priori possible de justifier l'autorité politique. Toutefois, si l'anarchisme politique semble défait et la justification de l'autorité politique a priori possible, nous n'avons pas encore démontré que l'autorité de l'*Etat*, qui prendrait la forme d'une *démocratie représentative*, pouvait être a priori justifiée. Si l'anarchisme politique ne semble pas être un arrangement politique convenable et qu'il est vrai que l'autorité politique peut être justifiée, en revanche, les anarchistes peuvent encore avoir raison sur un point : l'autorité de l'Etat, et notamment un Etat démocratique qui fonctionnerait selon un régime représentatif (et non, par exemple, selon un régime de démocratie directe), peut ne pas être légitime a priori.

Dans ce chapitre, je tenterai de montrer qu'il est a priori possible de justifier l'autorité d'un Etat qui prendrait la forme d'une démocratie représentative. La justification présentée ici sera d'une part *minimale*. En effet, démontrer de manière pleine et entière que l'autorité de l'Etat de manière générale – et d'un Etat démocratique en particulier – peut en principe être justifiée nécessiterait deux volumes supplémentaires en plus de celui que le lecteur a dans les mains. Il s'agit donc avant tout dans ce chapitre de montrer les pistes futures qu'il est possible d'emprunter suite à la théorie de l'autorité que j'ai développé jusqu'à présent, ainsi que les recherches futures qu'il s'agirait de mener afin de disqualifier de manière définitive l'anarchisme – ou de le réhabiliter en partie sur certains points, s'il s'avérait que l'examen rapide que je propose dans ce chapitre s'avérait erroné à la lumière d'une recherche plus approfondie.

D'autre part, la présente justification se veut « réaliste », dans le sens où un Etat qui prendrait la forme d'une démocratie représentative ne constitue peut-être pas l'organisation moralement idéale d'un point de vue théorique, mais le meilleur arrangement politique que l'on puisse imaginer compte tenu du contexte qui est le nôtre¹⁰².

¹⁰² J'utilise le terme « réaliste » en référence au courant réaliste que décrit William Galston dans son article « Realism in political theory » (2010) (voir aussi Tavaglione, 2013a). Toutefois, je comprends le terme ici en un sens très lâche, qui n'est pas nécessairement fidèle à la description usuelle qu'on fait de ce courant. Est considéré ici comme « réaliste » un arrangement proprement politique qui, tout en respectant certains critères moraux, ne respecte pas *tous* les critères moraux « idéaux » (peut-être parce que, pour différentes raisons liées au contexte

La justification que je présente sous forme d'ébauche dans ce chapitre n'est pas nouvelle. Néanmoins, je tenterai de montrer qu'elle respecte les conditions de justification de l'autorité présentées dans les chapitres précédents et que, dès lors, l'autorité d'un Etat qui prendrait la forme d'une démocratie représentative peut en principe être justifiée. Pour le dire vite (et j'aurais tendance à souvent utiliser ce raccourci dans ce chapitre) il est possible de justifier a priori l'Etat et la démocratie représentative – ce qui signifie que bon nombre d'anarchistes ont tort.

Je ne prétends pas que cette justification soit la seule que l'on puisse invoquer en faveur de l'Etat et de la démocratie représentative. Je ne prétends pas non plus qu'elle soit la meilleure. Je pense en revanche que son aspect relativement simple et réaliste est particulièrement séduisant et que – même si je n'ai pas la possibilité de le démontrer de manière définitive ici – celle-ci est suffisante à elle seule pour justifier l'autorité de l'Etat et de la démocratie représentative.

S'il s'avère que j'ai raison et que l'Etat et la démocratie représentative ne sont pas illégitimes par principe, en revanche, je n'aurais pas démontré que les Etats et les démocraties représentatives *actuelles* sont légitimes. Bien que l'anarchisme politique et l'anarchisme philosophique a priori soient erronés, il se peut toujours que l'anarchisme a posteriori soit vrai (sur ce point, voir le chapitre 9).

Enfin, si la présente justification démontre que l'Etat et la démocratie peuvent constituer des autorités légitimes, en revanche, elle en dit peu sur la *forme précise* que doivent prendre l'Etat et la démocratie représentative pour être légitimes. Il est bien possible en effet que certaines formes de représentation ne soient pas acceptables moralement, de même que l'Etat pourrait outrepasser ses droits en exerçant certaines fonctions ou, au contraire, pourrait perdre toute légitimité en omettant d'en exercer d'autres. A ce stade, je ne suis pas en mesure de démontrer quelles seraient les formes précises moralement acceptables qu'un Etat fonctionnant sous le régime d'une démocratie représentative devrait avoir pour être légitime. Le présent argument s'en tient à un niveau très général de justification et ne nous en dit que très peu à ce propos.

Je procéderai comme suit : je montrerai d'abord en quoi la procédure démocratique est justifiée pour prendre une *décision collective* qui s'impose, toutes choses égales par ailleurs, à

politique, il n'a pas à – ou ne peut pas – les respecter), ce qui ne l'empêche pas d'être acceptable dans le domaine politique, même s'il ne le serait peut-être pas dans d'autres domaines de la vie sociale.

tous les membres de la collectivité. Autrement dit, je montrerai en quoi l'*autorité de la majorité*, de manière générale, peut être justifiée.

Ensuite, je montrerai en quoi la démocratie peut être justifiée tout en prenant la forme d'un *système représentatif*, c'est-à-dire d'un système où certaines entités élues par voie majoritaire possèdent une autorité justifiée pour prendre des décisions qui s'imposent, toutes choses égales par ailleurs, à tous les membres de la collectivité. Je considère à ce stade que les entités élues peuvent prendre leurs décisions de manière démocratique (c'est-à-dire à la majorité), comme c'est le cas généralement des entités législatives telles que les parlements, tout comme elles peuvent prendre leurs décisions de manière non démocratique, comme c'est le cas généralement des entités exécutives telles que les gouvernements.

Enfin, j'expliquerai brièvement en quoi, si je suis parvenu à justifier la démocratie représentative, je suis parvenu du même coup à justifier l'Etat.

8.2. Quel type de représentation ?

Il existe dans la littérature sur la représentation politique une distinction classique et longtemps en vogue entre deux types de représentation possible. Le premier type est celui que l'on pourrait appeler celui du « *représentant* » (*delegate*, en anglais). Le représentant « suit les préférences exprimées par ses mandants » (Dovi, 2006/2011). Le second type est celui que l'on pourrait appeler celui du « *délégué* » (ou de l'« administrateur » ; *trustee*, en anglais). Le délégué « suit sa propre conviction concernant les meilleures décisions à prendre » (Dovi, 2006/2011). Toutefois, cette distinction a été largement critiquée, notamment parce que le concept de représentation au sens général du terme (à distinguer ici du concept de représentation au sens restreint de « *delegate* », tel que défini ci-dessus) implique bien d'autres dimensions que la seule dimension « mandat-indépendance » que souligne la distinction entre représentant au sens restreint et délégué (Andeweg, 2014, pp. 274-275).

Ainsi, Andrew Rehfeld estime qu'il y a en fait trois types de distinction à faire lorsque l'on parle de représentation (2009, p. 215) :

(i) Le premier type de distinction concerne le *but* visé par le représentant : soit il vise le bien de tous, soit celui de quelques-uns (a priori, mais pas nécessairement, celui de ses mandants).

(ii) Le second type de distinction concerne la *source du jugement* du représentant : soit il se repose sur son propre jugement pour déterminer ce qui constitue la substance de (i), soit il se repose sur le jugement d'un tiers (a priori, mais pas nécessairement, celui de ses mandants).

(iii) Enfin, le troisième type de distinction concerne la *sensibilité à la sanction* (*responsiveness*) du représentant, c'est-à-dire le degré auquel le représentant est sensible à la sanction (« généralement, mais pas nécessairement, les perspectives de réélection » (Rehfeld, 2009, p. 215)).

Ces trois types de distinction mènent, non à deux modèles de représentation, comme c'est le cas avec la distinction entre représentant (au sens restreint) et délégué, mais à huit idéaux-types de représentation (pour un résumé de ces différents idéaux-types, voir Rehfeld (2009, p. 223)).

A ce stade, une précision s'impose. Lorsque Rehfeld dit que la source du jugement concernant (i) (le but que doit viser le représentant) est ou non le représentant, Rehfeld ne veut pas dire que le représentant choisit le *but général* qu'il doit poursuivre (le bien de tous ou le bien de quelques-uns) mais qu'il choisit, *dans le cadre du but général fixé* ce qu'il estime être le bien de tous/de quelques-uns. Ainsi, on peut tout à fait imaginer que des mandants imposent à leur représentant le but général qu'il doit poursuivre (par exemple, poursuivre le bien de ses mandants, non celui de tous), mais en même temps qu'ils l'autorisent à se reposer sur son propre jugement quant à ce qui constitue le bien de ses mandants, plutôt qu'il se repose sur le jugement de ses mandants (voir sur ce point Rehfeld, 2009, pp. 225-228). Ainsi, la distinction (ii) (la source du jugement) ne signifie pas que le représentant choisit ou non s'il poursuit le bien de tous ou seulement de quelques-uns, mais qu'il se repose sur son propre jugement ou non quant à ce qui constitue, concrètement, le but général qu'il est censé poursuivre. Pour le dire autrement, la question (a) de savoir si c'est le représentant lui-même qui décide ou non de poursuivre le bien de tous ou seulement de quelques-uns, est indépendante de la question (b) de savoir si c'est le représentant lui-même qui détermine ou non ce qui constitue, concrètement, le bien de tous/de quelques-uns. Rehfeld n'est pas tout à fait clair sur ce point, mais je considère que (ii) concerne (b). (a) concerne, selon les termes de Rehfeld, la question du « lieu de l'autorité », autrement dit, (a) concerne la question de savoir qui a autorité pour décider si le représentant doit viser le bien de tous ou le bien de quelques-uns (est-ce le représentant lui-même ou ses mandants ?). A noter que la question du « lieu de l'autorité » selon Rehfeld ne concerne pas uniquement la question de savoir qui, du représentant ou du mandant, décide de poursuivre le bien de tous ou seulement de quelques-uns, mais également la question de savoir qui, du représentant ou du mandant, décide qui doit être la source du jugement du représentant ainsi que de la question de savoir qui décide du degré de sensibilité du représentant à la sanction lorsque celui-ci prend une décision (Rehfeld, 2009, pp. 225-228).

Les anarchistes politiques promouvant l'autogestion, il n'est théoriquement pas question d'avoir de représentants. Toutefois, face à l'ampleur de certaines tâches, la plupart des anarchistes acceptent de conférer aux individus ce qu'ils appellent des *mandats impératifs et révocables* (sans qu'ils précisent les conditions et les procédures de révocation) (Guérin, 1981, p. 84). Si l'on reprenait la distinction classique entre représentants au sens restreint et délégués, on pourrait dire que les anarchistes acceptent sous certaines conditions d'avoir des représentants au sens restreint. Dans un système politique anarchiste, les représentants au sens restreint sont censés s'en tenir de manière stricte aux préférences exprimées par les mandants, au risque d'être révoqué.

Toutefois, comme nous venons de l'évoquer plus haut, la distinction classique n'est pas suffisamment complète et masque un certain nombre d'autres dimensions importantes. Comme le rappelle Andeweg, « de par sa nature, la représentation implique le fait qu'on ne peut pas totalement identifier le représentant aux positions de ses mandants, pas plus qu'on ne peut tenir pour pleinement divorcés le représentant et les positions de ses mandants » (Andeweg, 2014, p. 275). C'est sans doute parce qu'ils reconnaissent ce point (au moins de manière implicite) que les anarchistes insistent sur l'aspect « révocable » du mandat. En reprenant les trois paires de distinctions proposées par Rehfeld, on peut ainsi dire que le représentant « anarchiste » est un représentant dont la source du jugement repose sur ses mandants et qui est extrêmement sensible à la sanction (en particulier le risque de révocation). La littérature anarchiste ne permet pas de trancher la question du but que doit poursuivre le représentant anarchiste (le bien de tous ou de quelques-uns¹⁰³). On peut considérer que cela varie en fonction des anarchistes et, pour un même anarchiste, en fonction de la situation. À l'inverse, on verra à § 8.4 que la justification que je propose de la démocratie représentative justifie un type de représentation où la source du jugement repose sur le représentant et où celui-ci est moins sensible à la sanction que le représentant anarchiste. La justification est en revanche agnostique sur le but que le représentant doit poursuivre.

Certains pourraient penser que l'idée du mandat impératif anarchiste n'interdit pas le fait que la source du jugement repose sur le représentant. En reprenant les termes de Rehfeld, l'aspect impératif du mandat concernerait la question du « lieu de l'autorité » plutôt que celle de la source du jugement. Autrement dit, selon cette interprétation, les anarchistes estiment avant tout important que ce soient les mandants qui décident du cadre général dans lequel

¹⁰³ Ici, le « bien de quelques-uns » pourrait être compris comme étant, par exemple, celui des membres d'une commune donnée dans ses relations avec une ou plusieurs autres communes, ou celui des travailleurs d'une entreprise donnée dans ses relations avec une ou plusieurs autres entreprises ou avec la commune dans laquelle elle se trouve.

s'inscrit le représentant (le « lieu de l'autorité » est le mandant). Mais, le cadre général peut très bien être défini de façon telle que la source du jugement du représentant repose sur ce dernier. Dès lors, la seule différence qui existe entre la représentation anarchiste et celle impliquée par ma justification de la démocratie représentative est celle qui concerne le degré de sensibilité à la sanction du représentant, bien plus importante chez les anarchistes que dans ma justification de la représentation.

Même si Rehfeld restreint la question de l'autorité à la question du cadre général dans lequel s'inscrit le représentant, en fait, au sein de ce cadre général, le représentant possède clairement une autorité : il prend des décisions qui modifient la situation normative de certaines entités, dont celle de ses mandants. Or, si les anarchistes sont au premier abord particulièrement réticents à l'idée de mettre en place un système quelconque de représentation politique, c'est précisément parce qu'ils veulent décider eux-mêmes des choses qui les concernent. Comme nous l'avons vu à § 1.1, ils ne veulent pas qu'on « décide pour eux », et c'est pour ça qu'ils promeuvent, précisément, un système politique autogestionnaire (voir sur ce point § 2.4.1 et § 3.1). C'est pour ça également qu'on peut aisément interpréter l'idée de mandat impératif anarchiste telle que je l'interprète¹⁰⁴. Le fait que le représentant soit « toujours révocable » (Guérin, 1981, p. 84) constitue une assurance supplémentaire que le représentant collera au plus près de la volonté des mandants. Si ce n'est pas le cas, alors il est révoqué. Cela semble démontrer une fois de plus que les anarchistes (en tout cas, s'ils sont cohérents) se voient comme étant la source première du jugement du représentant. Peut-être que certains anarchistes soutiendront eux-mêmes la seconde interprétation de ce qu'est le mandat impératif anarchiste, mais alors, cela apparaît être une reddition assez importante de l'idéal anarchiste et de sa volonté autogestionnaire face à l'autorité.

Quoi qu'il en soit, même en acceptant la seconde interprétation du mandat impératif anarchiste, il n'en reste pas moins que la justification que je propose de la démocratie représentative implique un type de représentation qui est différent de la représentation

¹⁰⁴ En guise d'illustration, on peut citer Guérin : « [...] la “parlementarisation” communale est à éviter. Critiquant le précédent de la Commune parisienne de 1871, Kropotkine morigéna le peuple pour avoir [...] “abdiqué sa propre initiative entre les mains d'une assemblée de gens élus plus ou moins au hasard”, et il s'affligera de ce que certains réformateurs “cherchent toujours à conserver, coûte que coûte, ce gouvernement par procuration”. [...] “Pour une nouvelle phase économique qui s'annonce nous devons chercher un nouveau mode d'organisation politique, basé sur un principe tout autre que celui de la représentation.” La société devra trouver sa forme de rapports politiques. Ils devront être plus populaires que le gouvernement représentatif, “devenir plus *self-government*, plus gouvernement de soi-même par soi-même”. » (Guérin, 1981, p. 85)

anarchiste sur un point crucial : la sensibilité du représentant à la sanction. Même en adhérant à la seconde interprétation, la discussion qui suit conserve donc son intérêt¹⁰⁵.

Suite à cette discussion sur les différents types de représentation politique, l'intérêt de s'intéresser en particulier à l'Etat et à la démocratie représentative plutôt qu'à d'autres types d'autorité politique apparaît plus clairement. Celui-ci est double.

Premièrement, l'Etat est l'ennemi historique de l'anarchisme. De plus, les anarchistes politiques ont tendance à rejeter de manière générale et indistinctement toute idée de démocratie représentative, parce que celle-ci institue un système politique dans lequel une minorité prend des décisions pour tout le monde, au lieu que les gens gouvernent eux-mêmes leurs propres affaires.

Deuxièmement, L'Etat est, sous une forme ou une autre de démocratie représentative, la forme la plus répandue d'autorité politique dans le monde occidental (et certainement la plus ouvertement promue dans le monde) et il paraît donc primordial de savoir si ce type d'autorité peut être légitime.

8.3. Justifier la procédure démocratique

Pour Jeremy Waldron, on ne peut comprendre l'importance de la prise de décision à la majorité qu'en regard de ce qu'il appelle les « circonstances de la politique » (Waldron, 1999a, p. 102). J'ajouterais que ce sont certainement ces circonstances de la politique qui, non seulement nous permettent de *comprendre* l'importance de la procédure démocratique pour prendre certaines décisions, mais surtout qui *justifie* l'usage d'une telle procédure.

Les circonstances de la politique sont, selon Waldron, « la nécessité ressentie parmi les membres d'un certain groupe d'avoir un système commun, ou de prendre une décision commune, ou d'avoir un plan d'action commun, même en présence d'un désaccord quant à ce que ce système, cette décision ou ce plan d'action devraient être [...]. Avoir un désaccord n'aurait pas d'importance s'il n'y avait pas besoin d'un plan d'action concerté ; et le besoin d'un plan d'action commun ne donnerait pas lieu à la politique telle qu'on la connaît s'il n'y avait pas au moins la possibilité qu'existe un désaccord à propos de ce que le plan d'action concerté devrait être. » (Waldron, 1999a, pp. 102-103)

¹⁰⁵ Il faut préciser à ce stade que, dans la discussion qui suit, je me focalise sur les représentants *élus*, et laisse de côté la question des représentants non élus (Rehfeld, 2009, pp. 228-229 ; Saward, 2008).

Nous avons eu l'occasion de le voir au chapitre 3, l'anarchisme politique ne paraît pas être approprié pour faire face aux circonstances de la politique. En revanche, comme cela a déjà été rapidement mentionné, il semble que la procédure démocratique soit apte à faire face à de telles circonstances. En effet, par sa prise de décision à la majorité, la procédure démocratique *permet à coup sûr de prendre une décision collective qu'il est nécessaire de prendre* (ou qu'il est ressenti comme nécessaire de prendre), contrairement à la méthode anarchiste, et malgré le désaccord qui a toutes les chances d'exister entre les membres du groupe à propos de ce qui constitue la bonne décision à prendre. De plus, la décision est prise en préservant l'égalité des membres du groupe dans la procédure de décision – au contraire des procédures « monarchistes » (un seul décide) et « aristocratiques » (une minorité décide). En effet, comme nous l'avions définie auparavant (§ 2.4.1), La démocratie est une « méthode de prise de décision de groupe » qui consiste à prendre les décisions à la majorité, et qui est « caractérisée par une certaine égalité parmi les participants à une étape essentielle du processus de prise de décision collective » (Christiano, 2006).

Pour être plus précis, la procédure démocratique respecte, et même promeut, le principe moral et de justice particulièrement important qu'est le principe d'*égale considération*, qui est, comme nous l'avons vu à § 1.2, le fait de prendre en compte de manière égale, dans nos délibérations morales, l'intérêt et les besoins de chacun. Pour Christiano, premièrement, la justice « concerne l'avancement (*advancement*) des intérêts des personnes. Les intérêts sont compris comment étant une part de ce qui est bon dans l'ensemble pour une personne. Deuxièmement, la justice établit un équilibre approprié entre les intérêts des individus lorsqu'ils entrent en conflit. Elle donne à chaque personne un droit à ce que ses intérêts soient pris en compte dans l'équilibre entre intérêts conflictuels. L'équilibre approprié entre les intérêts conflictuels est donné par l'idée d'égalité. » (Christiano, 2004, p. 269) Autrement dit, pour Christiano, la justice requiert le principe d'égale considération. Or, la procédure démocratique donne un droit égal à chacun à ce que ses intérêts soient pris en compte lorsqu'il s'agit de mettre en balance les intérêts conflictuels des uns et des autres. Elle donne un droit égal à chacun à ce que ses intérêts soient pris en compte, mais elle le fait de plus en donnant à chacun un droit égal plus général à ce que le *jugement* (ou l'opinion, ou les convictions, ou les croyances) individuel soit pris en compte lors de la prise de décision (Christiano, 2006).

Ainsi, les raisons de préférer la procédure démocratique dans le domaine politique aux procédures anarchistes, monarchistes et aristocratiques sont aussi bien instrumentales que substantielles. *Instrumentales* car, contrairement à l'anarchisme politique, la procédure

démocratique permet de prendre à coup sûr des décisions collectives qu'un groupe *doit* ou *veut prendre*, malgré le désaccord qui existe entre les membres du groupe en question quant à ce qui constitue la bonne décision. *Substantielles* car, contrairement aux procédures monarchistes et aristocratiques, la procédure démocratique donne un droit égal à chacun à ce que ses intérêts soient pris en compte, ce, par le biais d'un droit égal à ce que le *jugement personnel* de chacun sur telle ou telle question soit pris en compte.

Dire que la procédure démocratique est justifiée revient à dire que l'autorité de la majorité l'est. Toutes choses égales par ailleurs, celle-ci respecte les conditions procédurales émises au chapitre 7, ainsi que celles de la CAS (§ 6.1.1). En effet, d'une part, l'autorité de la majorité émerge à la suite d'une procédure qui, comme nous venons de le voir, est justifiée aussi bien pour des raisons instrumentales que substantielles. D'autre part, en ce qui concerne la CAS, l'autorité de la majorité nous rend service (elle permet de prendre des décisions collectives malgré les nombreux désaccords qui existent entre les membres d'un groupe)¹⁰⁶ tout en respectant a priori les autres conditions de la CAS (notamment la thèse de la subordination politique, qui commande le respect de la morale ordinaire – morale que la démocratie promeut en partie par son fonctionnement même, en mettant en œuvre le principe d'égalité de considération). Dans le cas où la majorité ne respecterait pas l'une des conditions de la CAS (par exemple, à cause de l'une ou l'autre de ses décisions qui irait à l'encontre d'une des conditions en question), son autorité deviendrait illégitime, comme n'importe quelle autre autorité justifiée par la CAS.

8.3.1. *Désaccords fondamentaux*

La présente justification de la prise de décision à la majorité semble pertinente en cas de désaccords non fondamentaux entre les individus. Ainsi, il y a certainement bon nombre de décisions avec lesquelles je peux vivre sereinement, même si je ne suis pas d'accord avec les décisions en question – et il en est de même pour tout individu. Néanmoins, il existe également un bon nombre de décisions majoritaires qui trancheront des désaccords *fondamentaux* (notamment moraux), c'est-à-dire des désaccords inconciliables, portant sur des questions sur lesquelles les individus ne sont pas prêts à faire la moindre compromission. Or, si la décision à la majorité paraît être justifiée pour prendre des décisions portant sur des désaccords non fondamentaux, on peut douter qu'elle le soit lorsqu'il s'agit de trancher des désaccords

¹⁰⁶ On voit donc que cette raison recoupe la raison instrumentale de vouloir une procédure démocratique pour prendre une décision collective.

fondamentaux – en particulier s’il s’agit de désaccords *moraux*. De manière plus générale, on peut douter du fait qu’une quelconque autorité puisse légitimement imposer une décision particulière à tous sur des questions hautement débattues, et pour lesquelles personne ne peut revendiquer un savoir clairement supérieur à celui de tous les autres. C’est notamment le cas lorsqu’il s’agit de morale – certainement l’une des sources principales des désaccords fondamentaux existants. Bien que, par exemple, les philosophes moraux aient, de par leur fonction, plus de temps à disposition que d’autres pour peser les différents arguments en faveur ou en défaveur des questions morales qui se posent aux individus, il n’empêche qu’il existe toujours des désaccords fondamentaux entre ces philosophes à propos de ces questions et qu’aucun ne peut prétendre détenir « *la* » vérité qu’il aurait le droit d’imposer à tous. Cela ne signifie pas qu’il n’existe pas de vérité objective et universelle quant à la morale (voir § 1.2), mais simplement que personne ne peut prétendre détenir de manière certaine cette vérité. Ainsi, même si l’on faisait voter sur les questions morales uniquement les philosophes moraux, la majorité qui découlerait du vote ne posséderait pas en tant que telle une autorité plus justifiée à décider de la façon de trancher le désaccord que la minorité.

Même si l’on peut admettre l’idée qu’aucune autorité ne pourra jamais (sauf circonstances particulières) être clairement un meilleur juge que tous les autres sur les questions morales, il n’empêche qu’on peut toujours justifier le fait qu’une autorité donnée (qu’il s’agisse de celle de la majorité ou d’une autre autorité) tranche un désaccord moral fondamental en prenant une décision qui s’imposera à tous. La raison à cela découle directement de ce que Waldron appelle les circonstances de la politique et que nous avons vu à la section précédente.

Les circonstances de la politique impliquent qu’il *faut* trancher certains désaccords fondamentaux, et qu’il faut le faire par le biais d’une autorité. En effet, en cas de désaccord fondamental, l’unanimité est inatteignable puisque, précisément, il est *impossible* que les gens tombent d’accord alors que, dans le même temps, il *faut* prendre une décision qui s’applique à tous. Dans un tel cas, l’autorité en charge de trancher le désaccord n’est pas forcément la plus à même, en termes d’expertise, de trancher celui-ci. Mais simplement, il faut qu’une autorité tranche la question. Pour bien comprendre cela, un exemple peut être utile. Imaginons que le groupe X estime qu’il est moral d’avorter *et que toute femme devrait avoir le droit de le faire* (au sens de « droit-revendication » (*claim*) selon Hohfeld ; voir § 4.10.1), alors que le groupe Y estime qu’il est immoral d’avorter *et qu’il faut empêcher toute femme de le faire*. Si X et Y étaient simplement en désaccord sur la question de la moralité de l’avortement, mais que tous deux étaient d’accord sur le fait que chacun peut agir selon sa conscience sur cette question, il n’y aurait pas besoin qu’une autorité tranche la question. En revanche, dans le cas présenté ci-

dessus, le désaccord fondamental est tel qu'il faut qu'une autorité tranche la question. Autrement dit, il est justifié, de manière générale, qu'une autorité prenne une décision qui s'applique à tous dans cette situation de désaccord fondamental.

Dans un second temps, en revanche, se pose la question de savoir si l'autorité justifiée à prendre une décision sur cette question est justifiée à *prendre la décision particulière qu'elle a prise* et si, suivant la décision qu'elle a prise, les individus en désaccord ont le droit (voire l'obligation) de désobéir. Supposons que ce soit X qui ait raison, et supposons que l'autorité tranche en faveur de Y. Dans ce cas, se posent trois questions : (i) l'autorité perd-elle, selon les principes de la CAS, toute légitimité, ou la perd-elle uniquement en regard de cette décision particulière ? (ii) Cela donne-t-il le droit aux individus membres de X de désobéir ? (iii) Comment répondre aux questions (i) et (ii) ?

Concernant (iii) en rapport à (i), comme indiqué à § 6.1.1, cela dépendra de la question de savoir si empêcher les femmes d'avorter constitue le franchissement d'une ligne rouge morale que personne n'a le droit de franchir ou non. Si la réponse est oui, alors l'autorité devient globalement illégitime. Si la réponse est non, alors l'autorité n'est illégitime qu'en regard de la décision particulière, à moins que cette décision ne s'ajoute à une longue liste de décisions injustes qui finit par faire basculer l'autorité dans la catégorie des autorités globalement illégitimes.

Concernant (iii) en rapport à (ii), comme indiqué à § 6.1.1, si la réponse à (i) est que l'autorité perd *toute légitimité* suite à cette décision, alors les membres de X ont le droit de désobéir puisque l'autorité étant illégitime, ils n'ont, toutes choses égales par ailleurs, aucune obligation de lui obéir. Si la réponse à (i) est que l'autorité est illégitime *uniquement concernant cette décision*, mais que désobéir risquerait de menacer son existence en tant qu'autorité, alors ils n'ont, toutes choses égales par ailleurs, pas le droit de lui désobéir, étant donné l'obligation que tout individu a de s'abstenir de menacer l'existence d'une autorité globalement légitime. En revanche, si la réponse à (i) est que l'autorité est illégitime uniquement concernant cette décision, mais que lui désobéir sur ce point (même de manière massive) ne risque pas de menacer son existence en tant qu'autorité, alors, cette décision étant injuste, les membres de X ont certainement le droit de lui désobéir. Reste que, comme indiqué à § 6.7, la décision d'obéir ou non à une autorité appartient *in fine* aux individus concernés, qui ne peuvent prendre cette décision qu'en regard de ce que leur dicte leur conscience.

Quoi qu'il en soit de la réponse à ces trois dernières questions, toujours est-il que j'espère avoir montré en quoi il est justifié que certaines autorités données tranchent des désaccords fondamentaux. Même si chaque décision qui tend à trancher un désaccord fondamental donne

systématiquement lieu aux trois questions décrites ci-dessus, et même si l'autorité qui tranche le désaccord fondamental peut se tromper quant à la décision prise, il n'en reste pas moins qu'il était justifié en premier lieu – car nécessaire, étant données les circonstances de la politique – qu'une autorité prenne une décision quant à ce désaccord – décision qui s'impose, toutes choses égales par ailleurs, à tous.

8.3.2. *Les faiblesses de la décision majoritaire*

Comme spécifié à § 8.1, je ne suis pas à la recherche ici de ce qui constituerait la meilleure organisation politique d'un point de vue purement idéal, mais du meilleur arrangement politique que l'on puisse imaginer compte tenu du contexte qui est le nôtre. Ainsi, la prise de décision à la majorité n'est pas parfaite. Néanmoins, je soutiens qu'il s'agit dans de nombreux cas de la meilleure procédure que nous ayons à disposition, compte tenu des circonstances de la politique qui sont les nôtres. On peut relever deux faiblesses essentielles au « vote à la majorité » comme procédure de prise de décision. La première s'incarne dans la peur qu'advienne la fameuse « tyrannie de la majorité », c'est-à-dire la peur que la majorité, de manière directe ou à travers ses représentants, opprime une ou plusieurs minorités (Riker, 1982, p. 10). De manière plus générale, la peur de la tyrannie de la majorité exprime la peur qu'une « minorité permanente » émerge ; autrement dit, que le même groupe de personne se trouve continuellement dans le camp des perdants lorsqu'une décision est prise à la majorité (Christiano, 2006).

La seconde faiblesse est pointée par les théories du choix social (*social choice theory*). Celles-ci semblent démontrer que l'agrégation par une procédure majoritaire de jugements individuels cohérents peut mener à des choix collectifs incohérents (Riker, 1982, p. 1) et ce, quel que soit le système de comptage de vote adopté (Arrow, 1974). C'est ce que les chercheurs appellent le « paradoxe du vote » (pour une introduction à ce phénomène, voir Shepsle et Bonchek, 1997 ; List, 2013 ; Pacuit, 2011)¹⁰⁷. Cela a notamment comme implication que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, le résultat d'une décision prise « à la majorité » peut ne satisfaire, en fait, aucune majorité réelle – la majorité des votants ne soutient pas le résultat « majoritaire » issu de la procédure de vote. Autrement dit, une décision prise à la majorité peut manquer de refléter la volonté de la majorité (Pacuit, 2011).

¹⁰⁷ Pour être tout à fait précis, le paradoxe du vote intervient lorsqu'au moins trois votants (ou plus) doivent prendre une décision concernant au moins trois alternatives (ou plus) (Riker, 1982, pp. 1-2).

Si cela est vrai, alors il semble à première vue que la procédure démocratique échoue à atteindre le but qui est le sien.

Malgré ces deux faiblesses, on peut continuer à justifier dans de nombreux cas le fait de prendre une décision à la majorité, plutôt que de chercher à le faire à l'unanimité ou que la décision repose sur un petit groupe d'individus, voire sur un seul individu. Premièrement, les théories du choix social montrent qu'il est *possible* qu'une décision prise à la majorité ne reflète pas la volonté de la majorité des votants, mais elles ne démontrent pas qu'il est *impossible* qu'elle reflète une telle volonté. En ce sens, la procédure démocratique n'a pas moins de chances qu'une procédure « aristocratique » (une minorité décide) ou « monarchique » (un seul décide) de refléter la volonté de la majorité. En revanche, la procédure démocratique a un avantage moral sur ces dernières : elle permet, comme nous l'avons vu à § 8.3, de prendre en compte de manière égale le jugement de chacun.

Deuxièmement, une décision à l'unanimité reflète, par définition, la volonté de *tous* (et pas seulement celle de la majorité, contrairement à la procédure démocratique – quand celle-ci parvient effectivement à refléter cette volonté). Toutefois, comme nous avons eu l'occasion de le voir à plusieurs reprises, la recherche de l'unanimité n'assure pas le fait qu'une décision soit prise, ce tout simplement parce qu'il peut exister (et qu'il existe) des désaccords irréconciliable entre les individus (c'est l'un des aspects des circonstances de la politique). A l'inverse, comme nous l'avons vu à § 8.3, la décision à la majorité permet à coup sûr de prendre une décision collective qu'il est nécessaire de prendre (ou qu'il est ressenti comme nécessaire de prendre).

Ainsi, même dans les cas où la procédure démocratique mène à un résultat qui ne reflète pas la volonté de la majorité, au moins, contrairement à une procédure qui vise l'unanimité, une décision (nécessaire) sera nécessairement prise et, contrairement aux procédures aristocratiques et monarchiques classiques, il aura été *tenté* de prendre en compte de manière égale le jugement de tous de manière à mener à un résultat qui satisfasse la majorité¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Une autre manière d'envisager le problème du paradoxe du vote est d'adapter nos attentes vis-à-vis de la procédure démocratique et, plus généralement, vis-à-vis du système démocratique représentatif. Riker, par exemple, considère que les théories du choix social doivent nous faire abandonner la conception populiste de la démocratie, c'est-à-dire la conception selon laquelle, pour le dire vite, la volonté du peuple s'exprime à travers le vote, pour se contenter d'une conception libérale (minimale) de la démocratie, qui consiste simplement à attribuer au vote la fonction de contrôle des gouvernants. Du moment que la pratique du vote *rend possible* le fait de se débarrasser des gouvernants actuels (en permettant leur non réélection), alors l'idéal libéral de la démocratie est réalisé (Riker, 1982, chap. 10). En tant que telle, cette manière alternative d'envisager le problème du paradoxe du vote ne pose pas de problème pour la thèse que je défends. Dans tous les cas, elle permet de justifier la procédure démocratique. Elle constitue même un argument supplémentaire en faveur de la procédure démocratique, même lorsque celle-ci manque de refléter la volonté de la majorité.

Les procédures aristocratiques et monarchiques peuvent être conçues de manière à ce que la minorité ou l'individu qui décide prenne une décision qui tente, elle aussi, de refléter la volonté de la majorité. On pourrait même imaginer que la minorité ou l'individu en question, ayant connaissance des différents paradoxes qui peuvent découler des différentes méthodes de vote majoritaire, et grâce à de savants calculs, tente de prendre une décision qui reflète plus sûrement la volonté de la majorité que la simple procédure démocratique. Toutefois, pour refléter la volonté de la majorité, cette minorité ou cet individu devra récolter des informations sur la volonté des individus, dont un certain nombre ne pourra être obtenu qu'en interrogeant directement les individus quant à leur jugement sur tel ou tel objet. Or, à ce stade, la minorité ou l'individu qui prend la décision ne sera pas à l'abri de comportements stratégiques individuels qui viseraient à manipuler le résultat de la décision. Il existe plusieurs façons de manipuler le résultat d'un vote (Shepsle et Bonchek, 1997, chap. 6 ; Riker, 1982, chap. 6 à 9). L'une de celle-ci est ce qu'on appelle le « *vote stratégique* », « où les votants votent de manière contraire à leur véritable penchant, de manière à faire advenir un résultat plus désirable que le résultat qui adviendrait s'ils votaient de manière sincère » (Riker, 1982, p. 236). Cela peut arriver notamment lorsque, persuadé que son option préférée n'a aucune chance de l'emporter, le votant vote pour une autre option de manière à faire advenir plus sûrement au moins sa seconde option préférée. Indépendamment de la question de savoir si le vote stratégique est un acte en soi moralement condamnable ou non, toujours est-il que ce genre de stratégie (même appliquée collectivement de manière intentionnelle) n'assure pas une décision qui reflète mieux la volonté de la majorité (pas plus qu'elle n'assure une décision qui reflète mieux la volonté individuelle de ceux qui pratiquent le vote stratégique). En effet, le risque de se tromper quant à ce que sera le choix réel des autres votants est si grand (notamment parce qu'eux aussi peuvent s'adonner au vote stratégique) que le vote stratégique s'apparente plutôt à un lancer de dés où le hasard tient la première place. Néanmoins, cela n'empêche personne de « tenter le coup ».

On peut ainsi imaginer que les personnes interrogées par la minorité ou l'individu qui doit prendre une décision délivrent volontairement de fausses informations dans l'espoir de manipuler la décision que prendra la minorité ou l'individu en question. Or, nous ne pouvons jamais être certains qu'un vote (ou une information donnée) constitue le jugement sincère d'une personne. Dès lors, nous ne pouvons jamais savoir avec certitude si le résultat d'un vote est le fruit d'une telle manipulation ou non (Riker, 1982, p. 236). Dans le même ordre d'idée, il est impossible de savoir avec certitude si une décision prise par une minorité ou un individu est le résultat d'une manipulation de la part de ceux dont la décision est censée refléter la

volonté. Quitte à ce qu'une incertitude inévitable règne quant au fait qu'une décision reflète réellement ou non la volonté de la majorité, il semble préférable d'opter pour la procédure qui aura permis aux individus de prendre directement et de manière égale la décision en question, plutôt que de passer par l'intermédiaire d'une minorité ou d'un individu qui n'assure pas plus que la procédure démocratique que la décision reflète la volonté de la majorité.

Pour résumer les deux premiers points évoqués ci-dessus, la procédure démocratique n'a pas qu'un unique objectif, qui serait de refléter la volonté de la majorité. Refléter la volonté de la majorité fait partie de ses objectifs, mais il n'est pas le seul. Ainsi, même si la procédure démocratique n'atteint pas systématiquement cet objectif, elle a toujours certains avantages vis-à-vis d'autres procédures de prise de décision. D'une part, dans les circonstances de la politique qui sont les nôtres, elle permet de prendre à coup sûr une décision lorsque cela est nécessaire, contrairement aux procédures qui visent l'unanimité. D'autre part, elle permet malgré tout de prendre en compte de manière égale le jugement de chacun, ce que ne permettent pas les procédures aristocratiques et monarchiques – ou alors, si celles-ci ont été conçues de manière à le permettre, la minorité ou l'individu qui décident ne constituent, finalement, qu'un intermédiaire inutile. Si les procédures aristocratiques et monarchiques permettaient, suivant leur conception, de refléter de manière plus systématique (et de manière plus certaine) la volonté de la majorité, alors peut-être devrions-nous opter pour ces procédures. Néanmoins, comme nous l'avons vu plus haut, ce n'est pas le cas, et nous avons donc de bonnes raisons, sous cet angle, de préférer la procédure démocratique aux autres procédures de prise de décision.

Troisièmement, si la tyrannie de la majorité est un risque inhérent à l'exercice de la démocratie, aucune procédure de prise de décision n'est à l'abri de dérives fâcheuses. Dans la typologie de Dupuis-Déri des régimes politiques purs que nous avons vus à § 2.4, la monarchie, l'aristocratie, la démocratie et l'anarchie sont pensés comme étant les quatre idéaux-types de régimes politiques « capables, sous certaines conditions, de permettre l'atteinte du "bien commun" » (Dupuis-Déri, 2007, p. 6). Toutefois, à ces quatre idéaux-types « bienveillants » (car ils visent le bien commun, et non l'intérêt de ceux qui gouvernent) sont associés pour chacun une forme dégénérée. Ainsi, la monarchie peut se transformer en despotisme, l'aristocratie en oligarchie, la démocratie en tyrannie de la majorité et l'anarchie en chaos, entendu comme une situation où plus personne ne gouverne la communauté – il n'y a même plus de communauté à proprement parlé (Dupuis-Déri, 2007, p. 13). Nous avons vu au chapitre 3 qu'en plus du risque de chaos, l'anarchie peut également dégénérer en une société

faite d'exclusion et de contrôle social tyrannique, ainsi que mener à une « tyrannie du statu quo ».

Face au risque de tyrannie de la majorité, les régimes démocratiques ont mis en place un certain nombre de *garde-fous institutionnels*. Ceux-ci s'incarnent dans les « préceptes de limitation » de l'*Etat de droit* (voir § 6.6), que Tavaglione résume comme suit :

« *Précepte de légalité* : l'Etat ne doit pas exercer de contrainte sans "autorisation légale". Le précepte de légalité impose une limite à l'*emploi de la contrainte* : celui-ci doit toujours être justifié par une loi. [...] Le précepte de légalité rejoint ainsi l'*Habeas Corpus* et l'article 9 de la Déclaration universelle des Droits de l'homme : "Nul ne peut être arbitrairement arrêté, détenu ni exilé".

« *Précepte de régularité* : les lois où l'Etat puise ses autorisations légales doivent être générales et abstraites ; certaines, claires et connues ; enfin impartiales. [...] Parce que la loi doit être générale et abstraite, l'Etat de droit privilégie le "gouvernement des lois" au détriment du "gouvernement des hommes" – c'est-à-dire le gouvernement par des règles publiques au détriment du gouvernement par des commandements individuels. Parce que la loi doit être certaine et connue, l'Etat de droit s'oppose également à l'Etat d'exception et à l'"Etat terroriste". Parce que la loi doit être impartiale en ce sens que "tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi"¹⁰⁹, l'Etat de droit exclut enfin les Etats d'Apartheid.

« *Précepte de procédure équitable* : lorsque l'Etat exerce un pouvoir contraignant contre un individu, ce dernier doit avoir droit au *due process of law*. Comme on peut le lire à l'article 10 de la Déclaration universelle des droits de l'homme : "Toute personne a droit, en pleine égalité, à ce que sa cause soit entendue équitablement et publiquement, par un tribunal indépendant et impartial, qui décidera, soit de ses droits et obligations, soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle".

« *Précepte des voies de recours* : lorsque l'Etat exerce un pouvoir contraignant contre un individu, ce dernier doit avoir la possibilité d'un "recours effectif" auprès des "juridictions compétentes" s'il estime être victime d'un abus. [...]

« *Précepte de division public/privé* : la loi où l'Etat puise ses autorisations légales doit préserver un "espace individuel protégé" – et ne peut contrôler tous les aspects de la vie humaine. [...]

¹⁰⁹ Déclaration universelle des Droits de l'homme, article 7.

« *Précepte des intérêts protégés* : certains intérêts individuels importants doivent être légalement protégés contre les actions contraignantes de l'Etat – pour le dire vite, le sexe, la religion, la propriété privée et l'expression doivent être mis à l'abri.

« *Précepte de séparation des pouvoirs* : les fonctions exécutive, législative et judiciaire du gouvernement doivent être confiées à des “organes” différents, indépendants et complémentaires. [...]

« *Précepte de contrôle démocratique* : l'action de tout gouvernement doit pouvoir être sanctionnée par les urnes.

« *Précepte de protection constitutionnelle* : (i) les préceptes précédents doivent être “gravés” dans une charte fondamentale liant les mains des gouvernements passagers sensibles aux passions collectives ; et (ii) la séparation des pouvoirs doit prévoir un “contrôle constitutionnel” indépendant. » (Tavaglione, 2010, pp. 25-27)

L'ensemble de ces garde-fous institutionnels vise à protéger les droits fondamentaux des individus formant une minorité face à l'émergence possible d'une majorité permanente tyrannique. Les autres formes de gouvernement (monarchie, aristocratie et anarchie) et les procédures de décision qui leur sont associées peuvent peut-être imaginer eux aussi des garde-fous institutionnels aptes à prévenir les dérives qui leur sont propres. Néanmoins, cela ne change en rien le fait que la procédure démocratique l'emporte, comme nous l'avons vu à § 8.3, sur les autres procédures de décision aussi bien d'un point de vue instrumental (la procédure démocratique permet de prendre à coup sûr des décisions collectives qu'un groupe *doit* prendre, malgré le désaccord qui existe entre les membres du groupe quant à ce qui constitue la bonne décision) que substantiel (la procédure démocratique donne un droit égal à chacun à ce que son jugement soit pris en compte). Si la procédure démocratique était incapable de prévenir le risque de tyrannie de la majorité, peut-être devrions-nous opter pour l'une ou l'autre des autres procédures de décision, malgré leurs faiblesses respectives. Cependant, comme elle peut faire face à ce risque et qu'elle paraît être supérieure aux autres procédures de décisions d'un point de vue aussi bien instrumental que substantiel, alors il semble que la procédure démocratique soit pleinement justifiée.

A ce stade, il est important de noter que, si j'ai démontré que la procédure démocratique *pouvait* être justifiée dans certaines circonstances, à aucun moment je ne prétends défendre l'idée que cette procédure de décision est *toujours* justifiée. En effet, dans certaines circonstances, il apparaît que la procédure démocratique est parfaitement justifiée, aussi bien d'un point de vue instrumental que substantiel. Néanmoins, dans d'autres circonstances, il est

bien possible que d'autres procédures de décision soient justifiées. Ainsi, comme nous le verrons à § 8.4, il semble justifié qu'un certain nombre de décisions soit pris par une minorité (les représentants élus par la communauté) plutôt que chaque question qui concerne une communauté soit tranchée directement, à la majorité, par les membres de la communauté. De même, lorsqu'un groupe d'amis décide par exemple d'aller manger ensemble au restaurant, il semble préférable que tous soient satisfaits du lieu où ils vont manger et que la décision soit prise à l'unanimité (voir § 3.7). Cela participe notamment à faire de notre société une société conviviale. Ainsi, s'il était important de justifier, face aux anarchistes, l'idée que la prise de décision à la majorité pouvait l'emporter dans un certain nombre de cas face aux procédures anarchistes « unanimistes », cela ne signifie pas que la recherche de l'unanimité ne soit *jamais* justifiée et, corrélativement, que la procédure démocratique soit *toujours* justifiée. De même, s'il était important, face aux procédures aristocratiques et monarchiques classiques, de montrer que la procédure démocratique pouvait être justifiée, cela ne signifie pas que, dans certains contextes et sous certaines conditions, les procédures aristocratiques et monarchiques ne sont jamais justifiées. De manière générale, la présente justification de la procédure démocratique est importante dans la mesure où elle symbolise et exprime parfaitement l'idée que, dans certains contextes, eux-mêmes insérés dans les « circonstances [globales] de la politique », il est d'une part important de prendre à coup sûr des décisions qui s'appliquent à tous (ce que ne permet pas la procédure anarchiste) mais, d'autre part, il est également important que, quitte à ce qu'une décision s'impose à tous, il vaut mieux, toutes choses égales par ailleurs, que celle-ci soit en accord avec le jugement d'une majorité de personnes plutôt qu'une minorité. Cela explique par ailleurs en partie pourquoi l'on estime que, quitte à ce qu'une minorité d'individus prenne des décisions qui s'appliquent à tous les membres d'une communauté donnée (voir § 8.4), les individus qui constituent cette minorité doivent être *choisis (élus) à la majorité*.

8.3.3. Majorité qualifiée

La présente justification de la prise de décision à la majorité semble faire émerger une tension : il y a des situations où nous devons prendre des décisions qui s'appliquent à tous, mais celles-ci doivent idéalement refléter la volonté d'un maximum de personnes qui sont parties prenantes de la décision. Dans l'idéal, l'unanimité permet de satisfaire le maximum de personnes possible puisqu'elle les satisfait *toutes*. En revanche, elle ne permet pas de prendre à coup sûr une décision, et nous avons vu les problèmes potentiels qu'elle pose par ailleurs

(voir chapitre 3). D'un autre côté, la justification de la procédure démocratique proposée précédemment semble se satisfaire d'une décision prise à la *majorité simple*. Autrement dit, elle semble se satisfaire d'une décision qui reflète uniquement, en théorie, la volonté de 50% de personnes « plus une » (c'est la définition de la majorité simple : la décision qui l'emporte est celle qui atteint 50% des suffrages « plus une voix »). Corrélativement, elle semble se satisfaire d'une décision qui *ne reflète pas* la volonté de 49% des personnes parties prenantes de la décision – autrement dit, elle se satisfait d'une décision qui ne reflète pas la volonté de quasiment la moitié des membres de la communauté. Face à ce problème, et dans l'optique de satisfaire la volonté d'un maximum de personnes *tout en favorisant plus que le ne fait la procédure anarchiste la possibilité de prendre une décision*, ne pourrait-on pas envisager, lorsqu'il est justifié de prendre une décision selon une procédure démocratique, l'obligation de prendre les décisions, non à la majorité simple, mais selon une règle de majorité *qualifiée* ?¹¹⁰ Contrairement à la majorité simple qui se satisfait d'une décision acceptée par 50% des votants « plus un », une règle de majorité qualifiée pourrait être, par exemple, que la décision qui l'emporte est celle qui est acceptée par les *deux tiers* des votants. Une telle règle permet de prendre plus facilement une décision que la recherche de l'unanimité, et en même temps elle vise à satisfaire plus de personnes que la règle de la majorité simple.

Tout comme il peut être justifié, selon les circonstances, de prendre une décision selon une procédure aristocratique, monarchique ou anarchiste plutôt que démocratique, il peut certainement être justifié dans certaines circonstances de prendre une décision selon une règle de majorité qualifiée plutôt que selon une règle de majorité simple. Typiquement, on peut défendre l'idée que toute modification de la Constitution d'une communauté (la « charte fondamentale » qui régit la communauté), si elle est soumise directement à proposition aux membres de la communauté, ne devrait être acceptée que si au moins deux tiers des votants l'accepte (ou si elle satisfait toute autre règle plus exigeante que la règle de la majorité simple). Ce de manière notamment à s'assurer du soutien d'une plus grande partie des membres de la communauté et à réduire corrélativement le risque de tyrannie de la majorité.

Néanmoins, le fait qu'elle soit *parfois* justifiée n'implique pas que le recours à une prise de décision à la majorité qualifiée soit toujours justifié lorsqu'il est justifié de recourir à une procédure de prise de décision démocratique. Premièrement, en tant que telle, la décision à la majorité qualifiée ne met pas plus la décision prise à l'abri du paradoxe du vote qu'une décision à la majorité simple.

¹¹⁰ Je remercie Stuart White d'avoir évoqué cette possibilité.

Deuxièmement, même si elle peut servir, dans certains cas, à atténuer le risque de tyrannie de la majorité, elle ne permet pas de l'exclure. Après tout, il pourrait très bien advenir une « super majorité » (par opposition à une majorité simple) qui exercerait une tyrannie sur une minuscule minorité. En ce sens, la mise en œuvre des préceptes de l'Etat de droit paraît plus efficace pour limiter la tyrannie de la majorité que l'usage constant de la règle de la majorité qualifiée.

Troisièmement, étant donné les désaccords constants et irréconciliables qui divisent les sociétés existantes, non pas simplement en deux groupes (la majorité et la minorité), mais en de multiples groupes (les théories du choix social tendent à montrer que « toutes les majorités sont elles-mêmes des coalitions de minorités » (Riker, 1982, p. 234)), il y a fort à parier que l'adoption d'une règle constante de majorité qualifiée lors de prises de décisions démocratiques serait *trop exigeante* et mènerait à une situation où règne le statu quo. D'une part, cela signifie que nous perdrons l'avantage qui nous a poussé initialement à adopter les procédures démocratiques comme mode de prise de décision. D'autre part, les solutions qui s'offrent pour pallier au risque important de « tyrannie du statu quo » sont, de fait, les mêmes qui s'offrent aux procédures anarchistes « unanimistes »... avec les problèmes qui leur sont associés (notamment les problèmes de contrôle social, d'homogénéité et d'exclusion ; voir § 3.3 et § 3.4). Puisque les problèmes en question justifient, comme nous avons eu l'occasion de le voir, le rejet des procédures de prise de décision qui visent systématiquement à atteindre l'unanimité, il semble que nous pouvons pareillement rejeter l'usage systématique d'une règle de majorité qualifiée lorsqu'il s'agit de prendre une décision à la majorité.

Ainsi, malgré ses faiblesses, il semble bien qu'en ce qui concerne les décisions « courantes » à prendre dans la vie politique selon la règle de la majorité, la règle de la majorité simple s'impose. Néanmoins, on peut se demander s'il n'existe vraiment aucun moyen de favoriser plus que ne le fait la règle de la majorité simple la possibilité qu'une décision prise reflète la volonté d'un maximum de personnes. Des moyens existent, mais ils ont trait, une fois acceptée l'idée qu'il est justifié de prendre certaines décisions à la majorité (simple), moins à la *façon de compter les voix* et au seuil à atteindre pour qu'une décision soit prise qu'à la question du *design institutionnel*. Autrement dit, le moyen de favoriser le fait qu'une décision donnée reflète plus fidèlement la volonté d'un maximum de personnes repose moins sur la méthode de vote que sur la façon dont nous allons concevoir et organiser le fonctionnement des institutions politiques. Etant donné que le modèle institutionnel que je propose pour ce faire (voir § 8.6) intègre celui de démocratie représentative, il me faut en premier lieu justifier le modèle général de démocratie représentative.

8.4. Justifier la démocratie représentative

La procédure démocratique est donc, toutes choses égales par ailleurs, a priori justifiée pour prendre une décision, et l'autorité de la majorité qui en découle est a priori légitime. Toutefois, la procédure démocratique est-elle justifiée pour élire des individus qui auront autorité pour prendre des décisions *à la place* des personnes qui les ont élues (et sans que celles-ci soient consultées, en tout cas de manière systématique) ? Pour le dire autrement, et de manière plus générale, peut-on justifier un système démocratique représentatif, ainsi que l'autorité des représentants élus ?

A priori, si l'autorité de la majorité est légitime et que celle-ci décide de créer un système représentatif, ce système est justifié, de même que l'autorité des représentants élus (tant que leurs décisions respectent la CAS). Ce, à moins que l'existence de représentants viole *en tant que telles* certaines conditions de la justification hybride de l'autorité défendue dans ce travail. Je vais montrer dans cette section qu'il n'en est rien.

L'argument que je vais défendre ici s'inspire de l'argument de la « division du travail ». Selon Christiano, cet argument soutient l'idée que « si tout le monde était engagé dans la tâche difficile et complexe qu'est la politique, peu de temps et d'énergie pourrait être dévolu aux autres tâches essentielles d'une société. Inversement, si nous attendons de la plupart des personnes qu'elles s'impliquent dans d'autres tâches difficiles et complexes, comment pourrions-nous attendre d'elles qu'elles aient suffisamment de temps et de ressources pour se consacrer de manière intelligente à la politique ? » (Christiano, 2006)

L'argument de la division du travail invoque une forme de nécessité matérielle, physique et intellectuelle d'avoir un système démocratique représentatif. Pour ma part, sans prendre position quant à cet argument, mais tout en m'en inspirant, je dirais qu'on peut voir dans le système représentatif une nécessité pour préserver au mieux l'*autonomie* des individus.

Cela paraîtra paradoxal à ceux qui ont une conception de l'autonomie que nous avons qualifiée de « wolffienne ». En effet, comme nous l'avons vu à § 5.2.3, selon cette conception de l'autonomie (même avec un sens retreint de la sujétion à la volonté d'autrui), suivre les décisions d'une autorité va nécessairement à l'encontre de notre autonomie. Dès lors, comment un système démocratique représentatif pourrait-il nous permettre de préserver celle-ci ?

Premièrement, comme nous l'avons vu à § 5.2.3, l'autonomie « wolffienne » est graduelle. Autrement dit, on peut être plus ou moins autonome, et l'on peut être plus ou moins autonome suivant les domaines. Ainsi, je peux être très peu autonome dans le domaine X, alors que je suis très autonome dans le domaine Y.

Deuxièmement, comme le postule l'argument de la division du travail, la politique est un domaine particulièrement complexe, qui demande passablement de temps et d'énergie. Or, si de nombreuses personnes semblent apprécier la politique et s'épanouir en investissant une part importante de leur vie dans ce domaine, ce n'est pas le cas de tout le monde. Certains n'y comprennent rien (et ne cherchent pas à y comprendre quoi que ce soit), d'autres trouvent cela ennuyeux, d'autres encore sont intéressés par ce domaine, mais pas autant que par d'autres domaines dans lesquels ils préfèrent investir du temps et de l'énergie, etc. En bref, tout le monde ne s'épanouit pas en politique, ou tout le monde ne s'épanouit pas autant en politique que dans d'autres domaines. Dès lors, laisser à d'autres le soin de s'investir dans le domaine de la politique – autrement dit, déléguer certaines tâches requises dans le domaine politique à d'autres – afin de laisser à autrui le temps de s'investir dans d'autres domaines dans lesquels ils s'épanouiront pleinement, semble plus propice à l'autonomie, car plus respectueux des intérêts et des choix de vie de chacun¹¹¹.

Certes, si l'on a une conception « wolffienne » de l'autonomie, vivre dans un régime démocratique représentatif rogne sur notre autonomie. Toutefois, comme on l'a rappelé plus haut, on peut considérer que l'autonomie est, selon cette conception, quelque chose de graduel. De plus, ce que l'on perd en autonomie dans tel domaine, peut-être peut-on en gagner dans tel autre. Il s'agit en fait d'une question d'*équilibre*. Peut-être que dans un système représentatif, je perds en partie en autonomie dans certains domaines X, mais j'en gagne dans d'autres domaines Y qui me tiennent peut-être plus à cœur, en ayant le temps et l'énergie suffisants pour m'y investir et m'y épanouir pleinement. A l'inverse, l'obligation de m'investir en politique me ferait peut-être gagner en partie en autonomie dans certains domaines X (supposition problématique dans la mesure où, même dans un système de démocratie directe, je suis toujours soumis à l'autorité de la majorité ; mais laissons cela de côté), mais j'en perdrais énormément dans tous les autres domaines de ma vie¹¹².

¹¹¹ Cet argument fonctionne si l'on estime que nous n'avons pas l'obligation morale de participer à la vie politique. Je pars du principe que nous n'avons pas une telle obligation ou que, si nous en avons une, celle-ci n'est pas exigeante au point de devoir consacrer quasiment toute notre énergie et tout notre temps à la politique – ce que font la plupart des politiciens aujourd'hui, et ce que requiert la politique moderne.

¹¹² Green, par exemple, soutient l'idée proche selon laquelle renoncer à former un jugement personnel dans certains domaines peut permettre *in fine* d'améliorer notre autonomie de manière générale (Green, 2003).

Néanmoins, pourraient rétorquer les partisans de l'autonomie « wolffienne », la politique n'est pas un domaine comme les autres. En effet, celle-ci ne constitue pas un domaine strictement circonscrit et indépendant des autres domaines de la vie et de la société. Au contraire, la politique peut avoir un impact potentiel sur *tous* les domaines de notre vie – dont ceux dans lesquels nous voulons évoluer de la manière la plus autonome possible, et qui sont censés être la raison pour laquelle nous ne nous engageons pas en politique et déléguons un grand nombre de tâches à des représentants.

Autrement dit, si nous pouvons avoir une autonomie plus ou moins grande suivant les domaines, il y a des domaines plus importants que d'autres en termes d'autonomie. Pour le dire encore autrement, il y a des domaines dans lesquels il est particulièrement important de posséder l'autonomie la plus large qui soit. Or, la politique semble être un de ces « domaines » particulièrement importants, de par l'impact qu'il peut avoir sur tous les autres domaines de notre vie.

L'argument est juste, mais il ne mène pas en tant que telle à la conclusion que la démocratie représentative doit être rejetée. Tout ce qu'il implique est que la démocratie représentative, pour être acceptable, doit posséder un certain nombre de *garde-fous institutionnels*, dans l'optique notamment de préserver au maximum l'autonomie individuelle dans les sphères pour lesquelles avoir l'autonomie la plus large qui soit est particulièrement important.

En premier lieu, on peut penser qu'une démocratie représentative devrait, au minimum, respecter les préceptes de l'*Etat de droit* (voir § 6.6 et § 8.3.1). Pour rappel, parmi les préceptes reconnus de l'Etat de droit figurent notamment le *précepte de division public/privé* (« la loi où l'Etat puise ses autorisations légales doit préserver un “espace individuel protégé” – et ne peut contrôler tous les aspects de la vie humaine. »), ainsi que le *précepte des intérêts protégés* (« certains intérêts individuels importants doivent être légalement protégés contre les actions contraignantes de l'Etat [...] ») (Tavaglione, 2010, pp. 26-27). Toute démocratie en générale, et représentative en particulier, devrait donc voir son autorité limitée par les préceptes de l'Etat de droit.

La question reste ouverte si, en second lieu, une démocratie représentative devrait en outre avoir certaines procédures ou canaux institutionnels qui permettent aux individus ou à certains groupes d'individus d'avoir une influence directe sur leurs représentants (autre que par leur vote lors des élections) : par exemple, la possibilité de contester en justice certaines décisions du législatif et de l'exécutif ; pour prendre exemple sur la Suisse, la possibilité de proposer

des lois (initiative), ou d'en combattre d'autres en passant par les urnes plutôt que par le pouvoir judiciaire (référendum) ; etc.

En tous les cas, on voit que face à l'argument « wolffien » évoqué ci-dessus, il existe d'autres réponses possibles que celle prétendant que la démocratie représentative n'est pas moralement justifiable. Un certain nombre d'arrangements institutionnels peuvent en théorie limiter le pouvoir des représentants (qu'ils soient des représentants législatifs ou exécutifs), que ce soit en limitant leur pouvoir « à la base », en appliquant les préceptes de l'Etat de droit, ou que ce soit en donnant la possibilité aux individus membres de la communauté d'intervenir de manière ponctuelle dans l'arène politique, autrement que par leur vote lors des élections de leurs représentants.

Ainsi, là encore, a priori, le système démocratique représentatif respecte aussi bien les conditions procédurales que celles de la CAS. D'une part, l'autorité des représentants émerge à la suite d'une procédure démocratique qui a été justifiée plus haut (§ 8.3). D'autre part, avoir des représentants qui prennent des décisions à notre place et qui s'imposeront à tous les membres d'une communauté nous rend service : pour le dire vite, un tel système permet de préserver au mieux l'autonomie de chacun.

Dans la mesure où la démocratie représentative a été justifiée par le fait qu'elle autorise les individus à *ne pas s'intéresser* à la politique autant que leurs représentants, de manière à ce que chacun puisse s'investir au mieux dans les domaines qui lui permettent de s'épanouir pleinement, alors il apparaît que dans un système représentatif justifié de cette façon, la source du jugement du représentant quant à ce qui constitue la substance du but qu'il doit poursuivre repose sur le représentant, non sur ses mandants (voir § 8.2). En effet, dans un tel système, c'est au représentant de déterminer ce qui constitue, concrètement, le bien qu'il doit poursuivre (qu'il s'agisse du bien de tous ou de quelques-uns) puisque ses mandants ne sont pas nécessairement en mesure de déterminer eux-mêmes ce point – parce que, notamment, ils préfèrent s'impliquer dans d'autres activités que les activités politiques.

En découle le fait que, si le représentant doit être dans une certaine mesure sensible à la sanction (ici, le risque de non réélection), en revanche, il ne doit pas y être sensible autant que le sera le représentant anarchiste qui peut craindre d'être révoqué à tout moment. Le représentant « démocratique » (par opposition au représentant « anarchiste ») doit être sensible à la sanction, dans la mesure où il doit s'accorder, au moins en partie, aux raisons pour lesquels il a été choisi parmi d'autres candidats – il doit donc ressentir un minimum de peur à l'idée de ne pas être réélu s'il trahit (trop) ces raisons. Par exemple, si j'ai élu un

candidat sur la base des valeurs qu'il prétend incarner, celui-ci ne doit pas, une fois élu, tourner sa veste et défendre des valeurs contraires à celles qui m'ont convaincu de l'élire. Il s'agit là d'un argument qui prend sa source dans l'idée intuitive assez banale que l'élu doit respecter ses engagements et, dans une certaine mesure, satisfaire les attentes de ses électeurs vis-à-vis de lui.

Néanmoins, le représentant démocratique ne doit pas pour autant être *trop* sensible à la sanction. Etant donné que j'élis un représentant pour pouvoir me consacrer à d'autres activités que les activités politiques, celui-ci doit poursuivre le bien général qu'il doit poursuivre tel qu'il estime qu'il doit le poursuivre, et non pas uniquement tel qu'il estime que moi, j'aimerais qu'il le poursuive. Ce, tout simplement parce que je ne suis pas nécessairement en mesure de déterminer quel est ce bien puisque j'ai décidé de consacrer mon énergie et mon attention à d'autres activités et que j'ai élu un représentant pour qu'il décide *lui* de ces questions, *précisément parce que je ne souhaitais pas dépenser l'énergie et l'attention requises pour déterminer quel est, concrètement, ce bien*. Se fier uniquement à ce que le représentant pense qui plairait à ses mandants par crainte d'une non réélection est, d'une certaine manière, trahir la raison même de son mandat.

La justification de ce type de représentant démocratique est valable, indépendamment de l'adhésion ou non à la présente justification de la démocratie représentative de ceux qui sont sujets des décisions des représentants élus. S'il est vrai qu'un système démocratique représentatif est justifié dans la mesure où il permet potentiellement de préserver au mieux l'autonomie des individus – étant donné leur intérêt relatif pour le domaine politique – et que, dans ce cadre, il apparaît que le meilleur représentant est (i) un représentant qui se repose sur son jugement (parce que la plupart de ses mandants ne passent pas le temps nécessaire pour produire un jugement fiable) et (ii) un représentant qui est moyennement sensible à la sanction (parce que s'il ne doit pas trahir de manière grossière les attentes de ses électeurs, il ne doit pas pour autant coller strictement à leurs attentes, au risque de trahir (i)), alors l'autorité de ce représentant est, toutes choses égales par ailleurs, légitime pour tous – même si je suis anarchiste et que je rejette toute idée de démocratie représentative, même si je suis féru de politique et que je m'informe sur tout ce qui touche à ce domaine mais que je ne parviens pas à me faire élire, et même si je suis parfaitement inconscient du service que me rend le système démocratique représentatif. Ayant un devoir moral minimal de ne pas entraver l'autonomie d'autrui de manière injustifiée, si le système démocratique représentatif – justifié de manière générale parce qu'il préserve au mieux l'autonomie des individus – implique que le meilleur représentant soit un représentant du type décrit ci-dessus, et que les

représentants élus l'ont été en accord avec la CAS et les conditions procédurales, alors j'ai l'obligation, toutes choses égales par ailleurs, de me soumettre à leurs décisions.

Un tel représentant doit donc trouver le bon équilibre entre, d'une part, le respect de ce qu'il estime être les attentes de ses électeurs et, d'autre part, ses convictions propres sur les sujets concrets qui se posent à lui durant son mandat. Dans le même temps, un électeur raisonnable doit, lorsqu'il s'agit d'élire de nouveaux représentants (ou de confirmer les élus précédents à leur fonction), juger si son représentant a *globalement* répondu à ses attentes (plutôt que sanctionner l' élu au moindre écart avec ses convictions propres) ou s'il a franchi de manière inacceptable certaines lignes rouges (franchissement que le représentant en question n'est pas parvenu à justifier de manière convaincante).

A noter que ce type de représentation démocratique n'exclut pas la possibilité de pouvoir révoquer en cours de mandat les représentants si des motifs graves se présentent, mais les représentants doivent être relativement à l'abri de la mauvaise humeur passagère (mais régulière) de leurs mandants si l'on veut qu'ils exercent pleinement et de manière satisfaisante le rôle qui est le leur¹¹³.

J'espère avoir montré dans cette section que la démocratie représentative de manière générale – et l'autorité des représentants qui en découle – n'est pas illégitime par principe et qu'elle peut a priori être justifiée. Toutefois, cela ne signifie pas que les systèmes représentatifs sont exempts de problèmes. Nous verrons à § 8.6 l'un des problèmes fondamentaux qu'il peut poser et proposerons une solution pour atténuer celui-ci.

8.5. Justifier l'Etat

On peut donner deux définitions différentes au terme « Etat ». Dans la première définition, l'Etat, « opposé à “citoyens” ou encore à “collectivités locales” [...] désigne une forme de pouvoir qui s'exerce au sein de la Société civile » (Braud, 2002, p. 118). Plus précisément, « il existe un Etat lorsque sur un territoire où réside une population s'exerce un pouvoir juridiquement organisé qui monopolise la contrainte légitime » (Braud, 2002, p. 119). De

¹¹³ Un argument supplémentaire qui concerne la source du jugement du représentant est que, dans la mesure où la politique est affaire de débats, d'échanges d'arguments et de compromis en vue d'un accord sur une décision commune, les représentants doivent pouvoir changer d'opinion sur un sujet donné et ne pas coller systématiquement au jugement de leurs mandants, au risque de se retrouver la plupart du temps dans l'incapacité de prendre la moindre décision commune – retombant, dès lors, sur les problèmes du statu quo décrits au chapitre 3. C'est, en substance, ce que défendraient certains partisans de la démocratie délibérative (Rehfeld, 2009, p. 219).

manière plus précise encore, on peut dire que l'Etat est une « (i) organisation territoriale différenciée, centralisée, institutionnalisée et autonome ; (ii) spécialisée dans l'exercice de la contrainte ; (iii) jouissant d'un avantage comparatif dans l'emploi de la force et (iv) revendiquant avec assez de succès le droit d'être obéi et le droit exclusif d'agir dans un domaine réservé d'activités régaliennes » (Tavaglione, 2010, p. 115)

A ne pas confondre avec la seconde définition du mot « Etat » qui, « sur la scène internationale », « revêt une acceptation large. Il est alors synonyme de société globale, juridiquement organisée sur un espace déterminé, prenant part directement [...] aux processus créateurs du Droit international. En ce sens, dit le langage courant, le Brésil, l'Inde, l'Algérie sont des Etats ; les juristes précisent : sujets de droit international. » (Braud, 2002, p. 118) C'est l'Etat au sens de la première définition qui nous concerne ici.

La démocratie représentative est un régime politique institutionnalisé, qui a pour but notamment de prendre un certain nombre de décisions qui s'appliqueront, toutes choses égales par ailleurs, à l'ensemble des membres d'une communauté donnée. Certains groupes d'individus au sein de ce régime, comme les parlementaires et les membres du gouvernement, forment ensemble une entité distincte des citoyens et de la société civile. On peut même dire que le rôle de ces groupes d'individus est précisément de former une entité « différenciée, centralisée, institutionnalisée et autonome », qui exerce son autorité sur un territoire et une population donnée, et qui possède (si son autorité est légitime, comme j'espère l'avoir montré dans ce chapitre) « le droit exclusif d'agir dans un domaine réservé d'activités régaliennes ». En effet, ce que les représentants des citoyens peuvent faire *en tant que représentants des citoyens* (comme promulguer une loi par exemple), les citoyens ne le peuvent pas. De ce fait, il semble bien qu'en justifiant la démocratie représentative (et l'autorité de ses représentants), j'ai justifié du même coup l'Etat – en tout cas une forme particulière d'Etat – et son autorité.

Bien entendu, ma justification de l'Etat n'est que partielle. En effet, je n'ai pas démontré qu'il est légitime qu'une entité « monopolise la contrainte légitime ». Tout ce que j'ai démontré est que l'*autorité* de l'entité qu'est l'Etat (distincte, comme nous l'avons vu à § 4.5.1, de la coercition) peut a priori être légitime. Pour le dire autrement, en justifiant comme je l'ai fait l'existence de la démocratie représentative, je n'ai justifié qu'un seul aspect de l'Etat – à savoir, son autorité. Pour justifier pleinement l'Etat, il faudrait encore (i) justifier son droit à user de la coercition et, (ii) justifier son droit à être, toutes choses égales par ailleurs, l'unique entité à pouvoir user de la coercition. Si j'ai montré que (i) était intuitivement recevable (voir § 2.4.4), en revanche, je n'ai pas démontré, et ne peux le faire dans le cadre de ce travail, que (ii) l'était.

Si j'ai démontré que l'Etat, sous la forme très générale d'une démocratie représentative, pouvait être justifié, la justification en question ne dit pas en revanche quelles *fonctions* ou *quels types de décisions*, plus précisément, un tel Etat devrait ou ne devrait pas exercer/devrait ou ne devrait pas prendre afin d'être légitime (par exemple, devrait-il s'en tenir à n'être qu'un Etat minimal au sens libertarien du terme, ou peut-il prendre la forme d'un Etat-providence ?). Je n'ai fait ici que justifier *un* aspect du « *noyau dur* » de l'Etat : son autorité.

La présente justification ne dit pas non plus si un tel Etat est le seul Etat que l'on puisse justifier, ou si d'autres types d'Etat peuvent être justifiés. En tous les cas – et c'est le plus important en vue de l'ambition affichée de ce travail –, si les arguments que j'ai présentés dans ce chapitre sont vrais, alors les anarchistes ont tort : l'autorité de l'Etat, au moins lorsque celui-ci prend la forme d'une démocratie représentative, peut a priori être justifiée.

8.6. Design institutionnel : la démocratie de consensus

Nous avons vu à § 8.3.1 que la procédure démocratique (le vote à la majorité simple) pouvait manquer, paradoxalement, de refléter la volonté de la majorité. De plus, nous avons vu qu'il existait toujours un risque de dérive vers une forme ou une autre de tyrannie de la majorité. Un système démocratique peut d'autant plus manquer de refléter la volonté de la majorité (ou de risquer de tomber dans une forme de tyrannie de la majorité) lorsqu'il fonctionne selon un système représentatif. En effet, il apparaît que, dans les faits, « la classe politique n'est [...] pas représentative au sens où elle constituerait l'exact microcosme de la société tout entière. Ces fortes distorsions s'expliquent en partie du fait que l'accès au métier politique exige du temps libre, des savoirs et des savoir-faire, des styles de comportement, qui sont plus probables dans certains milieux sociaux que d'autres. Par ailleurs, les effets de réseaux (anciens d'une même grande école, par exemple) se cumulent avec les privilèges de légitimité ou de compétence qui découlent du passage par certaines institutions prestigieuses. » (Braud, 2004, p. 213) Autrement dit, du fait que les représentants des démocraties actuelles sont essentiellement issus des classes moyennes et moyennes supérieures (Braud, 2004, p. 211), ceux-ci ont de fortes chances de représenter uniquement un certain pan de la société (et donc uniquement les intérêts de ceux qui appartiennent à ce pan), au détriment d'autres pans de cette même société. Même si les pans défavorisés parviennent à s'organiser – entre autres en partis politiques – les caractéristiques du système politique peuvent être telles qu'elles empêchent ces partis d'accéder au pouvoir ou, du moins, de le partager avec d'autres partis.

Le garde-fou institutionnel que constitue l'Etat de droit peut certes empêcher (bien que ce ne soit jamais de manière certaine) l'*oppression* d'une partie de la population par une autre (c'est-à-dire la violation de leurs droits fondamentaux), mais il ne peut pas empêcher le fait qu'une très courte majorité, voire une minorité, ne décide pour tous les autres, sans jamais prendre en considération leur jugement, ce qui semble mettre à mal l'un des idéaux phares (et l'une des justifications phares) du système démocratique (voir § 8.3).

Si la problématique de la constitution de la classe politique semble avant tout relever des questions de justice sociale (répartition plus équitable des ressources, éducation qui permette à chacun de posséder un capital intellectuel suffisant pour espérer briguer un mandat de représentant, etc.), en revanche, on peut proposer des solutions institutionnelles pour favoriser un partage plus large du pouvoir entre les différents acteurs du monde politique et, par conséquent, favoriser le fait que les décisions prises par les détenteurs d'autorité reflètent plus pleinement ou, du moins, prennent plus pleinement en considération la volonté, non d'une minorité voire, au mieux, d'une faible majorité mais, au contraire, de la majorité la plus large possible¹¹⁴.

L'une de ces solutions institutionnelles réside dans ce que Arendt Lijphart a appelé le modèle de la « démocratie de consensus » (*consensus democracy*). Selon les études menées par Lijphart, la démocratie de consensus possède en effet un certain nombre de caractéristiques qui lui permettent, contrairement au modèle démocratique dit « majoritaire » (*majoritarian democracy*), de favoriser la satisfaction d'une « large majorité » plutôt que celle uniquement d'une « faible majorité » (Lijphart, 2008, p. 12). Il faut noter à ce stade – et cela deviendra d'autant plus clair dans les paragraphes suivants – que la démocratie de consensus selon Lijphart ne doit pas être assimilée à un régime politique anarchiste (même dans sa forme dévoyée de « démocratie libertaire », telle qu'évoquée à § 3.6). Même si Lijphart utilise le terme de « consensus », son modèle démocratique de consensus est clairement animé par un « esprit démocratique », et non un esprit anarchiste. Ainsi, ce modèle adhère pleinement au principe démocratique de base qu'est la prise de décision à la majorité, et il donne toute sa place, et ce de manière volontaire, à l'exercice de différentes autorités politiques. Le fait qu'il s'oppose à une démocratie dite « majoritaire » ne signifie pas qu'il rejette la prise de décision à la majorité. Les deux modèles s'opposent, non sur le mode de prise de décision en tant que tel, mais sur le fait que l'un favorise une plus large majorité que l'autre (Lijphart, 2008, p. 12). En ce sens, la démocratie de consensus selon Lijphart n'a rien d'anarchiste.

¹¹⁴ Je m'inspire ici de Lijphart qui insiste sur l'importance du contraste entre « faible majorité » (*bare-majority*) et « large majorité » (*broad-majority*) (Lijphart, 2008, p. 12).

Le contraste entre démocratie de consensus et démocratie majoritaire repose sur deux dimensions, contenant chacune cinq caractéristiques. Chaque caractéristique du modèle démocratique de consensus est l'exact opposé du modèle démocratique majoritaire. On peut les résumer comme suit (Lijphart, 2008, p. 7) :

Démocratie de consensus	Démocratie majoritaire
<i>Dimension exécutifs-partis</i>	<i>Dimension exécutifs-partis</i>
i. Pouvoir exécutif partagé dans de larges coalitions multiparti	i. Pouvoir exécutif concentré dans les cabinets d'un unique parti majoritaire
ii. Equilibre des pouvoirs exécutifs-législatifs	ii. Relation exécutif-législatif dans laquelle l'exécutif est dominant
iii. Système multipartisan (plusieurs partis)	iii. Système bipartisan (deux partis)
iv. Représentation proportionnelle	iv. Système électoral majoritaire et non proportionnel ¹¹⁵
v. Système de groupes d'intérêts « corporatistes » et coordonnés qui vise le compromis et la concertation	v. Système de groupes d'intérêts pluralistes avec compétition libre entre les groupes

¹¹⁵ Imaginons que le parlement du pays X offre 10 sièges pour chaque circonscription électorale définie. Imaginons qu'aux dernières élections, le résultat de la circonscription C est le suivant : 51% des votes vont au parti A, 42% au parti B et 7% au parti D. Dans un système de représentation proportionnelle « pur », 51% des 10 sièges de la circonscription vont au parti A (5 sièges), 42% des 10 sièges vont au parti B (4 sièges) et 7% des 10 sièges vont au parti D (1 siège). En revanche, selon la formule consacrée, dans un système majoritaire, « le gagnant emporte tout » (« *the winner takes it all* »), c'est-à-dire que l'ensemble des 10 sièges va au parti A. Si le système majoritaire accepte le principe qu'une majorité relative (le plus grand nombre de voix obtenue par rapport aux concurrents) est suffisante pour l'emporter, par opposition au principe d'une majorité absolue (50% des votes « plus un » – autrement dit, plus de la moitié des suffrages), il se pourrait que le parti A emporte l'ensemble des 10 sièges avec, par exemple, seulement 45% des votes, contre 42% pour le parti B et 13% pour le parti D.

<i>Dimension fédéral-unitaire</i>	<i>Dimension fédéral-unitaire</i>
vi. Gouvernement décentralisé et fédéral	vi. Gouvernement centralisé et unitaire
vii. Division du pouvoir législatif entre deux chambres à force égale mais différemment constituées (système bicaméral)	vii. Pouvoir législatif concentré dans une unique chambre (système unicaméral)
viii. Constitution rigide qui peut être uniquement modifiée par une « super majorité » (une majorité qualifiée)	viii. Constitution souple qui peut être modifiée par une majorité simple
ix. Système dans lequel les lois sont soumises au contrôle juridictionnel de leur constitutionnalité par une cour suprême ou constitutionnelle	ix. Système dans lequel le législatif a le dernier mot quant à la constitutionnalité des lois qu'il a lui-même promulgué
x. Banques centrales indépendantes	x. Banques centrales dépendantes de l'exécutif

Il s'agit là de caractéristiques très générales, et Lijphart précise bien que chaque caractéristique peut être encore détaillée. Cela est important dans la mesure où un système politique donné peut très bien posséder, par exemple, un contrôle juridictionnel indépendant des lois (caractéristique (ix) de la démocratie de consensus), mais ce contrôle juridictionnel peut être conçu et fonctionner selon des caractéristiques plutôt propres au modèle démocratique majoritaire (c'est le cas par exemple des Etats-Unis) (Lijphart, 2008, pp. 11-12). Ainsi, il ne suffit pas qu'un système politique possède les dix caractéristiques générales de la démocratie de consensus pour être considéré comme étant « pleinement » une démocratie de consensus. Encore faut-il que chaque caractéristique soit conçue dans une

optique propre au modèle démocratique de consensus. Pour le dire autrement, il y a différents degrés aux modèles démocratiques de consensus et majoritaires, et un régime politique donné sera plus ou moins une démocratie de consensus/majoritaire, en fonction non seulement de sa possession ou non des différentes caractéristiques générales des deux modèles, mais également de la façon dont sont concrétisées ces caractéristiques générales.

Néanmoins, pour notre propos, il est suffisant d'avoir en tête ces dix caractéristiques générales. Un régime politique qui posséderait les dix caractéristiques générales de la démocratie de consensus se distinguerait déjà de manière cruciale d'un régime qui n'en posséderait aucune. Un tel régime dit « de consensus » semble plus apte à intégrer le mieux possible les différentes sensibilités des individus lors des prises de décision. Il permet ainsi de pallier en partie aux faiblesses inhérentes à la décision à la majorité et au système démocratique représentatif. Même s'il mériterait d'être plus développé pour être pleinement convaincant, ou même s'il existait en fait un meilleur modèle que celui de la démocratie de consensus, le but de cette section était avant tout de montrer qu'il est possible de prévoir et de mettre en place des arrangements institutionnels qui permettent de pallier au mieux aux faiblesses inhérentes aux procédures démocratiques et aux régimes représentatifs. Pour le dire autrement, les défauts de la procédure démocratique et des régimes représentatifs ne les condamnent pas automatiquement, sous réserve de la mise en place d'aménagements institutionnels adéquats. J'espère que la description du modèle démocratique de consensus l'a illustré, même s'il s'avérait ne pas constituer le meilleur modèle qu'on puisse proposer parmi tous les modèles possibles.

8.7. Entité individuelle et collective

Jusqu'à présent, j'ai toujours parlé d' « autorité de l'Etat » ou d' « autorité de la majorité ». Or, la question se pose de savoir si une *entité collective* peut posséder une autorité. L'argument pourrait être le suivant : comme nous l'avons vu, posséder une autorité politique légitime consiste à posséder un droit moral de modifier la situation normative de certaines entités. Or, seuls des individus (humains, et/ou rationnels, et/ou autonomes, et/ou sensibles, etc.) peuvent être porteurs de droits et bénéficiaires d'obligations morales (c'est ce qu'on appelle l' « individualisme moral » ou « éthique » ; celui-ci s'oppose au « collectivisme moral »). L'Etat ou la « majorité » étant des entités collectives, celles-ci ne peuvent pas posséder de droits moraux, et ne peuvent donc pas posséder d'autorité légitime.

En fait, au vu du sujet de ce travail, il n'est pas nécessaire de trancher entre individualisme et collectivisme moral. Soit (i) certaines entités collectives peuvent posséder des droits moraux, et dans ce cas l'Etat et la majorité peuvent a priori en posséder, et peuvent donc a priori posséder une autorité légitime – ou alors, il s'agit de proposer un argument plus fin, qui voudrait que l'Etat et la majorité font partie d'un type particulier d'entité collective qui ne peut pas posséder de droits moraux. Ne voyant pas quel genre d'argument pourrait être avancé en ce sens, je laisse aux personnes qui pensent qu'un tel argument est possible le soin de l'élaborer.

Soit (ii) les entités collectives ne peuvent pas posséder de droits moraux, mais dans ce cas, nous pouvons considérer que les expressions « autorité de l'Etat » et « autorité de la majorité » ne visent qu'à l'économie langagière – en d'autres termes, il s'agit d'un raccourci pratique. Ici, dire que l'Etat possède une autorité légitime revient à dire que les *agents individuels de l'Etat* (gouvernants, parlementaires, fonctionnaires, etc.) possèdent une autorité légitime. La question de la légitimité de l'autorité politique n'a pas moins de pertinence présentée sous cette forme individualiste. En effet, se demander si l' « Etat » a le droit par exemple de me condamner à payer une amende, ou se demander si le juge a le droit de me condamner à payer la même amende revient au même.

En ce qui concerne la description de l'autorité de la majorité sous une forme individualiste, on peut dire que chaque citoyen (ou chaque parlementaire, etc.) a une autorité potentielle qui ne se « réalise » qu'en conjonction avec celle des autres. Plus précisément, lors d'une prise de décision à la majorité, l'autorité du citoyen X devient effective lorsque (a) celui-ci est d'accord avec d'autres citoyens qui, (b) forment une majorité.

Ainsi, même si l'individualisme moral est vrai (ce que je soutiens par ailleurs), cela n'empêche pas l'autorité politique de certaines entités formant la majorité ou l'Etat d'être justifiée – en tout cas dans le cadre d'une démocratie représentative.

8.8. La condition de particularité

Il reste un dernier argument auquel il nous faut répondre pour nous assurer de la légitimité a priori de l'Etat et, partant, de notre obligation de nous conformer, toutes choses égales par ailleurs, à ses décisions. En effet, la plupart des philosophes politiques (et certainement la plupart des individus de ce monde) considèrent que « les citoyens sont liés [légalement et moralement] uniquement aux lois [ou, plus généralement, aux décisions] de *leur* Etat » (Green, 1988, p. 227). C'est ce qu'on appelle la « condition de particularité » (*particularity*

requirement) (Simmons, 1979, p. 31 ; Green, 1988, pp. 227-228). Mais qu'est-ce qui fait que « mon » Etat est mon Etat ? Plus généralement, qu'est-ce qui fait que je dois obéir à l'Etat X plutôt qu'à l'Etat Y ?

Selon notre justification de l'autorité, pour être justifié, l'Etat doit nous rendre certains services. Il y a passablement de cas où seul *un* Etat nous rend un service qu'il est bon de nous rendre. Par exemple, seul l'Etat qui gouverne le territoire où je vis me rend le service d'organiser le ramassage des poubelles. Bien entendu, quantité d'autres Etats émettent des directives dans l'optique d'organiser le ramassage des poubelles. Toutefois, cela n'a pas d'importance en ce qui me concerne, car ce qui m'intéresse est qu'il existe des directives pour le ramassage des poubelles *là où je vis*. Que l'Etat du Japon se charge lui aussi de l'organisation du ramassage des poubelles est certainement un bienfait pour ses citoyens, mais ne me rend pas service *à moi* qui ne suis jamais allé au Japon et n'aurais peut-être jamais l'occasion d'y aller.

Dans des cas comme celui-ci, la condition de particularité ne pose pas de problème spécifique. En revanche, celle-ci pose a priori plus de problème lorsque différents Etats rendent tous potentiellement (i) le même service, (ii) à la même personne. Ce genre de situation se présente le plus souvent lorsque nous devons (supposément) obéir à l'Etat en raison de *devoirs généraux*. Prenons le cas le plus discuté dans la littérature à ce propos, à savoir, l'obligation supposée d'obéir à l'Etat en raison de nos devoirs de justice (Rawls, 2009, chap. 6 ; Simmons, 1979, chap. 6 ; Wellman, 2001 ; Copp, 1999 ; Waldron, 1993 ; Klosko, 2004c). Plus précisément, ici, nous discuterons le cas hypothétique où l'Etat nous permet de *réaliser* au mieux nos devoirs de justice.

Ainsi, supposons que nous ayons tous des devoirs de justice, dont celui de venir en aide aux plus défavorisés. Supposons en outre que ce devoir de justice pourra être pleinement réalisé uniquement de deux façons (toutes deux aussi acceptables moralement l'une que l'autre) :

(i) En redistribuant une part de nos revenus aux plus défavorisés. Dans cette optique, notre devoir de justice sera pleinement réalisé s'il existe une entité qui se charge de récolter, sous la forme d'un impôt, la part de revenu que chacun doit reverser, pour ensuite la redistribuer.

(ii) En donnant bénévolement une part de notre temps à des associations ou à des organismes de l'Etat qui viennent en aide aux plus défavorisés. Dans cette optique, notre devoir de justice sera pleinement réalisé s'il existe une entité qui se charge de convoquer et de répartir de manière impartiale et équitable les individus, en fonction de leurs compétences et des besoins du moment.

Enfin, supposons que l'Etat A – dont je suis citoyen – mette en place la solution (ii), tandis que l'Etat B mette en place la solution (i). Dans un tel cas, pourquoi devrais-je obéir à l'Etat A plutôt qu'à l'Etat B ? Si les deux solutions nous permettent de réaliser pareillement notre devoir de justice, en revanche, les *façons* de réaliser le devoir en question sont très différentes l'une de l'autre et ont un impact non négligeable sur la vie des citoyens des deux Etats. Dès lors, la question paraît tout à fait légitime et importante.

Certains répondront : « Parce que tu es citoyen de l'Etat A, et non de l'Etat B ». Mais cela ne résout pas en tant que telle la question de savoir pourquoi, d'un point de vue moral, j'ai de meilleures raisons d'obéir à l'Etat A, alors que l'Etat B me rend exactement le même service (et qu'il me le rend peut-être d'une manière que je préfère). Pour le dire autrement, en quoi le fait d'être citoyen de l'Etat A me donne de meilleures raisons d'obéir à l'Etat A plutôt qu'à l'Etat B ? D'autres pourraient alors ajouter que je dois obéir à l'Etat A parce qu'en tant que citoyen de cet Etat, j'ai bénéficié de certains avantages qui me donnent l'obligation en retour de lui obéir – c'est l'argument de la *gratitude* (Klosko, 1989 ; 1991 ; Walker, 1988 ; 1989 ; Simmons, 1979, chap. 7) ; ou parce qu'en tant que citoyen de l'Etat A, j'ai bénéficié de certains avantages qui n'ont pu voir le jour que grâce à la coopération et à l'obéissance des autres citoyens à certaines règles édictées par l'Etat A, et qu'il serait immoral de ma part de ne pas participer moi aussi à la création de ces avantages pour autrui, notamment en obéissant aux mêmes règles – c'est l'argument de l'*équité* (*fairness* ou *fair play*) (Hart, 1955, p. 185 ; Rawls, 2009, pp. 384-391 ; Klosko, 2004a ; 2004b ; Simmons, 1979, chap. 5 ; 2001, chap. 1 et 2) ; ou encore parce que mon statut de membre de la communauté, ou mon rôle de citoyen (non nécessairement choisis de manière volontaire), impliquent en tant que telles certaines obligations vis-à-vis de l'Etat A – c'est l'argument des « *obligations associatives* » (*associative obligations*) ou « *obligations liées au rôle* » (*role obligations*) (Dworkin, 1986 ; Hardimon, 1994 ; Horton, 2006 ; 2007 ; Simmons, 2001, chap. 4 et 5)¹¹⁶. Toutefois, s'ils s'avéraient être corrects, ces arguments ne justifieraient pas mon obéissance à l'Etat A au nom de mon *devoir de justice envers les plus défavorisés*, mais au nom de la *gratitude* envers l'Etat A, ou par *équité* vis-à-vis de mes concitoyens, ou en vertu de mon *rôle de citoyen*¹¹⁷.

Dans un cas comme celui-ci, il n'est donc pas aisé à première vue de justifier mon obéissance à l'Etat A plutôt qu'à l'Etat B. Or, cela constitue un problème pour ma justification générale de l'Etat. En effet, dans ce cas, cela signifie que ma justification

¹¹⁶ On peut également conjuguer plusieurs de ces raisons afin de justifier pleinement l'obligation d'obéir à l'Etat A (Klosko, 2004a ; 2005).

¹¹⁷ Il en serait de même si on invoquait le fait que j'ai antérieurement *consenti* à obéir à l'Etat A (Simmons, 1979, chap. 3 ; pp. 147-156). L'argument se baserait sur celui du *consentement*, non sur mon devoir de justice.

générale de l'Etat fonctionne à première vue à un niveau très abstrait, mais échoue dans de nombreuses situations à relier mon obéissance à *un* Etat particulier. Autrement dit, elle n'a, dans de nombreux cas, aucune portée pratique : elle justifie mon obéissance « à l'Etat » – mais il est impossible de déterminer à quel Etat précisément je dois obéissance.

La première partie de la réponse à ce problème repose sur un article de Jeremy Waldron (1993). S'inspirant de Kant, et dans la même veine de ce que Waldron a appelé plus tard les « circonstances de la politique » (voir § 8.3), celui-ci part du principe que nous vivons dans un monde où les désaccords existants entre individus peuvent mener de manière récurrente à la violence ou, s'ils ne mènent pas à la violence, peuvent plonger les individus dans des problèmes de coordination qu'ils ne peuvent pas résoudre (mais qu'ils doivent et, souvent, veulent résoudre) (Waldron, 1993, pp. 14, 22-24). Comme nous avons eu l'occasion de le voir plus haut, un Etat démocratique est une entité capable a priori de pallier en partie à ce type de problème en tranchant les désaccords, et en imposant à tous les décisions prises. Toutefois, pour que l'Etat puisse rendre ce service, celui-ci doit être l'*unique entité*, sur un territoire donné, à chercher à rendre ce service avec succès à une population donnée. En effet, si plusieurs entités de types étatiques cherchent à rendre ce service sur le même territoire et à la même population, nous nous retrouvons alors dans une situation semblable à celle que nous voulons éviter : les entités en question ont toutes les chances d'être en désaccord sur la façon de trancher les désaccords des individus, ce qui peut mener à la violence ou à émettre des directives contradictoires qui n'aideront en rien les individus à agir de manière concertée¹¹⁸.

Deuxièmement, les désaccords individuels peuvent, d'une part, porter sur des enjeux *locaux*, qu'une entité trop éloignée géographiquement et culturellement pourrait mal comprendre (c'est souvent l'argument que l'on peut entendre à l'encontre d'une centralisation jugée trop importante du pouvoir). D'autre part, un même désaccord peut avoir plusieurs solutions acceptables, et il peut être bon, dans un esprit démocratique, de trancher le désaccord en prenant en compte les *pratiques* et *sensibilités* locales – ce qu'une entité trop éloignée géographiquement et culturellement pourrait à nouveau manquer de faire.

Ainsi, le fait (i) que l'Etat doive être l'unique entité à rendre certains services à une population donnée et sur un territoire donné pour être en mesure de rendre les services en

¹¹⁸ Comme on le verra à § 9.2, on peut en fait envisager, sous certaines conditions, que plusieurs entités puissent rendre le même service au sein de la même juridiction. Toutefois, par souci de simplicité, je présente ici l'argument général apte à satisfaire la condition de particularité sous la forme hypothétique où il faut qu'une unique entité remplisse un service donné à une population donnée. Pour comprendre comment adapter l'argument général au cas où plusieurs entités ont autorité à rendre le même service au sein de la même juridiction, voir § 9.2.3.

question et, (ii) que l'Etat doit être suffisamment proche des pratiques, sensibilités et enjeux locaux pour trancher au mieux les désaccords existants entre individus, mène à la conclusion que l'autorité en vue de résoudre les désaccords existants entre individus doit être répartie entre plusieurs Etats qui, sur un territoire clairement circonscrit, constituent chacun les entités uniques habilitées à trancher les désaccords et à imposer à tous leurs citoyens les décisions prises.

A ce stade, l'argument en faveur du morcellement de l'autorité en plusieurs juridictions autonomes ne nous dit rien :

(i) sur la question de savoir si les frontières entre juridictions différentes doivent être ouvertes ou fermées (Carens, 1987 ; Abizadeh, 2008 ; Miller, 2005).

(ii) sur la question de savoir si les frontières entre les différentes juridictions doivent correspondre, grosso modo, aux frontières territoriales de groupes nationaux ou non (sur la notion de « nation », voire notamment Kymlicka, 2001, chap. 2). Plus généralement, il ne nous dit rien sur quelle base tracer les frontières entre les différentes juridictions.

(iii) sur la question de savoir si les différentes juridictions, bien que relativement autonomes, doivent appartenir à une sorte d'Etat mondial (Lu, 2006/2012), ou doivent être indépendantes, mais néanmoins soumises à un droit international qui permet de régler les désaccords existants entre elles.

(iv) sur la question de savoir comment organiser le pouvoir au sein des juridictions (fédéralisme ? Etat centralisé ?) (Føllesdal, 2003/2014).

Sur toutes ces questions, l'argument reste neutre.

Pour l'instant, il a été démontré la nécessité qu'existe *plusieurs* Etats, chacun souverain sur *un territoire et une population clairement circonscrits* – impliquant dès lors que chaque individu a l'obligation d'obéir à *un* seul Etat. Toutefois, il n'a pas encore été présenté ce qui permettrait de justifier le fait que l'Etat A soit « mon » Etat plutôt que l'Etat B. C'est ce que je vais faire ci-dessous, dans la troisième et dernière partie de l'argument, en prenant l'exemple de la *résidence*.

Le simple fait de résider sur le territoire de l'Etat A (que nous supposons respecter la justification hybride de l'autorité défendue ici) est considéré par Simmons comme étant insuffisant pour créer chez chacun de nous une obligation d'obéir à l'Etat A (Simmons, 1979, pp. 32-34). Ici, il faut comprendre « résider » au sens d'être établi pour une longue durée dans un lieu donné. Cela implique généralement d'avoir des attaches socio-économiques fortes au lieu : c'est là que nous habitons, travaillons, avons des amis et au moins notre famille proche

(femme/mari et enfants). Résider en un lieu spécifique peut également impliquer d'avoir des attaches sentimentales au lieu même : c'est là que nous nous sentons « chez nous » (que nous aimions/soyons critiques envers le « chez nous » en question ou pas). « Résider » en ce sens exclut donc le voyageur qui n'est que de passage.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'Etat dans lequel nous résidons¹¹⁹ nous rend souvent des services qu'il est le seul à nous rendre. Par exemple, c'est lui et lui seul qui nous rend le service d'organiser le ramassage des poubelles, d'émettre des lois concernant aussi bien la circulation routière que la justice pénale, d'assurer l'existence de services de secours (ambulance, pompier, police), etc. Dans la mesure où aucun autre Etat ne nous rend de tels services, cela crée de fait chez nous une obligation d'obéir à *cet* Etat en ce qui concerne ces différents services. Toutefois, nous avons vu que, face à un service tel que celui de nous permettre de réaliser au mieux notre devoir de justice envers les plus défavorisés, il est plus difficile à première vue de justifier notre obligation d'obéir à un Etat particulier.

Pour Simmons, dans un cas comme celui-ci, faire ce que l'Etat dans lequel je réside me demande de faire est peut-être plus *simple* que de faire ce qu'un Etat dont je suis géographiquement distant me demanderait de faire, mais cela n'a pas d'impact, normativement parlant, sur l'obligation que je peux avoir envers l'un ou l'autre (Simmons, 1979, p. 33). Simmons mentionne ici un aspect purement pratique (la simplicité), qu'il considère comme n'ayant aucun impact quant à mon obligation vis-à-vis de l'Etat dans lequel je réside. Si le critère – assez vague – de simplicité semble effectivement à première vue peu pertinent pour justifier une obligation spéciale vis-à-vis de l'Etat dans lequel je réside, en revanche, on peut se demander si tous les critères d'ordre pratique ou pragmatique¹²⁰ n'ont vraiment aucun impact quant à mon obligation vis-à-vis de l'Etat dans lequel je réside. Prenons l'exemple de l'*efficacité* en termes d'usage et de gestion des ressources.

En supposant que tous les individus aient le devoir de justice de venir en aide aux plus défavorisés, et partant du principe que l'Etat est une entité qui nous permet, a priori et toutes choses égales par ailleurs, de mieux réaliser ce devoir que s'il n'existait pas (notamment en coordonnant les efforts individuels et en centralisant les ressources), on peut considérer que chaque Etat a l'obligation, à son échelle, de permettre à un certain nombre d'individus de réaliser au mieux leurs devoirs de justice, dont celui de venir en aide aux plus défavorisés.

¹¹⁹ Par souci de simplicité, j'aurais tendance dans cette section à amalgamer les deux sens du terme « Etat » que nous avons vu à § 8.5.

¹²⁰ J'entends « pragmatique » ici au sens commun du terme, qui veut, selon le Petit Robert, qu'est pragmatique ce qui « est adapté à l'action sur le réel », non au sens du pragmatisme philosophique (Hookway, 2008/2013).

Peut-être serait-il préférable, aussi bien en termes moraux que d'efficacité, qu'il existe une entité internationale unique qui se charge du problème des personnes défavorisées de manière globale, ou qui supervise les différents Etats afin que ceux-ci se coordonnent de manière plus efficace encore dans la lutte en faveur des plus défavorisés. Néanmoins, en l'absence d'une telle entité, les Etats constituent a priori l'entité qui permet à chaque individu de réaliser au mieux ses devoirs de justice et qui, de fait, se trouve avoir la responsabilité de participer, à son niveau, à améliorer le sort des plus défavorisés.

Pour réaliser cet objectif, chaque Etat se doit de trouver des *ressources* (matérielles, humaines et financières). Or, le plus simple et sans doute le plus efficace (notamment en termes de minimisation des coûts) est de chercher les ressources en question chez ses *résidents*. Avoir plus d'efficacité dans l'acquisition des ressources permet a priori d'être plus efficace dans l'aide apportée aux plus défavorisés (en permettant notamment de mettre plus de ressources à disposition des plus défavorisés) et, *in fine*, permet aux individus de mieux réaliser leurs devoirs de justice. D'où l'obligation que chaque individu aurait d'obéir à l'Etat dans lequel il réside, même si quantité d'autres Etats lui permettraient potentiellement de réaliser pareillement son devoir de justice.

Supposons un instant que l'Etat A – dont je suis citoyen et résident – soit un peu moins efficace que l'Etat B en termes de réalisation de mes devoirs de justice. Malgré tout, je garderai, toutes choses égales par ailleurs, l'obligation d'obéir à l'Etat A dans la mesure où le *système global*, qui veut que chaque Etat puise ses ressources destinées aux plus défavorisés chez ses résidents, est le plus efficace (du moins, tant que n'existe pas une entité internationale telle qu'esquissée plus haut). Ainsi, même si l'Etat A est un peu moins performant que l'Etat B, il sera toujours plus efficace, en termes de réalisation de nos devoirs de justice, qu'existe le système global où chaque résident a l'obligation d'obéir à l'Etat dont il est résident, plutôt qu'existe un autre système plus complexe et plus coûteux en termes de ressources.

Qu'une chose soit claire à ce stade : je n'ai pas démontré ici qu'il était vrai qu'un tel système était plus efficace. J'ai simplement démontré que *s'il est vrai* qu'un tel système est plus efficace – ce qui semble intuitivement fondé –, alors nous avons là un argument pragmatique qui permet de justifier une obligation envers un Etat particulier, même si quantité d'autres Etats nous rendent potentiellement le même service¹²¹.

¹²¹ Pour un autre argument pragmatique en faveur d'une obligation envers un Etat particulier pour réaliser au mieux nos devoirs de justice, voir Van Parijs et son « patriotisme solidariste » (1995).

Ainsi, il semble bien que certains arguments pragmatiques soient en mesure de justifier a priori l'obéissance à un Etat particulier, même si plusieurs Etats rendent potentiellement le même service. Comme pour tous les arguments présentés dans ce chapitre, celui proposé ci-dessus mériterait d'être examiné avec plus de soins pour être totalement convaincant. De plus, il se pourrait qu'après examen, les critères de résidence et d'efficacité s'avèrent ne pas être les critères décisifs (ou les critères uniques à prendre en considération) pour justifier notre obéissance à un Etat particulier (notamment en termes de réalisation de nos devoirs de justice). Néanmoins, j'ai la conviction – que je ne peux pas démontrer pleinement à ce stade, mais à laquelle j'espère l'exemple de la résidence et de l'efficacité aura permis d'accorder intuitivement un peu de crédit – qu'il existe pour toute situation des critères pragmatiques qui permettent de justifier l'obéissance à tel Etat particulier plutôt qu'à tel autre. Peu importe qu'il s'agisse de ceux de résidence et d'efficacité ou d'autres critères, ce qui compte est qu'il en existe qui remplissent ce rôle.

Il s'agit d'ajouter une dernière chose. Nous vivons dans un monde particulièrement complexe, dans lequel il est par exemple possible de résider dans L'Etat A, mais de travailler dans l'Etat B, tout en ayant sa famille et ses amis qui résident dans l'Etat C et en se sentant appartenir à la communauté de l'Etat D. De fait, l'idée que nous soyons liés légalement et moralement à *un et un seul* Etat est, dans de nombreux cas individuels, certainement trop simpliste. Dans le monde actuel, il paraît plus crédible de penser que de nombreuses personnes ont des *obligations différentes* envers *différents Etats* liés aux *différents services* que chacun leur rend de manière *unique*, ou pour lesquels nous avons des obligations spéciales pour des *raisons pragmatiques*. Ce fait peut être pleinement pris en compte par les différents Etats concernés, qui peuvent s'accorder entre eux sur la meilleure manière de régler ces questions et intégrer d'une manière impartiale, juste et équitable pour tous dans la loi les solutions choisies. En ce sens, au contraire de l'aspect parcellaire « brut » de la CAS évoqué à § 6.6, ce genre de situation peut tout à fait être géré en accord avec les préceptes de l'Etat de droit.

L'idée d'obligations multiples déplaira sans nul doute à un certain nombre de personnes, parmi lesquelles les nationalistes convaincus qui considèrent généralement que, dans un monde essentiellement composé d'Etats-nations, notre allégeance va uniquement à l'Etat dont nous avons la nationalité. En revanche, cela n'est pas un problème pour ceux qui adhèrent à la conception de l'autorité défendue ici, dans la mesure où cette conception se base avant tout sur le *service* que nous rend l'entité qui se réclame d'une autorité sur nous.

Dans certaines situations, et malgré les diverses solutions trouvées par les Etats pour gérer ces questions, le fait d'avoir des allégeances multiples peut poser aux individus des cas de conscience difficiles à trancher – voire des dilemmes par définition impossibles à trancher. Peut-être alors est-il préférable, pour des raisons pragmatiques, de n'être lié qu'à un seul Etat. Cela serait faire fi de la situation complexe du monde actuel, et il y a fort à parier qu'après examen, les raisons d'avoir des obligations envers différents Etats l'emportent, aussi bien d'un point de vue moral que pragmatique, sur les raisons de vouloir éviter quelques cas de conscience ponctuels. Après tout, les individus ne sont pas exempts de dilemmes moraux, même en partant du principe que ceux-ci sont liés à un seul Etat (sur ce point, voir notamment Tavaglione, 2005). Néanmoins, à ce stade, la porte reste ouverte à toutes les solutions.

8.9. Conclusion

Il semble donc possible de justifier a priori l'autorité d'un Etat qui prendrait la forme d'une démocratie représentative. Toutefois, dire que l'autorité d'un Etat démocratique peut a priori être légitime ne signifie pas que l'autorité des Etats démocratiques *actuels* l'est. C'est ce que nous allons examiner dans l'ultime chapitre qui suit.

Chapitre 9

Conclusion : vers un anarchisme a posteriori

9.1. Introduction

Nous avons vu au chapitre 8 qu'il était possible de justifier a priori l'autorité de l'Etat. Or, cela ne signifie pas que l'autorité des Etats actuels *est* légitime.

Premièrement, il existe dans le monde un grand nombre d'Etats non démocratiques. S'il est nécessaire d'avoir une composante démocratique pour qu'un Etat soit légitime (voir chapitre 8), alors l'ensemble des Etats non démocratiques sont illégitimes (« globalement illégitimes », selon la terminologie introduite à § 6.1.1).

Deuxièmement, certaines décisions prises par des Etats démocratiques peuvent violer de manière flagrante la morale ordinaire. Pour le dire autrement, certains Etats, tout démocratiques qu'ils soient, peuvent franchir une ligne rouge morale qui en font, malgré leurs qualités, des Etats globalement illégitimes.

Ainsi, on peut se demander, par exemple, si la politique migratoire extrêmement stricte des Etats occidentaux prospères et démocratiques ne franchit pas l'une de ces lignes rouges. En poussant les candidats à l'immigration à traverser les frontières dans des conditions telles qu'elles mettent leurs vies en péril, il se peut qu'une politique aussi intransigeante sonne le glas de la légitimité des Etats qui la pratique. En septembre 2014, on estimait à 40'000 le nombre de migrants morts dans le monde depuis 2000 pour avoir cherché à atteindre principalement l'Europe, les Etats-Unis ou l'Australie. On estimait à 22'000 le nombre de morts rien qu'en Méditerranée¹²². Pour l'année 2015, on dénombrait déjà 1'776 migrants portés disparus en Méditerranée après quatre mois seulement depuis le début de l'année, ce qui, s'ils sont effectivement décédés, équivaut à un mort toutes les deux heures en moyenne¹²³. Il faudrait un examen plus détaillé de cette question avant de pouvoir trancher celle de la légitimité des Etats qui pratiquent ces politiques migratoires. Néanmoins, les conséquences tragiques, au mieux indirectes, de ces politiques interrogent inévitablement la légitimité de ceux qui les pratiquent.

¹²² *Le Monde*, 29.09.2014, « Nombre record de migrants morts en Méditerranée en 2014 », URL : <http://www.lemonde.fr/europe/article/2014/09/29/nombre-record-de-migrants-morts-en-mediterranee-en-2014_4496383_3214.html#> (consulté le 04.05.2015)

¹²³ *Le Monde*, 22.04.2015, « Méditerranée : chiffres et carte pour comprendre la tragédie », URL : <http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/04/20/en-2015-un-migrant-meurt-toutes-les-deux-heures-en-moyenne-en-mediterranee_4619379_4355770.html#> (consulté le 04.05.2015)

Même si les politiques migratoires en question ne constituent pas en tant que tel le franchissement d'une ligne rouge, peut-être que le traitement réservé aux migrants irréguliers qui arrivent à bon port constitue un tel franchissement. Ainsi, le recours quasi systématique à la détention administrative, le plus souvent dans des conditions indignes, pour tout migrant soupçonné d'être irrégulier, et l'affaiblissement des protections juridiques usuelles des personnes migrantes peut, là encore, jeter le doute sur la légitimité des Etats qui poursuivent de telles pratiques de manière généralisée et systématique¹²⁴.

Comme expliqué à § 6.1.1, même si les Etats démocratiques occidentaux devaient être reconnus pour ces raisons (ou pour d'autres raisons) « globalement illégitimes », cela ne signifie pas que nous n'avons pas, dans certaines autres situations (voire même dans un grand nombre d'autres situations), l'obligation de leur obéir. Toutefois, cette obligation est extrêmement fragile – bien plus que ne l'est déjà l'obligation d'obéir à une autorité « globalement légitime ». En effet, pour rappel, alors que nous avons, toutes choses égales par ailleurs, l'obligation d'*obéir* à une autorité globalement légitime (autrement dit, nous avons a priori l'obligation de lui obéir *sauf circonstance particulière*), le schéma est inversé dans le cas d'une autorité globalement illégitime. Dans ce cas, nous avons, toutes choses égales par ailleurs, le droit (voire le devoir) de lui *désobéir* (autrement dit, nous avons a priori le droit (voire le devoir) de lui désobéir *sauf circonstance particulière*). De plus, alors que nous avons le devoir, au minimum, de nous abstenir de nuire au fonctionnement d'une autorité globalement légitime au point de menacer son existence en tant qu'autorité, en revanche, nous avons le droit (voire le devoir) de nuire au fonctionnement d'une autorité globalement illégitime au point de menacer son existence en tant qu'autorité, même si cela mène, *in fine*, à faire disparaître son autorité dans les domaines où elle est par ailleurs justifiée.

Troisièmement, en lien avec les exemples proposés au point précédent, à l'autorité et l'usage qu'en fait l'Etat, s'ajoute son usage de la *coercition*. Comme nous l'avons vu auparavant (§ 5.2.3), si l'on adopte la version de l'autonomie qui paraît la plus pertinente, c'est moins l'autorité que la coercition qui pose potentiellement problème à l'autonomie. De ce fait, pour juger de la légitimité d'un Etat, il ne s'agit pas de prendre en compte uniquement les décisions qu'il prend, mais également les *modalités d'exécution de ses décisions* et de son *usage de la coercition*.

Ainsi, peut-être que l'Etat peut légitimement décider de s'assurer que les enfants soient bien traités par leurs parents et, le cas échéant, d'intervenir pour protéger l'enfant.

¹²⁴ Sur toutes ces questions, voir le site du réseau Migreurop : <<http://www.migreurop.org/>> (consulté le 04.05.2015)

Néanmoins, il se peut que la plupart des fois où l'Etat X a décidé de retirer un enfant à ses parents, l'usage de la coercition dans ces cas précis était parfaitement injustifié (notamment parce que disproportionné au vu de la situation réelle de l'enfant et qu'une solution moins radicale (et moins traumatisante) que le retrait à ses parents aurait été possible). De même, peut-être que le recours à la prison peut être parfois justifié pour punir certains délinquants ou, tout simplement, pour contenir certains individus jugés dangereux. Mais le fait que dans de nombreux Etats la prison soit considérée comme la peine par défaut, l'étalon à partir duquel toutes les autres peines sont évaluées (Zedner, 2004, p. 238 ; Kuhn, 2013, p. 68), alors qu'au nom du droit à la liberté de mouvement celle-ci ne devrait semble-t-il constituer qu'une solution de dernier recours ; le fait que dans certains de ces Etats, certaines minorités soient enfermées de manière disproportionnée par rapport au reste de la population (comme c'est le cas de manière paradigmatique aux Etats-Unis¹²⁵), ce qui laisse suggérer qu'existe un important problème de discrimination (que ce soit de manière initiale dans la production des lois ou dans leur application) et/ou de justice sociale (« le fait d'être pauvre dans une société riche » étant « propice à engendrer de la criminalité » (Kuhn, 2013, p. 37)) ; le fait que les conditions de détention soient à ce point difficiles qu'elles paraissent à bien des égards intolérables d'un point de vue moral (Killias, Aebi et Kuhn, 2012, pp. 515-518 ; Zedner, 2004, pp. 265-274) ; le fait que, dans la plupart de ces Etats, on trouvera sans peine certains régimes de détention qui constituent de manière intrinsèque une violation grossière des droits fondamentaux individuels et des préceptes de l'Etat de droit (comme c'est le cas, pour ne prendre qu'un exemple, de la mesure d'internement à vie en Suisse (Jeanneret et Kuhn, 2013)) ; tout cela semble jeter le discrédit sur la légitimité même des Etats qui usent de manière massive leur pouvoir de coercition de manière illégitime.

Enfin, quatrièmement, la CAS stipule que, pour être légitime, une autorité donnée doit rendre service aux individus. Or, bien des fois, l'Etat s'arroge la responsabilité de rendre certains services *alors même qu'une autre entité constituerait une alternative supérieure à l'Etat pour rendre le service en question*. Autrement dit, l'Etat s'arroge la responsabilité de rendre certains services même si, bien souvent, une autre entité rendrait « mieux » le service en question si c'était elle qui s'occupait de le rendre plutôt que l'Etat. Comme nous l'avons vu à § 6.1.1, la condition d'opérationnalité implique que la simple existence d'alternative supérieure à l'autorité en place ne suffit pas à rendre cette dernière illégitime. Cependant,

¹²⁵ Bussard Stéphane, 02.05.2014, « La machine à incarcérer américaine », *Le Temps*, URL : <http://www.letemps.ch/Page/Uuid/82e5eb5e-d14b-11e3-9e49-58295b2edc48/La_machine_%C3%A0_incarc%C3%A9rer_am%C3%A9ricaine> (consulté le 04.05.2015)

l'autorité en place ne doit pas empêcher une meilleure autorité d'émerger et de s'exercer, sous peine de perdre sa légitimité. Or, on peut penser qu'en se considérant comme étant les autorités uniques et « absolues » – les autorités *ultimes* – à pouvoir s'exercer sur un territoire donné, les Etats actuels empêchent bien souvent des autorités supérieures d'émerger. C'est ce point que nous allons développer dans ce chapitre.

9.2. La conception « multi-niveaux » de l'autorité

Il est indubitable que certaines entités sont tout aussi à même que l'Etat, voire plus à même que lui, de résoudre certains problèmes qui se posent aux individus (voir § 9.3). Mais il est également indubitable que l'Etat réclame l'autorité ultime quant à l'ensemble des choses qui concerne sa juridiction, et qu'il estimera généralement que lui seul est habilité à résoudre les problèmes qui se posent sur son territoire. Même s'il accepte de déléguer certaines tâches, celles-ci se feront toujours sous la supervision de son autorité – c'est toujours lui qui aura le dernier mot sur la façon de résoudre les problèmes en question.

Bernd Krehoff critique cette position de manière redoutable (2008). Comme le rappelle Krehoff, et comme nous l'avons rappelé plus haut (§ 9.1), l'esprit général qui fonde la CAS veut que sera justifiée à exercer une autorité l'entité qui rendra service aux individus. Dès lors, s'il se peut que l'Etat rende certains services aux individus, rien ne le prédispose à pouvoir rendre nécessairement *tous* les services que les individus ont besoin qu'on leur rende, ou rien ne le prédispose à pouvoir rendre nécessairement *aussi bien que d'autres entités* tous les services que les individus ont besoin qu'on leur rende. Néanmoins, il est largement admis que l'Etat possède une autorité ultime au sein de sa juridiction et que, même si celui-ci n'est pas toujours le plus à même de rendre certains services aux individus, ce rôle lui échoit malgré tout dans la mesure où il ne peut pas partager son autorité au sein de sa juridiction. Cette prééminence de l'autorité de l'Etat sur d'autres autorités peut être justifiée pour une raison simple : comme nous l'avons vu dans le détail au chapitre 8, l'autorité de l'Etat est notamment justifiée dans la mesure où elle permet de trancher les désaccords entre individus. Or, il semble au premier abord que, pour pouvoir rendre ce service-là, l'Etat doit être l'unique entité, dans une juridiction donnée, à chercher à rendre ce service avec succès à une population donnée. Dans le cas contraire, la population pourrait se retrouver face à différentes entités qui tranchent les désaccords existants de manière différente, n'aidant en rien les individus concernés à savoir ce qu'ils doivent faire en définitive. C'est ce que, par souci de simplicité, j'ai défendu à § 8.8.

Néanmoins, il s'avère que l'on peut avoir une position plus subtile que celle-ci. En effet, Krehoff explique qu'il n'est absolument pas nécessaire d'avoir une autorité ultime au sein d'une juridiction donnée pour résoudre les conflits entre individus de manière efficace et sûre. Comme le résume bien Krehoff, il suffit pour cela qu'au sein de la même juridiction, une entité X possède une autorité supérieure à celle d'une autre entité Y dans un domaine D_1 , tandis que Y peut avoir une autorité supérieure à X dans un domaine D_2 (Krehoff, 2008, p. 283). Dans un tel cas, ni X ni Y ne possèdent d'autorité ultime au sein de la juridiction dans laquelle ils exercent leur autorité, mais le fait qu'ils exercent leur autorité *dans deux domaines différents* au sein de la même juridiction exclut le risque de décisions contradictoires qui empêcheraient X et Y de rendre le service qu'elles sont censées rendre.

On peut même imaginer que X et Y aient toutes deux autorité dans le même domaine D_1 , pour autant qu'il existe une entité tiers Z qui possède l'autorité de résoudre les conflits potentiels qui pourraient surgir entre X et Y (Krehoff, 2008, p. 294). Ici, l'autorité de Z n'est pas nécessairement une autorité ultime. Il suffit qu'elle possède, dans le domaine D_1 , une autorité « finale » ou « définitive », c'est-à-dire que ses décisions ne soient pas susceptibles de recours supplémentaires (Krehoff, 2008, p. 289). Autrement dit, Z pourrait n'avoir comme unique tâche que celle d'arbitrer les désaccords entre X et Y. Et elle n'a pas besoin de posséder d'autorité ultime au sein de sa juridiction pour exercer cette tâche.

L'intérêt de la théorie de Krehoff est qu'elle autorise une conception « multi-niveaux » de l'autorité, « où l'exercice de l'autorité est véritablement partagé entre les gouvernements locaux, les Etats, les systèmes régionaux de coopération et les organisations internationales » (Krehoff, 2008, p. 290). Une telle conception de l'autorité est intéressante à plus d'un titre. Comme nous l'avons vu à § 8.8, un argument en faveur de la fragmentation de l'autorité entre plusieurs Etats est qu'une autorité qui serait insuffisamment proche des pratiques, sensibilités et enjeux locaux des individus qu'elle gouverne ne serait pas à même de comprendre pleinement les problèmes auxquels sont confrontés les individus en question et d'y répondre correctement. Mais, à ce titre, il est fort possible que les Etats actuels soient, dans certains domaines, encore trop éloignés des considérations individuelles pour pouvoir les comprendre pleinement et y répondre de manière adéquate. Dès lors, donner à une autorité locale une autorité supérieure à celle de l'Etat dans ces domaines semble être justifié au vu de la CAS : l'autorité locale rend un meilleur service aux individus que l'Etat. Inversement, il est également possible qu'une organisation internationale donnée ait un recul bienvenu sur une situation particulière que vivent les membres d'un Etat donné, recul que n'a pas ce dernier et que n'a pas l'autorité locale et qui les empêchent de rendre service aux individus aussi bien

que l'organisation internationale concernée. Dès lors, la CAS justifierait le fait que, en ce qui concerne cette situation précise, l'organisation internationale ait une autorité supérieure à celle de l'Etat et à celle de l'autorité locale. Ainsi, une conception multi-niveaux de l'autorité est particulièrement intéressante dans la mesure où elle permet aux autorités existantes (locales, nationales et internationales) de répondre au mieux aux besoins des individus.

9.2.1. Complexité

Un monde fonctionnant selon une conception multi-niveaux de l'autorité paraîtra pour certains excessivement complexe. Au contraire d'un monde doté d'un nombre donné d'entités centralisatrices (les Etats), qui possèdent une autorité ultime au sein de leur juridiction et qui gèrent l'ensemble des problèmes qui se posent au sein de leur juridiction, il semble qu'un monde fonctionnant selon un système de gouvernance multi-niveaux soit un monde où émerge et disparaît au gré des circonstances des autorités différentes, qui doivent sans cesse définir et négocier les compétences des unes et des autres.

Certes, un tel monde paraît particulièrement complexe. Mais, premièrement, le monde *est* complexe (nous le soulignons déjà à § 8.8). Ce n'est pas en imposant une solution simple en apparence (un système de gouvernance constitué d'autorités ultimes centralisées) qu'on simplifie de fait le monde dans lequel on vit ni, par ailleurs, qu'on offre une solution satisfaisante aux problèmes qui se posent aux individus de ce monde¹²⁶. Prôner un système de gouvernance multi-niveaux consiste simplement à prendre acte du fait que le monde est complexe et à proposer le système le plus adéquat pour répondre au mieux aux problèmes des individus au sein de ce monde complexe.

Un aspect potentiellement positif de cette complexité est que cela peut permettre, par voie de conséquence, à plus de diversité d'émerger, ce au sein même des sociétés particulières qui se partagent ce monde. Par analogie avec l'écologie des écosystèmes, et comme le suggère James Scott (1998), une société diversifiée est en même temps une société plus robuste et plus capable de faire face à des changements imprévisibles. (A noter que cela est vrai pour autant que la diversité qui règne ne mène pas à une société « divisée » (*divided society*), selon les termes de Shapiro (2003, p. 93).)

De plus, face à la complexité d'un système de gouvernance multi-niveaux, il est tout à fait possible de mettre en place des procédures qui, tout en permettant flexibilité et diversité dans

¹²⁶ L'anarchiste Colin Ward abonderait certainement dans ce sens (2008, en particulier le chapitre 4).

la recherche de solutions, facilitent la décision quant à savoir qui règle quoi et dans quelles limites.

Deuxièmement, dans les faits, on peut trouver dans nos sociétés contemporaines des façons de fonctionner qui reflètent très bien la conception multi-niveaux de l'autorité, à commencer par la façon dont fonctionnent les Etats démocratiques actuels. Ainsi, même si, théoriquement, les pouvoirs exécutifs, législatifs et judiciaires sont censés avoir des compétences distinctes, de fait, les pouvoirs exécutifs et législatifs peuvent partager certaines compétences dans les mêmes domaines. Dans certains cas, l'autorité finale reviendra à l'exécutif, dans d'autres au législatif, et dans d'autres encore à un tiers (notamment le pouvoir judiciaire) sans qu'aucun des trois pouvoirs n'ait d'autorité ultime sur les deux autres (c'est d'ailleurs le but expressément visé par le principe même de la séparation des pouvoirs). Un tel fonctionnement est complexe, mais cela ne semble pas constituer un défaut rédhibitoire dans le fonctionnement de l'Etat – au contraire, c'est, selon le principe de la séparation des pouvoirs, un bienfait – et cela semble être un type de complexité auxquels nous nous sommes parfaitement habitués et que nous gérons très bien.

Ainsi, le fait qu'un système de gouvernance multi-niveaux soit complexe ne doit pas nous effrayer dans la mesure où (i) tous ceux qui vivent dans des Etats de droit démocratiques (et pour certains fédéralistes) ont déjà en partie l'habitude d'évoluer dans un système complexe qui se rapproche de celui proposé dans ce travail, et ces individus ne semblent pas s'en porter plus mal, et où (ii) un tel système apparaît comme étant le plus propice pour rendre pleinement service aux individus.

9.2.2. Conception multi-niveaux de l'autorité et autorité parcellaire

La conception multi-niveaux de l'autorité ne met pas à mal l'idée défendue à § 6.6 selon laquelle une autorité politique légitime, en accord avec les préceptes de l'Etat de droit, n'est pas parcellaire. Pour rappel, une autorité est parcellaire si, au sein de sa juridiction, l'autorité en question est légitime *pour certains individus* alors qu'*elle ne l'est pas pour d'autres*. Pour le dire autrement, une autorité est parcellaire si, au sein de sa juridiction, seuls certains individus ont l'obligation de lui obéir alors que d'autres ne l'ont pas. La conception multi-niveaux de l'autorité n'implique pas que l'autorité reconnue comme légitime soit parcellaire. Cette conception de l'autorité fragmente plus encore l'autorité que dans la situation où règnent un certain nombre d'Etats sur un certain nombre de juridictions, dans le sens où l'autorité sera potentiellement partagée par un plus grand nombre d'entités au sein d'une

même juridiction, dont aucune n'aura d'autorité ultime sur toutes les autres. Néanmoins, elle ne mène pas pour autant à une autorité parcellaire dans la mesure où, lorsqu'une autorité est considérée comme légitime, celle-ci l'est pour tous les membres de sa juridiction, et tous doivent, toutes choses égales par ailleurs, se conformer à ses décisions. En ce sens, l'autorité n'est pas parcellaire.

9.2.3. La conception multi-niveaux de l'autorité et la condition de particularité

La conception multi-niveaux de l'autorité ne met pas non plus à mal l'argument général proposé à § 8.8 qui vise à satisfaire la condition de particularité. En effet, elle ne remet pas en cause l'idée que, pour des raisons pragmatiques, je peux avoir l'obligation d'obéir à une autorité particulière, même si d'autres autorités existantes me rendent le même service – voire, dans certains cas, me rendent « mieux » le même service. La seule différence avec l'argument présenté à § 8.8 est que, dans une conception multi-niveaux de l'autorité, il n'est pas nécessaire qu'existe une *unique* entité ayant autorité sur une juridiction donnée – il peut en exister plusieurs, sans qu'aucune n'ait d'autorité ultime sur toutes les autres – mais qu'existe une autorité *finale* (voir § 9.2) aux décisions de laquelle les individus membres d'une juridiction donnée peuvent se rapporter en cas d'indécision, et qu'il existe des raisons pragmatiques pour que ce soit à *cette* autorité finale qu'il soit préférable de se conformer, et pas à une autre. De même, dans les cas où il n'est pas nécessaire de faire appel à une autorité finale, il suffit qu'il existe certaines raisons pragmatiques qui justifient le fait que les individus d'une juridiction donnée obéissent à *certaines autorités* dans un domaine donné plutôt qu'à certaines autres pour que la condition de particularité soit remplie. Même dans le cas où il existe plusieurs entités qui ont autorité dans le même domaine plutôt qu'une unique autorité, les arguments proposés à § 8.8 permettent de justifier le fait que *seules ces autorités-là* tranchent les désaccords existants entre individus dans le domaine en question, plutôt qu'il existe une multitude d'autorités potentielles qui tentent de trancher les désaccords existants, au risque de ne pas résoudre le problème posé par les circonstances de la politique. Pour le dire autrement, les arguments proposés à § 8.8 permettent toujours de justifier le fait que, pour résoudre le problème posé par les circonstances de la politique, on fragmente l'autorité, non entre des autorités uniques et ultimes au sein d'une juridiction donnée, mais entre des « groupes » déterminés d'autorité au sein d'un domaine et d'une juridiction donnée.

9.3. Les Etats actuels face à la conception multi-niveaux de l'autorité

La conception multi-niveaux de l'autorité n'implique pas que l'autorité de l'Etat ne peut pas être a priori justifiée. Elle implique seulement que l'autorité de l'Etat, même si elle est justifiée dans certains cas, ne constitue pas une autorité *ultime*. Autrement dit, si l'autorité de l'Etat peut parfaitement être justifiée dans certains domaines au sein d'une juridiction donnée, en revanche, il y a peu de chance pour qu'elle puisse prétendre être justifiée dans *tous les domaines* au sein de la juridiction en question. D'autres autorités, au sein de la même juridiction, sont certainement justifiées à posséder une autorité qui l'emporte, dans certains domaines, sur l'autorité de l'Etat. Il se peut même que l'autorité de l'Etat n'ait tout simplement pas à s'exercer dans certains domaines, au sein même de sa juridiction – ce n'est pas seulement que l'autorité *ne l'emporte pas* sur d'autres autorités (ce qui suppose qu'elle a a priori le droit, dans une certaine mesure, de s'exercer), mais qu'elle n'a pas même à s'exercer d'une manière ou d'une autre dans le domaine en question.

Que nous dit toute cette discussion sur la légitimité des Etats actuels ? Après tout, même si on peut envisager d'un point de vue théorique l'idée qu'il ne soit pas justifié que l'autorité de l'Etat constitue une autorité « ultime », dans les faits, il se pourrait qu'il soit souhaitable que l'Etat possède une telle autorité. Malheureusement pour l'Etat, il semble que les faits contredisent cette assertion.

Ainsi, les études d'Elinor Ostrom, Nobel d'économie, synthétisées dans son ouvrage *Gouvernance des biens communs* (2010), montrent que, contrairement à l'idée largement répandue, des communautés ou des groupes d'individus ont été capables, sans intervention de l'Etat et sans se soumettre aux mécanismes du marché et de la privatisation, de s'« autogouverner » et de gérer efficacement et de manière durable des ressources communes. A noter que le terme d'« autogouvernance » ici n'est pas synonyme d'*autogestion*. L'autogouvernance dont parle Ostrom implique une gouvernance qui se passe de l'Etat, mais qui peut néanmoins avoir une structure hiérarchique et autoritaire. En fixant eux-mêmes les règles à suivre, en se surveillant mutuellement, en fixant eux-mêmes les sanctions en cas d'infraction aux règles, en ayant des mécanismes de résolution des conflits, le tout basé sur un savoir pratique de l'environnement dans lequel les individus travaillent et d'une succession d'essais-erreurs, les communautés et groupes d'individus étudiés ont, dans de nombreux cas, été capables d'éviter ce que Garrett Hardin a appelé la « tragédie des biens communs », à savoir, le fait que des individus agissant chacun de leur côté de manière rationnelle en viennent à surexploiter les ressources communes dont ils ont besoin et, *in fine*, à aller à

l'encontre du bien commun (et, par la même occasion, du leur). Le risque de tragédie des biens communs est souvent invoqué pour justifier l'autorité de l'Etat. Toutefois, les études d'Ostrom montrent que, non seulement les individus peuvent se passer de l'Etat (en tout cas, ils peuvent se passer de son aspect « planificateur » centralisé)¹²⁷, mais qu'en plus, dans bien des cas, ils font mieux que lorsque l'Etat, dans d'autres situations, a voulu jouer son rôle d'autorité planificatrice. Ainsi, parfois, loin de rendre service, l'Etat perturbe au contraire la gestion des ressources d'une communauté ou d'un groupe et détériore la situation au lieu de l'améliorer.

C'est également ce que montre James Scott dans son désormais fameux *Seeing Like a State* (1998). En se considérant comme étant la seule institution apte et légitime à régler les problèmes que peuvent rencontrer ses citoyens, mais n'ayant, de par sa structure, que certaines méthodes et certains types de solutions à proposer, l'Etat peut, loin de rendre service à ses sujets, mener à des échecs patents et parfois terribles, aussi bien en termes humains qu'en termes de gestion des ressources. Non seulement l'Etat peut mener la communauté à des échecs extrêmement graves, mais son intervention peut également détruire de manière irréversible un savoir-faire local plus apte que celui de l'Etat à gérer certains problèmes auxquels font face les individus. Scott oppose ainsi ce qu'il appelle le « mētis » au savoir technocratique étatique. « Compris en un sens large, le mētis représente un large éventail de compétences pratiques et d'une intelligence acquise au contact d'un environnement humain et naturel changeant constamment. » (Scott, 1998, p. 313). En tant que « savoir incorporé dans une expérience locale », le mētis se distingue du « savoir plus général et abstrait déployé par l'Etat et ses agences techniques » (Scott, 1998, p. 311). L'image qui vient rapidement à l'esprit à l'évocation de ces définitions, est celle du technocrate qui semble débarquer de nulle part pour dire au paysan comment il doit cultiver sa terre à force de calculs et de plans rigides, ignorant le savoir que seule une personne « de terrain » peut avoir acquis.

Il ne s'agit pas de dénier toute valeur au savoir technocratique, pas plus qu'il ne s'agit de prétendre que le savoir qu'est le mētis est forcément supérieur au premier. A plusieurs reprises, Scott met en garde le lecteur contre cette tentation. Simplement, son étude met en avant le fait que l'Etat, du fait du type de solutions qu'il est capable d'apporter, n'est pas

¹²⁷ Dans certains des cas d'études évoqués par Ostrom, l'Etat joue un rôle utile. Par exemple, il joue le rôle d'arbitre en cas de conflit entre les membres d'une communauté ou d'un groupe. Toutefois, dans les cas mentionnés par Ostrom, l'arbitrage de l'Etat s'effectue en fonction des règles fixées par la communauté ou par le groupe lui-même. Ainsi, l'Etat « abandonne » en quelque sorte son autorité, aussi bien planificatrice et gestionnaire que celle qui l'autorise en temps normal à fixer les règles qui s'appliquent aux individus, se contentant d'une autorité finale sur des questions régies par des règles qu'il n'a pas lui-même fixées. A ce titre, on pourrait tout à fait imaginer qu'une autre entité que l'Etat joue le rôle d'arbitre neutre et indépendant.

toujours le meilleur acteur pour rendre aux individus le service qu'il est censé leur rendre. Ses échecs dans ces situations rendent son autorité, *dans ces domaines*, illégitimes. De manière plus générale, la volonté de nombreux Etats de vouloir imposer presque systématiquement et à tout prix « leurs » solutions au détriment d'autres types de solutions non étatiques affaiblit leur légitimité tout court. En effet, un Etat qui, directement ou indirectement, empêche les individus de s'organiser eux-mêmes de manière efficace, ou qui empêche des autorités supérieures à lui dans certains domaines d'émerger et de fonctionner – ce, au détriment des individus qu'il est censé servir – semble être globalement illégitime (voir § 6.1.1). S'il s'avère que la plupart des Etats fonctionnent de cette manière, alors, au mieux ceux-ci sont illégitimes dans un grand nombre de domaines (dans bien plus de domaines qu'ils ne le pensent), au pire ceux-ci sont globalement illégitimes.

En ce qui concerne l' « autogouvernance » des citoyens, il faut souligner le fait qu'il ne suffit pas que les citoyens soient en mesure de s'organiser eux-mêmes dans un domaine donné pour que l'Etat devienne automatiquement illégitime dans le domaine en question. Encore faut-il (i) que l'autogouvernance des citoyens soit *supérieure à celle de l'Etat* en termes de service rendus et (ii) que les citoyens *aient le désir* de régler eux-mêmes les problèmes auxquels ils font face. En effet, on peut tout à fait imaginer des situations où, bien que capables de s'autogouverner et de régler eux-mêmes leurs problèmes, les citoyens concernés ne désirent pas, pour diverses raisons et en toute connaissance de cause, se charger de la résolution des problèmes en question. Que cela soit moralement blâmable ou pas, il n'en reste pas moins que, dès lors, toutes choses égales par ailleurs, l'Etat conserve sa légitimité pour intervenir.

La possibilité que des citoyens s'organisent eux-mêmes au sein des interstices laissés vacants par l'Etat ressemble fort à ce que j'ai appelé à § 3.7 l'anarchisme « pragmatique ». Toutefois, il n'est pas nécessaire que la façon dont s'organisent les citoyens au sein de ces interstices soit anarchiste. Pour les raisons évoquées au chapitre 3, il peut même être souhaitable qu'ils ne s'organisent pas de manière anarchiste. Comme évoqué plus haut, s' « autogouverner » ne signifie donc pas ici s' « autogérer » au sens anarchiste du terme (voir § 2.4). Par exemple, les citoyens peuvent s'autogouverner de manière « démocratique » plutôt qu'anarchiste (décisions prises à la majorité plutôt qu'à l'unanimité, élection d'un comité de représentants et/ou d'un « Président » qui prennent des décisions qui ont force d'autorité – comme c'est souvent le cas dans les associations et clubs privés –, etc.) De ce fait, les domaines dans lesquels l'Etat n'a pas d'autorité légitime ne sont pas nécessairement des domaines où il n'existe *aucune autorité légitime*. L'autorité en question peut être instaurée par

les citoyens eux-mêmes, ou elle peut être extérieure au groupe qu'ils forment, sans pour autant être celle de l'Etat à proprement parlé (par exemple, l'autorité du Maire du village, ou celle d'une organisation internationale telle que la Cour pénale internationale). Ainsi, la conception multi-niveaux de l'autorité n'implique pas de fait une gouvernance anarchiste au sein des domaines dans lesquels l'autorité des Etats actuels, et de l' « Etat » de manière générale, n'est pas légitime.

9.4. Conclusion

En fin de compte, l'autorité des Etats actuels est-elle légitime ? Il n'est pas possible de trancher ici la question de manière définitive. La réponse impliquerait de passer en revue chaque Etat existant, d'établir les faits empiriques qui concerne chacun d'eux et de discuter l'implication normative des faits en questions. Néanmoins, on peut fortement supposer qu'au mieux, les Etats actuels sont illégitimes dans un grand nombre de domaines qu'ils prétendent régir. Au pire, ils sont « globalement illégitimes » (voir § 6.1.1). De nombreux Etats fonctionnant de manière non démocratique ; de nombreux Etats franchissant allègrement certaines lignes rouges morales ; de nombreux Etats usant de façon grossièrement illégitime de leur pouvoir de coercition ; de nombreux Etats s'estimant être la seule autorité habilitée à régir certains domaines, au détriment des individus auxquels ils sont censés rendre service et empêchant de fait des alternatives supérieures d'émerger et de fonctionner, nous avons de fortes raisons de croire que la plupart des Etats actuels, si ce n'est tous, sont globalement illégitimes.

Dès lors, l'anarchisme a posteriori semble vrai, bien que ce ne soit pas nécessairement pour les raisons classiquement évoquées (notamment par Simmons, 1979 ; 2001). Ainsi, bien qu'il soit possible de justifier l'autorité politique, il semble que l'autorité des Etats actuels est illégitime. Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, cela ne signifie pas que nous n'avons jamais l'obligation d'obéir aux Etats existants (pour des raisons autres que prudentielles), mais cela signifie que l'obligation en question est extrêmement fragile. Cela ne signifie pas non plus que l'autorité de l'Etat ne peut jamais être légitime. Celui-ci peut avoir toute sa place dans un monde de gouvernance multi-niveaux, mais sans la prépondérance qu'il a aujourd'hui (Krehoff, 2008).

La question des fins à atteindre est indépendante de la question des moyens à mettre en œuvre pour atteindre la fin visée, et le présent travail n'aborde pas cette dernière. A ce stade, qu'il me soit simplement permis de dire que, si nous devons viser un changement dans l'état

actuel du monde, celui-ci ne passe pas nécessairement par la révolution. On peut envisager une politique des « petits pas », faite de pratiques institutionnelles (comme le fait de chercher à constituer une force politique suffisamment importante pour intégrer les parlements et les gouvernements), de pratiques non institutionnelles légales (comme le fait de former des associations ou des collectifs militants), et de désobéissance occasionnelle. Pour le dire de manière plus directe, affirmer que les Etats actuels sont illégitimes ne signifie pas donner un blanc-seing à la pratique révolutionnaire qui, l'histoire nous l'a appris, peut être tout aussi dévastatrice et cruelle (voire plus) que ne le sont certains Etats. D'ailleurs, malgré l'image populaire qui leur colle à la peau, tous les anarchistes ne sont pas des partisans du « grand soir » (Manfredonia, 2007 ; voir aussi § 3.7).

En guise de conclusion, on peut se demander quels sont les éléments anarchistes qui ont survécu à l'examen proposé tout au long de ces pages. A mon avis, deux éléments essentiels de la pensée anarchiste subsistent. Le premier est la volonté anarchiste d'une gouvernance *décentralisée*, symbolisée le plus souvent par la volonté d'instaurer des structures politiques fédéralistes (Bakounine, « Le programme de la Fraternité » dans Guérin, 1999, pp. 183-184 ; Bakounine, « Catéchisme révolutionnaire », dans Guérin, 1999, pp. 188 ; 194-197 ; Kropotkine, 2002, p. 99 ; Proudhon, « lettre à un anonyme », cité dans Guérin, 1981, p. 9 ; Voline, cité dans Guérin, 1981, pp. 61-62 ; Ward, 2004, chap. 9). Aussi bien le modèle de démocratie de consensus présenté à § 8.6 que la conception multi-niveaux de l'autorité défendue dans ce chapitre s'accordent, pour des raisons différentes mais qui se recoupent, sur l'idée que l'autorité doit être décentralisée. Autrement dit, tous deux s'accordent sur le fait que l'autorité doit être entre les mains de différentes institutions, et non dans les mains d'une seule qui prendrait toutes les décisions concernant l'ensemble des individus d'une juridiction donnée. L'une des raisons évoquées est qu'une gouvernance décentralisée permet de mieux intégrer les différentes sensibilités individuelles et, ainsi, favoriser le fait que les décisions prises reflètent la volonté de la majorité ou, au moins, ne glissent pas vers une forme de tyrannie de la majorité. Plus généralement, une telle forme de gouvernance rend, *in fine*, mieux service aux individus (voir aussi § 8.8 et la justification de la condition de particularité).

Le second élément qui subsiste au présent examen, et sans doute le plus important, est la *suspicion constante* que nous devons avoir à l'égard de l'Etat et, de manière plus générale, à l'égard de l'autorité. Comme nous l'avons vu, le fait que l'autorité d'une entité telle que l'Etat puisse être a priori légitime ne signifie pas que nous devons obéir aveuglément à tout ce

qu'elle ordonne (§ 6.2.1), ni que nous devons accepter sans broncher tout ce qu'elle nous impose par la menace ou par la force. De manière plus générale, comme le défend Nicolas Tavaglione, au vu des errements dont peuvent faire preuve les Etats (et toute autorité de manière générale), il est indispensable que chacun d'entre nous fasse preuve d'une *vigilance civique* de tous les instants face à ce que l'Etat nous commande de faire, de même que face à l'usage qu'il fait de la coercition (2010, p. 259 ; 271-272). « Vigilance » ne signifie pas « rejet ». Ainsi, être vigilant vis-à-vis de l'autorité n'implique pas de rejeter celle-ci en bloc. Comme nous l'avons vu, l'autorité (notamment celle de l'Etat) peut nous rendre service (chapitres 6 et 8), et un monde organisé politiquement de manière anarchiste ne semble pas particulièrement souhaitable (chapitre 3). Mais, si l'autorité peut nous rendre service, elle peut également être source de grands malheurs et d'oppression. La pensée libérale possède les ressources théoriques suffisantes pour insuffler chez chacun de nous une telle vigilance civique (en guise d'illustration, voir Tavaglione, 2010 ; sur la pensée libérale de manière générale, voir Audard, 2009). Toutefois, la théorie à elle seule est rarement suffisante pour pousser les gens à l'action – surtout quand celle-ci vise à porter atteinte à une entité aussi puissante que l'Etat. En ce sens, la pensée anarchiste prise dans sa globalité, de par sa radicalité, son intransigeance vis-à-vis de tout ce qui porte atteinte à la liberté et à l'autonomie des hommes, son histoire mouvementée, ses personnages romantiques hauts en couleur (dont Bakounine constitue certainement l'archétype), ses militants d'aujourd'hui, toujours prompts à entrer en résistance et à entamer de nouvelles expériences sociales, à être dans l'action (directe) face aux effets néfastes de l'autorité, quels qu'en soient les risques personnels encourus – la pensée anarchiste, donc, malgré ses errements et ses erreurs de jugement, est certainement nécessaire pour alimenter cette vigilance si indispensable pour défendre avec vigueur et intransigeance la liberté et l'autonomie de chacun. Notre monde serait sans doute meilleur si en chaque individu sommeillait un anarchiste.

Bibliographie

- ABIZADEH Arash (2008), « Democratic Theory and Border Coercion : No Right to Unilaterally Control Your Own Borders », *Political Theory*, Vol. 36, No. 1, pp. 37-65.
- ALEXANDER Larry (1990), « Law and Exclusionary Reasons », *Philosophical Topics*, Vol. 18, No. 1, pp. 5-22.
- ANDEWEG Rudy B. (2014), « Roles in Legislatures », dans Martin Shane, Saalfeld Thomas et Strøm Kaare W., *The Oxford Handbook of Legislative Studies* (2014), Oxford, Oxford University Press, pp. 267-285.
- APPLBAUM Arthur Isak (2010), « Legitimacy without the Duty to Obey », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 38, No. 3, pp. 215-239.
- ARROW Kenneth J. (1974), *Choix collectif et préférences individuelles* (1951/1963), Paris, Calmann-Lévy.
- AUDARD Catherine (2009), *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard.
- AUSTEN-SMITH David et BANKS Jeffrey S. (1996), « Information Aggregation, Rationality, and the Condorcet Jury Theorem », *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 1, pp. 34-45.
- BAILLARGEON Normand (2001), *L'ordre moins le pouvoir. Histoire et actualité de l'anarchisme* (1999), Marseille, Agone.
- BAKOUNINE Mikhaïl (1967), *Etatisme et anarchie* (1873), Leiden, E. J. Brill.
- (1981), *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale* (1871), Leiden, E. J. Brill.
- (2001), *Théorie générale de la révolution (anthologie de textes)* (1865-1873), Paris, Les nuits rouges.
- BIEHL Janet (1998), *Le municipalisme libertaire. La politique de l'écologie sociale*, Montréal, Ecosociété.
- BOOKCHIN Murray (1993), *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté* (1989), Montréal, Ecosociété.
- BRAUD Philippe (2002), *Sociologie politique*, Paris, L.G.D.J.
- (2004), *Penser l'Etat*, Paris, Editions du Seuil.
- BUCHANAN James M. et TULLOCK Gordon (2004), *The Calculus of Consent : Logical Foundations of Constitutional Democracy* (1962), dans *The Selected Works of Gordon Tullock* (2004), Vol. 2, Indianapolis, Liberty Fund.

- CARENS Joseph H., (1987), « Aliens and Citizens: The Case for Open Borders », *The Review of Politics*, Vol. 49, No. 2, pp. 251-273.
- CARTER Allan (2000), « Analytical Anarchism : Some Conceptual Foundations », *Political Theory*, Vol. 28, No.2, pp. 230-253.
- CASSEGRAIN Bertrand (2011), « Laissons la lionne tuer la gazelle. Droits des animaux, prédation, devoir d'assistance et défense d'un tiers », *Philosophiques*, Vol. 38, No. 2, pp. 439-464.
- (2013), « Le trilemme anarchiste », *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, Vol. 8, No. 1, pp. 28-46.
- CHRISTIANO Thomas (2004), « The Authority of Democracy », *The journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 3, pp. 266-290.
- (2004/2012), « Authority », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/authority/>>
- (2006), « Democracy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/democracy/>>
- CLARK John (2002), *Introduction à la philosophie écologique et politique de l'anarchisme*, Lyon, Atelier de création libertaire.
- COHEN Gerald A. (2010), *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche ?* (2000), Paris, Hermann.
- COPP David (1999), « The Idea of a Legitimate State », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 28, No. 1, pp. 3-45.
- CROWDER George (2001), « Anarchisme. La réflexion morale dans les courants anarchistes », dans Canto-Sperber Monique (dir.) (2001), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DAGGER Richard et LEFKOWITZ David (2007/2014), « Political Obligation », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/political-obligation/>>
- DOBOS Ned (2015, 8 mai - date de consultation), « Political Obligation », *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL : <<http://www.iep.utm.edu/poli-obl/#H6>>
- DOVI Suzanne (2006/2011), « Political Representation », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/political-representation/>>
- DUPUIS-DÉRI Francis (2005), *Les Black Blocs. La liberté et l'égalité se manifestent* (2003), Lyon, Atelier de création libertaire.

- (2007), « L'anarchie en philosophie politique. Réflexions anarchistes sur la typologie traditionnelle des régimes politiques », *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, Vol. 2, No. 1, pp. 6-17.
- DWORKIN Gerald (1988), *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2002/2014), « Paternalism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/paternalism/>>
- DWORKIN Ronald (1986), *Law's Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- EHRENBERG Kenneth (2011a), « Joseph Raz's Theory of Authority », *Philosophy Compass*, Vol. 6, Issue 12, pp. 884-894.
- (2011b), « Critical Reception of Raz's Theory of Authority », *Philosophy Compass*, Vol. 6, Issue 11, pp. 777-785.
- ELIAS Norbert (2003), *La civilisation des mœurs* (1939), Paris, Pocket.
- ENGEL Pascal (1997), *La dispute. Une introduction à la philosophie analytique*, Paris, Les Editions de Minuit.
- ESTLUND David M. (2008), *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press.
- FØLLESDAL Andreas (2003/2014), « Federalism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/federalism/>>
- FRANCIONE Gary (2000), *Introduction to Animal Rights. Your Child or the Dog ?*, Philadelphia, Temple University Press.
- GALSTON William A. (2010), « Realism in political theory », *European Journal of Political Theory*, Vol. 9, No 4, pp. 385-411.
- GIRARD Charles et LE GOFF Alice (2010), *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann.
- GOWANS Christopher W. (1994), *Innocence Lost. An Examination of Inescapable Wrongdoing*, Oxford, Oxford University Press.
- GREEN Leslie (1988), *The Authority of the State*, Oxford, Oxford University Press.
- (2003), « Legal Obligation and Authority », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/legal-obligation/>>
- GUÉRIN Daniel (1981), *L'anarchisme* (1965), Paris, Gallimard.
- (1999), *Ni Dieu ni Maître. Anthologie de l'anarchisme* (Tomes I et II) (1965), Paris, La Découverte.
- (2003), *Pour le communisme libertaire* (1950-1980), Paris, Spartacus.

- HARDIMON Michael O. (1994), « Role Obligations », *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 7, pp. 333-363.
- HART H. L. A (1955), « Are There Any Natural Rights ? », *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 2, pp. 175-191.
- HERSHOVITZ Scott (2003), « Legitimacy, Democracy and Razian Authority », *Legal Theory*, Vol. 9, Issue 3, pp. 201-220.
- HETTINGER Ned (2001), « Environmental disobedience », dans Jamieson Dale (2001), *A Companion to Environmental Philosophy*, Malden, Blackwell Publishers Ltd, pp. 498-509.
- HOHFELD Wesley Newcomb (1919), *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays* (1913-1917), New Haven, Yale University Press.
- HOOKWAY Christopher (2008/2013), « Pragmatism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/pragmatism/>>
- HORTON John (2006), « In Defence of Associative Political Obligations : Part One », *Political Studies*, Vol. 54, pp. 427-443.
- (2007), « In Defence of Associative Political Obligations : Part Two », *Political Studies*, Vol. 55, pp. 1-19.
- HUEMER Michael (2005), *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan.
- JEANNERET Yvan et KUHN André (2013), « L'internement à vie devant le Tribunal fédéral : l'indépendance et le courage de la Haute Cour à l'honneur », *Jusletter*, 16 Dezember 2013.
- KILLIAS Martin, AEBI Marcelo F. et KUHN André (2012), *Précis de criminologie*, Berne, Stämpfli Editions SA Berne.
- KLOSKO George (1989), « Political Obligation and Gratitude », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 18, No. 4, pp. 352-358.
- (1991), « Four Arguments Against Political Obligations from Gratitude », *Public Affairs Quarterly*, Vol. 5, No. 1, pp. 33-48.
- (2004a), « Multiple Principles of Political Obligation », *Political Theory*, Vol. 32, No. 6, pp. 801-824.
- (2004b), *The Principle of Fairness and Political Obligation* (1992), Oxford, Rowman & Littlefield Publishers.
- (2004c), « Duties to assist Others and Political Obligations », *Politics, Philosophy & Economics*, URL : <<http://ppe.sagepub.com/content/3/2/143.full.pdf+html>>
- (2005), *Political Obligations*, Oxford, Oxford University Press.

- (2011), « Are Political Obligations Content Independent ? », *Political Theory*, Vol. 39, No. 4, pp. 498-523.
- KNOWLES Dudley (2010), *Political Obligation. A Critical Introduction*, London/New York, Routledge.
- KREHOFF Bernd (2008), « Legitimate Political Authority and Sovereignty : Why States Cannot be the Whole Story », *Res Publica*, Vol. 14, Issue 4, pp. 283-297.
- KROPOTKINE Piotr (1906), *L'Entr'aide. Un facteur de l'évolution* (1902), Paris, Hachette.
- (2002), *Paroles d'un révolté* (1885), Tops/H. Trinquier.
- KUHN André (2013), *Sommes-nous tous des criminels ?*, Charmey, Les Editions de l'Hèbe.
- KYMLICKA Will (2001), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* (1995), Paris, La Découverte.
- LARMORE Charles E. (2004), *Les pratiques du moi*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LECCE Steven (2008), *Against Perfectionism. Defending Liberal Neutrality*, Toronto, University of Toronto Press.
- LEIPOLD Bruno (2015), « Political Anarchism and Raz's Theory of Authority », *Res Publica*, DOI : 10.1007/s11158-015-9266-1
- LIST Christian (2013), « Social Choice Theory », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/social-choice/>>
- LU Catherine (2006/2012), « World Government », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/world-government/>>
- MAITRON Jean (1975), *Le mouvement anarchiste en France* (Tomes I et II) (1951), Gallimard.
- MANFREDONIA Gaetano (2001), *L'anarchisme en Europe*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (2007), *Anarchisme et changement social. Insurrectionnalisme, syndicalisme, éducationnisme-réalisateur*, Lyon, Atelier de création libertaire.
- MARMOR Andrei (1995), « Authorities and Persons », *Legal Theory*, Vol. 1, Issue 3, pp. 337-359.
- (2011), « An Institutional Conception of Authority », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 39, No. 3, pp. 238-261.
- McNAUGHTON David (1988), *Moral Vision. An Introduction to Ethics*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd.

- (1996), « An Unconnected Heap of Duties ? », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 185, pp. 433-447.
- MILGRAM Stanley (1974), *Obedience to Authority. An Experimental View*, Harper & Row.
- MILL John Stuart (1990), *De la Liberté* (1859), Gallimard.
- MILLER David (1984), *Anarchism*, Londres, J. M. Dent & Sons.
- (2005), « Immigration : The Case for Limits », dans Cohen Andrew I. et Wellman Christopher Heath (2005), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Malden, Blackwell Publishing, pp. 193-206.
- MURPHY Mark C. (2007), « Philosophical Anarchisms, Moral and Epistemological », *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 20, No. 1, pp. 95-111.
- NOZICK Robert (1988), *Anarchie, Etat et utopie* (1974), Paris, Presses Universitaires de France.
- NUSSBAUM Martha C. (2000), *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OKIN Susan Moller (2002), « “Mistresses of Their Own Destiny” : Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit », *Ethics*, Vol. 112, No. 2, pp. 205-230.
- OSTROM Elinor (2010), *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles* (1990), Bruxelles, De Boeck Université.
- PACUIT Eric (2011), « Voting Methods », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/voting-methods/>>
- PATEMAN Carole (1979), *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Chichester, Wiley.
- PERRY Stephen (1989), « Second-Order Reasons, Uncertainty and Legal Theory », *Southern California Law Review*, Vol. 62, pp. 913-994.
- (2013), « Political Authority and Political Obligation », dans Green Leslie et Leiter Brian (eds.), *Oxford Studies in Philosophy of Law*, Vol. II, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-74.
- PETTIT Philip (1996), *The Common Mind, An Essay on Psychology, Society and Politics* (1993), Oxford, Oxford University Press.
- PREPOSIET Jean (2005), *Histoire de l'anarchisme* (2002), Paris, Tallandier.
- PROUDHON Pierre-Joseph (1851), *Idée générale de la révolution au XIXe siècle. Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle*, Paris, Garnier Frères.
- (1863), *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, E. Dentu.

- (1966), *Qu'est-ce que la propriété ? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (1840), Paris, Garnier-Flammarion.
- RAWLS John (2009), *Théorie de la justice* (1971), Paris, Points.
- RAZ Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- (1999), *Practical Reason and Norms* (1975), Oxford, Oxford University Press.
- RIKER William H. (1982), *Liberalism Against Populism : A confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, San Francisco, W. H. Freeman and Company.
- SAWARD Michael (2008), « Representation and Democracy : Revisions and Possibilities », *Sociology Compass*, Vol. 2, Issue 3, pp. 1000-1013.
- SCOTT James C. (1998), *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, London, Yale University Press.
- SEARLE John R. & VANDERVEKEN Daniel (1985), *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SEN Amartya (2010), *L'idée de justice* (2009), Paris, Flammarion.
- SENR Thomas D. (1987), « What if there are no Political Obligations ? », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 16, No. 3, pp. 260-268.
- SHAPIRO Ian (2003), *The State of Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- SHEPSLE Kenneth A. et BONCHEK Mark S. (1997), *Analyzing Politics : Rationality, Behavior, and Institutions*, New York, W. W. Norton & Company.
- SIMMONS A. John (1979), *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, Princeton University Press.
- (2001), *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SINGER Peter (1997), *Questions d'éthique pratique* (1993), Paris, Bayard.
- TAVAGLIONE Nicolas (2005), *Le dilemme du soldat. Guerre juste et prohibition du meurtre*, Genève, Labor et Fides.
- (2010), *Gare au Gorille. Plaidoyer pour l'Etat de droit*, Genève, Labor et Fides.
- (2013a), « Le libéralisme de la prudence : contribution à un minimalisme politique », *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, Vol. 8, No 1, pp. 47-69.
- TAVAGLIONE Nicolas, MARTIN Angela K., MEZGER Nathalie, DURIEUX-PAILLARD Sophie, FRANÇOIS Anne, JACKSON Yves et HURST Samia A. (2013b), « Fleshing Out Vulnerability », *Bioethics*, DOI : 10.1111/bioe.12065.

- TAYLOR Charles (1994), « La politique de reconnaissance » dans Taylor Charles (1994), *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Flammarion, pp. 41-99.
- (1998), *Les Sources du Moi : la formation de l'identité moderne* (1989), Paris, Seuil.
- THOMSON Judith Jarvis (1990), *The Realm of Rights*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1991), « Self-Defense », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No. 4, p. 283-310.
- TIMMONS Mark (2002), *Moral theory. An introduction*, Oxford, Rowman and Littlefield publishers Inc.
- TSEBELIS George (2002), *Veto Players. How Political Institutions Work*, Princeton, Princeton University Press.
- TUCKER Adam (2012), « The Limits of Razian Authority », *Res Publica*, Vol. 18, Issue 3, pp. 225-240.
- VAN PARIJS Philippe (1995), *Sauver la solidarité*, Paris, Les éditions du cerf.
- WACKS Raymond (2012), *Understanding Jurisprudence. An Introduction to Legal Theory* (2005), Oxford, Oxford University Press.
- WALDRON Jeremy (1993), « Special Ties and Natural Duties », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 22, No. 1, pp. 3-30.
- (1999a) *Law and disagreement*, Oxford, Oxford University Press.
- (1999b) *The Dignity of Legislation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WALKER A. D. M (1988), « Political Obligation and the Argument from Gratitude », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, No. 3, pp. 191-211.
- (1989), « Obligations of Gratitude and Political Obligation », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 18, No. 4, pp. 359-364.
- WALUCHOW W. J. (2000), « Authority and the Practical Difference Thesis : A Defense of Inclusive Legal Positivism », *Legal Theory*, Vol. 6, Issue 1, pp. 45-81.
- WALZER Michael (1997), *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), Paris, Seuil.
- WARD Colin (2004), *Anarchism*, Oxford, Oxford University Press.
- (2008), *Anarchy in Action* (1973), Londres, Freedom Press.
- WELLMAN Christopher Heath (2001), « Toward a Liberal Theory of Political Obligation », *Ethics*, Vol. 111, No. 4, pp. 735-759.
- WENAR Leif (2005), « The Nature of Rights », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 33, No. 3, pp. 223-252.
- (2005/2010), « Rights », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/rights/>>

WHITE Stuart (2007), « Making anarchism respectable ? The social philosophy of Colin Ward », *Journal of Political Ideologies*, Vol. 12, Issue 1, pp. 11-28.

WINDEKNECHT Ryan Gabriel (2011), « Law Without Legitimacy or Justification ? The Flawed Foundations of Philosophical Anarchism », *Res Publica*, Vol. 18, Issue 2, pp. 173-188.

WITTGENSTEIN Ludwig (2006), *De la certitude* (1969), Paris, Gallimard.

WOLFF Robert Paul (1998), *In Defense of Anarchism* (1970), Berkeley, University of California Press.

ZEDNER Lucia (2004), *Criminal Justice*, Oxford, Oxford University Press.