Pour une justification éthique de la démocratie participative : dialogue entre les approches de Joan Tronto, Marie Garrau et Jonathan Durand Folco

Mémoire présenté

dans le cadre du programme de maîtrise en éthique

en vue de l'obtention du grade de maître ès arts

PAR

© SÉBASTIEN LANDRY

Juillet 2026

Composition du jury :

Hazar Haidar, présidente du jury, Université du Québec à Rimouski

Bernard Gagnon, directeur de recherche, Université du Québec à Rimouski

Pascal Lupien, examinateur externe, Brock University

Dépôt initial le 5 juin 2026 Dépôt final le 19 juillet

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « *Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse* ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de son travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, l'auteur autorise l'Université du Québec à Rimouski à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de son travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits moraux ni à ses droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, l'auteur conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont il possède un exemplaire.

« Perhaps it is not too late »
Tronto, 2013, XV

REMERCIEMENTS

J’aimerais d’abord remercier mon directeur de recherche, Bernard Gagnon, pour sa confiance, sa rigueur, sa générosité et sa disponibilité tout au long du processus de rédaction de mon mémoire. Grâce à son soutien, je sens que je peux déposer avec fierté ce projet qui m’habite depuis près de quatre ans.

Je remercie ensuite Diane Léger, professeure dans le département de psychosociologie et de travail social pour sa posture et sa parole sensible. Un énorme merci pour ton cœur et ta présence qui m’inspire continuellement.

Je tiens à remercier les auteurs et les autrices qui ont inspiré les réflexions de ce mémoire. Merci à Joan Tronto, Marie Garrau et Jonathan Durand Folco pour vos plumes sensées, sensibles et incarnées dans le désir d’un renouveau démocratique basé sur de fines réflexions éthiques afin de répondre aux multiples crises de notre époque. Je suis reconnaissant d’avoir vécu de la résonance au contact de vos œuvres et de possiblement contribuer au dialogue intellectuel entourant les soucis éthiques et politiques de la démocratie participative.

Je souhaite remercier ma famille, Francis, Line et Serge pour leur amour inconditionnel et leur soutien malgré la distance. Merci de m’avoir donné les outils nécessaires à mon développement. J’en serai éternellement reconnaissant.

J’aimerais remercier l’institution de l’UQAR, l’ensemble du département de psychosociologie et travail social, le département des lettres et humanités et l’AGECAR pour les sept dernières années où j’ai pu vivre, sur une multitude de plans, des expériences formatrices et charnières. Je remercie aussi les camarades de l’UQAR, les camarades de rédaction et les camarades de LeftScape pour le support moral et la nécessaire légèreté qui ont favorisé le sentiment d’appartenance.

Finalement, je tiens à remercier mes ami.e.s et mes amours pour les rires, le support, leur affection et leur poésie, sans qui rien de tout cela ne serait possible. Je vous aime plus grand que le fleuve.

RÉSUMÉ

La démocratie représentative fait face à de multiples crises qui ébranlent sa légitimité. La démocratie participative est une alternative souhaitable puisqu'elle implique une réappropriation du pouvoir politique chez les citoyen.ne.s. Or, cet idéal participatif est confronté à des enjeux d'inclusion et de justices, sociale et épistémique. Ce mémoire présente une réflexion éthique sur la démocratie participative à travers trois auteur.rices et grands courants éthiques : l'éthique du care chez Joan Tronto, l'éthique de la vulnérabilité chez Marie Garrau et l'éthique de la vertu chez Jonathan Durand Folco. L'objectif de ce mémoire est de poser ces fondements éthiques et ces liens avec la démocratie participative, puis d'identifier quelle(s) éthique(s) est la plus susceptible de répondre aux enjeux de la démocratie participative. Le constat principal de la recherche se situe en deux temps : la prise en compte des enjeux de justices renforce la légitimité et la cohérence de la démocratie participative, et que l'éthique du care est la mieux placée pour y répondre.

Mots clés : Care, vulnérabilité, vertus, éthique, démocratie participative, municipalisme

ABSTRACT

Representative democracy faces multiple crises that undermine its legitimacy. Participatory democracy is a desirable alternative because it involves citizens reclaiming political power. However, this participatory ideal is confronted with challenges of inclusion and social and epistemic justice. This thesis presents an ethical reflection on participatory democracy through three authors and major ethical currents: the ethics of care in Joan Tronto, the ethics of vulnerability in Marie Garrau, and the ethics of virtue in Jonathan Durand Folco. The objective of this thesis is to establish these ethical foundations and their connections to participatory democracy, and then to identify which ethical framework(s) is most likely to address the challenges of participatory democracy. The main finding of the research is twofold: Taking into account the issues of justice strengthens the legitimacy and coherence of participatory democracy, and the ethics of care is best suited to address these issues.

Keywords : Care, vulnerability, virtue, ethics, participatory democracy, municipalism

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS ix

RÉSUMÉ xii

ABSTRACT xiv

TABLE DES MATIÈRES xvi

INTRODUCTION GÉNÉRALE 1

CHAPITRE 1 PRENDRE SOIN AVEC LE MONDE : L'IDÉE DE PARTICIPATION CITOYENNE CHEZ JOAN TRONTO 13

1.1 LES TRANSFORMATIONS DU CARE : DE L'ÉTHIQUE AU POLITIQUE 14

1.1.1 De Giligan à Tronto 15
1.1.2 Les cinq phases du care 21

1.2 L'HISTORIQUE DU LIEN ENTRE LES ÉTHIQUES DU CARE ET LE POLITIQUE 24

1.3 LA DÉMOCRATIE DU CARE CHEZ TRONTO 27

1.3.1 Le marché 29
1.3.2 Inclusion et capacités 33
1.3.3 Pouvoir et hiérarchie 36
1.3.4 La démocratie participative du care 38

1.4 RÉCEPTION DE CARING DEMOCRACY DANS LA LITTÉRATURE SECONDAIRE 40

CHAPITRE 2 LA POLITIQUE DE LA VULNÉRABILITÉ CHEZ GARRAU : POUR UNE DÉMOCRATIE DE CONTESTATION 49

2.1 LA VULNÉRABILITÉ ET SES IMPLICATIONS 51

2.1.1 La vulnérabilité et la reconnaissance chez Honneth – vers une réponse politique 55
2.1.2 Autonomie relationnelle 57
2.1.3 Agentivité 59

2.2 LE CONCEPT DE LIBERTÉ DANS LES IMPLICATIONS POLITIQUES DE LA VULNÉRABILITÉ 60

2.2.1 Un dépassement de la pensée politique de Tronto 66

2.3 UN RÉPUBLICANISME AU PRISME DE LA VULNÉRABILITÉ : UNE DÉMOCRATIE DE CONTESTATION 68

2.4 DISCUSSION ENTRE LE CARE ET LA VULNÉRABILITÉ DANS LEURS RÉPONSES POLITIQUES 74

CHAPITRE 3 LA DÉMOCRATIE PARTICIPATIVE ET LE MUNICIPALISME : LES VERTUS CHEZ DURAND FOLCO 81

3.1 PERSPECTIVE ÉTHIQUE DU MUNICIPALISME LIBERTAIRE 83

3.1.1 Origine du municipalisme libertaire 83
3.1.2 Synthèse du municipalisme 84

3.2 LA PENSÉE POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE ET PARTICIPATIVE DE DURAND FOLCO : HABERMAS ET BOOKCHIN 87

3.2.1 La démocratie délibérative de Habermas 90

3.3 LA PENSÉE ÉTHIQUE DE DURAND FOLCO : ARISTOTE ET MACINTYRE POUR AMÉLIORER L'INDIVIDU FACE À LA PARTICIPATION 93

3.3.1 Les vertus démocratiques chez Durand Folco 99

3.4 LA PENSÉE POLITIQUE DE MACINTYRE : CONVERGENCES ET DIVERGENCES AVEC LA PENSÉE DE DURAND FOLCO 101

3.5 DISCUSSION SUR LA COHÉRENCE ET LA LÉGITIMITÉ DE L'ÉTHIQUE DES VERTUS POUR CONSOLIDER UNE DÉMOCRATIE PARTICIPATIVE 108

3.5.1 Les lieux de convergence des vertus pour une démocratie participative 108
3.5.2 Les insuffisances des vertus pour une démocratie participative 109

CONCLUSION GÉNÉRALE 113

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES 123

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les crises économiques, sociales, politiques et environnementales que nous traversons — et notre incapacité collective à y répondre — imposent un devoir de réflexion sur les fondements mêmes de notre régime démocratique. Aux fins de ce mémoire, l'idéal de la démocratie se rapproche davantage de son sens étymologique, soit celui du pouvoir aux citoyen.ne.s, et suggère un régime plus participatif que représentatif, afin de « puiser à l'intérieur (de la démocratie) sa justification et sa légitimation » (Méthot, 1994, p. 9). Les réflexions sur la démocratie doivent ainsi tenir compte de l'organisation politique de nos sociétés dans sa capacité à offrir des pistes de solutions, mais également des réflexions d'ordre éthique et politique qui relèvent des enjeux de légitimité et de justice sociale. Comment et pourquoi favoriser un modèle démocratique plutôt qu'un autre, et quels fondements éthiques peuvent les appuyer afin de trouver une action politique efficace, légitime et réaliste ? Cette tension entre idéal participatif et inclusion effective constitue le point de départ du présent mémoire.

Cette introduction présente les principes de base de la démocratie participative et sa manière de répondre aux crises que nous traversons. Or, il se trouve que la démocratie participative porte certains défis éthiques. Si en principe la démocratie participative présuppose la participation de l'ensemble des citoyen.ne.s, en pratique, l'inclusion des populations marginalisées demeure un enjeu auquel elle doit encore répondre. Il en est ainsi puisque, d'une part, elle demande aux citoyen.ne.s de prendre part activement aux affaires publiques, de prendre de leur temps et de mobiliser certaines aptitudes cognitives (évaluer, délibérer, choisir la meilleure solution dans une situation donnée…), mais ces attentes sont souvent trop élevées pour un bon nombre de personnes. D'autre part, la volonté de la majorité peut éventuellement mener à des décisions et des actions politiques désastreuses, notamment pour le sort des populations marginalisées qui possèdent moins de pouvoir politique.

La démocratie participative soulève ainsi des enjeux éthiques majeurs, que ce soit en matière de justice sociale ou encore de justice épistémique, et, en ce sens, elle ne peut être d'emblée posée comme étant supérieure à la démocratie représentative pour la simple raison qu'elle est plus inclusive. Pour répondre à ce constat, le mémoire mobilise trois approches conceptuelles qui ont comme points communs d'offrir une relecture critique de la démocratie participative : celle de Joan Tronto, inspirée de l'éthique du care, de Marie Garrau et de sa politique de la vulnérabilité et, finalement, celle de Jonathan Durand Folco, qui mobilise l'éthique des vertus. En analysant ces approches, le mémoire cherche à trouver une justification éthique de la démocratie participative susceptible d'apporter des éléments de réponse aux dilemmes soulignés ci-dessus.

Problématique

Ce mémoire part du postulat que la démocratie participative représente un espoir afin de surmonter le déficit d'implication citoyenne auquel conduit la démocratie représentative. Dans le régime représentatif, le pouvoir politique citoyen, c'est-à-dire d'influencer directement les décisions politiques, se limite largement au pouvoir d'élire ses représentants par le droit de vote lors d'élections, qu'elles soient municipales, provinciales ou fédérales. Ainsi, nous confions une grande part de notre responsabilité politique entre les mains de dirigeants qui doivent obéir d'abord et avant tout à une logique marchande, caractérisée par nos démocraties libérales (Pateman, 1985).

Les théorisations de la démocratie participative, comme celles de Carole Pateman, C. B. Macpherson et David Held, soutiennent l'idée selon laquelle la participation politique est bénéfique à plusieurs niveaux (psychologique, communautaire, social et moral), ce qui nous permet la réappropriation de cette responsabilité politique. Or, cette vision de la démocratie comporte également son lot d'enjeux civiques qui exigent des citoyen.ne.s qu'ils et elles partagent certaines visions du bien commun et qu'ils déploient certaines valeurs civiques. D'une part, la participation politique dans le modèle participatif peut être très

exigeante pour la personne citoyenne : s'informer, participer au débat public, faire preuve de rationalité et d'esprit critique, prendre le temps nécessaire, etc. Ainsi, cela requiert certaines capacités ou vertus de la part des citoyen.ne.s afin de « bien » prendre part à la démocratie. D'autre part, cette exigence relève également un autre enjeu lié au modèle participatif, soit les enjeux d'inclusion dans les processus participatifs. Autrement dit, est-ce que la participation est possible pour l'ensemble de la population ? Est-il possible que le modèle participatif reproduise certaines dynamiques inégalitaires de pouvoir ? Ce dilemme entre la participation du plus grand nombre et les capacités démocratiques nécessaires au fonctionnement d'une démocratie participative est l'enjeu central de ce mémoire. Il s'agit d'ailleurs, selon David Held, d'un enjeu incommensurable d'un certain héritage marxiste et anarchiste, soit de ne pas suffisamment considérer les enjeux de justice pour les femmes, les personnes racisées et les personnes marginalisées au sein des théories démocratiques.

Dans le but de répondre à ce dilemme, certaines théoriques politiques associent la démocratie participative à une éthique particulière. À titre d'exemple, pour la théorie du care, prendre soin de la société en s'engageant politiquement va de pair avec l'idée de prendre soin de l'autre ou encore de son environnement. La seule participation citoyenne, même si elle peut être considérée comme une valeur en soi (Miller, 2019), ne répond pas à elle seule aux considérations de justice. Les considérations politiques et éthiques sont ainsi étroitement liées et la question demeure celle de la complémentarité conceptuelle et pratique de ces deux niveaux de considérations. Il est fréquent dans nos démocraties libérales d'opposer volonté citoyenne et considérations de justice, les débats autour de la laïcité, de l'immigration, des droits des minorités exposent au grand jour les tensions entre la justice et la volonté populaire. Le défi est ainsi celui de conceptualiser en un tout cohérent le souci démocratique d'un réel pouvoir citoyen avec le souci éthique d'une société plus juste.

Ce mémoire propose d'analyser trois de ces conceptualisations. Le premier chapitre se concentre sur les travaux de Joan Tronto et de son approche de l'éthique du Care. La démarche de Tronto se caractérise par une réflexion qui a comme point de départ des enjeux de justice qui doivent nécessairement, selon elle, ouvrir aux considérations politiques et

démocratiques, sans lesquelles les premières manqueraient de portée pratique. À ce titre, une démocratie inclusive participative apparaît comme le régime politique tout attitré pour répondre aux enjeux éthiques. Et, inversement, le care apparaît dans son approche comme une justification éthique de la démocratie, où le prendre soin requiert de « prendre soin avec » (*Caring with*).

Le deuxième chapitre se penche sur les travaux de Marie Garrau et la politique de la vulnérabilité. L'intérêt de la proposition de Garrau est, d'une part, qu'elle propose une critique de la conceptualisation éthico-politique avancée par Tronto qu'elle juge trop imprécise, et, d'autre part, qu'elle propose une conceptualisation alternative qui vise à répondre à ces imprécisions. En s'appuyant sur le républicanisme de Philip Pettit, Garrau envisage la participation citoyenne par l'entremise d'une démocratie de contestation qui prend davantage en compte les aspects anthropologiques, philosophiques et sociologiques de la vulnérabilité.

Enfin, le troisième chapitre analyse les travaux de Jonathan Durand Folco autour de la démocratie citoyenne. Durand Folco défend une démocratie plus directe où le pouvoir est au plus près des citoyen.ne.s, tel que le veut le municipalisme qu'il défend. Toutefois, conscient des exigences d'une démocratie plus participative, il porte son attention sur les vertus démocratiques nécessaires pour assurer son succès. L'intelligence collective, l'écoute, la participation et la délibération sont parmi les vertus requises de la part des citoyen.ne.s afin de consolider une démocratie participative soucieuse des enjeux d'exclusion, de liberté et de légitimité politique.

Méthodologie

À travers une analyse de discours, ce mémoire présente une réflexion éthique sur la démocratie participative afin d'éviter ses dérives et, par le fait même, d'affirmer sa désirabilité. Les autrices et l'auteur choisis partagent d'emblée une critique de la logique marchande et de la démocratie libérale actuelle, tout en réfléchissant différemment la réponse

politique appropriée. Il et elles partagent également un souci pour la justice sociale et une conception collective de la responsabilité. Pour les trois auteur.rices, nous avons retenu, sans nous y limiter, leurs travaux phares dans lesquels les notions de démocratie et d'éthique occupent une place centrale. Pour Tronto, c'est *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice (2013)* qui est choisi parmi son corpus puisqu'elle y rassemble et peaufine sa théorisation du care depuis les années 1990, ce à quoi elle parvient à y rattacher une démocratie participative. Pour Garrau, c'est *Politiques de la vulnérabilité* (2017) qui est à l'étude, par la finesse de son analyse multidimensionnelle sur la vulnérabilité et par la clarté du projet politique qu'elle avance : une démocratie de contestation. Finalement, il sera question pour Durand Folco de *À nous la ville : traité de municipalisme* (2017) et de *Réinventer la démocratie : de la participation à l'intelligence collective* (2023). Le premier est plus radical dans sa notion de démocratie (transformation radicale du système actuel) alors que le deuxième se pose davantage comme une réforme de notre démocratie actuelle par une pluralité de lieux de participation démocratique. Néanmoins, ces réflexions sont fécondes pour alimenter notre imaginaire politique au-delà d'une démocratie représentative par une *multitudes* de modèles politiques alternatifs et participatifs. Les trois auteur.rices, mobilisé.e.s partagent également des perspectives territoriales différentes : Joan Tronto est une politologue américaine, Marie Garrau est une philosophe française et Jonathan Durand Folco est un philosophe québécois.

Objectif du mémoire

L'objectif de ce mémoire est d'abord de préciser le ou les fondements éthiques appropriés pour consolider une démocratie participative. Pour ce faire, la recherche veut répondre à deux hypothèses.

- **Première hypothèse :** bien qu'elle constitue une valeur politique en soi, la démocratie participative demeure insuffisante, du point de vue éthique, pour répondre pleinement aux exigences de justice.

- **Deuxième hypothèse :** la prise en compte explicite des exigences de justice renforce la cohérence normative et la légitimité de la démocratie participative.

Considérant la première hypothèse, l'analyse veut démontrer, à partir des trois approches étudiées, que la démocratie participative ne saurait, à elle seule, garantir des rapports sociaux pleinement justes. Elle requiert plutôt un encadrement éthique dans le but de préserver un idéal de justice et d'en prévenir les dérives (tyrannie de la majorité, exclusion et reproduction de la domination). En d'autres mots, il ne saurait être question d'accorder une confiance aveugle à la volonté citoyenne. Cela étant dit, la prise en compte sérieuse des exigences contemporaines de justices conduit à néanmoins préconiser une démocratie participative plutôt qu'une démocratie strictement représentative. La question qui demeure, une fois ces hypothèses examinées, est celle du type de démocratie participative valorisée par ces approches : s'agit-il d'un modèle conférant un réel pouvoir politique aux citoyen.ne.s, conforme à son sens étymologique, ou plutôt d'une réforme du modèle représentatif visant à élargir la participation politique ?

Cadre théorique

L'éthique

Avant de définir ce qui est entendu par la démocratie participative, ses enjeux et ses finalités, il semble important de définir ce qui est entendu par « éthique » au sein de ce mémoire. Plus précisément, il est question de définir les finalités de l'éthique au sein des réflexions d'ordre politique. La conception mobilisée au sein de ce mémoire est double. Premièrement, elle concerne l'éthique normative en raison de ces considérations sur ce qui est juste et la meilleure manière d'atteindre une société juste (principes, normes et valeurs). Deuxièmement, elle concerne l'éthique appliquée, puisqu'elle conçoit l'individu comme étant un « participant engagé » (Bégin et al., 2006).

Selon Luc Bégin, l'éthique appliquée concerne des pratiques ancrées dans trois volets : pratique éducative, pratique politique et pratique philosophique (Bégin et al., 2006). Cette conception de l'éthique me semble pertinente pour réfléchir à la démocratie participative, puisqu'elle présuppose la mise en action de ces trois volets pratiques. D'abord, une éducation des individus à l'exercice de la citoyenneté est primordiale au projet participatif : la personne citoyenne à l'intérieur de ce modèle doit se développer socialement et politiquement afin de répondre convenablement à son rôle (Pateman, 1985). Ensuite, l'éthique appliquée conduit à penser autrement le rôle de la pratique politique, ce que les théorisations de la démocratie participative, telles celles de Macpherson, Pateman et Held, ont pu conceptualiser à partir des années 1970. Ainsi réfléchi, le rôle de la pratique politique nous amène à une réappropriation du pouvoir politique par une participation accrue des décisions collectives. Dans l'esprit de Bégin (2006), la signification de l'éthique repose dans sa double fonction, soit dans l'action et dans son invitation à l'action, ce que la démocratie participative suggère.

Le rôle de l'éthique dans le politique, ainsi compris, en est une d'éducation, de réflexion et d'action qui vise l'autonomisation, l'épanouissement personnel et collectif, la justice, des conditions qui favorisent le développement de notre jugement moral ainsi qu'une responsabilité personnelle et collective quant à ses dites finalités. Cependant, j'irai plus loin en affirmant que le rôle de l'éthique dans le politique à l'intérieur de ce mémoire est de compléter la théorie de la démocratie participative en adressant ses limites et ses enjeux : la tyrannie de la majorité, l'inclusion de diverses personnes et perspectives dans les espaces participatifs, l'exigence du rôle de citoyen.ne, ainsi qu'un soin, un souci d'autrui dans les manières de procéder. Ainsi, le terme « éthique » mobilisé dans ce mémoire renvoie à un idéal de liberté politique, d'autodétermination, de responsabilité collective et de coopération sociale et politique favorisant la participation de tous les individus et groupes d'une société donnée.

En somme, la démocratie participative présuppose une éthique appliquée qui doit être complétée par des éthiques normatives, et plus spécifiquement dans ce mémoire, les éthiques du care, de la vulnérabilité et des vertus.

Démocratie participative

D'abord, la démocratie participative est un modèle qui s'appuie sur la participation citoyenne et les volontés citoyennes qui en découlent afin de favoriser le pouvoir politique de l'ensemble de la population.

Carole Pateman, politologue experte en théorie démocratique participative, critique notamment la démocratie représentative dans son insuffisance démocratique en soi. Elle souligne que la démocratie au niveau national n'outille pas suffisamment les citoyen.ne.s à l'éducation démocratique, ce qui constitue une force des théories de démocratie participative. L'idée de la démocratie participative, selon Pateman, ne rejette pas d'emblée le rôle de la représentation au niveau national, mais cette dernière ne suffit pas à forger une « socialisation démocratique » adéquate au développement des individus et des communautés (Pateman, 1970). C'est dans cette optique que Pateman conçoit la participation politique, c'est-à-dire comme un lieu d'apprentissage à la citoyenneté qui nous permet de mieux cerner les enjeux politiques. Ce faisant, les citoyen.ne.s ayant la possibilité d'exercer leur participation politique sont mieux outillé.es pour saisir les enjeux plus complexes au niveau national. C'est donc à travers la pratique de la participation que les citoyen.ne.s peuvent se développer en tant que démocrate (Pateman, 1970). La politologue souligne, tout comme Macpherson, que le niveau de participation peut s'étendre au domaine du travail et à celui de notre environnement, le modèle représentatif ne porte pas suffisamment d'intérêt à ces facettes du pouvoir politique des citoyen.ne.s. Selon Pateman, l'argument selon lequel la démocratie participative est peu sérieuse, non viable, voire dangereuse, ne tient pas la route. Au contraire, la participation politique permet une éducation à la citoyenneté et un sentiment de

responsabilité envers la collectivité, ce que la démocratie libérale dans sa forme actuelle n'arrive pas à alimenter.

Il s'agit également d'un modèle soutenu par C.B Macpherson à travers son ouvrage *Principes et limites de la démocratie libérale* (1985). Celui-ci trace d'abord l'enjeu premier du modèle libéral de la démocratie, soit son affinité avec le capitalisme et le libre marché. Le politologue soutient alors que ce modèle est seulement viable s'il entretient des inégalités substantielles de pouvoir envers la personne citoyenne et en faveur du marché. Macpherson soulève que l'entretien de relations inégalitaires de pouvoir se traduit par la suite par une apathie citoyenne aux affaires publiques, ce qui induit la réduction au silence de la majorité (Vachet, 2008). C'est donc en réponse à la démocratie libérale que C.B Macpherson propose la démocratie participative comme solution pour garantir un futur plus démocratique (Held, 2006). Macpherson ne rejette pas tous les éléments de la démocratie libérale : il conçoit tout de même les droits et le pluralisme comme des éléments essentiels à une société libre. Il propose d'y ajouter une égalité des conditions d'auto-développement, ce qui peut se traduire par du temps libéré afin de participer à la politique, par une éducation convenable et par de la sécurité matérielle (Macpherson, 1985). C'est dans l'optique d'une étendue de la vie démocratique dans l'économie (travail, entreprises, institutions sociales, etc.) que Macpherson tente de répondre à l'hégémonie du marché et à sa réappropriation par les citoyen.ne.s. En ce sens, la démocratie participative de Macpherson ne nie pas le rôle et la présence d'un État. Held (2006) souligne avec brio la nuance de la démocratie participative pour la différencier de la démocratie représentative libérale :

> *the state must be democratized by making parliament, state bureaucracies and political parties more open and accountable, while new forms of struggle at the local level (through factory-based politics, the women's movement, ecological groups) must ensure that society, as well as the states, is subject to procedures which ensure accountability* (p. 211).

Ainsi, il ne s'agit pas d'abolir l'État et d'implanter une démocratie directe, mais plutôt de transformer la démocratie libérale afin d'y assurer des espaces participatifs au niveau local et des moyens de tenir responsable l'État de ses décisions. Il s'agit de la réappropriation du

pouvoir politique que nous avons laissé entre les mains de quelques élites afin de nous représenter soi-même dans la réalisation de nos désirs, de nos choix et de nos orientations politiques. Cette réappropriation implique également un éloignement de la logique marchande dans les décisions prises. Ainsi, le rôle des politiciens n'est plus de prendre des décisions pour le bien de l'économie, mais bien d'exécuter les volontés citoyennes. Ceux-ci sont redevables envers les citoyen.ne.s. Contrairement à la démocratie directe où la représentation est improbable, voire néfaste, la démocratie participative reconnait à un certain niveau le besoin de représentativité et le rôle de l'État (redistribution des richesses, politiques publiques, etc.) pour adresser des enjeux nationaux. Ainsi, la participation ne se limite pas à l'échelle locale, car le rôle de l'État est également fortement influencé par ces citoyen.ne.s et il est redevable devant ceux-ci. C'est ainsi qu'est comprise la démocratie participative dans ce mémoire.

Held schématise bien la pensée de Macpherson et Pateman dans *Models of Democracy* afin d'en faire un modèle soutenu de démocratie participative. Il dresse quelques éléments clés des finalités souhaitées : de la transparence des informations disponibles afin de prendre des décisions éclairées, des désirs d'équité par la redistribution de la richesse matérielle, de la redevabilité envers les citoyen.ne.s et d'impliquer les gens de différents sexes et classes sociales en trouvant des solutions adaptées au manque d'inclusion en politique (Held, 2006, tiré de son tableau sommaire de démocratie participative, p. 226). Ces finalités comportent une forte dimension éthique : redistribution, équité, inclusion, etc. Or, la source de ces considérations normatives demeure indéterminée, à moins de supposer qu'elles seraient inhérentes à la participation elle-même. C'est précisément ce que ce mémoire cherche à interroger : la démocratie participative demeure dépendante d'un fondement éthique qu'elle ne peut générer par elle-même. D'où l'intérêt d'élargir la discussion à des approches éthiques qui en proposent une conceptualisation explicite.

Pertinences sociales et avancées des connaissances

À Rimouski, comme ailleurs au Québec, des groupes et associations s'intéressent aux notions de démocratie participative et/ou directe et tentent d'implanter des espaces participatifs en dehors des institutions politiques. Ces volontés d'autogouvernance et d'émancipation politique et collective sont souvent portées par un dilemme entre la radicalité des revendications (décroissance, anticapitalisme, institutions alternatives, etc.) et l'inclusion de l'ensemble des citoyen.ne.s à la participation démocratique. Ce mémoire vise, en arrière-plan, à identifier les angles morts possibles de ces mouvements afin qu'ils puissent porter ces considérations dans leurs implications. Plus largement, cela implique que les finalités ne sont pas suffisantes pour garantir une démocratie dotée d'une éthique. Les théories du care, de la vulnérabilité et des vertus, vues à partir des perspectives de Tronto, Garrau et Durand Folco, se penchent donc sur les processus, les cadres et les aptitudes nécessaires à la participation politique afin de répondre aux enjeux de justice et d'équité.

Cadre de la recherche

Ce mémoire se limite à trois courants éthiques afin d'analyser les enjeux de la démocratie participative. Il est évident qu'il serait possible d'en identifier plusieurs autres afin d'avoir une réponse plus complète sur les enjeux éthiques des théories de démocratie participative. Cependant, le choix du care et de la vulnérabilité me semble particulièrement pertinent pour réfléchir les enjeux d'inclusion inhérents à la démocratie participative, d'autant plus que la place des femmes, des minorités visibles, des pauvres et des personnes issues de la diversité sexuelle est globalement marginalisée en politique.

Cette orientation distingue le présent travail d'autres courants de la pensée démocratique, tels que la théorie délibérative, la démocratie directe ou la démocratie associative. Ces dernières seront évoquées ponctuellement au fil des chapitres, notamment lorsque les autrices et l'auteur étudiés s'en inspirent ou s'en démarquent, mais elles ne constituent pas le cœur de l'analyse. Le choix de ne pas centrer la recherche sur ces autres modèles tient à la nature

même du questionnement éthique retenu. Là où la théorie délibérative, par exemple, insiste sur les conditions de la discussion rationnelle entre personnes citoyennes égales, les approches du care, de la vulnérabilité et des vertus posent d'emblée la question de la justice envers les groupes historiquement marginalisés : femmes, minorités culturelles, personnes précaires ou racisées. Elles se caractérisent par une moindre tolérance aux compromis normatifs, en ce sens qu'elles subordonnent les idéaux démocratiques à des impératifs de justice et de reconnaissance.

CHAPITRE 1
PRENDRE SOIN AVEC LE MONDE : L'IDÉE DE PARTICIPATION CITOYENNE CHEZ JOAN TRONTO

La perspective de Joan Tronto offre une première approche théorique pour répondre aux enjeux éthiques de la démocratie participative. Cette politologue est une figure phare de la littérature sur le care, autant pour ses travaux sur la justice que pour ses réflexions sur le politique. Cet agencement de Tronto entre ces deux ordres de réflexion (éthique et politique) fut marquant pour l'éthique du care qui, jusque-là, demeurait cantonnée sur les dispositions des agents moraux ou sur les pratiques des prestataires du care. Tronto élargit le débat en mettant l'accent sur l'idée d'une *société du care* gouvernée par une *démocratie du care*.

La première partie de ce chapitre explore brièvement l'origine, les fondements et les transformations de l'éthique du care. La seconde situe l'originalité de la perspective de Tronto, qui repose sur un agencement entre le care et les idéaux démocratiques. Dans la troisième partie, le chapitre propose d'analyser cet agencement à partir des enjeux de justice auxquels peut conduire la démocratie participative, notamment les problèmes d'inclusivité liés au risque d'exclusion des groupes vulnérables et les inégalités qui en résultent dans la répartition du pouvoir. En principe, l'éthique du care se montre favorable à une plus grande participation citoyenne et à une réduction des inégalités liées aux écarts d'aptitude citoyenne. Elle suggère qu'en insistant sur la reconnaissance de l'autre, sur la prise en compte de la vulnérabilité — des points de vue ontologique et pratique — et sur l'interdépendance des agents humains, elle peut surmonter les obstacles à l'inclusion auxquels la philosophie traditionnelle du sujet autonome, rationnel et indépendant n'offre pas de réponse. Ainsi, en changeant notre perspective sur l'agent humain et en valorisant les pratiques du care, la démocratie participative trouverait de nouvelles balises éthiques pour surmonter ces enjeux.

L'analyse de cette troisième partie portera pour l'essentiel sur l'ouvrage phare de Tronto, *Caring Democracy* (2013). Ce livre offre une formulation des fondements éthiques de la démocratie participative et, de ce fait, une première formulation aux idées exprimées dans l'introduction, soit que la démocratie participative requière un ancrage dans une théorie éthique pour surmonter les problèmes d'injustice auxquels peut conduire sa mise en pratique. Ce chapitre analyse les réponses de la théorie de Tronto à ce dilemme.

1.1 LES TRANSFORMATIONS DU CARE : DE L'ÉTHIQUE AU POLITIQUE

L'éthique du care est apparue dans les années 1980 avec les études de Carol Gilligan portant sur la psychologie morale, plus précisément sur l'évaluation, dépendamment du genre de la personne, des critères à partir desquels les décisions morales sont prises. Gilligan établit, pour des raisons qui sont de l'ordre des construits sociaux et culturels, que les hommes et les femmes abordent généralement de manière différente les questions morales. Les hommes prennent principalement appui sur des considérations de justice, de conformité de droit et de règles universelles, alors que les femmes sont plus enclines à prendre des décisions morales en tenant compte du contexte et de l'impact sur les relations interpersonnelles (Zielinski, 2010).

Le terme *care* est utilisé ici pour conceptualiser les activités du « prendre soin ». En effet, dans la langue française, nous pouvons parler d'attention, de soin, de souci de l'autre et de sollicitude pour désigner ces activités. Toutefois, « le terme de *care* oscille entre la disposition — une attention à l'autre qui se développe dans la conscience d'une responsabilité à son égard, d'un souci de son bien-être — et l'activité – l'ensemble des tâches individuelles et collectives visant à favoriser le bien-être » (Le Goff et Garrau, 2010, p. 5). La littérature francophone qui porte sur le care a retenu le terme anglophone afin de conserver cet agencement entre disposition et activité (Gagnon et Casselot, 2024). L'utilisation du terme *care* réussit en outre à élargir ces sphères d'action afin de rendre l'ensemble des activités et dispositions du « prendre soin » plus visibles.

1.1.1 De Gilligan à Tronto

Dans leur ouvrage, *Existantes : pour une philosophie féministe incarnée*, Cécile Gagnon et Marie Casselot retracent, à partir d'une lecture longitudinale, les considérations morales sur lesquelles s'appuient les théories du care, tout en soulignant leur évolution de Gilligan à Tronto. Selon les autrices, il existe trois « moments » de développement des éthiques du care.

Le premier moment, à travers l'œuvre de Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982), tente de valoriser une approche féministe de la morale par la critique des théories traditionnelles du développement moral qui excluent les femmes. Le modèle de Kohlberg (1969) insiste sur trois niveaux de développement moral : préconventionnel, conventionnel et post-conventionnel. Le premier est lié à l'évitement de la punition et l'obéissance aux règles, le deuxième est lié à une morale de la connaissance du bien et du mal universellement reconnus dans nos sociétés, alors que le troisième est pensé comme une négociation entre les règles et les grands principes — dignité humaine, liberté, justice — qu'il importe de défendre. Ainsi, contrairement à Kohlberg[1] qui définit les phases du développement moral en termes de justice, d'autonomie et d'universalité, Gilligan met l'accent sur le care, l'altruisme et un certain équilibre entre le souci de soi, le souci des autres et le souci du monde (Gagnon et Casselot, 2024). De cette perspective ouverte par Gilligan, l'éthique du care retiendra l'importance de considérations morales telles que l'empathie, la compassion et la responsabilité envers autrui pour exposer une voie alternative à la philosophie morale traditionnelle prisonnière de rapports sociaux marqués par la prédominance masculine.

[1] Pour Gilligan, le modèle de Kohlberg privilégie un mode de pensée masculin et n'est pas universel. Gilligan observe que les femmes ont d'autres motivations que la justice abstraite dans la résolution d'un dilemme moral, notamment en se servant la sollicitude pour les informer dans leur jugement moral.

Issue d'une critique de cette universalité abstraite comme unique conception de la moralité, le care se soucie des situations particulières et spécifiques afin de répondre convenablement à un problème moral. Il importe donc de définir les enjeux moraux en examinant des situations particulières et, comme le dit Carol Gilligan, à travers « un mode de pensée plus contextuel et narratif que formel et abstrait » (Gilligan, 2008, p. 40). Ainsi, l'approche de Kohlberg ne fait pas de place à un raisonnement qui se soucie des sentiments et du maintien de la relation où les intérêts et besoins divergent (Paperman 2010). Le modèle de Kohlberg exclut alors cette conception de la moralité et la place « comme une expression d'une déficience morale » (Paperman, 2010, p. 53).

Il va sans dire que cette divergence au sujet de la conception de la moralité a un impact sur la manière de concevoir la politique, notamment lorsqu'il est question d'inclure les citoyen.ne.s à la délibération et à la participation politique. L'objet de la politique n'est plus une réflexion abstraite sur l'organisation idéale du pouvoir, mais une réflexion incarnée autour de sujets sensibles en relation d'interdépendance. Le souci de l'autre, et la prise en charge de cette responsabilité, est alors un facteur supplémentaire à considérer dans la participation politique, ce qui la bonifie. Nous pouvons alors comprendre que l'éthique du care a une conception originale de la moralité, et que celle-ci diffère d'autres courants en éthique contemporaine, c'est-à-dire qu'elle est d'abord relationnelle et incarnée. Autrement dit, l'éthique du care se démarque dans son articulation entre des principes de justices — sociales, politiques et économiques — et son aspect contextuel et relationnel incarné dans les pratiques réelles.

Gilligan a notamment remis en question les travaux de psychologie morale de Sigmund Freud, Jean Piaget et de Lawrence Kohlberg qui faisaient du point de vue masculin le point de vue de départ parce qu'ils ne considéraient pas suffisamment le point de vue des femmes dans leurs travaux (Gagnon et Casselot, 2024). Comme le soulignent Gagnon et Casselot (2024, p. 119) : « en prenant le développement moral des hommes comme une donnée neutre, ils ont été incapables de rendre compte adéquatement du rapport distinct des femmes à la morale ». Cela montre le caractère insidieux que peuvent porter les théories éthiques et

démocratiques en matière d'injustice épistémique lorsque le « point de départ » est en faveur d'un groupe de personnes au détriment d'un autre.

Cette réflexion amène Gilligan à formuler deux systèmes éthiques distincts et socialement construits, soit celui d'un modèle traditionnel prônant la justice, les règles universelles et le droit, qui découle des regards masculins et dominants dans une société où les hommes dominent sur les femmes. L'autre, une éthique du care, pour laquelle la moralité se juge par la capacité à prendre soin d'autrui dans ce réseau relationnel complexe, qui s'exprime dans les attitudes des femmes où le singulier et le concret des relations ressortent comme des traits importants (Gagnon et Casselot, 2024). Ainsi, les individus ne sont pas qu'à la recherche de leur propre intérêt et à la défense de leurs potentiels abus, car ils sont inscrits dans des réseaux complexes dont ils dépendent pour vivre (Gagnon et Casselot, 2024). En ce sens, Gagnon et Casselot soulèvent trois éléments que Gilligan utilise pour distinguer l'éthique du care du modèle dominant : « son langage moral, son caractère contextuel et sa dimension pratique » (Gagnon et Casselot, p. 121).

D'abord, le langage moral du care montre le caractère limité du modèle masculin puisqu'il s'ancre dans le concept de la responsabilité par rapport au bien-être de l'autre dans une situation donnée. Ainsi, la compréhension du dilemme moral diffère d'une compréhension normative s'articulant autour d'une responsabilité individuelle des sujets moraux à l'égard des lois et des règles à respecter. Au contraire, le care tend à considérer davantage la responsabilité partagée concernant le bien-être commun lors d'un dilemme moral (Gagnon et Casselot, 2024). Ainsi, cet élément nous permet d'approfondir l'aspect foncièrement relationnel du care en contraste avec un modèle dominant qui insiste sur le sujet autonome et indépendant dans sa rationalité.

Ensuite, le care accorde une importance aux situations vécues et à leur caractère complexe, ce qui implique une attention et une responsabilité par rapport à ce qui se vit concrètement. Le care considère que l'on ne peut se fier uniquement à des règles morales universelles afin de déterminer l'action juste à prendre, car la nature de la relation doit être prise en compte, qu'il s'agisse de prendre soin, de reconnaître ou encore de prêter l'oreille

(Gagnon et Casselot, 2024). Enfin, Gagnon et Casselot (2024) précisent que le care dépasse les simples dispositions individuelles comme l'attention, la sensibilité et le sentiment de responsabilité, car il est également, et surtout, une question de pratique. En somme, le travail du care est compris comme « un travail relationnel concret visant à préserver les relations d'interdépendance » afin de favoriser le développement moral des individus (Gagnon et Casselot, 2024, p. 121**).** Cette conception du care permet en outre de souligner l'importance de la présence d'une communauté pour favoriser le développement moral, social et politique des individus.

L'éthique du care, notamment à travers les travaux de Gilligan et Noddings, a reçu son lot de critiques en lien avec l'argumentaire essentialiste qui veut que les filles et les femmes aient des dispositions naturelles pour le travail du care. L'idée que les attitudes et le développement moral du care sont en lien avec les qualités fondamentales des femmes et de leur expérience de la maternité peut sembler réductrice, autant d'un point de vue politique que social. Nel Noddings, philosophe américaine, est associée à cette idée d'une morale féminine. Elle situe l'expérience maternelle comme étant au cœur de l'éthique du care dans son ouvrage *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, publié en 1984. Noddings reconnaît que les relations de care sont fondamentales pour notre moralité, tout en critiquant les courants déontologistes et utilitaristes, qu'elle juge trop abstraits pour nous aider à réfléchir au développement moral.

Selon Noddings, la réceptivité et l'attention à autrui sont des concepts phares d'une éthique du care. Elle entend par réceptivité le fait que les individus engagés dans une relation de soin doivent être ouverts et attentifs aux besoins des autres. Au-delà de cette réceptivité, le souci de l'autre doit se traduire par une responsabilité morale de répondre à cesdits besoins, ce que Noddings (1984) identifie comme l'engagement moral de la dimension relationnelle du care. Noddings, tout comme Gilligan, conçoit le care comme intrinsèquement relationnel, ce qui implique des contextes et des situations différentes pour chacun.e, tout en étant ancré dans le réel vécu. Noddings utilise comme méthode d'analyse la relation entre une mère et son enfant pour démontrer la validité de sa théorie. Par exemple, en étant attentive aux

besoins de son enfant, la mère est en mesure d'interpréter les différents pleurs de celui-ci pour évaluer le besoin derrière. Dans ce cas, la mère fait preuve de sensibilité, d'attention empathique et cherche à donner la réponse appropriée à son enfant, tout en étant dans une relation bidirectionnelle qui l'amène à être engagé envers lui. Noddings fait part de l'engagement profond et de la réceptivité nécessaire pour réaliser une activité du care : « *The one-caring is engrossed in the cared-for and his needs. Her motive energy begins to flow toward him and she becomes engrossed in his reality. This is the central feature of caring... It is the feeling with and for the other that is crucial to caring* » (1984, p. 30). Noddings avance que les femmes sont mieux placées, en raison de leur rôle maternel, pour comprendre et pratiquer les activités du care.

Cette lecture maternaliste et essentialiste fait l'objet de nombreuses critiques, principalement parce qu'elle peut contribuer à solidifier les stéréotypes liés au genre et à limiter la portée du care dans la sphère privée et familiale (Garrau et Le Goff, 2010). D'abord inspirée par Tronto dans les années 1990, cette critique entame ce que Gagnon et Casselot (2024) soulèvent comme étant le « deuxième moment » du care. Plutôt que de réduire la femme à une posture de donneuse de soins grâce à l'expérience qu'elle peut faire de la maternité, Tronto privilégie une posture critique du care. Elle s'articule autour de l'organisation du travail de care dans la société parce qu'elle donne la majorité de cette responsabilité morale aux femmes, ce qui perpétue des inégalités sociales, économiques et politiques.

Tronto déconstruit les arguments de Noddings en affirmant que le souci féminin « n'est ni inné ni biologiquement programmé, mais bien le résultat d'une éducation genrée et d'une position sociale particulière » (Gagnon et Casselot, 2024, p. 122). En effet, à partir des travaux de Tronto, Gagnon et Casselot (2024) défendent l'idée que la sensibilité et la bienveillance à l'égard autrui sont des comportements acquis dès l'enfance chez les filles, ce qui caractérise l'apprentissage du « prendre soin » comme rôle social. Il est important de prendre cet aspect en considération afin de comprendre comment Tronto politise l'éthique du care, le problème n'est pas d'enseigner ces traits de caractère, mais dans le fait de les

réserver aux filles, aux femmes et aux personnes marginalisées. Pour Tronto, les institutions politiques et la socialisation devraient donc être structurées de manière à valoriser ces traits de caractère chez tous les êtres humains. En fait, ils sont tous en mesure — et ont tous le devoir — de favoriser une responsabilisation collective des besoins de care.

L'approche de Tronto insiste sur les dimensions sociales et politiques du care, et vise une plus grande reconnaissance et une valorisation du travail du care dans nos sociétés. Pour ce faire, elle élève l'éthique du care à un autre niveau en y rattachant une dimension politique. Cette dimension est fort importante, puisqu'elle permet au care de dépasser la sphère des relations interpersonnelles des relations de soin pour s'ancrer également dans les sphères sociales, économiques et politiques. Cet élargissement permet à Tronto de mettre les bases d'une éthique du care plus solide afin de redonner au care une crédibilité et une légitimité théorique (Gagnon et Casselot, 2024).

Les éthiques du care réussissent à rompre avec le modèle traditionnel de la morale non pas en affirmant un universalisme de principes moraux, mais bien l'universalisme d'une « posture incarnée, vulnérable et relationnelle des sujets moraux » (Gagnon et Casselot, 2024, p. 124), ce qui implique une manière différente de penser la dimension politique. Ainsi posé, cet universalisme de posture n'indique pas comment agir, mais plutôt à partir de quelle posture il faut agir. À cet effet, un certain consensus parmi les théoriciennes du care permet de soulever minimalement qu'il est primordial de reconnaitre et de « maintenir les relations d'interdépendance et l'autonomie de chacun.e » (Gagnon et Casselot, 2024, p. 124). Pour ce faire, Tronto et Fisher élaborent quatre phases du care, puis Tronto en ajoute une cinquième en 2013, cette dernière nous permettant de mieux saisir les lieux d'actions, les implications et les réalisations du care.

1.1.2 Les cinq phases du care

En 1990, en collaboration avec Fisher, Tronto propose quatre phases du care (se soucier de, prendre en charge, donner des soins et recevoir des soins) et, par la suite, en 2013, une cinquième « caring with » ou « prendre soin avec » afin de rendre compte du caractère pragmatique des pratiques du care au-delà d'une simple disposition ou d'ensemble d'actions qui tentent de prendre soin. En effet, selon Tronto, il s'agit d'un « ensemble complexe de pratiques, qui s'étendent depuis des sentiments très intimes comme la pensée maternelle jusqu'à des actions extrêmement larges, comme la conception de systèmes publics d'éducation » (Tronto, 2012, p. 30). La « pensée maternelle » est globalement réfutée par de nombreuses autrices du care, comme Tronto, Le Goff et Garrau, en raison du caractère essentialiste de cette façon de concevoir la maternité. Or, il est possible de l'intégrer dans cet ensemble complexe de pratiques, sans pour autant le réduire ou le limiter à cela. De cette conception découle la conviction que cet ensemble complexe de pratiques du care doit mener à des changements sur les sphères sociales, politiques et économiques en vue de prendre soin du monde et de la population. D'une manière plus large, la réflexion sur les pratiques du care vise à reconnaître leur importance afin que les personnes prennent soin les unes des autres « pour distribuer les responsabilités dans leur société [...] et à l'évidence, une manière de décrire et de penser le pouvoir politique » (Tronto, 2012, p. 32). En effet, Tronto pose le constat que nous travaillons constamment toutes et tous dans, par ou en dehors des relations avec d'autres. Nous remarquons alors un lien intime entre care et politique, car il ne s'agit pas seulement de dispositions ou de valorisation de pratiques qui prennent soin. Le care étant un projet de société en soi, comme le mentionne Tronto dans *A caring society*. Les cinq phases du care requièrent diverses qualités morales, telles que l'attention, la responsabilité envers autrui, l'agir en conséquence et la reconnaissance d'une certaine vulnérabilité partagée par l'ensemble des êtres vivants. Les cinq phases du care se décrivent ainsi :

1. Se soucier de :

La première phase, se soucier de (*caring about*), consiste à reconnaître la nécessité de soins. Elle implique alors une prise de conscience qu'une personne ou une situation a besoin d'attention. Tronto définit cette phase comme une étape cognitive et émotionnelle qui découle de l'identification d'un besoin et de développer une préoccupation morale d'y répondre (Tronto, 2012).

2. Prendre en charge :

La deuxième phase du care est celle de prendre en charge (*caring for)*, ce qui consiste à la responsabilité de l'individu face au besoin identifié. S'il y a un besoin de prise en charge face à une personne vulnérable, Tronto mentionne toutefois qu'il est primordial de concevoir le care comme étant contextuel et non essentialiste afin d'éviter toute forme de paternalisme au niveau des soins (Tronto, 2012). C'est l'individu qui est le mieux placé pour savoir ce dont il a besoin comme soin. Tronto ajoute « Bien qu'il soit vrai que tous les humains ont les mêmes besoins de base, il n'y a pas deux personnes, deux groupes, deux cultures ou deux nations qui pratiquent ou rencontrent de la même façon les besoins de care » (Tronto, 2012, p. 35). L'attention est encore une fois une qualité forte à un apport de soin qui prend en considération les besoins de l'autre. C'est également à cette phase que se jouent l'organisation et la planification du travail du care, comme quoi seules les actions ne suffisent pas à assurer des soins de qualité. Il importe d'avoir un système qui favorise une culture, un environnement qui encadre cette prise en charge.

3. Donner des soins :

La troisième phase consiste à donner des soins (*care giving*), ce qui découle des phases précédentes et qui témoigne de l'engagement pris face à cette reconnaissance de la vulnérabilité et de la prise en charge nécessaire pour y répondre. Cette phase rassemble les éléments liés aux dispositions et aux activités du care en mettant de l'avant les compétences concrètes et l'empathie des individus pratiquant le care, tels que le soutien émotionnel ou d'autres formes d'assistance, qu'elles soient sociales, politiques ou de santé.

4. Recevoir des soins :

Recevoir des soins est la quatrième phase du care. Étant fondamentalement vulnérable, il est tout à fait normal de réfléchir à la façon dont les personnes reçoivent les soins dont elles ont besoin. Il importe alors d'évaluer les traitements reçus par les personnes, puisque, comme nous l'avons vu dans la phase de prise en charge, le care est contextuel et dépend de chacun.e afin d'identifier si le soin apporté est en cohérence avec les besoins des individus.

5. *Caring with* ou prendre soin avec :

Finalement, la dernière phase du care est celle du « *caring with* », emblématique de sa vision politique et démocratique du care (Gagnon et Casselot, 2024). C'est en 2013 que Tronto conceptualise cette phase afin d'intégrer le care dans une perspective plus large de justice sociale, permettant ainsi de concevoir le care comme une pratique collective qui réunit les quatre autres phases en un réel projet démocratique (Tronto, 2013). Comme elle le souligne, « *the goal of such practices is to ensure that all of the members of the society can live as well as possible by making the society as democratic as possible*. » (Tronto, 2013, p. 30) Pour Gagnon et Casselot (2024), il s'agit de faire du travail du care une responsabilité collective, basée sur des structures sociales et politiques qui permettent le partage de cette responsabilité. En ce sens, ce partage de responsabilité doit s'étendre de manière plus large que celui actuel, majoritairement assumé par les femmes et les personnes racisées et marginalisées (Tronto, 2013).

Si le care, notamment dans sa prestation, a une certaine dimension relative à l'individu, il ne faut surtout pas la réduire à une éthique relativiste sans fondements qui se contente d'énoncer que tous les individus peuvent répondre au care à leur manière. Au contraire, les fondements philosophiques de l'éthique du care permettent une compréhension de ces multiples dimensions, qui en fait une éthique solide pour répondre aux enjeux contemporains comme les crises sociales, écologiques et démocratiques auxquelles nous faisons face. En ce sens, Tronto partage une thèse forte des théories du care : « Une fois ces données de départ, le care se doit d'être démocratique et non exclusif » (Tronto, 2012, p. 35). Elle mentionne qu'il est primordial de prendre le côté démocratique du care afin d'offrir une réponse morale valide. À titre d'exemple, Uma Narayan démontre bien comment une action justifiée par le care n'est

pas d'emblée légitime. Pour Narayan (1995), le colonialisme des peuples autochtones avait comme auto-explication narrative la civilisation de ces communautés en les rendant meilleures par l'entremise des idéaux et des valeurs issues du christianisme. Narayan (1995) définit plutôt le colonialisme comme un système d'exploitation des biens, des peuples, des territoires et du travail, au service de l'entreprise coloniale. Sans s'aventurer davantage sur les enjeux et les conséquences du colonialisme, cet exemple permet d'imager comment il est important de concevoir le care comme une activité qui devrait concerner l'ensemble des personnes touchées et que celles-ci ont droit à la parole.

1.2 L'HISTORIQUE DU LIEN ENTRE LES ÉTHIQUES DU CARE ET LE POLITIQUE

Tronto, à travers son œuvre *Moral Boundaries : A Political Argument for an Ethic of Care* (1993), est souvent vue comme la première théoricienne du care à en prôner une vision plus large (Worms, 2012) qui dépasse la simple interaction de face-à-face basée sur une activité de soin précise. En effet, le care est maintenant compris comme « l'ensemble des activités qui visent à maintenir, perpétuer et réparer notre monde, de manière à ce que nous puissions y vivre aussi bien que possible » (Fischer et Tronto, 1990, p. 40). Tronto prend en compte la centralité des activités du care pour la vie humaine et l'importance d'organiser la société en conséquence, ce qui constitue un enjeu politique marquant de nos démocraties (Garrau, 2015). À travers cette œuvre, Tronto décrit l'étendue des activités du care, ce qui comprend son inscription dans une théorie politique, celle de la démocratie. En ce sens, son ouvrage constitue un outil descriptif et critique pour rendre compte de la crise du care. Le constat de cette crise découle d'une mise en contexte politique et moral en critiquant les limites traditionnelles de l'éthique qui se concentrent sur des concepts abstraits tels que la justice et le droit, tout en ignorant les aspects pratiques des besoins du care afin de concrètement soutenir la vie (Tronto, 1993). Pour faire part de la crise du care, il s'agit également de traiter de la fragmentation du travail du care, de son invisibilisation et de sa

dévalorisation dans les sociétés contemporaines, tout en se déresponsabilisant collectivement d'offrir des services de soins dignes et signifiants.

Selon Tronto, l'éthique du care sans ancrage politique n'arrive pas à prescrire la manière juste de redistribuer le travail du care et d'entrevoir l'organisation sociale, même si elle parvient à mettre en lumière les injustices et les dysfonctionnements sociaux. L'absence d'une dimension normative à portée politique, c'est-à-dire une base suffisamment solide pour orienter des décisions politiques à plus grande échelle, affaiblit, selon Tronto et Garrau, la pertinence sociale du care. Plus précisément, Garrau (2015, en ligne) ajoute que le care, du seul point de vue éthique, est insuffisant sur le plan normatif pour proposer la meilleure façon d'organiser les activités du care et leur finalité. Il nécessite donc une réflexion politique plus large afin d'offrir des pistes de réponses aux systèmes politiques, de santé et de services sociaux, entre autres. Ainsi, faut-il prioriser davantage l'angle politique à celui de l'éthique ? Tronto soutient d'emblée les deux comme étant indispensables en rattachant les théories du care à celle d'une démocratie participative.

Tronto tente un rapprochement de l'éthique et du politique dans *Un monde vulnérable : pour une politique du car*e, paru en 2009. Elle soutient que les théories contemporaines se trompent lorsqu'elles considèrent l'éthique et la politique comme étant deux champs distincts (Girault, 2010). Ce constat émane d'une frontière habituellement instaurée entre l'éthique et le politique. Il semble que le dépassement de cette frontière pourrait être en mesure d'adresser les enjeux éthiques de la démocratie participative : l'inclusion, la légitimité démocratique et la justice épistémique. À ce niveau, la déconstruction de ces frontières semble optimale pour réfléchir plus en profondeur sur le côté indispensable de considérer l'éthique et la politique comme étant unies.

Selon Girault (2010), il existe d'une part la frontière qui priorise l'aspect moral et qui base son point de départ sur les valeurs morales qui devraient dicter la politique. Cette première perspective est rejetée par les théoriciennes du care, puisqu'elle est teintée d'un universalisme moral, à l'opposé, ces théoriciennes prônent davantage l'universalisme du sujet incarné, relationnel et contextuellement situé (Gagnon et Casselot, 2024). D'autre part,

la frontière politique prend son point de départ sur les finalités du maintien du pouvoir et du déploiement de la force (Girault, 2010). Ainsi, les valeurs morales ne dictent pas les actions politiques à prendre dans une conception de la primauté politique, et certaines actions peuvent être prises au nom de la raison d'État, alors qu'elles compromettent des principes moraux reconnus.

Les théoriciens libéraux sont généralement prudents lorsqu'il est question des liens entre la morale et la politique, si la première doit établir des principes de base contraignants pour l'action politique, il faut éviter une moralisation du politique qui aurait pour effet de dicter des choix moraux aux individus (Rawls, 1993). Or, le care partage cette méfiance envers la moralisation de la politique — à risque de produire des valeurs paternalistes, voire patriarcales —, mais il rejette aussi l'idée de limiter la morale à quelques principes de base universels. D'une part, le care implique une reconnaissance des besoins des sujets humains quant aux différentes formes de soin. Comme les êtres humains sont ontologiquement vulnérables et interdépendants, donc en rapports relationnels, cela implique que ces réflexions morales doivent faire partie des réflexions politiques (Garrau, 2018). Ces considérations mènent à une responsabilité d'ordre moral envers les besoins de soin de chaque sujet moral. Il est alors impossible, d'un point de vue moral, de se dissocier de cette responsabilité collective. Non pas pour priver les libertés individuelles des citoyennes et des citoyens, mais par souci de justice quant à l'organisation et la distribution du care dans une société (Tronto, 2013). Autrement dit, les libertés individuelles sont nécessaires dans les théories du care, simplement qu'elles ne peuvent se dissocier complètement d'une responsabilité collective quant aux besoins de care dans une société.

Tronto est donc d'avis que des fondements moraux sont nécessaires pour légitimiser les actions des pouvoirs politiques (Girault, 2010). Elle tente de dépasser la frontière entre l'éthique et la politique et ajoute que ces principes moraux s'articulent différemment selon le contexte et l'historique d'une société (Tronto, 2009). Autrement dit, prôner que l'importance du care et le partage de sa responsabilité doivent s'étendre au niveau politique ne donne pas d'indications spontanées ou intuitives sur les manières d'y répondre ; elle refuse

ainsi l'universalisme des principes moraux en politique au profit d'une posture contextualiste. En ce sens, il appartient aux citoyen.ne.s, y compris celles et ceux qui sont en position de marginalité, de trouver des pistes de solutions à ces enjeux.

De plus, Tronto veut assurer la pleine participation citoyenne et surmonter les inégalités de genre en abaissant la frontière entre la sphère publique et la sphère privée qui s'est érigée au détriment des femmes (Tronto, 2009). À cet effet, Tronto (2009) souligne :

> à mesure que les sentiments moraux purs ont été écartés de la vie morale par des penseurs acquis à l'idée qu'elle devait être (au moins en partie) contrôlée et modérée, ces sentiments purs ont été de plus en plus localisés au sein du foyer. Là, ils ont été affectés aux gardiennes de la famille, les femmes (p. 90-91).

En ce sens, il est revenu à la femme d'incarner les sentiments liés au care, soit la bienveillance, la sympathie, l'attention à l'autre, etc.

Selon Tronto, la question du care est centrale à la sphère politique, plus particulièrement comme une pratique contextualisée et située. « Le care est un concept ou mieux un idéal politique qui décrit ou dessine les qualités des citoyens pour une société véritablement démocratique. » (Lauginier et Molinier, 2009, p. 75)

1.3 LA DÉMOCRATIE DU CARE CHEZ TRONTO

Caring Democracy. Markets, Equality and Justice (Tronto, 2013) a pour but d'offrir une dimension politique normative au care. Tronto défend une double thèse. D'une part, elle soutient l'idée selon laquelle la démocratie, à travers un mode de coopération fondé sur la collaboration et la discussion collective, constitue le meilleur modèle pour réfléchir à l'organisation du care. D'autre part, elle soutient que la démocratie peut seulement fonctionner si la question du care et de son organisation est prioritaire. Garrau (2015, en ligne) appuie cette affirmation en précisant que selon Tronto (2013), les idéaux d'égalité, de

justice et de liberté ne peuvent être acquis que si une société reconnait la place centrale du care et l'importance du partage des responsabilités du care.

Selon Tronto, l'union de la démocratie et du care permet de répondre adéquatement à la crise politique et à la crise éthique qui traversent nos sociétés. En effet, la crise politique se perçoit notamment à travers la méfiance des personnes citoyennes à l'égard de leur gouvernement et à la participation politique même. Alors, que la crise éthique se perçoit par les injustices dans la redistribution du care. Pour Tronto, ces crises sont les deux revers de la même médaille. L'absence de care est aussi une absence de « prendre soin » de la société de manière générale et de ceux et celles qui devraient agir en elle, alors que l'absence de la démocratie, est aussi une absence de répartition juste et équitable du pouvoir, ainsi que des responsabilités du care entre les membres de la société.

Tronto souligne qu'un des objectifs du care est de prendre soin de la démocratie, et ainsi d'agir dans le but de permettre à toutes les personnes citoyennes de participer sur un pied d'égalité aux délibérations publiques. D'une part, il est nécessaire de permettre la participation de tous aux débats démocratiques et, d'autre part, de mettre de l'avant la notion du care dans les préoccupations politiques, économiques et sociales (Garrau, 2015). Il importe alors pour Tronto de penser la démocratie comme une délibération et une participation collective qui se soucient de l'inclusion de tous ses membres, tout en s'attardant sur l'attribution des responsabilités du care au sein des sociétés. En référence aux quatre phases du care — se soucier de, prendre en charge, donner des soins et recevoir des soins — , l'analyse de Tronto sur la démocratie insiste sur la responsabilité des activités du care (la praxis), soit la prise en charge qui suit la reconnaissance et l'attention portée au besoin d'une personne. De cette phase découle également une cinquième phase de nature proprement politique, celle du « *caring with* » qui est la politisation de cette responsabilisation collective. Pour elle, la place de la responsabilité est centrale pour une démocratie qui se veut *caring*.

Quatre angles d'analyse tirés de l'ouvrage de Tronto (2013) permettent de comprendre la conceptualisation qu'elle propose entre le care et la démocratie. Premièrement, elle insiste sur les critiques du marché et de la représentation politique.

Deuxièmement, elle aborde les concepts d'inclusion et de capacités citoyennes, deux éléments constitutifs de la démocratie du care et qui en font une démocratie de type participative. Le troisième angle se concentre sur les concepts de pouvoir et de l' « aplatissement de la hiérarchie » dont l'objectif est de promouvoir une décentralisation des lieux de pouvoir et le quatrième s'intéresse plus précisément au rôle de la personne citoyenne dans la démocratie du care. Ultimement, c'est la relation conceptuelle et intrinsèque entre la démocratie et le care qui intéresse ce mémoire. Dans la mesure où cette relation n'est pas purement contingente, comment comprendre les liens conceptuels qui les unissent de manière nécessaire ?

1.3.1 Le marché

La posture de Tronto part d'un postulat critique sur l'état de nos sociétés néolibérales : le marché économique a pris une dominance exponentielle au point de coloniser les autres considérations de la vie sociale, culturelle et familiale, et ce, au détriment du care. Elle écrit : « *What has happened to our concerns about care? Why has so much in human life and in politics turned into discussions about selfishness, greed, and profit? Why has the language of economics seemingly come to replace all other forms of political language?* » (Tronto, 2013, xi).

La critique de Tronto est ancrée sur les inaptitudes de la logique du marché de conduire, à la fois, à plus de care et plus de démocratie. L'idéologie néolibérale est à la source de ce tout au marché. Elle affirme :

> *By neoliberalism, I refer to the economic system in which government expenditures are limited, the market is viewed as the preferred method for allocating all social resources, the protection of private property is taken to be the first principle of government, and social programs are limited to being a "safety net"* (Tronto, 2013, p. 37).

Ainsi, deux enjeux sont liés dans la critique de Tronto. Premièrement, la démocratie, la souveraineté du peuple, est contrainte par les finalités du marché, c'est-à-dire que, dans cette logique néolibérale, le pouvoir de décision politique ne doit pas contraindre l'exercice

du libre marché ou le moins possible. Cela a pour effet de décourager la participation des citoyen.ne.s dont le pouvoir d'intervention sur des questions qui touchent directement leur vie quotidienne — le travail, la santé, les politiques sociales — est limité. Deuxièmement, selon l'idéologie néolibérale, la responsabilité des enjeux sociaux est vue comme en étant de nature individuelle et non collective, ainsi la pauvreté n'est pas un problème de société qui appelle une intervention collective, mais un problème individuel qui requiert des interventions auprès de la personne, des mesures de renforcement personnelles ou, dans le pire des cas, des mesures coercitives, à l'exemple du *workfare* qui conditionne l'aide sociale à l'obligation d'une prestation de travail.

Tronto (2013) soutient qu'il en est ainsi puisque les sociétés occidentales, en particulier les États-Unis, en sont venues à tout calculer selon des termes économiques et de rentabilité, ce qui est à l'opposé d'une politique du care. Pour Tronto, les responsabilités du care, surtout celles non rémunérées de la sphère familiale, n'ont pas le même poids et ne sont pas réductibles à des normes comptables ou à une unité économique unique. Mais, selon la logique néolibérale, le marché, la logique de l'offre et la demande, est le mieux placé pour s'assurer du partage des responsabilités, et ce, sans se préoccuper des inégalités de genre, de race, de classe qui peuvent s'en suivre. Tronto ironise en soulignant que dans cette logique, il n'y a nul besoin que le gouvernement ou d'autres institutions publiques reconsidèrent la redistribution des responsabilités en s'appuyant sur le care, car le marché est à même de créer les conditions de liberté qui gagent d'une distribution juste des responsabilités (Tronto, 2013). Si elle ne rejette pas totalement le marché, et perçoit même qu'il puisse offrir certaines réponses aux besoins du care (ex. des services auxiliaires pour répondre à certains besoins), sa critique porte sur l'esprit actuel du « tout au marché » ou sur l'idée que celui-ci porterait à lui seul une réponse juste et libre : « *thinking of care only in market terms also produces some serious distortions in how we think about caring responsibilities in society as a whole* » (Tronto, 2013, p. 115).

Tronto insiste sur l'insuffisance du marché dans sa capacité à partager de façon équitable et juste les responsabilités du care. Cette incapacité du marché à subvenir à cette

tâche découle de la sphère privée dans laquelle il opère. Puisque les citoyen.ne.s ne peuvent exercer leur influence ou leur pouvoir sur le marché, celui-ci est intrinsèquement porteur de déficits démocratiques. Pour répondre à ce problème, la démocratie et le marché doivent être structurés d'une façon à ce que cette responsabilité soit au cœur des préoccupations politiques. Ainsi, il n'est pas uniquement question de mener la lutte pour une distribution plus équitable du care à l'intérieur des lieux d'exercice du care (éducation, santé, ménage…), mais de prendre en considération la structure d'ensemble de la société, de son pouvoir politique et de sa redistribution. Comme Tronto le souligne, le care n'est pas une disposition ni une pratique personnelle, mais un enjeu social et politique. Les promesses du marché pour une plus grande liberté, équité ou justice n'ont pas été tenues, et la situation exige de sortir du système actuel dans le but de faire du care le noyau d'une démocratie renouvelée (Tronto, 2013).

Tronto croit toutefois qu'il est possible d'utiliser le marché afin de répondre à la diversité des besoins. Comme elle le souligne :

> *One of the qualities of the market is that it does produce new goods to meet newly perceived demands. Not everyone wishes to be cared for in the same way. Using markets to provide a myriad of ways, for example, to organize care for the elderly, will make it more likely that everyone finds a kind of care that is suitable to him or her* (Tronto, 2013, p. 180).

Dans une démocratie du care, le marché s'engage à répondre aux besoins des personnes, et donc, se démocratise par la participation citoyenne.

De manière plus spécifique, Tronto s'interroge sur ce qu'elle appelle « l'irresponsabilité des privilégiés »[2] et invite à réfléchir autrement l'idée de la responsabilité du care. À travers l'analyse de Wendy Brown, Tronto émet le constat que le néolibéralisme auquel nos sociétés sont confrontées est porteur d'une vision de la coopération sociale et de

[2] Dans les travaux de Tronto, il s'agit d'une position sociale et économique favorable qui permettent aux individus les plus aisés l'exemption du travail du care.

l'allocation des ressources teintée par le marché, ce qui diminue leurs potentiels par une approche plus individuelle où chaque personne est responsable de répondre à ses besoins.

Cette logique néolibérale privilégie la responsabilité personnelle à laquelle elle subordonne toutes les autres formes de responsabilités. Selon Tronto, comprendre la responsabilité en ce sens neutralise toute discussion liée à la distribution et au partage des responsabilités sociales, politiques et morales, ce qui engendre une perpétuation des rapports de dominations au sein de nos sociétés (Tronto, 2013). Comme elle le souligne : « *The problem with personal responsibility is when it seems to be the only form of responsibility that is important in democratic life. Because when it is the only form of responsibility, personal responsibility can have a profoundly anti-democratic effect* » (Tronto, 2013, p. 63). De plus, les activités du care, historiquement portées et assumées par des femmes, sont perçues symboliquement et matériellement inférieures pour la raison que leur logique ne correspond pas à celle marchande prônée par le néolibéralisme. Tronto souligne que, dans les sociétés néolibérales, les plus aisé.e.s se déresponsabilisent fortement des charges du travail du care. Les effets de cette déresponsabilisation sont de reproduire et de perpétuer les inégalités de genre et de classes sociales en reléguant à celles et ceux issus de statuts socioéconomiques inférieurs le travail du soin.

La responsabilité du care est alors perçue comme un choix individuel et personnel, par le biais du marché. Par exemple, une personne plus aisée au Québec pourra recevoir des soins plus rapidement et plus efficacement si elle a les moyens d'aller dans une clinique privée, pourra se dispenser des tâches ménagères en ayant recours à une femme de ménage. Ces privilèges lui permettront d'user de temps libres pour prendre soin d'elle, mais la réalité est plutôt qu'elle assume une plus petite charge de care au détriment de personnes dites plus vulnérables. Ce constat nous amène collectivement à croire que chaque personne est responsable de soi-même d'une part, et à mettre de côté la possibilité de réfléchir à la responsabilité du care comme étant de l'ordre des affaires publiques d'autre part. Comme Tronto le note, « *responsability also requires power* » (Tronto, 2013, p. 144). Cette citation illustre l'insuffisance de la responsabilité personnelle lorsque certains individus ne possèdent

pas le même pouvoir social, économique et politique. Comment alors concevoir le rôle du pouvoir dans une démocratie participative à l'image du care ? Selon Tronto, une partie de la réponse se trouve dans l'inclusion des citoyennes et des citoyens aux délibérations autour du partage des responsabilités du care à travers un partage du pouvoir politique.

1.3.2 Inclusion et capacités

La démocratie participative de Tronto mise d'abord sur l'inclusion des personnes historiquement exclues — les femmes, les personnes racisées, les personnes en situation de pauvreté socioéconomique, etc. — des espaces de participation politique. Il existe un paradoxe dans les théories de démocratie participative entre la volonté d'inclusion du plus grand nombre et les capacités nécessaires pour participer de manière efficiente et rationnelle aux délibérations et aux décisions politiques. Dans son œuvre, Tronto tente de dépasser cette dichotomie en priorisant l'inclusion et un élargissement de la notion de capacité, afin qu'elle ne se limite pas à une conception du sujet autonome, indépendant et rationnel. Elle soutient alors que : « *democratic politics should center upon assigning responsibilities for care, and for ensuring that democratic citizens are as capable as possible of participating in this assignment of responsibilities* » (Tronto, 2013, p. 30). Ainsi, la personne citoyenne chez Tronto doit être soucieuse de la participation d'autrui à la discussion afin de partager de manière équitable et réfléchie les responsabilités du care. D'une part, cela sous-tend l'importance de favoriser les conditions d'autonomie pour toutes les personnes afin de leur permettre plus aisément de participer. D'autre part, cela implique également de responsabiliser les personnes dites autonomes à prendre en charge certaines responsabilités du care.

Tronto soulève d'emblée que les capacités de la personne citoyenne dans une démocratie du care ne doivent pas être comprises comme une « vertu » dont ils et elles seraient tributaires (Tronto, 2013). Le care considéré comme une vertu vise la perfection et le talent des agents moraux dans la prestation du soin, cette lecture basée sur l'agent moral

omet la conception relationnelle de l'être humain présente dans les rapports de soin. L'éthique du care privilégie non pas des sujets vertueux dans l'attribution de care, mais propose, au lieu, une vision du monde qui reconnait la primordialité de notre interdépendance et qui partage éthiquement et politiquement un souci pour l'autre. Comme le souligne Tronto, la prise en compte de cette dimension relationnelle vise à ne pas occulter les préoccupations politiques que soulève l'existence de rapports inégaux à l'intérieur de la relation de soin. Autrement dit : « *too remote the political concerns of unequal power among caregivers and care receivers* » (Tronto, 2013, p. 36). En ce sens, les théories du care portent un argumentaire normatif bien différent de celui des vertus en concevant l'ensemble des activités du care comme étant indispensable au développement des agents moraux.

Au contraire, selon Tronto, lorsque le care est considéré comme une vertu, il se concentre davantage sur l'aspect performatif de la prestation des activités du care. L'enjeu normatif des vertus — qui vient à mesurer la moralité d'un individu à travers son désir et sa capacité à être un bon agent moral — sous-estime la dimension relationnelle de la prestation et de la réception du care, véritable point de départ dans les théories du care (Tronto, 2013). L'inclusion chez Tronto — caractérisé notamment par la valorisation du développement et du maintien de l'autonomie des personnes plus vulnérables, par une reconnaissance de notre interdépendance et par un partage équitable de l'étendue des responsabilités du care — est donc une des capacités primordiales que doivent partager les citoyennes et les citoyens dans une démocratie du care, mais comment cela s'articule-t-il ?

Rendre la participation « possible » au prisme du care implique l'inclusion de toutes et tous, une reconnaissance de notre vulnérabilité et de nos besoins, une manière de promouvoir les capacités de chacun.e et l'engagement citoyen au cœur de nos « droits sociaux ». Il devient évident que la pensée politique de Tronto se concentre d'abord autour de réflexions sur les valeurs qui devraient encadrer une démocratie participative.

Tronto (2013) soulève une zone grise quant aux principes moraux et d'inclusion d'une pluralité des voix acceptables dans une démocratie du care :

> *Whose responsibility is it to see that the scope of the discussion is wide enough? In a way, this might be the ultimate form of all democratic citizens' responsibilities: to ensure that all are engaged in caring with others. They must keep a commitment to the very forms of democratic discussion and to the process itself. If, by a responsibility, we mean a response that grows out of an existing relationship, then this form of responsibility requires of citizens that they take inclusion seriously* (p. 63).

Bien que Tronto suggère davantage de participation politique de la part de l'ensemble des citoyen.ne.s, elle ne prescrit pas d'emblée une méthode à privilégier. Il est plutôt soutenu que ceux-ci trouveront des manières, des méthodes et des processus, propres à chaque communauté afin de partager collectivement les responsabilités du care. Cette conception de la participation citoyenne nous amène à penser qu'elle est en cohérence avec les idéaux de justice et de solidarité. Il en est ainsi dans l'optique où ce sont les citoyen.ne.s, en tant que récipiendaires et dispensateurs de care, qui sont les mieux placés pour établir leurs manières de fonctionner et d'agir en fonction des priorités. Tâcher de penser à une participation citoyenne inclusive dans une démocratie du care favorise une justice de participation qui implique les personnes marginalisées à l'action politique. Ainsi, les savoirs et les expériences de ces personnes seraient pris en considération, évitant leur sous-représentation dans les prises de décision. Leur participation inviterait par le fait même des réflexions sur une justice sociale plus fine afin de répondre aux inégalités sociales, politiques et économiques.

Tronto témoigne d'ailleurs que la démocratie ainsi comprise n'est pas garante d'une « bonne » décision, mais qu'elle s'assure d'impliquer l'ensemble des citoyen.ne.s dans l'allocation des responsabilités (Tronto, 2013). L'inclusion est alors comprise d'une manière à éviter les angles morts et à accorder une voie aux personnes habituellement marginalisées des lieux de prises de décisions. La démocratie participative de Tronto accorde donc davantage d'importance au processus et à la participation inclusive. Il s'agit d'un moyen afin d'offrir des finalités propices à l'agenda du care.

Pour Tronto, il ne suffit pas de prôner l'inclusion pour être inclusif. C'est plutôt une démarche complexe qui doit s'articuler dans les institutions, dans les rapports aux autres et

dans la reconnaissance d'autrui à l'intérieur de la participation politique (Tronto, 2013). Comme elle le souligne :

> *Feminists have long challenged the notion that inclusion is simply a matter of treating newcomers as if they were just like those who were there before. It is a problem because the ones added have been, among other things, constituted in important ways by their exclusion* (Tronto, 2013, p. 142).

Ainsi, Tronto soulève qu'une inclusion « formelle » n'est pas suffisante pour assurer une diversité de participation, puisqu'elle ne reconnait pas les racines profondes de l'oppression (absence de pouvoir économique, social et politique et responsabilité quasi complète des tâches du care). L'inclusion est également difficile, puisqu'elle implique un partage de pouvoir et une responsabilisation collective des besoins du care de la part des personnes détenant davantage de pouvoir économique et politique.

En somme, l'inclusion dans une démocratie du care repose sur la conscience d'une responsabilité collective à la réalisation d'une réelle inclusion. Ce faisant, elle doit répondre aux problèmes des hiérarchies de pouvoir entre les citoyen.ne.s, ce qui implique à la fois une valorisation de notre interdépendance et des responsabilités du care. Enfin, l'inclusion dans le paradigme du care implique la responsabilisation collective à l'égard des conditions d'autonomie favorisant la possibilité de la participation politique.

1.3.3 Pouvoir et hiérarchie

La notion de démocratie participative amène en soi des enjeux quant au pouvoir et à son organisation, soit la hiérarchie. Celle-ci, par son étymologie, appelle à « une autorité légitime qui devrait être respectée » (Delion, 2024, p. 27). La démocratie participative partage d'emblée un *éthos* de participation citoyenne aux affaires politiques. Elle appelle donc à un élargissement du pouvoir afin qu'il se partage parmi l'ensemble des citoyen.ne.s. Il n'est cependant pas évident d'assurer une équité de pouvoir et de légitimité parmi les acteurs d'une société donnée. Tronto soulève d'ailleurs que cette équité de pouvoir peut être particulièrement difficile à atteindre pour les personnes traditionnellement marginalisées de

la participation (Tronto, 2013). Autrement dit, la démocratie participative est confrontée à un enjeu de hiérarchie et risque de reproduire des dynamiques de pouvoir inégalitaire entre les citoyen.ne.s.

Or, la notion d'inclusivité telle que comprise par Tronto mène à une compréhension différente de la hiérarchie, car elle implique un partage des pouvoirs, et donc, un rejet de la légitimité même d'une logique hiérarchique. Elle souligne :

> *Hierarchies pose a threat to care: they divide up the process of responsibility and separate it from the actual work and response to care. Thus, democratic caring will try as much as possible to flatten out hierarchies. Being interdependent does not deny people freedom, though being dependent may do so, and being inside a hierarchical order may do so as well* (Tronto, 2013, p. 164).

La hiérarchie est pour Tronto à la fois une menace pour la démocratie et pour le care. D'une part, elle nie l'aspect relationnel et égalitaire qui doit s'exprimer dans la relation de soin et elle tend à minoriser les besoins des personnes se situant plus bas de l'échelle sociale. D'autre part, la démocratie, elle-même, se porte mieux, en matière d'efficacité et de relation et de coopération citoyenne. Tronto cite en exemple les médecins qui obtiennent de meilleurs résultats et moins de marges d'erreur lorsque ceux-ci travaillent sur un pied d'égalité avec les autres membres du personnel médical (Tronto. 2013 ; Gawande, 2010). Ainsi, plus les hiérarchies sont aplaties, plus il y a un niveau de « confiance sociale » élevé (Tronto, 2013, p. 158). Cette « confiance sociale » mène à une meilleure communication, une meilleure prestation de care, de meilleures décisions et une meilleure coopération (Tronto, 2013). De cette compréhension de la confiance sociale découle l'interdépendance qui caractérise notre humanité partagée, selon les théories du care. Ainsi, penser la politique, et plus particulièrement la démocratie participative, requiert une reconnaissance de notre interdépendance afin d'égaliser les dynamiques de pouvoir. Selon Tronto, cette reconnaissance est la clé pour partager de façon équitable les responsabilités du care.

Toutefois, cette reconnaissance collective n'est pas suffisante afin de légitimer cette compréhension du pouvoir. Tronto soulève en ce sens qu'elle doit s'articuler dans l'ensemble des institutions à travers une série de pratiques qui se concentre sur les besoins des

personnes : « *when institutions are flexible enough to have several ways to meet people's needs, when no one acts out of neglect or abuse, then we will be able to say that we live in a caring society* » (Tronto, 2013, p. 164).

La démocratie du care de Tronto requiert donc de soulever le problème des dynamiques de pouvoir à différents niveaux. En premier lieu, les personnes recevant des soins doivent pouvoir nommer leurs besoins et être entendues. En second lieu, les institutions faisant la prestation diverse d'activités du care doivent aplatir la hiérarchie afin de se centrer sur les besoins des personnes et de leur permettre une flexibilité. En troisième lieu, la critique de la hiérarchie doit s'appliquer aux délibérations et à la participation politique afin d'élargir le cadre de la discussion et d'œuvrer en faveur d'une symétrie de pouvoir entre les citoyen.ne.s. Cette symétrie de pouvoir est d'abord désirable dans les théories du care afin de partager de manière équitable les responsabilités du care (Tronto, 2013). Elle dépasse donc l'éthos de la démocratie participative — la valeur de l'autodétermination — en se préoccupant du partage juste des responsabilités.

1.3.4 La démocratie participative du care

Maintenant que les notions de marché, de pouvoir et d'inclusion ont été posées, qu'en est-il concrètement du projet participatif du care ? Tout d'abord, il importe de mentionner que la participation est centrale à la proposition de Tronto, que ce soit pour le partage juste et équitable des responsabilités du care ou pour les qualités d'autodétermination qui découlent de la démocratie participative. Or, il importe également de mentionner que Tronto reste volontairement vague dans son modèle de démocratie, jugeant que le but de son œuvre « n'est pas d'imposer son point de vue sur ce que devraient être les citoyen.ne.s démocratiques, mais bien de définir les voies par lesquelles les citoyen.ne.s peuvent procéder » (Tronto, 2013, p. 149, traduction libre). Néanmoins, il est possible d'identifier plusieurs éléments qui constituent la vision d'une démocratie participative du care.

En premier temps, il convient de revenir sur sa critique de la démocratie représentative. Dans son état actuel, elle reconnait l'insuffisance de notre pouvoir politique, puisqu'il se

heurte à des enjeux d'électoralisme et à des enjeux qui ne résonnent pas avec les personnes pouvant voter :

> *As elected officials increasingly press to achieve agendas that have no resonance with voters, voters become more and more disinterested in their games. These cynical games become a vicious circle that leads to an even less accountable form of gamesmanship as a substitute for genuine politics. Voters lose trust in the system, but since their role is marginal anyway, gaming their absence from politics becomes a way to achieve victory. If more potential voters can be kept out of the system, it remains more predictable and controllable by the techniques of electioneering that serve the interests of those who have been elected, who in turn serve those who are part of the existing high-cost campaigning system* (Tronto, 2013, xiii).

Ainsi, Tronto s'appuie sur le potentiel de la démocratie à être en mesure de répondre aux besoins des gens, puisque sa finalité devrait être l'allocation des responsabilités du care.

En second temps, le rôle central du citoyen chez Tronto s'articule autour de la cinquième phase du care élaborée plus tôt, soit le « *caring with* ». Cela se traduit d'une part par la compréhension que le care est primordial aux fins démocratiques. D'autre part, la manière de parvenir à une vie démocratique se fait en s'assurant que les personnes y vivent aussi bien que possible (Tronto, 2013).

Tronto soutient que les institutions sociales et politiques dans une démocratie du care refuserait de laisser le fardeau du care entre les mains de certains groupes, au détriment d'autres qui peuvent se déresponsabiliser de ses pratiques. Non pas dans une logique de coercition, plutôt que dans une logique réflexive sur le partage des responsabilités. Cela se traduit notamment par l'élargissement de la réflexion politique afin d'y intégrer les sphères publiques et privées. Cette prise en considération de la sphère privée viendrait en outre à répondre aux enjeux de pouvoir dans les relations interpersonnelles (Tronto, 2013).

Les institutions sociales et politiques devront donc faire preuve de flexibilité et admettre une pluralité des conceptions des réponses aux besoins du care. Cela a pour effet d'éviter les procédures bureaucratiques faisant fi de notre aspect relationnel et de réellement répondre aux différents besoins des citoyen.ne.s (Tronto, 2013).

En troisième lieu, Tronto soulève que les citoyen.ne.s démocratiques dans une démocratie participative du care peuvent s'engager, contester et participer d'une multitude de façons pour leur liberté, leur justice et leur équité. Il est donc possible de participer comme travailleur, comme patient, comme usager d'un organisme, comme receveur de care d'une institution, etc., afin de faire entendre sa voix. Tronto mentionne d'ailleurs le mouvement de défense des droits des personnes handicapées de « rien sur nous sans nous », qui « insiste sur le fait que les personnes handicapées doivent être impliquées dans les décisions qui affectent leur vie » (Bath et Willson, 2025). À ce sujet, Tronto écrit : « *In this way, caring in a democratic society is highly participatory, and, at the very least, depends upon honest inclusion of everyone's perspectives* » (2013, p. 140).

Enfin, en rassemblant toutes ces perspectives, Tronto souligne que les citoyen.ne.s seront en mesure de prendre de meilleures décisions, puisque ceux-ci ont une meilleure compréhension des conséquences de leurs prises de décisions. Ainsi, en rapprochant le pouvoir politique des citoyen.ne.s, cela entrainera une cohérence entre les décisions prises et leurs besoins réels (Tronto, 2013).

1.4 RÉCEPTION DE CARING DEMOCRACY DANS LA LITTÉRATURE SECONDAIRE

Caring Democracy est généralement reconnue à travers les communautés scientifiques (science politique, philosophie, science de la santé et sciences sociales) comme l'œuvre phare de Tronto, insistant sur l'originalité de son propos et à sa capacité à réunir l'éthique et la démocratie afin d'en faire une théorie qui peut se transposer dans la pratique. Tamara Metz (2016) souligne la distribution du care comme étant indispensable pour penser la distribution du pouvoir social et politique : « *Receive inadequate care and one is less likely to develop the capacity to function well as a democratic citizen; shoulder too much caregiving and one is less likely to have the resources to participate in the democratic process. Call these the facts of care* » (p. 23). Metz identifie bien comment le care est gagnant lorsqu'il est réfléchi et mis en action de manière démocratique, tout comme la démocratie est gagnante lorsque la

distribution du care est juste et équitable. L'argument d'un dépassement de la frontière entre morale et politique est fort convaincant ici.

McWilliams (2016) reconnait également les limites du néolibéralisme dans sa capacité à répondre à la crise démocratique et à la crise du care, tout en reconnaissant l'apport de Tronto afin d'œuvrer pour une démocratie plus juste. Selon McWilliams (2016), cette justice peut seulement s'accomplir en procédant d'abord par une analyse même des objectifs de la démocratie, ce que Tronto pose dans *Caring Democracy.* Ainsi, une économie pensée de manière participative, au service des besoins de la population, permettrait une meilleure reconnaissance du travail du care. Eisler (2017) soulève d'ailleurs l'invisibilité du travail du care lorsqu'on le considère d'un point de vue économique comme le fait le marché au sein du néolibéralisme : « be *it caring for people in homes, social justice work, or environmental work - in measures of economic health is a major obstacle to a caring economics, an integral component of a caring democracy* » (p. 15).

Giraud (2017) pose également un aspect important de la démocratie du care de Tronto, soit la décentralisation. Il souligne que « la participation des individus est en la matière cruciale, et se trouve liée à la décentralisation du système » (Giraud, 2017, p. 139). Ainsi, il soutient que les démarches participatives en santé devraient se réaliser dans le cadre du care (choix des services, réformes, politiques publiques) afin de favoriser l'émancipation des destinataires et des travailleurs du care. En cela témoigne de la valeur ajoutée du care aux promesses d'autodétermination du modèle participatif. Il est possible d'extrapoler le propos de Giraud et d'appliquer cette décentralisation à différents domaines comme l'éducation, la politique municipale, l'économie, la culture, etc. En accordant plus de poids aux participations politiques locales, à l'image du care, cela permettrait d'apporter des réponses plus fidèles aux besoins des populations.

De son côté, Fiona Robinson (2014) soutient que Tronto soulève avec brio les dichotomies traditionnelles de l'éthique et du politique, du public et du privé afin de concevoir une société qui est capable de porter des valeurs de soin. Robinson (2014) souligne que l'absence de ces frontières habituelles permet une perspective différente de l'action

politique : *« politics becomes about action (who does what) rather than distribution (who gets what), and care becomes the substantive focus of this action-oriented ethic of responsibility* » (p. 713). Cette réflexion permet de saisir comment cette perspective dépasse la crainte de la perte des libertés individuelles lorsque l'éthique comme responsabilité informe l'action politique.

Robinson (2014), Giraud (2017) et Langford et al (2017) dénoncent à leur tour la déresponsabilisation collective des activités du care, impliquant la centralité de cet enjeu au niveau politique. Ce faisant, il est précisé que l'élargissement de l'inclusion est nécessaire pour favoriser l'état d'interdépendance qui façonne notre humanité partagée (Langford et al, 2017).

L'œuvre de Tronto trouve également écho dans les recherches qui s'intéressent à la centralité de la notion du care dans l'éducation des enfants et dans les politiques publiques concernant le système de santé et des soins à domicile (Giraud, 2017, Langford, 2017). Ainsi, les théories du care dans leurs articulations politiques sont en mesure d'être des fondements adéquats pour réfléchir les pratiques. Notamment, Giraud (2017) souligne que l'analyse du partage des responsabilités du care de Tronto permet de relever les inégalités structurelles inhérentes des tâches du care.

Au niveau des limites, McWilliams (2016) et Garrau (2017) soutiennent que Tronto reste vague dans sa conception de la théorie démocratique et dans les propositions concrètes qu'elle suggère. McWilliams (2016) n'est pas convaincu par l'argumentaire de Tronto :

> *she says she does not want to fall into the trap, all too common among democratic theorists, of claiming to value democratic decision-making while simultaneously asserting what it is that the people should decide. That is an admirable stance, and yet it leaves open some serious questions about whether achieving a caring democracy is possible in anything like current global conditions, just given the sheer scale of the modern state* (p. 108).

Cette critique rappelle l'argument pour une décentralisation de l'action politique. Juger le réalisme d'une *caring society* sur la base de la grosseur de l'État appelle à revoir son rôle.

Par le fait même, la décision de Tronto de ne pas offrir un modèle à appliquer en est une qui reconnait la multitude des modalités participatives.

De son côté, Garrau (2017) souligne la nécessité de réfléchir, de manière holistique, aux concepts de liberté et de domination afin d'offrir une meilleure protection des citoyen.ne.s contre les vulnérabilités issues de notre organisation sociale, économique et politique. À son avis, le care ne permet pas d'aborder les dangers parfois subtils de la domination. Or, Tronto adresse à maintes reprises les inégalités structurelles issues de nos différentes organisations (sociales, économiques et politiques) et propose de les transformer afin de faciliter les conditions de l'autonomie, du partage des responsabilités et de la participation politique.

CONCLUSION

D'abord, Tronto apporte des arguments sérieux faisant la promotion d'une démocratie du care, notamment dans sa critique de la démocratie actuelle, de la prédominance du marché dans la sphère politique et dans l'idéal démocratique et éthique que représente la phase du « prendre soin avec ». Elle s'éloigne du premier moment du care et de sa démarche essentialiste, ce qui a pour effet d'inscrire le courant dans une démarche plus pratique et politique. Cet ajout démontre l'importance de concevoir le care au-delà d'une sphère individuelle ou privée : l'éthique devient également politique. C'est la manière pour Tronto de répondre à la frontière entre l'éthique et le politique.

D'une part, elle démontre bien les insuffisances et les effets néfastes de cette dichotomie. D'autre part, elle propose une voie mitoyenne afin de reconnaitre l'interdépendance de l'éthique et du politique : une démocratie inclusive qui reconnait les besoins de care de tous.te.s et qui assure un espace de délibération et de participation ouvert aux personnes les plus marginalisées de la société. Il importe, toutefois, de préciser que sa conception morale est plus développée que sa conception politique. En effet, si la théoricienne conceptualise avec brio les enjeux de responsabilité et de reconnaissance du

travail du care à travers les quatre premières phases du care, incluant les idées d'autonomie relationnelle et de corporalité, son propos demeure plutôt général sur sa conception politique inscrite dans la cinquième phase du care (le *caring with*). Le modèle démocratique qu'elle propose demeure imprécis et n'est pas sans risque de conduire à une moralisation de la démocratie, soit celui de subjuguer la réflexion démocratique à la morale du care. Néanmoins, la démocratie du care de Tronto, bien que partiellement définie, porte l'idée que ce projet doit être construit avec les citoyens et les citoyennes concerné.e.s, précisément afin d'éviter que les exigences morales du care ne soient imposées de manière descendante et ne limitent la capacité délibérative des acteurs démocratiques.

Vers la fin de *Caring Democracy*, il est question des modalités d'une démocratie du care. Les activités du care qui demeurent des questions centrales des préoccupations politiques seraient organisées et distribuées à l'aide de délibérations collectives. Tronto met alors de l'avant l'importance d'une égalité des voix entre les destinataires et les dispensateurs de care afin de mieux identifier les besoins réels et les meilleures façons d'y répondre (Tronto, 2013). Cette volonté de démocratiser les voix implique de mettre en question les hiérarchies de pouvoir entre les dispensateurs du care et les destinataires du care, mais également entre les dispensateurs du care eux-mêmes en fonction de la place qu'ils occupent au sein des institutions du care. Encore une fois, ce sont les personnes qui reçoivent des soins qui sont bien souvent les mieux placés pour reconnaitre leurs besoins et la façon dont elles aimeraient recevoir un soin.

Ce constat, au-delà d'être démocratique, admet une pluralité de réponses aux besoins, puisque chaque personne a son propre regard en ce qui concerne ses propres besoins. Or, selon Tronto, cela mène inévitablement à des conflits sur la perception du « bon care » à devoir donner ou recevoir. (Tronto, 2013). Au plan institutionnel, la démocratisation du care se fera nécessairement par la création d'espaces de discussion entre les acteur.rice.s du care et par la reconnaissance de la complexité des activités du care, ce qui requiert du temps. Cette dernière remarque nous amène à réfléchir l'enjeu du temps, un facteur indissociable de tout

processus qui se veut démocratique et qui prend soin des gens, mais cette notion dépasse largement les intentions de chapitre-ci.

Tronto affirme que ces transformations démocratiques reposent sur des conditions préalables, telles qu'une reconnaissance collective de notre vulnérabilité, et donc, que nous sommes à tout moment portée à être à la fois destinataire et dispensateurs de soins. Cela implique également un sentiment de répondre au partage des responsabilités et de penser ce concept comme étant de l'ordre du commun et du collectif.

Il importe de mentionner que la vision démocratique de Tronto est foncièrement participative, laissant entendre que la représentativité est inadéquate pour répondre aux enjeux du care. Parallèlement, la démocratie participative n'est pas plus adéquate en soi pour y répondre : elle trouve sa légitimité à travers une justification éthique qui n'est pas inhérente à la participation. L'éthique du care de Tronto réussit toutefois à légitimer le modèle participatif à travers l'élargissement de plusieurs concepts – inclusion, responsabilité, autonomie et activités du care.

Il est possible de soulever une certaine limite à la démocratie participative du care de Tronto, soit le manque d'un modèle clair qui devrait être privilégié. En effet, Tronto ne s'aventure pas à conceptualiser une démocratie participative à l'image de Pateman, Held ou Macpherson et préfère laisser les citoyen.ne.s choisir et construire leur propre modèle. Dans l'approche de Tronto, la politique, bien qu'essentielle, demeure un instrument de l'éthique. La démocratie n'apparait donc pas elle-même comme productrice de justice. Ainsi, l'aspect moral est plus important que l'aspect politique, car il en structure le contenu. Cette limite a pourtant l'avantage d'être fidèle aux théories du care : rien sur nous, sans nous. Il est alors possible de soulever que Tronto ne réussit son pari de briser la frontière entre la morale et la politique qu'en adoptant une posture qui n'offre pas de protection contre les dangers d'une moralisation de la politique. Il devient difficile pour Tronto de proposer un projet démocratique puisque le care s'impose comme un paramètre exigeant pour conceptualiser la démocratie participative ; le bon care devient la condition d'une bonne démocratie et cette dernière sera participative dans la mesure où ce modèle répond aux finalités morales du care.

Or, cette idée semble faire fausse route. La démocratie du care de Tronto aborde des questions difficiles à l'égard de notre organisation sociale, politique et économique, ce qui contribue à une réflexion plus vaste du rôle même du politique. L'imprécision de son modèle ne découle pas d'une incapacité à réfléchir l'action politique à partir du care — et de lui offrir un fondement éthique —, mais plutôt de son incapacité à penser également le care à partir du politique, dans un rapport réciproque. En ce sens, les fondements éthiques de la démocratie s'imposent davantage comme des principes extrinsèques que dans une logique de renforcement mutuel entre l'éthique du care et les pratiques démocratiques.

Tronto est néanmoins sensible aux injustices sociales et soutient implicitement que l'avènement d'une démocratie du care doit être pensé avec l'ensemble d'une population donnée, y compris les personnes marginalisées. Elle parvient à poser les bases éthiques nécessaires à la réflexion politique tout en se positionnant sur certaines modalités d'une démocratie idéale : participative, inclusive, décentralisée et qui se soucie d'une distribution plus juste du care.

La pensée de Tronto offre ainsi quelques réponses préliminaires aux hypothèses de recherche. D'abord, sur le lien entre démocratie et éthique, Tronto favorise la démocratie participative parce qu'elle est la seule en mesure de répondre aux enjeux du care, le besoin d'une responsabilité collective des activités du care. Ces principes ajoutent alors une dimension éthique à la démocratie participative, ce qui la rend souhaitable et source d'adhésion, même si, comme il a été posé, la réponse n'est pas entièrement satisfaisante.

Ensuite, le souci d'une réelle inclusion de toutes les personnes citoyennes à la vie démocratique tente de favoriser une équité des voix et de participation. Ainsi, ils et elles seront en mesure de mettre en action l'attribution des responsabilités liées aux activités du care. En adressant les enjeux de hiérarchie et de pouvoir, Tronto préconise une justice sociale et épistémique — par la valorisation des savoirs et des expériences des minorités dans la participation politique — qui serait en mesure de renforcer la légitimité de la démocratie participative. En effet, elle lie la valeur de l'autodétermination à celle de la centralité du travail du care inhérente à notre interdépendance et aux besoins qui en découlent.

Comme je l'ai posé en introduction, la démocratie participative requiert un complément éthique qu'elle ne peut produire par elle-même. À ce titre, Tronto propose d'y associer l'éthique du care, dans le but de concilier une posture morale avec une posture politique qui s'appuie, à la base, sur une distribution responsable et équitable du care. Sans ce complément éthique, la démocratie, comme le démontre Tronto, a tendance à oublier l'humain et à favoriser un système économique qui invisibilise et dévalorise les donneurs et receveurs du care pourtant essentiels. Ce problème de légitimité de la démocratie est alors dû des considérations de justice sociale et épistémique. Tronto, en adressant les enjeux du pouvoir et de la hiérarchie, est en mesure de mettre le doigt sur l'insuffisance éthique de la démocratie participative. Ce modèle nécessite en outre de donner la parole et de donner l'opportunité de participer à ceux et celles qui sont marginalisé.e.s de l'action politique.

CHAPITRE 2
LA POLITIQUE DE LA VULNÉRABILITÉ CHEZ MARIE GARRAU : POUR UNE DÉMOCRATIE DE CONTESTATION

Ce chapitre explore le concept de vulnérabilité chez Marie Garrau[3] d'un point de vue éthique et politique. L'autrice reprend certaines idées morales de la pensée de Tronto tout en prolongeant la réflexion politique du care par une analyse fine du concept de vulnérabilité. Garrau développe sa pensée politique en posant la vulnérabilité fondamentale et la vulnérabilité problématique afin d'identifier les réponses politiques qui seraient d'abord en mesure de reconnaitre la vulnérabilité de tous et toutes, et qui, ensuite, atténueraient les situations problématiques dans lesquelles la vulnérabilité s'exprime concrètement. Si l'approche de Garrau est privilégiée dans ce chapitre, c'est en raison de la réflexion politique qu'elle développe autour de la vulnérabilité, ce qui se veut une réponse à l'insuffisance conceptuelle de la théorie de Tronto. En préconisant une démocratie de contestation au prisme de la liberté comme non-domination, Garrau propose un modèle démocratique précis. Ainsi, et en complément à Tronto, la pensée politique de Garrau propose une articulation plus étroite entre la démocratie participative et les fondements éthiques inhérents à ce modèle.

Ce chapitre aborde, dans un premier temps, la question des multiples dimensions – anthropologiques, sociales, politiques et économiques – de la vulnérabilité chez Garrau. Sa conception plurivoque de la vulnérabilité nous permet une compréhension plus approfondie des concepts de la reconnaissance, de l'autonomie relationnelle et de

[3] Pour Gagnon et Casselot (2024), il s'agit du troisième moment du care, se concentrant sur les réponses politiques en cohérence avec l'idéal du care (conception du sujet relationnel, d'une humanité partagée par la vulnérabilité et le besoin de soin, une distribution juste du care, etc.)

l'agentivité. Elle soutient que ces concepts, au prisme de la vulnérabilité, sont nécessaires afin de réfléchir à des réponses politiques qui soient justes.

Il sera ensuite question de la notion de liberté dans la pensée éthique et politique de Garrau. Elle s'inspire de Philip Pettit, à la fois de sa conception de la liberté comme non-domination et de sa vision républicaine d'une démocratie de contestation. La liberté comme non-domination dépasse les lacunes de la liberté positive (tyrannie de la majorité liée à une démocratie participative) et de la liberté négative au sens strict (non-interventionnisme de l'État et l'absence de contraintes politiques liées aux politiques libertariennes) en théorie politique. Cette liberté comme non-domination a pour but de prévenir des situations où l'État ou des groupes de personnes exercent un pouvoir arbitraire sur autrui. De cette liberté découle un devoir de protection des citoyen.ne.s de la part de l'État et la possibilité pour ces citoyen.ne.s de contester des décisions politiques jugées arbitraires ou injustes. Garrau y voit, à travers cette conception de la liberté, une façon de répondre aux enjeux de vulnérabilité. C'est d'ailleurs ce qui l'amène à s'intéresser à la démocratie de contestation de Philip Pettit. Garrau en fait une lecture critique afin d'insister sur la centralité de la vulnérabilité dans cette vision démocratique. Nous verrons plus en détail comment Garrau négocie ces positions dans sa propre vision d'une démocratie de contestation.

Finalement, il sera question d'une discussion entre l'éthique du care de Tronto et l'éthique de la vulnérabilité de Garrau dans leurs conceptions respectives d'une démocratie participative. D'une part, il sera question de savoir si l'éthique de la vulnérabilité de Garrau et la démocratie participative sont dans un rapport mutuel, au sens où la première ajoute un fondement éthique de manière intrinsèque à la seconde, ce que n'offrait pas la perspective de Tronto. D'autre part, il s'agit de savoir si l'idéal de participation politique proposé par Garrau est bel et bien en diapason avec le modèle de démocratie participative tel qu'il a été défini dans l'introduction. La démocratie de contestation, comme nous allons le constater, amène certaines réserves à la participation politique de la masse citoyenne dite ordinaire. Elle limite la portée de la participation citoyenne afin d'éviter la domination d'une majorité sur les points de vue minoritaires.

2.1 LA VULNÉRABILITÉ ET SES IMPLICATIONS

Le concept de vulnérabilité reçoit plus d'une conceptualisation dans les courants des éthiques du care. Il est abordé de façon différente par bon nombre d'auteurs et d'autrices, et il importe de les distinguer afin d'établir ce que Garrau entend par ce concept et ses usages de la vulnérabilité fondamentale et de la vulnérabilité problématique.

Marie Garrau dans *Politiques de la vulnérabilité* (2017) stipule que « le concept de vulnérabilité est doté d'une dimension critique et normative, autrement dit qu'il peut nous permettre de repenser sur ce que nous sommes, en tant qu'êtres humains, et d'indiquer sur cette base ce vers quoi nous pourrions tendre collectivement ainsi que comment nous en approcher » (2018, p. 34). Ainsi, la vulnérabilité n'est pas seulement perçue comme une faiblesse liée à notre statut d'humain fragile ou bien comme le produit de rapport de domination, mais également comme un moteur de changement qui permet de penser l'agir politique différemment.

En sociologie, rappelle Garrau (2018), le concept de vulnérabilité est utilisé dès les années 1990 pour désigner les effets produits sur certains groupes marginalisés par l'entremise de processus sociaux engendrés par les sociétés libérales, comme la désaffiliation sociale et économique. Robert Castel (1994), sociologue de l'intégration inspiré par Durkheim, désigne la désaffiliation sociale comme étant le processus par lequel des individus se retrouvent isolés des sphères de solidarité et de réseaux sociaux, tout en étant éloignés ou précarisés par le monde du travail (Martin, 2019). Globensky (2019), inspiré de Castel, souligne que la vulnérabilité problématique « se caractérise par des relations sociales instables et fragiles qui peuvent aboutir à la désaffiliation, position dans laquelle l'individu ne dispose d'aucune protection » (p. 973).

Selon la sociologue Rolande Pinard (2011), la fin du 20^{e} siècle marque de grands changements dans le domaine du travail qui se traduisent en phénomène de précarité sociale et économique, ce qui constitue une vulnérabilité problématique. Parmi ces changements, et sans en dresser une liste exhaustive, nous pouvons penser à la réduction des protections

sociales, à l'inégalité croissante liée à la disparité salariale et à la précarité de l'emploi liée aux contrats temporaires, par exemple (Pinard, 2011).

En ce sens, « [l]a vulnérabilité désigne alors une fragilisation de la capacité d'agir induite par des processus sociaux qui ont pour caractéristiques de porter atteinte à l'intégrité physique ou morale des sujets sociaux » (Garrau, 2018, p. 36). La vulnérabilité étudiée dans le cadre de la sociologie est celle qui réfère à la vulnérabilité problématique, puisqu'elle est issue de processus et d'institutions sociales et politiques qui en sont la cause.

Du côté de la philosophie morale et politique, la vulnérabilité est décrite depuis les années 1980 comme un aspect constitutif de notre existence humaine (Garrau, 2018). En étant des agents exposés aux intempéries de la vie et en raison de notre corporalité fragile, nous sommes des êtres fondamentalement vulnérables, ce qui peut compromettre l'accès à une vie autonome dans laquelle il est possible de créer du sens. À partir de ce mode de réflexion, la vulnérabilité n'est pas qu'un processus social qui affecte certains groupes sociaux plus que d'autres, car elle est également un trait communément partagé par les êtres humains. De ce constat découlent des obligations d'ordre éthique liées à une condition commune.

Selon Garrau (2018), nous sommes exposés à un monde naturel et social que nous ne pouvons pas complètement maîtriser, par le fait que nos conditions d'autonomie ne sont jamais assurées et qu'elles dépendent de manière fondamentale de la façon dont la société nous considère et nous traite. Notre vulnérabilité fondamentale se déploie d'une manière particulière et différente, variant en intensité pour l'ensemble d'entre nous, ce qui implique des réponses différentes afin d'atteindre un degré d'autonomie. Nous pouvons penser notamment aux ressources, aux protections, à la reconnaissance et à l'attention d'autrui comme façon d'identifier les vulnérabilités problématiques issues d'une vulnérabilité fondamentale partagée par tous.te.s, mais qui s'exerce de façon différente.

Pour Garrau (2018), ces facteurs représentent une source d'inégalité entre les membres d'une société donnée, en raison de relations de dépendance et d'ouverture à l'égard du monde

social et naturel. En effet, les inégalités existent puisque l'accès aux ressources et à une reconnaissance qui protègent les membres d'une société varie d'une personne à une autre, ce qui accentue certaines vulnérabilités problématiques. C'est pourquoi il est impossible pour Garrau de considérer la vulnérabilité seulement comme une structure d'existence commune, puisqu'elle négligerait une part importante du monde social qui peut accentuer ou réduire les inégalités qui conduisent à plus de précarité. Cette conception de la vulnérabilité deviendrait alors aveugle aux systèmes de domination interne à une société. À l'inverse, il serait également nuisible, voire impossible, que de concevoir la vulnérabilité seulement par son angle problématique, puisqu'elle pourrait « nourrir le rêve illusoire d'un dépassement de la vulnérabilité, nous conduire à demeurer aveugle au caractère conditionné de toute autonomie et paradoxalement à rejeter dans une sous-humanité ceux qui sont identifiés comme vulnérables » (Garrau, 2018, p. 49).

Garrau soutient qu'il est possible de rassembler ces deux vulnérabilités afin d'en faire une vulnérabilité relationnelle étendue qui devrait être au cœur des réponses politiques. Cette conception est ambivalente, selon Garrau : « elle est impossible à éradiquer, car ce qui fonde la vulnérabilité – les dimensions corporelles et relationnelles de l'existence humaine – est en même temps ce qui permet aux êtres humains de développer leurs capacités d'agir et de mener des vies qu'ils estiment dotées de sens » (Garrau, 2022, p. 35).

Or, Garrau mentionne que nous devons faire preuve de prudence en traitant la question de vulnérabilité chez les personnes catégorisées comme vulnérables ou défavorisées, car il y a un risque de porter atteinte à leur agentivité en les stigmatisant ou en les catégorisant comme telles. Hélène Thomas (2010), dans *Les vulnérables : la démocratie contre les pauvres*, porte un regard critique sur les usages et les effets de la notion de vulnérabilité dans les politiques sociales nationales et internationales, depuis les trente dernières années. Elle fait également l'analyse des concepts tels que la responsabilité, l'équité, la dignité et l'égalité en lien avec celui de la vulnérabilité. Thomas (2010) note la présence d'un changement de paradigme – celui d'une responsabilité individuelle quant à la réponse de la vulnérabilité – en Europe, quoique nous pouvons faire un constat similaire au Canada et au Québec, par rapport à la

question de la justice sociale. Comme le note Thomas (2010), dans le lien entre soins offerts et responsabilité individuelle : « Elles (les victimes individualisées) sont secourues par pitié et accompagnées, parfois avec compassion, mais surtout avec fermeté, pour les obliger à promouvoir leur survie sociale future dans le respect des normes imposées par les élites démocratiques » (p. 12).

Il y a, pour Thomas (2010), une tendance globale à favoriser l'égalité des chances des individus en situation de précarité socioéconomique afin d'aller plus loin qu'une simple égalité des droits des citoyen.ne.s. Ce faisant, Gonin (2010) remarque que cette « égalité des chances » s'est transformée en une égalité de responsabilité quant à la capacité à saisir les opportunités chez les individus. Or, comme le soulève Gonin (2010), cela s'avère aussi être un piège, puisqu'il est maintenant question de la responsabilité des personnes défavorisées à améliorer leur situation socioéconomique dans une logique à la fois individuelle et méritocratique. Au-delà de cette responsabilité problématique, l'usage de la notion de dignité pose également un problème pour les populations en situation de pauvreté.

En effet, Thomas (2010) mentionne que le souhait derrière la protection de la dignité des plus vulnérables sur le plan économique découle la plupart du temps d'une conception des élites, pouvant limiter de fait même l'émancipation réellement désirée de ces populations. Cependant, Garrau n'est pas convaincu qu'il faille se débarrasser du terme et du concept de la vulnérabilité pour autant afin d'offrir une réponse éthique et politique. Au contraire, celle-ci défend la notion de la vulnérabilité en désirant la définir et la comprendre dans son émergence afin de constituer « un outil précieux pour décrire certains aspects de l'existence humaine, analyser l'expérience sociale contemporaine et impulser des transformations sociales et politiques » (Garrau, 2018, p. 41).

C'est notamment de cette façon que la notion de la vulnérabilité est comprise au sein de ce chapitre, c'est-à-dire dans une convergence entre la sociologie et celle de la philosophie morale et politique, et ce, afin de la définir et de la mettre en action dans le monde. Pour Garrau, c'est sous l'angle de ses deux dimensions, celle fondamentale et celle problématique, dans leurs fonctions critiques et normatives, que la vulnérabilité sera analysée pour offrir une

réponse politique. Or, l'idée selon laquelle le désir de protection des plus vulnérables peut limiter ou encadrer l'émancipation sociale et politique des citoyen.ne.s est un élément auquel nous reviendrons plus tard dans ce chapitre.

Ainsi, la conception de la vulnérabilité chez Garrau tente de réduire la stigmatisation à laquelle elle peut conduire, par la reconnaissance de celle-ci, de l'autonomie et de l'agentivité qu'elle peut permettre.

2.1.1 La vulnérabilité et la reconnaissance chez Honneth – vers une réponse politique

Garrau agence cette conception de la vulnérabilité à la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth (2004). Pour Honneth, la reconnaissance s'inscrit dans « une approche intersubjective du social selon laquelle les individus ne se constituent en personnes qu'à travers la reconnaissance d'autrui » (Balbontin, 2024, p. 287). Ainsi, la vulnérabilité et la reconnaissance se complémentent dans la dimension profondément relationnelle de l'être humain. Honneth soutient l'existence de trois sphères de reconnaissance. Il y a « celle de l'amour, régie par le principe du besoin, celle du droit, régie par le principe d'égalité, et celle des relations de coopération, à laquelle appartiennent notamment les relations de travail, régies par le principe de contribution » (Merle, 2009, p. 363). À partir de ces formes de reconnaissance, Honneth soutient que l'identité pratique des individus, soit la validation par autrui de ses capacités et de ses qualités pour former une estime de soi positive, est un processus intersubjectif qui dépend de l'attitude des autres face à soi (Garrau, 2018). Ainsi comprise, la reconnaissance permet de comprendre la vulnérabilité fondamentale et la dépendance à autrui comme étant indissociable l'une de l'autre. Comme le souligne Garrau (2018) :

> L'amour constitue la forme de reconnaissance première, à la fois d'un point de vue chronologique, dans la mesure où elle est la première forme de reconnaissance qu'expérimentent les sujets, et d'un point de vue génétique, dans la mesure où aucun

> autre rapport positif à soi ne peut s'instaurer si le sujet n'a pas fait l'expérience de l'amour (p. 146).

Autrement dit, l'amour, tout comme le respect, la solidarité, la coopération et toutes autres dimensions de la reconnaissance, est vital pour une construction saine de l'identité pratique, et son absence contribue à l'exacerbation de la vulnérabilité fondamentale. Comment alors est-il possible de comprendre la reconnaissance de la vulnérabilité fondamentale sur le plan politique ?

Honneth soutient que la reconnaissance évolue dans le temps, « sous la pression de l'exigence d'égalité, à mesure que la compréhension de celle-ci s'approfondissait » (Garrau, 2018, p. 151), ce qui se traduit notamment par l'acquisition de droits civils, politiques et sociaux faisant la promotion de la reconnaissance. La mise en œuvre de ces droits, en concert avec la reconnaissance de notre vulnérabilité fondamentale et en vue de la réalisation idéale d'un individu, permettrait le développement de son autonomie moral et de sa capacité à participer à l'exercice de la citoyenneté. Garrau soulève toutefois que

> Si [la théorie honnethienne de la reconnaissance] offre des outils théoriques décisifs pour décrire les effets subjectifs des expériences de mépris et justifier des politiques destinées à lutter contre les dénis de reconnaissance, elle ne dispose pas des outils conceptuels pour analyser les rapports sociaux de pouvoirs qui rendent compte des effets variés et des modalités sociales complexes du déni de la reconnaissance (2018, p. 166).

Il convient donc pour Garrau d'allier la reconnaissance de notre vulnérabilité fondamentale avec une réflexion critique sur les vulnérabilités problématiques afin d'offrir des réponses politiques satisfaisantes.

Cette transposition politique de la vulnérabilité fondamentale, selon Bernard Gagnon, peut être difficile à justifier parce que trop vague. Que faire, dit Gagnon, « lorsque la reconnaissance de notre vulnérabilité ontologique doit outiller des mesures de protection sociale, cela s'étend-il aux joies, aux plaisirs ou aux rencontres amicales dont elle est aussi la source ? Quel est le rôle de la collectivité en lien avec ces traits ? » Et, que faire « lorsque le contexte relationnel ne permet pas de les réaliser (les capabilités), ou lorsque certains

agents sont trop vulnérables pour les exercer par eux-mêmes ? » (Gagnon, 2022, p. 85) Il devient alors difficile de réfléchir à des réponses politiques satisfaisantes. Toutefois, selon l'idée d'une vulnérabilité étendue – à la fois fondamentale et problématique –, il est de notre responsabilité d'offrir une réponse politique en reconnaissant la vulnérabilité fondamentale et la reconnaissance mutuelle d'une part, et en agissant pour prévenir les vulnérabilités fondamentales de s'exacerber en vulnérabilités problématiques d'autre part. Ainsi, il est possible d'offrir des réponses politiques, selon Garrau, au prisme d'une vulnérabilité étendue. Cela implique de reconnaitre l'apport de Honneth dans sa conception d'une éthique de la reconnaissance, visant à répondre à certains enjeux de la vulnérabilité fondamentale. En outre, la reconnaissance et la vulnérabilité requièrent, pour Garrau, de réfléchir à l'idéal de l'autonomie de manière relationnelle. Il en va ainsi pour la raison que l'identité pratique, qui découle de la reconnaissance, et la vulnérabilité demeurent par essence relationnelles.

2.1.2 Autonomie relationnelle

Considérant que l'autonomie est une faculté qui peut se développer ou s'atrophier dans la relation à autrui, Garrau soulève que l'ensemble de la population doit disposer de certaines ressources préalables pour atteindre l'autonomie. Elle précise :

> Parce que nous sommes des êtres fondamentalement vulnérables, dépendants d'autrui et de notre environnement naturel et social et par conséquent exposé à des atteintes en provenance d'autrui et de cet environnement, l'autonomie est pour nous une possibilité fragile, le terme d'un processus complexe qui repose sur des conditions nombreuses et irréductibles à un ensemble de droits et de biens premiers (Garrau, 2018, p. 45-46).

Il est alors possible d'affirmer qu'une personne racisée en situation de vulnérabilité peut subir des formes de domination qui mettent en péril le développement de son autonomie. Garrau avance alors que l'autonomie « n'est [...] ni une donnée de départ ni le simple résultat d'un processus endogène de maturation des capacités individuelles » (p. 45). Ainsi, c'est parce que l'autonomie est une condition fragile qu'elle se doit d'être relationnelle, selon Garrau.

La conception de Garrau de l'autonomie dépasse largement celle d'une autonomie individuelle ou expressive, qu'on pourrait définir comme « la capacité de faire des choix et de se déterminer soi-même » (Ricard, 2013, p. 141) ou encore comme « la capacité des sujets à exprimer et à réaliser ce qui compte pour eux et s'atteste dans le sentiment subjectif de vivre une vie dotée de sens et de valeur » (Garrau, 2018, p. 221). Ici, l'autonomie des agents moraux est présupposée, puisqu'elle ne considère pas suffisamment les rapports sociaux, l'impact des structures de pouvoir sur celle-ci et les relations interpersonnelles qui la façonnent. C'est notamment une des raisons qui amène Garrau à être critique d'une conception libérale du sujet, qui, à travers son indépendance issue de ses capacités personnelles, parvient à devenir un sujet rationnel et autonome. Selon la conception de Garrau, les sujets aspirent à la rationalité et à l'autonomie en majeure partie par des rapports sociaux et personnels, ainsi que des relations d'interdépendance qui peuvent faciliter ou non l'acquisition de ces traits.

En somme, l'autonomie privilégiée par Garrau en est une d'amalgame. Elle est à la fois expressive et relationnelle, en soulignant la part que jouent les relations interpersonnelles et sociales afin de former l'identité d'un agent moral. Elle rejette également une critique radicale de la notion même de l'autonomie. La notion d'autonomie est importante, dit Garrau, pour

> décrire les expériences caractérisées par le sentiment de confiance dans ses capacités propres et la possibilité effective de faire entendre sa voix, et pour opérer la critique des contextes relationnels et sociaux qui, en privant les sujets d'un tel sentiment et d'une telle possibilité, compromettent le développement, le maintien et l'exercice de l'autonomie (2018, p. 230-231).

Ainsi saisie, l'autonomie relationnelle de Garrau rend compte des capacités personnelles tout en les considérant dans ses aspects relationnels et ses engagements politiques. La réponse politique face à l'autonomie est, pour Garrau, davantage une question des conditions la permettant, plutôt que de l'assurer politiquement. Prétendre assurer l'autonomie de l'autre est paradoxal, puisqu'elle serait aveugle à notre vulnérabilité fondamentale qui peut la compromettre par essence. Or, assurer des conditions optimales au

développement et au maintien de l'autonomie serait souhaitable dans l'optique où elle favoriserait la reconnaissance de notre vulnérabilité fondamentale, tout en adressant les vulnérabilités problématiques faisant entrave au développement de l'autonomie. La position de Garrau sous-tend ainsi qu'une valorisation des conditions de l'autonomie chez l'individu est en mesure d'induire des formes d'agentivité et de pouvoir d'agir.

2.1.3 Agentivité

Garrau définit l'agentivité comme étant « la capacité d'un agent à avoir un effet ou un impact sur le monde » (Garrau, 2021, p. 25). Elle préconise une approche nuancée concernant l'idée d'associer ou de dissocier l'agentivité à la vulnérabilité. Celle-ci souligne également qu'il faut considérer les vulnérabilités fondamentale et problématique comme étant différentes dans leur association avec l'agentivité.

Garrau s'oppose à l'idée de dissocier la vulnérabilité problématique de la vulnérabilité fondamentale, car cela contribue à une vision réductrice de l'agentivité, voire à essentialiser une passivité induite associée à un être qui serait ontologiquement vulnérable. Il faut donc dépasser, selon elle, cette vision réductrice. L'idée est d'associer l'agentivité à la vulnérabilité problématique puisqu'elle peut s'inscrire « dans une variété de pratiques allant du maintien de soi à l'aménagement continu du monde autour de soi en passant par la critique de l'existant ou l'engagement avec d'autres dans des formes de contestation et de résistance au monde comme il va » (Garrau, 2021, p. 37).

En somme, Garrau maintient que l'agentivité peut s'agencer aux vulnérabilités problématiques et que l'autonomie, comprise de manière relationnelle, nécessite une vision plurivoque de la vulnérabilité à la fois fondamentale et problématique. L'autonomie, pour Garrau, relève certes de notre nature humaine interdépendante, et donc, d'une vulnérabilité fondamentale partagée par tous.te.s, mais elle est également dépendante des structures sociales et politiques, ainsi que des relations interpersonnelles. Autrement dit, il s'agit de favoriser les conditions de l'autonomie relationnelle afin de mieux reconnaitre les multiples formes de vulnérabilités. Ainsi comprise, la vulnérabilité problématique n'est pas un frein à

l'agentivité et peut tout à fait permettre une agentivité politique et une participation citoyenne émancipatrice.

Le fait de penser la vulnérabilité dans sa capacité à induire une participation politique est nécessaire pour deux raisons. La première est d'ordre épistémique. En soutenant que la vulnérabilité n'est pas un frein à l'activité politique, mais, au contraire, une manière possible d'entrer en lien avec celle-ci, cela permet d'entrevoir la participation des personnes qui sont actuellement exclues ou absentes de la participation politique. Il devient alors possible de considérer l'articulation politique de l'éthique de la vulnérabilité comme un vecteur de justice épistémique en valorisant les savoirs, les connaissances et les expertises des personnes marginalisées de l'action politique. La seconde raison est que cette compréhension de la vulnérabilité – la reconnaissance de notre vulnérabilité fondamentale et l'exacerbation de l'autonomie à travers les vulnérabilités problématiques – est complémentaire à un projet de démocratie participative puisqu'elle tend vers une réelle inclusion des citoyennes et des citoyens à la participation politique. En affirmant que la vulnérabilité peut être propice à l'agentivité politique, et que notre vulnérabilité est ontologiquement partagée, cela crée un climat qui favorise les conditions d'autonomisation des agents moraux. En d'autres mots, cette conception de la vulnérabilité favorise une liberté de participation politique nécessaire pour une démocratie participative et soucieuse de l'inclusion de diverses voix.

2.2 LE CONCEPT DE LIBERTÉ DANS LES IMPLICATIONS POLITIQUES DE LA VULNÉRABILITÉ

Les concepts d'autonomie, de vulnérabilité et de démocratie sont étroitement liés à celui de liberté. La politique de la vulnérabilité de Garrau accorde à cet égard une importance centrale à la liberté, s'il n'est pas question de dépasser la vulnérabilité fondamentale qui caractérise la condition humaine, il n'est pas question davantage de demeurer passif devant les formes de vulnérabilité problématique produites ou aggravées par les rapports, sociaux, politiques et économiques. Pour comprendre la conception de la liberté de Garrau, il importe, dans un premier temps, de distinguer les concepts de liberté positive et de liberté négative, et, ensuite, d'analyser le concept de liberté de non-domination de Philip Pettit.

Isaiah Berlin, dans son célèbre essai « *Two Concepts of Liberty* » (1969), distingue la liberté positive et la liberté négative, bien que ces deux libertés coexistent à différents degrés selon la situation. La première est définie comme étant la capacité de réaliser son propre potentiel et d'agir en fonction de sa volonté ; elle signifie l'autodétermination de l'individu. Bien souvent, cette capacité à se réaliser soi-même demande paradoxalement des conditions supplémentaires et des interventions extérieures (des droits protégés, des politiques sociales) qui permettent de concrétiser l'idéal d'une autonomie forte du sujet ; par exemple, le fait de pouvoir être éduqué et politisé à travers un système d'éducation. Berlin (1969) le décrit alors comme « la liberté de », ce qui exige un pouvoir d'agir sur les finalités que le sujet désire atteindre ou réaliser.

En revanche, la liberté négative est celle de l'absence de contrainte et d'interférences extérieures imposées par autrui. Cette conception prône la liberté individuelle d'une façon radicale, ce qui permet à l'agent moral de faire ce qu'il veut, sans que l'État ou quiconque n'intervienne pour lui en empêcher. Cela revient donc à pouvoir s'exprimer librement, de s'associer à différents groupes et de poursuivre les fins et les valeurs que les individus désirent par eux-mêmes. Selon cette liberté négative, les interventions de l'État ne sont pas totalement prescrites, mais elles doivent éviter de substantialiser la liberté – comme autodétermination – au point d'en faire la finalité des actions de l'individu ; les mesures doivent plutôt permettre à l'individu d'exercer la liberté de choisir ce qui est bon pour lui. La différence entre la liberté positive et la liberté négative tient ainsi à ce que la première veut favoriser l'autodétermination des individus dans un idéal de contrôle rationnel, alors que la seconde ne vise qu'à laisser les individus être ce qu'ils sont, même si cela peut paraître irrecevable d'un point de vue de l'autodétermination. Dans une société libérale et ouverte, la seconde est souvent perçue comme plus adaptée au fait du pluralisme des valeurs et des diverses croyances.

En philosophie politique, la liberté négative a également été associée de près à la doctrine du libertarianisme. Cette récupération libertarienne de la liberté négative est en porte à faux avec les principes démocratiques du care et de la vulnérabilité puisque,

fondamentalement, elle suppose des individus indépendants qui, en pratique, peuvent subvenir à leurs propres fins sans autre intervention d'un tiers que celle de la protection des droits individuels. Pour Robert Nozick, auteur important du libertarianisme, la justice sociale et la légitimité politique dépendent du respect de la liberté négative, l'intervention de l'État doit se limiter à la protection contre la violence, le vol, la fraude et le respect des contrats (Nozick, 2016). Évidemment, cette compréhension de la justice sociale n'est pas en adéquation avec les théories de la vulnérabilité, celle-ci faisant la promotion de systèmes sociaux, politiques, scolaires et de santé fort afin de reconnaitre l'existence de notre vulnérabilité fondamentale, de promouvoir et de maintenir une certaine autonomie, et d'agir pour adresser les vulnérabilités problématiques issues de nos divers systèmes sociaux. De plus, la politique de la vulnérabilité, inspirée de la théorie du care, penche en faveur d'une attention au monde et à la nature qui nous entoure, de manière à agir en fonction et non indépendamment de ceux-ci, en reconnaissant l'interdépendance que nous unit en tant qu'êtres vivants.

À l'opposé, la liberté positive accorde une valeur primordiale à la participation démocratique et à la capacité de s'autodéterminer collectivement par son intermédiaire (Berlin, 1969). Or, selon Berlin, le désir d'autodétermination ne peut s'exercer sans limites, car, dans sa volonté de maîtriser son environnement, il tend à promouvoir l'idéal d'une collectivité autodéterminée, homogène et unie à laquelle chacun devrait se conformer, ce qui apparait incompatible avec le pluralisme des valeurs. C'est ainsi que Berlin soutient, notamment en référence au communisme, que dans son excès, la liberté positive peut mener à des régimes autoritaires et totalitaires malgré les bonnes intentions de ceux et celles qui prétendent agir au nom du bien collectif.

C'est d'ailleurs l'une des raisons avancées par Pettit (2004) pour se distancer de la liberté positive. À son sens, et fidèle à un héritage républicain, la nature du projet démocratique en est une instrumentale : la participation démocratique doit s'articuler vers une situation de non-domination pour les citoyen.ne.s. La participation démocratique n'est donc pas une valeur primordiale pour Pettit, ce qui explique son rapport conflictuel aux

théories démocratiques plus directes et participatives. Pour Pettit, la démocratie participative comporte trop de risques de tyrannie de la majorité ; il craint plus largement l'irrationalité du *demos* dans leur capacité à désirer ce qui est juste. De son côté, Garrau (2018) partage l'avis de Pettit sur la liberté positive : elle ne perçoit pas la participation politique comme ayant une valeur absolue et elle partage avec Pettit une certaine méfiance envers les processus plus directs de participation.

Selon Garrau, Pettit, avec l'idée de liberté comme non-domination, cherche à dépasser la dichotomie entre la liberté positive et la liberté négative, ainsi qu'à éviter les écueils associés à chacune d'elles, soit, respectivement, l'individualisme et le collectivisme poussés à leur extrême. Selon Pettit, la domination correspond à une situation dans laquelle une personne ou un groupe possède le pouvoir arbitraire de s'immiscer dans les affaires d'une autre personne ou d'un autre groupe. Il ajoute qu'une situation de domination n'existe pas seulement lorsqu'il y a une interférence effective, mais également lorsqu'il existe la possibilité d'une telle interférence arbitraire.

La domination se manifeste dans le « fait de vivre à la merci d'un autre, d'avoir à vivre d'une façon qui nous expose à des maux que cet autre est en mesure de nous infliger arbitrairement ; et cela notamment lorsque chacun est en mesure de percevoir que nous subissons une telle domination » (Pettit, 2004, p. 22). À titre d'exemples, on peut penser à un locataire qui court le risque d'être expulsé arbitrairement de son logement ou encore une employée risquant de perdre son emploi pour des raisons hors de son contrôle. Dans les deux cas, ces personnes demeurent dépendantes de décisions d'un tiers – propriétaire ou employeur – qui détient un pouvoir important sur leurs conditions d'existence.

Cela entraine une certaine culture du silence, puisque la personne dominée ne peut risquer de se plaindre sans craindre de perdre son emploi, sa relation, son aide sociale ou son lieu de vie (Garrau, 2018). S'il en est ainsi, les personnes dominées « se trouvent dans une position de vulnérabilité qui les abaisse, parce qu'ils ne peuvent tenir tête (à celui qui les domine), et parce qu'ils devront même peut-être recourir, de manière servile, à la flatterie et à la flagornerie, afin de s'insinuer dans ses bonnes grâces » (Pettit, 2004, p. 22).

Pour Pettit, le pouvoir est arbitraire lorsqu'il n'est pas encadré et contraint par des règles, des procédures ou des normes qui peuvent justifier de manière prévisible et transparente la décision prise sur un individu ou sur un groupe. En ce sens, le pouvoir est non-arbitraire lorsqu'il détient une légitimité démocratique, c'est-à-dire par l'entremise de lois ou de normes soumises à un contrôle démocratique. Les institutions sociales et politiques ont donc des procédures qui assurent une forme de pouvoir non arbitraire et empêchent les usages abusifs (Pettit, 2004). D'une part, les institutions sociales qui protègent les individus ne sont pas en soi une menace à la liberté de l'individu, comme pourrait l'entendre une personne libertarienne prônant la liberté négative. D'autre part, les méfaits d'une liberté positive sont évités, puisque les normes et les lois qui encadrent les institutions sociales n'ont pas pour finalité l'autodétermination démocratique, mais la lutte la domination arbitraire.

Garrau soutient que Pettit conserve une double conception du sujet, individualiste et holistique. D'abord, il soutient dans son œuvre *The common mind (1993)* qu'il faut reconnaitre le caractère intentionnel et autonome du sujet, ce qui lui permet « de penser et d'agir de manière relativement indépendante par rapport au contexte dans lequel il se situe » (Garrau, 2018 p. 378). Or, il soutient également que le sujet est relationnel et qu'il conçoit le développement de l'autonomie d'un individu dans « un contexte spécifique, celui de relations intersubjectives prenant la forme de relations discursives » (Garrau, 2018, p. 379).

Nous pouvons alors comprendre pourquoi la liberté comme non-domination est plus souhaitable que la simple liberté négative. Le problème repose sur le caractère arbitraire de la contrainte ou de sa possibilité sur autrui. Les pensées de Pettit et de Garrau réfutent alors un libertarianisme qui refuse les différentes formes de contraintes sociales et politiques de la part d'un État. Cette liberté est également plus souhaitable que la liberté positive pour Pettit (2004) et Garrau (2018) puisque cette dernière comporte trop de risques liés à la tyrannie de la majorité, malgré les vertus de l'autodétermination et de l'autonomisation qu'elle sous-tend. Pour Berlin (1969), le fait d'imposer aux autres une « bonne » manière de s'autodéterminer prive l'agent moral de sa liberté et se compare à une forme d'autoritarisme qui nuit au pluralisme.

Selon Garrau, l'idéal de liberté comme non-domination est cohérent avec les théories de la vulnérabilité. Pour Pettit, la liberté comme non-domination correspond au fait de vivre une vie sous des lois en mesure d'offrir une protection sociale et politique du sujet contre toute interférence arbitraire de la part d'autrui. Selon Garrau, cela équivaut à « un statut social qui rend relativement imperméable à toute interférence arbitraire et donne le moyen de jouir d'un sentiment de sécurité et de reconnaissance du rang qui est le nôtre dans la société » (Garrau, 2018, p. 381). La question de la domination en est une centrale dans la théorie politique de Pettit, il prend ses distances à l'endroit du paradigme libéral et adopte un néorépublicanisme qui permet de mieux identifier les sources des multiples formes de discrimination, comme nous l'avons remarqué plus tôt dans ce chapitre. En ce sens, Garrau prône la liberté comme non-domination puisque, en esprit et en pratique, elle est compatible avec les revendications féministes (la domination du patriarcat sur la socialisation, le développement et le corps des femmes), multiculturalistes (domination et inégalités raciales issues des structures sociales et politiques mises en place par les personnes blanches en Occident) et socialistes (la domination du capital et son influence arbitraire sur l'organisation politique des sociétés). Elle peut ainsi s'inscrire en lien avec une théorie critique de l'ordre social afin de radier les vulnérabilités problématiques liées au genre, à la race ou au statut socioéconomique. Pettit écrit sur la jouissance d'une situation de non-domination :

> Vous n'avez à vivre ni dans la crainte de l'autre, ni soumis à la nécessité de faire preuve à son égard de déférence. L'absence de domination dont vous jouissez vis-à-vis des autres, vous ne la devez pas à une faveur qu'ils vous font. Vous n'êtes pas, en d'autres termes, à leur merci. Vous êtes quelqu'un et non pas rien, lorsque vous avez affaire à eux. Vous êtes, autrement dit, une personne à titre légal et social. (2004, p. 100)

Il est ainsi question d'un statut qui assure une dignité de soi et de l'autre, ce qui va de pair avec l'éthique de la vulnérabilité, qui prône un contexte qui favorise le maintien et le développement de l'autonomie, de relations d'interdépendance dépourvue de domination et d'écoute et d'attention au monde, d'égal à égal. Pettit mentionne également que le fait d'être traité comme une personne qui mérite d'être entendue et qui peut s'exprimer librement, dans un contexte de pouvoir de contestation, sont des biens que les sujets ont raison de désirer.

Pettit défend également la non-domination comme un idéal communautaire, ce qui signifie que ce concept est à la fois un bien social et un bien commun. En somme, l'idéal de liberté comme non-domination vise à promouvoir une réponse politique à la vulnérabilité, en agissant sur la vulnérabilité fondamentale et problématique en reconnaissant notre caractère fondamentalement dépendant des rapports sociaux à l'intérieur d'une société (Garrau, 2018). Bien que Garrau ne prétend pas à l'effacement de la vulnérabilité à travers une quelconque politique, elle soutient l'idée que de s'attaquer à la domination constitue la meilleure voie politique pour réduire les formes problématiques de vulnérabilité et reconnaitre son aspect fondamental. Comme le souligne Garrau :

> Promouvoir la non-domination signifie en effet protéger les citoyens des formes problématiques de vulnérabilité induites par la domination. Mais on peut aussi aller plus loin et arguer que l'importance donnée à la liberté comme non-domination est une manière de reconnaitre que les citoyens sont fondamentalement vulnérables, car fondamentalement dépendants les uns des autres (2018, p. 377).

La liberté comme non-domination respecte ainsi la mission de protection de l'État envers ces citoyen.ne.s, ceux et celles-ci ayant un rôle de contestation lorsque la protection n'est pas adéquate.

2.2.1 Un dépassement de la pensée politique de Tronto

Comme nous l'avons soulevé précédemment, Tronto ancre sa pensée politique dans un idéal participatif fort à travers lequel toute personne devrait pouvoir être entendue au niveau de l'organisation et de la distribution du care. Ainsi, la délibération et la participation deviennent plus *caring* lorsque le sujet est perçu comme étant non seulement rationnel, mais relationnel et corporel, ce qui implique une vision plus holistique du sujet. Garrau reprend plusieurs des idées de Tronto, notamment celle de la conception relationnelle et corporelle de l'être humain. Elle reste cependant critique envers sa conception politique qu'elle la considère insatisfaisante pour répondre aux enjeux de vulnérabilités problématiques issues des structures sociales et politiques (Garrau, 2018). La distribution équitable du care proposée par Tronto est en deçà des exigences de la liberté de non-domination, car elle

n'empêche pas que certaines personnes subissent des formes de domination liées à la vulnérabilité problématique. Il ne suffit pas, par exemple, de partager la responsabilité du travail du care entre les hommes et les femmes pour favoriser le bien-être des personnes en situation d'itinérance. Il faut également que l'on corrige les enjeux qui maintiennent de manière chronique ces personnes dans de telles situations (spéculation immobilière, crise du logement, manque de ressources en santé mentale, etc.). Une simple distribution équitable du care, qui ne s'attaque pas aux enjeux de fonds qui façonnent nos structures sociales, politiques et économiques, est insuffisante pour mettre fin aux diverses oppressions que subissent les populations dites vulnérables.

Tronto, selon Garrau, n'offre pas d'idée claire des transformations sociales à entreprendre pour répondre aux formes diverses de la vulnérabilité. Ce qui n'est pas surprenant en soi, puisque Tronto conçoit qu'il revient aux individus eux-mêmes, dans le cadre d'une démocratie participative, d'instaurer un modèle à leur image. Mais Garrau insiste pour conceptualiser davantage l'aspect normatif du projet politique du care. Elle souligne que le projet amorcé par Tronto est en mesure de redéfinir le rôle du citoyen à l'intérieur d'institutions sociales, économiques et politiques réformées à l'image du care (Garrau, 2015).

Garrau défend alors une politique de la vulnérabilité qui vise par sa capacité à répondre aux vulnérabilités fondamentale et problématique, le développement et la protection de l'autonomie des sujets. Pour répondre à la vulnérabilité fondamentale, une telle politique doit s'assurer que les sujets disposent de conditions interpersonnelles et sociales permettant le développement d'une autonomie dite expressive et relationnelle, sans nécessairement passer par l'État (Garrau, 2018). Et, pour répondre à la vulnérabilité problématique, elle doit lutter contre les processus sociaux qui font obstruction au développement de l'autonomie. Pour Garrau, il est primordial d'agir à l'encontre des vulnérabilités problématiques dans le but de « garantir à chacun les conditions du développement, de l'exercice et du maintien de son autonomie » (Garrau, 2018, p. 51). Elle s'inspire à cet effet des travaux en sociologie de Colette Guillaumin (1992) et de Pierre Bourdieu (1979) qui ont permis de comprendre de façon subjective l'expérience de la domination. Les personnes dites dominées, extirpées

matériellement et discursivement de leur statut de sujet autonome sont limitées dans leur capacité d'agir et sont exposées à l'arbitraire des dominants (Garrau, 2018). C'est la raison selon laquelle la lutte contre la domination est un objectif prioritaire d'une politique de la vulnérabilité.

2.3 UN RÉPUBLICANISME AU PRISME DE LA VULNÉRABILITÉ : UNE DÉMOCRATIE DE CONTESTATION

La conception républicaine offre, selon Garrau, un complément essentiel à une politique de la vulnérabilité. « Promouvoir la non-domination signifie en effet protéger les citoyens des formes problématiques de vulnérabilités induites par la domination » (Garrau, 2018, p. 377). Cette conception offre également une reconnaissance de la vulnérabilité fondamentale, comme sujets interdépendants et en relation avec autrui. La domination s'exprime également sur le plan relationnel, dans les attitudes et les actions envers autrui (Garrau, 2018). L'autonomie ne peut se développer et se maintenir uniquement dans le contexte d'une conception relationnelle du sujet exempte de rapport de domination. Pettit soutient, précise Garrau, que « cette capacité (l'autonomie) ne peut se développer et s'exercer que dans le contexte de relations exemptes de domination où le sujet est considéré comme un agent capable de participer à une discussion et comme le détenteur d'une voix qui compte » (Garrau, 2018, p. 380).

Pettit, dans *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement* (1997), défend l'idée d'une liberté comme non-domination, celle-ci supportant davantage les institutions démocratiques que la liberté de non-interférence du libéralisme (Kelly, 1999). Pettit (1997) précise que le républicanisme ne s'oppose pas à l'interférence en soi, mais plutôt à l'interférence arbitraire. Du point de vue des modèles démocratiques, il rejette toutefois l'idée d'une démocratie participative, car cette dernière porte le risque d'une dérive populiste ou celle de la tyrannie de la majorité. Une démocratie participative en raison de ces risques ne peut garantir que les décisions prises par une majorité portent l'intérêt des minorités, et ce, contrairement à un républicanisme qui laisse une place à la contestation populaire, tout en restant dans un paradigme de représentativité (Kelly, 1999). Ainsi, le républicanisme rejette

le projet d'une démocratie locale et participative composée de communautés politiques décentralisées et autodéterminées, car ce modèle ne peut assurer une protection contre le *demos*. La meilleure protection pour lutter contre la domination est de nature constitutionnelle, elle repose sur la division des pouvoirs au sein des gouvernements, elle seule peut faire respecter les droits individuels (Pettit, 1997). Ces garanties constitutionnelles sont nécessaires pour d'une part permettre aux institutions politiques d'identifier les intérêts des citoyen.ne.s et, d'autre part, pour permettre de faire entendre leur voix dans le cadre de contestation des décisions prises par les institutions politiques (Kelly, 1999).

Selon la conception citoyenne de Pettit, le fait que l'on puisse contester une décision politique est du point de vue des libertés civiques plus important que le fait que les citoyen.ne.s y consentent. Le pouvoir de contestation des citoyen.ne.s est le remède contre une interférence arbitraire du gouvernement, il est l'expression de la liberté comme non-domination.

Pour Pettit, l'instauration d'une démocratie de contestation exige la mise en place de forums, où les citoyen.ne.s pourront être entendus, exprimer leurs positions et les soumettre à un examen rigoureux. Les mouvements sociaux jouent un rôle important dans ces forums, ils sont essentiels pour revendiquer certaines causes sociales et pour rendre ces enjeux visibles. Toutefois, selon Garrau (2018), Pettit (2004) pose certaines limites à l'action des mouvements sociaux. Il ne doit pas y avoir une escalade de contestation, sinon l'institution politique risque de perdre en efficacité dans sa capacité à prendre en considération toutes ces contestations, de les analyser et d'en offrir une réponse satisfaisante ; ce qui n'est pas sans répercussion sur la confiance des citoyen.ne.s envers les institutions politiques et sur l'efficacité des mécanismes de contestation.

Ces critiques de Pettit envers la démocratie participative et l'action des mouvements sociaux trouvent un corollaire dans le rôle qu'il accorde à l'expertise politique. Selon lui, il devrait revenir à des comités d'expert.e.s indépendant.e.s à l'écart des débats parlementaires, le pouvoir d'analyser les revendications des mouvements sociaux ou celles portées par l'opinion publique. Le but est d'amender ces revendications dans le but de les rendre

compatibles avec les principes constitutionnels dans la prise de décision politique (Pettit, 2004). La procédure de décision, ainsi institutionnalisée, peut alors être juste, conforme aux droits, tout en considérant la volonté exprimée par le *demos*.

Pettit s'éloigne ainsi de la démocratie participative et de son idéal d'autodétermination. Il confine en quelque sorte le pouvoir citoyen par peur des effets du majoritarisme sur le respect des droits individuels et des principes constitutionnels. Il n'accorde pas à la participation citoyenne en soi une valeur de solidarité et de respect mutuel, sa vertu repose dans son pouvoir de contestation. En réservant aux sphères institutionnelles le rôle de régulation sociale et de décision politique, il limite les pouvoirs de la participation politique, encadre les mouvements sociaux et réduit le rôle direct des mobilisations citoyennes dans le débat politique. À l'opposé, une démocratie participative doit permettre et promouvoir une participation politique décentralisée, informelle et inclusive face à l'hégémonie d'une participation institutionnelle. Pour Pettit, l'absence de balise éthique permettant au *demos* de s'auto-légiférer dans le respect de l'ordre et des droits de chacun exige ces protections constitutionnelles et institutionnelles.

La démocratie de contestation conduit ainsi à une centralisation du processus de prise de décision, cela afin de le mettre à l'abri d'une opinion publique qu'il considère, sans bride ou sans processus de révision par des experts, comme instable et irrationnelle (Pettit, 2004). Les comités conseillers permettent de retenir de l'opinion publique que les intérêts avouables et communs, c'est-à-dire en conformité avec une démocratie constitutionnelle et l'État de droit (Pettit, 2004 ; Gagnon, 2022). Dans cette optique, l'activité citoyenne est essentiellement consultative, car il revient aux expert.e.s de trancher par la suite (Gagnon, 2022). Ainsi, comme le soulève Gagnon : « la perspective de Pettit aboutit non seulement à un processus de légitimation des intérêts qui échappent à l'examen critique des citoyens et citoyennes, mais ce processus est aussi en bonne partie conduit par des institutions qui agissent comme trieuse morale des intérêts des citoyens et citoyennes » (Gagnon, 2022, p. 77). Si Pettit souhaite ainsi éviter les dérives populistes et irrationnelles, sa position n'est

pas, comme le soulève Gagnon, sans porter le risque de l'usurpation du pouvoir des mains du citoyen « ordinaire » au profit de l'expert-politique.

Derrière la pensée de Pettit se cachent un certain mépris du « *demos* » et une admiration pour les sujets experts indépendants, le rapprochant ainsi d'une conception « vertueuse » de la démocratie, c'est-à-dire que sa finalité privilégie davantage l'excellence de l'action citoyenne plutôt qu'une reconnaissance systémique de la vulnérabilité et de l'interdépendance qu'elle sous-tend. Cette conception de la participation vertueuse à la démocratie semble problématique au prisme de la vulnérabilité. « La démocratie, dit Pettit, exige parfois que le demos et ceux qui le représentent au sein d'une assemblée législative se lient les mains et se bâillonnent la bouche » (Garrau, 2018 p. 423 ; Pettit, 1997, p. 261). Dans l'optique où l'un des problèmes majeurs selon les perspectives du care et de la vulnérabilité porte sur le fait que plusieurs personnes et groupes de personnes en situation de vulnérabilité ne sont généralement pas entendus dans leurs revendications, qu'elles soient sociales, politiques, voire intimes, il semble inadéquat, dans la reconnaissance de leur vulnérabilité, de leur demander de se taire.

Garrau propose un point de vue beaucoup plus nuancé sur la participation citoyenne dont l'expression s'étend, pour elle, au-delà des sphères consultatives et institutionnelles préconisées par Pettit.

Garrau est d'avis que le modèle de la représentativité de Pettit, avec le recours de comités d'expert.e.s, est plus apte que la démocratie participative à agir sur la domination et à répondre aux enjeux qui sous-tendent la vulnérabilité. Toutefois, insatisfaite de la conception étroite de Pettit, elle se demande « si la réalisation de la liberté comme non-domination n'implique pas d'élargir cette conception de la contestation et d'insister davantage sur l'engagement des citoyens dans des formes de délibérations et de prise de décisions par le biais desquelles ils puissent effectivement faire entendre leur voix » (Garrau, 2018, p. 424). Or, Garrau ne voit pas dans le modèle républicain un rejet complet de la participation citoyenne. Elle souligne deux problèmes liés au modèle auxquels il est possible de remédier : d'une part, celui de la réelle représentativité, qui s'articule autour de la réussite

à rendre compte de la diversité des points de vue et des préoccupations citoyennes et, d'autre part, celui de l'accès à l'information de ses mêmes diversités, ce qui nuirait à une délibération représentative. En d'autres mots, contrairement à Pettit, elle juge essentiel d'élargir et de délocaliser les lieux d'expression de la contestation citoyenne, tout particulièrement pour tenir compte des vulnérabilités problématiques, même si elle endosse de manière générale le modèle de Pettit.

Zaganiaris (2018) critique cette voie politique empruntée par Garrau. La place hégémonique qu'occupe la théorie républicaine dans les travaux de Garrau a pour effet de limiter l'étendue des réponses politiques possibles pour répondre à la vulnérabilité. Comme Zaganiaris (2018) le souligne, « Garrau privilégie le modèle délibératif utilisé par l'auteur du Républicanisme et laisse de côté les formes de contestation militantes que l'on peut trouver chez Oskar Negt (2007) ainsi que dans l'ouvrage Rassemblement de Judith Butler (2016) » (p. 3). Lynn Sanders (1997) et Iris M. Young (1996, 2000) sont elles-mêmes sceptiques à l'idée des dispositifs délibératifs qui se prétendent démocratiques, puisque ceux-ci portent également des risques d'exclusion. En effet, il ne suffit pas, selon elles, d'inclure les personnes marginalisées au processus délibératif pour éliminer les formes de dominations possibles. Au contraire, de tels obstacles persistent et la reconnaissance de la hiérarchie sociale parmi les personnes citoyennes permet de rendre compte du problème des inégalités dans les voix qui sont entendues (Young, 2000). Garrau est consciente de ces enjeux. Pourtant, et comme le souligne Zaganiaris (2018), elle est beaucoup plus critique à l'égard de la pensée de Tronto qu'elle peut l'être vis-à-vis la pensée de Pettit.

Les inégalités d'autorités épistémiques ne seront donc pas réglées par une opportunité égale de parler, mais bien en élargissant les paramètres de la discussion afin de permettre une multitude et une diversité des voix. Young met de l'avant que les dispositifs délibératifs privilégient la plupart du temps des discours formels et généraux, en faisant preuve de rationalité par-dessus tout. Cela implique alors qu'un discours qui fait appel aux images, aux expériences singulières ou qui témoigne d'émotions sera plus souvent disqualifié et moins pris au sérieux. Ce sont alors des prises de paroles, des événements qui peuvent perpétuer

des expériences sociales de dominations et d'oppressions, ce qui peut créer des sentiments de honte et de baisse d'estime de soi (Young, 1996).

En réponse à ce contre-argument, Garrau, inspiré de Pettit, préconise le développement des vertus politiques et des vertus interpersonnelles, afin d'instaurer des relations horizontales entre les personnes citoyennes et de favoriser des échanges respectueux. Toutefois, le respect mutuel et la civilité ne sont pas suffisants pour répondre aux enjeux des capacités délibératives, selon Garrau. En appui avec Iris M. Young, Garrau défend les attitudes d'attention et le besoin de la singularité d'autrui dans la sphère interpersonnelle afin de réellement être en cohérence avec l'idéal de non-domination (Young, 1996, Garrau, 2018). Selon Young, la relation avec autrui devrait être conçue comme une réciprocité asymétrique, c'est-à-dire « une forme de reconnaissance qui présuppose l'égale valeur morale du point de vue d'autrui, tout en considérant également son irréductible singularité » (Garrau, 2018, p. 468).

C'est à partir de ces considérations que Garrau réfléchit à une démocratie de contestation : comment l'éthique de la vulnérabilité peut-elle bonifier cette conception politique ? En mentionnant les limites de la démocratie de contestation – la dépolitisation des débats, le manque de participation et le manque d'engagement citoyen –, Garrau veut introduire la participation inclusive à l'intérieur de ce modèle. Mais cette conception demeure peu élaborée dans ces travaux. Bien que Garrau ne méprise pas le *demos* à la manière de Pettit et qu'elle croit que les mouvements sociaux peuvent jouer un rôle clé dans la contestation, elle ne précise pas la place de la participation citoyenne dans sa révision de la perspective républicaine. De plus, elle endosse la critique de Pettit de la liberté positive et l'idéal de l'autodétermination citoyenne. Garrau (2022) le reconnait ouvertement. En réponse à une critique à cet égard formulée par Gagnon (2022), elle écrit :

> Je fais comme si l'activité politique se déroulait uniquement dans les arènes classiques et passait par l'action d'agents qui le sont tout autant – notamment les représentants élus. Or, il s'agit là d'une vision restrictive de l'activité politique, qui se prive de l'analyse de ce que les collectifs citoyens plus ou moins formalisés peuvent faire pour répondre à des formes problématiques de vulnérabilité sur le plan

> local, et de l'étude des conflits qui peuvent surgir d'initiatives citoyennes qui appréhendent les vulnérabilités problématiques depuis des perspectives différentes (Garrau, 2022, p. 111).

En se référant à la représentativité démocratique et en mettant généreusement de l'avant les vertus de la contestation, Garrau n'accorde pas de la participation citoyenne des vertus, telles que l'autonomisation, l'enracinement au territoire et à la communauté et le développement de l'estime de soi chez les citoyennes et citoyens. Il semblerait bien que Garrau renonce à un idéal qui ferait de la participation démocratique un idéal en soi.

2.4 DISCUSSION ENTRE LE CARE ET LA VULNÉRABILITÉ DANS LEURS RÉPONSES POLITIQUES

Selon Garrau, la notion de protection dans la conception républicaine de la démocratie comporte plusieurs risques démocratiques auxquels elle cherche à répondre. Même si son intention est de porter une attention aux rapports entre les citoyen.ne.s afin de prévenir la domination et les vulnérabilités problématiques induites par les processus sociaux et politiques, sa position demeure sensible aux critiques du paternalisme, d'un confinement du pouvoir citoyen, d'une inégalité de pouvoir entre l'État et les citoyen.ne.s, ainsi que d'une asymétrie de pouvoir entre les personnes citoyennes elles-mêmes.

Garrau soulève elle-même l'enjeu du paternalisme lorsqu'il est question de protéger les agents plus vulnérables au sein d'une démocratie de contestation : « elle stigmatiserait les agents ciblés comme devant être protégés en donnant d'eux la vision d'agents faibles et incapables » (Garrau, 2022, p. 26). Elle rejette cette objection pour deux raisons principales. En premier lieu, Garrau souligne que la liberté comme non-domination vise à imposer une égalité entre les agents protégés et ceux qui protègent dans l'élaboration de réponses politiques. En second lieu, Garrau soutient qu'une conception relationnelle et non essentialiste de la vulnérabilité permet de dépasser la stigmatisation possible de ces agents moraux : relationnelle, parce qu'elle découle des relations de dépendance à autrui ainsi qu'aux structures sociales et politiques ; non-essentialiste, parce qu'un groupe dominé n'est

pas vulnérable en raison de son appartenance à un groupe donné, mais bien en raison d'une situation de domination produite et rendue possible par des structures sociales et politiques .

Or, si les arguments de Garrau semblent convaincants pour assurer une coopération qui dépasse les enjeux hiérarchiques du paternalisme, ils se heurtent à deux objections qui vont à l'encontre d'une symétrie de pouvoir politique entre les « gouvernants » et les « gouvernés ». En premier lieu, la dépolitisation du débat et, plus largement, la démocratie des expert.e.s chez Pettit instaurent déjà un cadre qui limite la portée des revendications. En proposant des « règles du jeu » préétablies, l'État réduit l'étendue des actions possibles. L'appareil gouvernemental est alors associé à des critères d'objectivité ainsi qu'à une démarche rationnelle et institutionnelle légitime, tandis que les citoyen.ne.s réunis en *demos* sont associés à la subjectivité, aux passions populaires et à l'introduction de considérations jugées irrationnelles dans les revendications politiques. Ce faisant, l'idée même que l'État puisse encadrer les formes de contestation citoyenne ne permet pas de répondre adéquatement au danger du paternalisme, envisagé sous l'angle d'un État rationnel et, par conséquent, potentiellement contrôlant.

En second lieu, la forte délégation du pouvoir politique et la place de la dimension institutionnelle, introduites par la démocratie de contestation, conduisent également au confinement de l'action politique (Markell, 2007 ; Gagnon, 2022). En négligeant l'apport ou la portée des mouvements sociaux et citoyens, une démocratie de contestation confine l'activité politique dans à la sphère institutionnelle et repose sur une redistribution inégale du pouvoir entre les citoyen.ne.s et les élu.e.s, car ils et elles n'ont pas le même degré de littératie institutionnelle ou parlementaire que les élus et se voient ainsi désavantagés lorsqu'ils désirent défendre une position. Au contraire, une démocratie participative doit se pencher sur les divers leviers d'actions politiques, et non la limiter à un niveau institutionnel où la participation est plus difficile à prendre en compte (Gagnon, 2022).

Dans la démocratie de contestation, dit Garrau, « les lois sont élaborées par les représentants élus, à la suite d'un débat public étendu, qui doit permettre de prendre en compte l'ensemble des intérêts pertinents », tout en demeurant ouvertes à la contestation

citoyenne (Garrau, 2022, p. 31). Or, cette conception de la démocratie semble limitée dans sa portée. Le fait de concevoir le pouvoir politique citoyen dans l'élaboration de lois est insuffisant à plusieurs niveaux. D'abord, elle se rattache davantage, à mon avis, à la représentation politique qu'à la participation politique et, encore une fois, le pouvoir citoyen passe par le filtre opaque de la représentativité. Bien que la démocratie participative ne rejette pas d'emblée la représentation, elle doit, comme le soutiennent notamment Macpherson et Pateman, reposer sur une socialisation démocratique fondée sur une participation locale et décentralisée – de l'école, au travail, en passant par les mouvements sociaux – afin que les citoyen.ne.s puissent devenir de « bons » démocrates. À ce titre, la position de Garrau demeure dans une logique « top-down » contraire aux principes participatifs.

Il ne suffit pas non plus de lutter contre l'État, dans un rapport souvent inégalitaire en force et en domination, pour entretenir une démocratie participative. Il est d'ailleurs possible que le sentiment de « lutte constante » de la part des citoyen.ne.s puisse les épuiser dans l'exercice de leur pouvoir politique.

La politique de la vulnérabilité de Garrau peut avoir comme piège une limite des lieux de participation politique et donc, une véritable réduction du pouvoir citoyen. Comme le soulève Gagnon (2022), en insistant sur la pensée de Markell, la lutte contre la domination est importante, mais insuffisante pour réfléchir à une politique de la vulnérabilité. Elle nécessite également, dit Gagnon, d' « exposer la complexité des agencements du pouvoir dans le but d'affiner les représentations des injustices et les stratégies de résistances à leur endroit » (Gagnon, 2022, p. 71). Il est donc possible, comme je le soutiens, que les stratégies au sein d'une démocratie de contestation soient insuffisantes, d'un point de vue participatif, afin d'assurer une multitude de formes de participation. Cela s'explique par le processus même de la démocratie de contestation. La critique de Markell (2007), à l'égard de la portée démocratique de la pensée de Pettit, peut se formuler ainsi : « La contestation des citoyens et des citoyennes, forcément limitée, dit Gagnon, doit demeurer dans les cadres de la raison discursive et suppose, de même, l'acceptation de normes, de règles et de procédures de formation des intérêts qui requièrent implicitement l'adhésion citoyenne, mais qui échappent

aussi à l'examen critique » (Gagnon, 2022, p. 75). Autrement dit, les citoyen.ne.s doivent accepter un cadre de participation qui limite sa potentialité émancipatrice, brimant ainsi la valeur de l'autodétermination, l'une des forces principales de la démocratie participative.

Gagnon souligne, à travers l'analyse de Markell, l'insuffisance des politiques publiques dans leur fonction de protection sociale. Cela est illustré par les réponses politiques liées à la disqualification professionnelle : « les gains en matière de protections (chômage, droit au travail) ne se traduisent pas automatiquement par un rapport de force supérieur pour les travailleurs et les travailleuses, et leur rapport de négociation peut se voir ainsi diminué » (Gagnon, 2022, p. 80). Ainsi, l'État ne possède pas le monopole de la réponse politique, et certains gains viendront nécessairement des travailleur.ses, en dehors de la sphère institutionnelle. Il en va ainsi des vulnérabilités problématiques, l'État ne peut et ne doit pas répondre à tous les enjeux, les citoyen.ne.s portent également des réponses, leur rôle n'est pas que de contester les réponses politiques.

Différemment de Tronto, Garrau propose un projet politique avec des conditions institutionnelles bien posées. Comme le souligne Globensky (2019), « Garrau adosse également les principes de participation et de contestation du républicanisme de Pettit, mais croit qu'il faut repenser les normes de l'inclusion à la délibération de sorte à égaliser « l'autorité épistémique » et ainsi assurer que la voix des plus vulnérables fasse écho » (p. 973).

Garrau, comme le souligne Gagnon, refuse un idéal d'autodétermination, tel celui exprimé par la liberté positive, puisque cela peut conduire à la démesure du *demos*. L'État, dit Gagnon, « ne peut être considéré comme obéissant systématiquement aux volontés des citoyens et citoyennes. Car l'État n'est pas une réalité simple, il est composé de plusieurs entités, y compris les citoyens et citoyennes qu'il représente » (Gagnon, 2022, p. 88-89). Cela étant dit, rappelons que la démocratie participative ne rejette pas l'État ou la représentativité, mais simplement que la démocratie doit se jouer à de multiples niveaux, de manière décentralisée et locale, tout en favorisant une socialisation démocratique. En ce sens, l'autodétermination est davantage plurielle et souhaitable dans une démocratie participative,

puisqu'elle n'exige pas à l'État une articulation des différents biens, mais les réparties à travers les associations, le travail, les municipalités, les régions et les institutions alternatives pour n'en nommer que quelques-unes. Ce faisant, la pensée politique de Garrau semble, d'une part, surestimer le rôle de l'État et sa capacité d'exercer le pouvoir de manière transparente, critique et rationnelle, et, d'autre part, de sous-estimer la place que peuvent occuper les différents lieux de participation citoyenne comme source adéquate et non arbitraire de pouvoir politique.

CONCLUSION

Ce chapitre a posé la critique de la pensée politique des éthiques du care à travers l'éthique de la vulnérabilité de Garrau. Nous nous sommes concentrés aux notions mobilisées, soit la vulnérabilité fondamentale et problématique, l'autonomie comme étant relationnelle et l'agentivité politique qui peut découler de ces notions. Nous avons pu observer que la conception de Garrau de l'être humain dans le paramètre de la vulnérabilité, compris de manière plurivoque, a plusieurs implications philosophiques et sociologiques qui doivent tendre vers des réponses d'ordre politique. La démocratie de contestation s'est démontrée être un concept normatif intéressant pour Garrau.

Cette conception de la politique, minimisant l'importance d'un modèle plus participatif, comporte son lot d'enjeu au niveau de l'inclusion. D'abord, elle limite la participation politique à un niveau institutionnel et étatique, rompant avec une valorisation des mouvements sociaux dans sa capacité à influencer le pouvoir politique. Il est donc plus difficile de participer à la vie politique, reproduisant possiblement l'exclusion du pouvoir politique à l'intérieur d'une démocratie représentative. Cette conception ne semble pas rendre justice à la valeur de l'autodétermination découlant de la démocratie participative. À cet effet, la pensée de Tronto est plus convaincante en réitérant l'importance de la participation politique inclusive et accessible en adressant les enjeux de hiérarchie. Il s'agit de reconnaitre que les individus ne sont pas égaux en autonomie et en vulnérabilité, et que certaines personnes pourraient se trouver exclues de la participation politique. Cela reproduit ainsi une certaine forme de domination et de réduction de l'autre. Pourtant, l'enjeu de la hiérarchie ne

reçoit pas une réponse satisfaisante du point de vue de la participation citoyenne dans les écrits de Garrau. Cela constitue une forme de vulnérabilité problématique. La pensée de Garrau présente donc une convergence partielle avec des idéaux de démocratie participative.

Garrau, en insistant sur une démocratie de contestation, néglige de manière trop importante la place de la participation citoyenne en dehors de la sphère institutionnelle. Bien que Garrau réussit avec brio la tâche de définir de manière plurivoque – anthropologique, relationnelle, philosophique et sociologique – la vulnérabilité et l'autonomie relationnelle, il semble que la réponse politique s'éloigne d'un idéal participatif. Cependant, Garrau apporte des outils normatifs intéressant pour réfléchir le rôle et la manière de penser le politique, reconnaissant certaines limites quant à la participation politique en dehors de l'État. Ainsi, Garrau réussit à démontrer que la démocratie, qu'elle soit participative ou contestataire, nécessite un complément éthique qu'elle associe aux concepts de vulnérabilité fondamentale et problématique. Mais, là encore, comme chez Tronto, l'éthique se pose comme une frontière normative externe au politique. De plus, contrairement à Tronto, la démocratie participative perd chez Garrau tout idéal normatif en apparaissant davantage comme un instrument procédural ou institutionnel, alors que Tronto, sans la conceptualiser adéquatement, lui reconnaissait certaines vertus solidaires, dont celles de « prendre soin avec ».

CHAPITRE 3
LA DÉMOCRATIE PARTICIPATIVE ET LE MUNICIPALISME : LES VERTUS CHEZ DURAND FOLCO

Ce troisième chapitre porte sur la conception de la démocratie participative dans la théorie politique du municipalisme de Jonathan Duran-Folco. En s'inspirant des travaux de Murray Bookchin (1989), Durand Folco propose *À nous la ville ! Traité de municipalisme* en 2017 et un projet de « renouveau démocratique » en 2023 avec *Réinventer la démocratie : de la participation à l'intelligence collective*, qui repose sur une réforme libertaire de la démocratie participative. Il pose un diagnostic de la crise démocratique qui se résume au confinement du pouvoir citoyen, au pouvoir et à l'influence démesurée des élites financières sur les questions sociales, politiques et économiques, ainsi qu'aux transformations du capitalisme à l'ère de l'intelligence artificielle et des algorithmes ; autant d'obstacles à la participation citoyenne. Toutefois, pour contrecarrer cette crise, le milieu municipal a le potentiel d'être un foyer d'expérimentation et de résistance démocratiques. Dans *Fascisme tranquille*, paru en 2025, le municipalisme et le biorégionalisme[4] sont proposés réponses politiques adéquates pour lutter contre la montée des courants d'extrême droite un peu partout dans le monde.

Le municipalisme libertaire est d'abord une forme d'écologie politique qui vise le dépassement de l'État-nation, du capitalisme et de ses effets pervers par l'incarnation au niveau municipal d'un mouvement de post-croissance. Contrairement aux autrices des deux chapitres précédents, Durand Folco aborde en premier lieu l'aspect politique sur celui éthique. Il justifie néanmoins sa pensée politique en mobilisant l'éthique des vertus. Pour

[4] Deneault (2024) définit la notion de biorégion comme « une transformation profonde de notre culture géopolitique » et une façon d'habiter le territoire en considérant l'ensemble du vivant. Elle appelle, tout comme le municipalisme, à repenser la politique d'une manière décentralisée en plaçant l'écologie au centre du projet.

Durand Folco (2025), cet idéal politique doit permettre « une véritable décentralisation du pouvoir vers les municipalités et les régions, en favorisant l'autonomie locale [...], diverses démarches de participation publique, des politiques de cogestion des communs » (p. 339).

Ce chapitre se concentre sur la capacité des vertus, complément éthique du politique, à consolider une démocratie participative. Pour Durand Folco, les vertus sont essentielles pour l'inclusion, la délibération, l'intelligence collective et la représentativité, et diverses autres exigences de la participation citoyenne. Il soutient que ces dimensions de la démocratie font face à des risques de « pathologies démocratiques » sans la présence de vertus. Il soutient également que les excès de vertus sont possibles, d'où l'importance du juste milieu afin de faire preuve de sagesse pratique dans l'exercice du pouvoir citoyen. Cette quête du juste milieu, inspirée des vertus aristotéliciennes, est fréquente dans les éthiques contemporaines des vertus. Selon Durand Folco, l'éthique des vertus permet d'éviter les extrêmes – l'apathie et le zèle citoyens - et favorise une délibération et une participation politique dite « bonne ». Les vertus s'acquièrent dans l'exercice d'actions vertueuses grâce à la socialisation et à l'éducation qui favorisent l'acte vertueux. Ainsi, les théoriciens des vertus dans la lignée aristotélicienne, telle que MacIntyre et Durand Folco, conçoivent que les citoyen.ne.s, socialisé.e.s dans des espaces favorables à l'acquisition de vertus, sont plus en mesure de participer de manière rationnelle et réfléchie à la vie politique.

Ainsi, la pensée politique de Durand Folco, qui s'articule en deux moments – un premier réformiste (réformer la démocratie représentative afin qu'elle soit participative) et un second révolutionnaire (transformation radicale du rôle de l'État à travers une démocratie directe comme le municipalisme) – s'appuie sur des réflexions d'ordre éthique, sans lesquelles ni la démocratie participative ni la démocratie directe ne pourrait, sur la base des seuls principes politiques, réaliser les idéaux politiques de justice sociale et épistémique auxquels elles sont régulièrement associées.

L'éthique des vertus mobilisée par Durand Folco n'est toutefois pas sans risque d'exclusion dans la mesure où elle repose sur l'acquisition de capacités citoyennes, notamment cognitives, alors que cette même éthique se défend d'adopter une posture

moralement perfectionniste. Or, dans la mesure où les vertus renvoient à une quête d'excellence dans l'exercice de l'agir politique, il semble aller de soi qu'un tel modèle semble favoriser implicitement une justice distributive fondée sur les mérites ou sur les contributions des citoyen.ne.s. Or, puisque les individus ne sont pas disposés à exercer également ces vertus, la participation et la délibération politiques risquent alors de marginaliser les personnes en situation de vulnérabilités matérielles, sociales ou cognitives.

Dans ce chapitre, il sera question, dans la première section, de la notion de municipalisme telle que définie par Durand Folco. Dans la deuxième section, la pensée politique de Durand Folco sera analysée à partir de deux de ces sources principales, le modèle délibératif de Habermas et le modèle du municipalisme libertaire de Bookchin. La troisième section porte sur le volet éthique du municipalisme qui s'inspire notamment de l'éthique des vertus de MacIntyre. La quatrième section porte sur les convergences et les divergences de la pensée politique de MacIntyre et celle de Durand Folco.

3.1 PERSPECTIVE ÉTHIQUE DU MUNICIPALISME LIBERTAIRE

3.1.1 Origine du municipalisme libertaire

Le municipalisme puise son origine dans une conception antiétatiste de la politique. Comme le souligne Bookchin (2020), « le municipalisme libertaire puise sa vie et son intégrité précisément dans la tension dialectique qu'il propose entre l'État-nation et la confédération municipale. Sa « loi de la vie » [...] réside précisément dans sa lutte contre l'État » (p. 11). Le mot *libertaire* désigne ici « une forte opposition à toute forme d'État ou de gouvernement centralisé, lequel est considéré comme étant une source intrinsèque de domination » (Durand Folco, 2017, p. 111).

Bookchin (2011) conçoit notamment le champ politique, le champ social et l'État comme étant trois domaines distincts répondant à différents besoins, ce qui dépasse une conception dichotomique et réductrice entre les sphères publique et privée (Durand Folco, 2017). Ainsi, le champ social correspond au domaine privé, ce qui inclut la famille, la

communauté et la vie économique. Le champ politique est conçu comme l'espace dans lequel s'exercent la délibération et les décisions collectives. L'État, de son côté, serait le lieu de la bureaucratie et des contraintes où les élu.e.s œuvrent comme professionnel.le.s. En ce sens, Bookchin (2011) analyse de manière historique les défis des initiatives de démocratie directe face aux résistances de l'État-nation et du capitalisme qui œuvrent à la centralisation du pouvoir. Afin d'éviter cette domination, et dans une optique de partage du pouvoir politique entre les citoyen.ne.s, le municipalisme vise à réellement démocratiser les gouvernements municipaux. Il œuvre notamment dans le but de faire renaitre une tradition révolutionnaire qui propose des alternatives utopiques et porteuses d'émancipations positives face à la force de l'État-nation.

Ce qui fait la force de ce mouvement selon Durand Folco (2017) découle de ses propositions simples à saisir : « il faut participer aux élections municipales avec un programme assumé de transformation sociale, visant à décentraliser le pouvoir du conseil de ville vers des assemblées populaires locales, où les citoyens et citoyennes pourront s'autogouverner » (p. 112). Ce projet ne se limite pas à un localisme, et repose d'abord sur « le processus conduisant à la mise en place d'une confédération de communes comme ce qui pourrait se substituer à l'État-nation » (Sauvêtre, 2024, p. 257). À cet effet, une réforme ne saurait régler les multiples crises de l'État-nation et ne peut donc pas se limiter à des coups d'éclat de certaines municipalités progressistes ; le municipalisme libertaire exige une transformation en profondeur de nos fonctionnements et de nos institutions (Bookchin, 2020).

3.1.2 Synthèse du municipalisme

À partir de cette conception du municipalisme, et d'une critique marxiste, Durand Folco (2017, 2023) dresse un diagnostic des crises démocratiques, environnementales, sociales des sociétés capitalistes et néolibérales. Il insiste sur l'importance de bien expliciter les rouages du capitalisme, et ce, afin de non seulement faire une analyse critique, mais également dans le but d'identifier son rôle dans la production et la reproduction de polycrises (Durand Folco,

2017). Durand Folco identifie cinq piliers qui structurent la dynamique du capitalisme : les classes, le marché, l'accumulation, l'appropriation et l'accélération (Durand Folco, 2017). Selon lui,

> Le capitalisme est une structure socioéconomique où l'oligarchie gouverne, où tout se vend et s'achète, où l'objectif suprême est la maximisation des profits et la croissance infinie, dans un système qui tend à englober toutes les sphères de l'existence et à augmenter constamment le rythme de vie pour se reproduire indéfiniment (2017, p. 18-19).

Le capitalisme, selon la lecture marxiste classique de Durand Folco, sous-tend une relation entre deux classes définies par leur position au sein du système de production. Il y a d'un côté, une élite économique minoritaire qui possède la majorité du capital et, de là, la capacité d'investissement et de propriétés (immobilières et d'entreprises). De l'autre côté, la majorité de la population qui ne possède pas les moyens de production, et qui doit vendre sa force de travail pour subvenir à ses besoins. Durand Folco est d'avis qu'une vision binaire est réductrice et qu'il faut également considérer d'autres formes de domination : les inégalités de genres et de races, de même que les inégalités territoriales à l'intérieur même d'une ville qui reproduisent les inégalités de richesse (Durand Folco, 2017). Si le capitalisme n'est pas l'unique source de ces inégalités – les dominations raciale et coloniale doivent être prises en compte –, la concentration exponentielle de la richesse entre les mains de quelques-uns, l'iniquité de la valeur du travail, ainsi que la logique marchande amplifient ces inégalités, selon Durand Folco (2017). Ainsi, le mode d'organisation des villes est affecté par le marché et les élites politiques et économiques, celles-ci ayant comme visé la maximisation des profits, la croissance continue, la compétition économique, et ce, au détriment des besoins sociaux, démocratiques et environnementaux des populations.

Le municipalisme fait le constat d'un échec de la démocratie représentative à représenter les classes populaires, car la représentation n'échappe pas à la logique compétitive et marchande. Elle favorise le pouvoir des classes dirigeantes et limite, voire contrôle, le pouvoir politique des citoyen.ne.s « ordinaires » (Bookchin, 2020). Selon Bookchin, le grand problème des mouvements réformistes, radicaux ou sociaux-démocrates

(partis politiques de gauche, groupes d'écologie radicale, syndicats, etc.) « est de ne pas avoir su développer une forme politique capable de porter le peuple au-delà des limites du système actuel » (Bookchin, 2020, p. 1). Si, dans l'opposition, les partis politiques progressistes reconnus font la promotion de programmes de justice sociale, souvent à des fins électorales, ils perdent rapidement leurs visées réformistes une fois au pouvoir, à grands coups de compromis. En ce qui concerne les groupes ou les partis politiques plus radicaux, ils n'arrivent pas à convaincre l'électorat pour plusieurs raisons. D'abord, les citoyen.ne.s préfèrent ne pas « gaspiller » leur vote pour un parti marginal. Ensuite, si le parti rencontre du succès, il n'est souvent pas en mesure de concrétiser son programme et se trouve condamné à décevoir son électorat (Bookchin, 2020). Les citoyen.ne.s, selon Bookchin, sont dépossédés de leur pouvoir politique dans la démocratie représentative et la solution passe par une réappropriation de ce pouvoir à l'intérieur du cadre municipaliste.

Bookchin soutient que la politique doit se penser dans des termes moraux, comme la rationalité, la communauté et la liberté. Il conçoit la liberté de manière collective : la liberté est pour lui communale dans l'optique où elle est un outil de reprise de pouvoir citoyen. La communauté prend tout son sens lorsqu'elle porte en elle la capacité de s'autodéterminer (décentralisation et assemblée populaire) et de s'affranchir du pouvoir de l'État et du capitalisme. La politique n'est donc pas une affaire de processus, de bureaucratie, d'élections et de techniques, mais plutôt une affaire de réflexions et d'actions basées sur des valeurs fortes d'autodétermination.

Bookchin (2020) soutient que le municipalisme vise à inclure les considérations éthiques dans la politique en favorisant une organisation « populaire » à travers des assemblées citoyennes et populaires inclusives. D'une part, l'aspect politique se manifeste par le partage du pouvoir de décision politique à l'intérieur de ces assemblées populaires. D'autre part, l'aspect éthique vient du fait que ces politiques publiques doivent, pour Bookchin (2020), être cohérentes avec un idéal communautaire de partage, de solidarité, de délibération rationnelle, de coopération et de soucis écologique. Cet idéal découle d'un double constat : celui de l'urgence de répondre à la catastrophe écologique en cours causée

par notre système économique actuelle et celui de la lutte contre le localisme chauvin en reconnaissant la nécessaire interdépendance économique et sociale entre les municipalités. Cet idéal rationnel – Bookchin en appelle à la raison humaine – découle donc d'une lecture critique du capitalisme, de l'État et d'une capacité à réfléchir et de délibérer collectivement des affaires de la cité.

Cet idéal d'autodétermination et de démocratie directe n'est pas sans rappeler la critique de Pettit à son endroit, abordée dans le deuxième chapitre. Il porte des idéaux forts : être solidaires et coopératifs, prôner la liberté et l'autonomie des individus et des collectivités. Le municipalisme présume une rationalité forte des agents moraux, afin de délibérer de manière effective et d'atteindre des objectifs communs. Il s'appuie également sur un souci constant de la question écologique et repose sur le devoir moral de participation politique. Il porte ainsi, selon la critique faite à la liberté positive, le danger d'imposer à chacun et chacune une finalité commune au détriment des droits et des libertés individuelles.

3.2 LA PENSÉE POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE ET PARTICIPATIVE DE DURAND FOLCO : HABERMAS ET BOOKCHIN

Durand Folco (2023) soutient que la démocratie participative est en soi porteuse d'une sagesse qui permet de générer des savoirs et des compétences dans la résolution de problèmes pratiques et dans la prise de décisions collectives. Ainsi, la mise en commun des savoirs et des voix citoyennes favorise l'intelligence collective. Cette conception de Durand Folco diffère de celle de Pettit selon laquelle l'opinion publique est irrationnelle et manipulable. La faible confiance que Pettit accorde aux jugements citoyens dans son ensemble l'amène à mettre de côté l'idée d'une démocratie plus participative. Il propose plutôt de limiter la participation citoyenne à de la contestation, puisque le risque de domination que comporte la démocratie participative est trop grand. À l'opposé, Durand Folco (2023) affirme que « contrairement aux théories élitistes qui insistent sur l'incompétence des citoyens ordinaires, lesquels seraient irrationnels, apathiques et/ou ignorants, la délibération démocratique permettrait de générer des solutions plus intelligentes que l'oligarchie ou les petits groupes d'experts » (p. 54).

Durand Folco n'est cependant pas insensible au danger de la manipulation de l'opinion publique : le capitalisme, maintenant au stade algorithmique, alimente la désinformation et la polarisation des débats publics (Durand Folco, 2023, Durand Folco et Martineau, 2023). Les réseaux sociaux en sont une démonstration. Et, bien que Durand Folco soutienne d'une part, que les réseaux sociaux, et plus largement Internet, favorisent une démocratisation de la mobilisation citoyenne et l'accès à l'information, il insiste d'autre part sur le fait que la surcharge d'informations, autant vraies que fausses, contribue « paradoxalement à un phénomène d'abrutissement diffus et involontaire » (2023, p. 65). Faisant l'éventail des nouvelles technologies et des phénomènes de « villes intelligentes » où l'intelligence artificielle est en mesure de saisir les besoins de la population et d'y répondre par elle-même, il appelle à la prudence quant à l'utilisation de ces dites technologies. Il est important, selon lui, que les citoyen.ne.s soient en mesure de participer activement à la vie politique en dehors des plateformes numériques en raison du pouvoir d'influence de ces dernières. Il insiste sur la présence soutenue des lieux physiques de délibérations et d'actions politiques, notamment par la décentralisation du pouvoir politique vers les villes. Des lieux où les vertus de délibération et d'intelligence collective des citoyen.ne.s sont à même d'être acquises et mises en pratiques et, ainsi, offrent une résistance à l'encontre de la manipulation de l'opinion publique.

Sa défense de l'intelligence collective repose sur deux facteurs : l'intelligence individuelle et la diversité cognitive. Il reconnaît d'une part que l'intelligence individuelle découle de la capacité et de l'habileté d'exercer un certain degré de sagesse dans la participation et dans la délibération. D'autre part, il souligne la richesse de la diversité cognitive, elle émerge du groupe et ne se résume pas à une sommation de caractéristiques individuelles. Pour Durand Folco (2023), la diversité cognitive est requise pour la justice sociale et épistémique. Le fait de permettre une pluralité des manières d'interpréter, de comprendre et d'imager le monde comporte plusieurs avantages, dont ceux d'offrir une multitude d'idées et de récuser des conceptions homogènes et fermées du monde. En ce sens, l'acte même de la délibération contribue à la vertu démocratique de l'intelligence collective et favorise l'inclusion d'une diversité de points de vue dans la prise de décisions communes

(Durand Folco, 2023). La délibération inclusive est le mode de fonctionnement privilégié, puisqu'elle permet d'obtenir un plus grand nombre d'idées. Toutefois, la diversité des points de vue ne signifie pas, en soi, un pouvoir politique accru pour tous les citoyens. Comme le soulève Durand Folco (2023), la délibération demande, par la discussion rationnelle, de rejeter les mauvais arguments et de retenir ceux considérés comme étant « bons ». Autrement dit, la délibération, aussi inclusive soit-elle, pourrait restreindre le pouvoir politique de certains groupes de personnes selon les décisions prises par la majorité. Durand Folco n'est pas insensible aux injustices épistémiques, j'y reviendrai, notons simplement ici que le processus de la délibération implique des idées gagnantes et d'autres qui seront mises de côté.

Il y a une synergie chez Durand Folco entre la démocratie délibérative et la démocratie participative, comme quoi la délibération est un moment clé de tout processus se voulant démocratique. La délibération implique d'investir les espaces démocratiques des différentes voix possibles et d'en tenir compte dans la justification des décisions. Ainsi, il importe pour Durand Folco de démontrer l'efficacité de cette intelligence collective synonyme de sagesse collective. La délibération favorise les « occasions informelles d'éducation, le développement des responsabilités épistémiques des participants, puis l'émergence d'une culture commune », elle est également l'occasion de forger « un processus social d'apprentissage permettant d'élaborer une intelligence collective avec le temps » (Durand Folco, 2023, p. 59). Ce processus permettrait le développement personnel et collectif des agents moraux pour que ceux-ci deviennent ce que MacIntyre (2020) nomme des « raisonneurs pratiques indépendants ». La notion d'indépendance se démarque ici, du fait de sa divergence avec la conception d'interdépendance de l'être humain issue des théories du care. Durand Folco réunit ainsi trois conceptions politiques distinctes, soit celles de Bookchin (municipalisme), de MacIntyre (la délibération rationnelle de communautés politiques locales) et d'Habermas (démocratie délibérative).

3.2.1 La démocratie délibérative d'Habermas

La démocratie délibérative d'Habermas accorde une préoccupation majeure à la légitimité politique. Selon Danner (2017), il s'agit d'un paradigme démocratique qui « défend la thèse selon laquelle la délibération publique et libre entre citoyens égaux est le fondement de la légitimité politique » (p. 45). En se situant dans une démocratie représentative, Peuch (2023) soutient que la délibération et la discussion se jouent à l'intérieur d'un espace public où la rationalité des arguments prévaut sur les intérêts individuels des agents moraux. Cette forme de gouvernement doit faire la promotion de la discussion, et non de la négociation, afin de permettre la confrontation d'idées divergentes. En ce sens, toujours selon Peuch, la théorie délibérative habermassienne s'appuie sur la rationalité des agents moraux qui à travers un processus de justification accordent une légitimité aux décisions démocratiques.

La démocratie délibérative se différencie de la démocratie participative à plusieurs égards, soit par la nature, la finalité et le processus de la participation. Dans le modèle délibératif, l'accent est mis sur le dialogue et sur la délibération des participant.e.s comme source de légitimité sans que cela ne requière une participation directe des citoyen.ne.s à la prise de décision (Habermas, 1986), alors que le modèle participatif met l'accent sur l'implication plus directe des citoyen.ne.s dans la prise de décision collective (Durand Folco, 2017). La légitimité de la démocratie participative repose sur l'inclusion des citoyen.ne.s dans la prise de décision, et non uniquement la confrontation rationnelle des idées issues des citoyen.ne.s. Ainsi, Habermas (1986) base l'idéal de la délibération sur une éthique de la discussion qui préconise l'égalité des participants, la liberté d'expression, une absence de coercition et la discussion sincère. La discussion renvoie à des notions de communication et de réflexion libres et minimalement inclusives, c'est-à-dire qu'elle est basée sur un idéal normatif qui prétend l'égalité, l'écoute et la primauté de la rationalité de l'argumentaire entre les individus (Durand Folco, 2023). La délibération démocratique requiert également des conditions comme le respect mutuel, l'égale reconnaissance, la volonté de coopération et une certaine réciprocité pour être efficace et juste (Durand Folco, 2023).

Ainsi, deux tensions entre la pensée politique de Durand Folco et celle de Habermas sont perceptibles. La première est celle que la pensée d'Habermas, en priorisant l'argument rationnel et neutre afin de légitimer la discussion, s'éloigne d'une démocratie participative soutenue par une éthique des vertus. Par exemple, chez MacIntyre, la raison seule ne suffit pas et une éthique des vertus doit également comprendre des considérations identitaires, individuelles et collectives. La délibération s'appuie sur des trames narratives irréductibles, y compris des traditions et des récits auxquels adhèrent les citoyen.ne.s (MacIntyre, 2006). En second lieu, la démocratie délibérative d'Habermas doit être comprise davantage comme « une inflexion communicationnelle de la démocratie représentative, bien plus que comme la création d'un nouveau système institutionnel » (Sintomer et Talpin, 2011, p. 9). Cette conception diffère de manière importante de celle de Durand Folco que ce soit dans sa version municipaliste (transformation politique radicale) ou réformiste (une réforme participative de la démocratie représentative). En ce sens, Sintomer et Talpin (2011) soutiennent que la théorie d'Habermas tend à ne pas suffisamment prendre en considération les enjeux de hiérarchie de pouvoir, et donc, des formes de domination parfois subtiles. Durand Folco (2023) reconnait d'ailleurs le manque d'inclusivité de la pensée d'Habermas, car elle se base sur une vision idéalisée de l'agent moral et de la discussion rationnelle. Jaffro (2001) soutient de son côté que le statut même de l'agent n'est pas assuré pour tous dans le modèle habermassien, parce que celui-ci repose sur un critère d'inclusion au processus délibératif. Ainsi, la non-participation à ses contraintes – que celles-ci soient de nature sociale, cognitive ou culturelle – établit un rapport d'infériorité de cet agent exclu par rapport à l'agent participant.

Devette et Durand Folco (2020) ont soutenu que le modèle délibératif classique ne valorise pas suffisamment les vertus de l'écoute, de la réceptivité et de la résonance. Inspirée de Hartmut Rosa et de Simone Weil, la résonance en contexte politique est, pour Devette et Durand Folco (2020), la capacité d'être transformé par la parole, la présence de l'autre, ce qui requiert par le fait même une conception différente de la délibération. Ainsi, Durand Folco accorde une grande valeur à la dimension relationnelle de la délibération et de l'action politique. Bien que Devette et Durand Folco (2020) ne soutiennent pas que ces qualités

individuelles sont en mesure de renverser les injustices épistémiques, elles demeurent des conditions nécessaires et incontournables pour une démocratie délibérative. C'est ainsi que Durand Folco prend ses distances avec conception de la délibération de Habermas parce qu'elle méconnait les effets des rapports de pouvoir entre les agents moraux – la hiérarchisation des paroles et des savoirs entre citoyen.ne.s – et considère insuffisamment les conditions de réceptivité et d'écoute nécessaire à une réelle délibération démocratique inclusive.

Durand Folco porte un intérêt à l'inclusion de tous les individus à la participation et à la délibération politique, ce qui l'amène à porter une attention à la participation informelle, soit une participation politique qui sort des cadres conventionnels et institutionnels. La participation informelle est également préconisée par certains mouvements populaires visant la réappropriation de la ville (Bherer et Dufour 2021, Geneviève Ujhelji, 2024). La participation informelle est requise afin d'inclure les individus d'une société qui sont marginalisés de ce genre dans les espaces plus formels. Ainsi, l'acquisition des vertus politiques peut advenir de la participation libre et informelle aux affaires de la cité (Ujhelji, 2024 ; Zask, 2011). Pour Durand Folco (2023), ces espaces informels permettent d'inclure les gens à partir des lieux concrets là où ils sont et, ainsi, d'encourager leur participation politique « en leur apportant des outils et les ressources nécessaires puis en leur laissant une grande part d'autonomie » (Durand Folco, 2023, p. 89). C'est aussi une manière de lutter contre les risques de paternalisme, en encourageant la participation réelle plutôt qu'en cherchant à représenter les points de vue de ceux et de celles qui sont exclu.e.s des formes plus institutionnalisées de participation politique. L'élargissement de la participation politique aux lieux informels permet à la une démocratie participative de concilier les enjeux d'injustices sociales et épistémiques et lui apportent une légitimité et une cohérence supplémentaire.

3.3 LA PENSÉE ÉTHIQUE DE DURAND FOLCO : ARISTOTE ET MACINTYRE POUR AMÉLIORER L'INDIVIDU FACE À LA PARTICIPATION

Les idéaux de démocratie participative et d'éthique des vertus de Durand Folco s'inspirent d'une éthique politique aristotélicienne. Sa pensée est en cohérence avec la visée de la vie bonne rendue possible par la pratique d'actions vertueuses. Aristote souligne trois éléments essentiels à la nature d'une vertu :

1. L'état d'esprit accompagné par la souffrance ou le plaisir;
2. Le choix rationnel de poser l'acte;
3. L'habitude, car la vertu s'acquiert par la répétition de l'acte qui est bon et juste (Bielskis, 2012).

Aristote prône une vision téléologique de la morale, c'est-à-dire que l'acte moral est jugé par sa finalité, mais également par sa motivation (Follon, 2000). La finalité consiste à vivre une vie bonne, et cette vie bonne se caractérise par la sagesse et la réflexion philosophique, des activités seulement réalisables par l'Homme (Follon, 2000). Pour Aristote, l'Homme est donc l'animal le plus honorable, du fait de sa capacité de s'accomplir et de la conscience de ses actes et de la nature (Follon, 2000). Aristote note à cet égard que « de toute chose, l'accomplissement est toujours meilleur que la chose même, car toutes les choses engendrées sont engendrées en vue de leur accomplissement, et le but visé est meilleur » (Follon, 2000, p. 16). Il est donc avancé que l'intelligence et la sagesse sont les meilleurs buts des agents moraux, ce qui implique une primauté de la rationalité de l'être. Cela implique également que l'âme importe davantage que le corps, même si Aristote reconnaît les vertus du corps comme le talent des artisans à créer de leurs mains (Follon, 2000). Au contraire, une personne souhaitant une valorisation de l'âme ou l'accomplissement par des biens extérieurs à soi est considérée comme misérable puisque ces biens n'ont aucune portée morale et ne se rapportent pas à l'exercice des vertus (Follon, 2000). Ainsi, il est primordial pour Aristote de ne pas se contenter d'acquérir des connaissances et des savoirs à travers la philosophie, mais également de bien agir afin de mener une vie heureuse. La

sagesse s'acquiert donc avec les connaissances philosophiques ainsi que par l'expérience de l'agir qui est bon et juste (Follon, 2000).

Alasdair MacIntyre, qui s'inscrit dans la lignée aristotélicienne, réintègre l'éthique des vertus dans la philosophie morale contemporaine pour lui redonner une notoriété perdue dans des sociétés individualistes où prédominent le subjectivisme moral et le pluralisme axiologique. MacIntyre soutient que l'agent moral, par ses actions et ses pratiques, est un animal conteur d'histoires. Il en est ainsi puisque l'individu est dans une constante quête d'intelligibilité à travers ses relations avec les autres individus, ce qui crée une possibilité de donner du sens à sa vie individuelle et collective. Ce sens s'exprime dans une trame narrative à partir de laquelle l'agent moral peut se situer et prendre des décisions. Ainsi, selon MacIntyre (2006), il est possible de « répondre à la question « Que dois-je faire? » que si je suis en mesure répondre à une question préalable « De quelles histoire ou histoires fais-je partie? » » (p. 210). Les traditions – qui forment des métarécits - sont constitutives de l'unité d'une vie et l'accomplissement morale des individus consiste à s'inscrire dans ces narrations et de donner ainsi une orientation morale à sa vie par l'exercice de vertus propres à ces traditions (MacIntyre, 2006). Il reconnait que nous faisons partie d'une famille, d'une nation, d'une communauté, d'une ville, etc., qui constituent un point de départ moral. Il ne suffit pas de s'en contenter, mais plutôt d'accepter que nous fassions partie d'une histoire en reconnaissant les limites morales de celle-ci.

En critiquant les conceptions relativistes et individuelles de la morale, MacIntyre prône l'idée selon laquelle il est essentiel de partager une vision commune des vertus à prioriser, et donc de conceptions similaires du bien, ainsi que d'y adhérer par la tradition morale qui en découle. Ainsi, le jugement moral est le produit d'une relation à un ensemble cohérent de vertus. Cette compréhension du jugement moral comporte le risque de favoriser la culture morale dominante et risque par le fait même de marginaliser les conceptions du bien qui déroge de l'ordre établi. MacIntyre soutient que les jugements moraux, dans nos sociétés contemporaines, sont souvent perçus comme étant purement subjectifs, ce qui mène à un relativisme incompatible avec une cohérence morale ou rationnelle (MacIntyre, 2006).

Dans *Dependant Rational Animals* (1999), MacIntyre s'intéresse à des questions qu'il avait jusque-là tenues à l'écart de l'éthique des vertus, notamment la place de la corporalité, de la dépendance et de la vulnérabilité (Young, 2022). À ce titre, il en vient à partager certains constats des éthiques du care. Entre autres choses, il reconnaît la vulnérabilité intrinsèque à notre corporalité, ce qui nous rend dépendants d'autrui, d'une communauté et d'institutions sociales et politiques (Bielskis, 2012). En ce sens, MacIntyre reconnait une forme d'interdépendance. Non seulement il soutient que les personnes en situation de vulnérabilité sont dépendantes d'autrui, mais également que tous les agents moraux, aussi « indépendants » peuvent-ils être, nécessitent d'être en contact et d'apprendre des personnes plus vulnérables (Bielskis, 2012). Comme le remarque Bielskis (2012), MacIntyre soutient que nos vies sont marquées par une vulnérabilité corporelle présente dans au moins trois stades du développement humain, soit la dépendance de l'enfance, l'indépendance de l'adulte et la dépendance des personnes vieillissantes aux soins. L'adulte, par l'acquisition de vertus, est en mesure d'être autonome et plus indépendant dans ses réponses à la vulnérabilité. MacIntyre reconnaît même qu'il est impossible de dépasser le fait de la vulnérabilité, celle-ci étant et pouvant être présente toute notre vie (Bielskis, 2012). Un adulte doit être bien entouré et bien encadré par sa communauté pour développer une rationalité et une pensée indépendante afin d'acquérir des vertus citoyennes.

La conception de la vulnérabilité de MacIntyre est moins développée que celle de Garrau, il n'aborde pas les notions des vulnérabilités problématiques et de l'autonomie relationnelle. En effet, chez MacIntyre, la rationalité demeure principalement conçue comme le trait distinctif d'un adulte autonome, sans qu'elle prenne en compte la fragilité constitutive de la condition humaine et l'interdépendance de l'existence. D'abord, l'autonomie est difficilement atteignable de manière indépendante puisqu'elle est forcément influencée par notre milieu, notre histoire et notre famille. De plus, le fait de dépendre d'autrui (ex. apprendre d'une personne en situation de handicap) conduit à reconnaître un lien d'interdépendance dans la construction de la rationalité. L'agent ne peut pas se dissocier de sa communauté ou de ses relations interpersonnelles pour assurer son autonomie. Or, il est entendu que le raisonnement critique de ces héritages – communautaires et interpersonnels –

est nécessaire afin de développer les vertus personnelles et collectives que requiert la participation politique. Là où MacIntyre diverge du care, c'est dans l'idée selon laquelle l'agent, au prisme de la vertu, peut se défaire de sa dépendance et atteindre l'indépendance du raisonnement rationnel, alors que ce lien est plus fondamental dans l'optique du care.

MacIntyre reconnait toutefois que l'éthique des vertus en est une relationnelle, ancrée dans une communauté locale. Il affirme que les réseaux sociaux constituent le corps social et politique d'une communauté dans sa capacité à donner et à recevoir, impliquant une asymétrie relationnelle par nos vulnérabilités et nos dépendances : *« We are called to give to meet the needs of others (whoever they may be), give without necessarily expecting to receive something back from them. Asymmetry allows us to combat tribalism and mafia like justice »* (Bielskis, 2012, p. 87). Selon lui, une communauté fonctionne bien si elle reconnait la dépendance de chacun.e et que ses agents moraux y pratiquent une vertu essentielle : la sagesse pratique. Cette sagesse pratique est selon MacIntyre une utilisation juste, c'est-à-dire équilibrée, de la rationalité pratique, du courage, de la générosité, de l'honnêteté et de la tempérance (Bielskis, 2012). Ces vertus sont apprises, dit Bielskis (2012), à l'aide des structures sociales et politiques, ainsi que de diverses pratiques de tous les jours telles que les associations, le travail, les cercles sociaux, etc. Ainsi, l'idéal d'autonomie chez MacIntyre repose sur l'acquisition de vertus qui maintiennent les liens d'interdépendance et de relationalités entre les agents et leur communauté de vie.

Or, il est intéressant ici de constater que MacIntyre a une conception plutôt étroite du bien. Il entend que par nos pratiques sociales, en découlent certaines vertus, mais également la capacité de distinguer ce qui semble bien de ce qui est réellement bien pour notre développement. La capacité de certains agents moraux de cerner le « vrai » bien et l'incapacité des autres d'y parvenir est une source de frustration pour les uns et les autres. MacIntyre est cependant d'avis que cette frustration est nécessaire, voire essentielle, à la fois pour l'épanouissement commun et celui des individus (Bielskis, 2012). Cette frustration doit mener à une délibération rationnelle afin de s'aider mutuellement dans l'affirmation des biens communs. Ainsi, le bien d'une personne se juge par sa capacité à nourrir l'épanouissement

individuel et collectif, ainsi que par sa contribution aux structures qui mettent en œuvre le bien commun. Encore une fois, il s'agit ici d'une posture que l'on pourrait qualifier de méritocratisme, non seulement certains agents sont mieux outillés dans la participation politique, mais également que le bien d'une personne découle de sa capacité à participer de manière vertueuse. Implicitement, cela peut contribuer à une participation politique exclusive, reproduisant une forme de domination envers les personnes marginalisées dans la vie politique. Cette inégalité en vertu peut être comprise d'une autre façon : elle peut conduire à des responsabilités différentes et tendre vers l'égalité – sans participer à une reproduction de domination – si elle soutient une solidarité entre toutes et tous.

Durand Folco adhère en partie à l'éthique des vertus de MacIntyre, sans nécessairement le nommer explicitement dans ses écrits. Son intérêt pour les vertus se concentre dans leurs valeurs démocratiques, sans extrapoler sur la condition humaine comme le fait Garrau, Tronto ou encore MacIntyre. Il souligne toutefois l'acquisition des vertus comme faisant partie de processus sociaux complexes liés à une « bonne » participation citoyenne et politique. L'inclusion, l'intelligence collective, la délibération et la participation sont des exigences démocratiques qui nécessitent des vertus démocratiques pour leur réalisation. Il est également plus sensible que MacIntyre au problème de l'exclusion des personnes marginalisées. Pour lui, il ne suffit pas que les personnes vertueuses prennent en charge les soins destinés aux personnes vulnérables ; encore faut-il garantir une égalité réelle entre les citoyens et les citoyennes ainsi que des conditions équitables d'acquisition et d'exercice des vertus.

Durand Folco (2023) partage l'idée que la sagesse pratique s'acquiert par les apprentissages issus de la socialisation. Il souligne que la vertu en soi comporte une caractéristique essentielle à la démocratie, celle de l'évitement des extrêmes par la recherche du juste milieu. Cette quête du juste milieu s'acquiert notamment à travers la prudence ou la sagesse pratique, que Durand Folco définit ainsi : « la capacité d'un agent à cerner les critères pertinents d'une situation, à juger convenablement de la chose à faire, mais aussi à ressentir les bonnes émotions et à agir adéquatement en fonction de ce jugement particulier » (Durand

Folco, 2023, p. 96). Derrière cette conception de la vertu découle l'idée d'aptitudes individuelles obtenues à travers les expériences signifiantes qui outillent l'agent moral. Ainsi, les enfants peuvent difficilement être vertueux simplement parce qu'ils manquent d'expériences qui permettent cette sagesse pratique (Durand Folco, 2023).

Les vertus et la sagesse pratique, pour Durand Folco, dépassent toutefois une conception individuelle puisqu'elles s'inscrivent et s'incarnent également autour d'idéaux et de valeurs communes dans une société. À titre d'exemple, une école vertueuse contribuerait à une socialisation vertueuse, à travers l'excellence de l'enseignement et la capacité de celle-ci à développer les fonctions morales, sociales, psychologiques et politiques des élèves, notamment parce que ses pratiques sociales et son organisation seraient assurées par une communauté faisant preuve de sagesse pratique. En outre, la socialisation trouverait sa légitimité à la fois dans l'idéal démocratique de l'autodétermination, et dans un idéal moral de sagesse pratique qui permettrait d'évaluer nos héritages et ce vers quoi il serait souhaitable de tendre.

C'est ainsi que Durand Folco comprend l'éthique, c'est-à-dire qu'il s'éloigne d'un respect rigide à des principes moraux et qui vise l'apprentissage dans l'action. L'expérience humaine est alors teintée de cette quête de sagesse qui conduit à la vie bonne ou l'*eudaimonia*. L'épanouissement de soi se fait ainsi par la pratique de la vertu qui favorise le développement de nos capacités et ultimement l'atteinte de notre plein potentiel (Durand Folco, 2023). Il est toutefois difficile de saisir dans les textes de Durand Folco ce qui légitimise cette expérimentation en continu, ce qu'il est préférable de conserver ou de rejeter dans les apprentissages sociaux afin de tendre vers cette sagesse pratique. La tradition aristotélicienne présume l'apprentissage de ce genre de pratiques vertueuses par l'intégration dans une communauté et par la transmission des vertus par des agents moraux déjà vertueux.

Or, il reste difficile d'établir s'il défend un certain relativisme du bien recherché même si celui-ci défend par ailleurs la rationalité et la force du meilleur argument. Il s'agit, pour Durand Folco (2023) d'une recherche du juste milieu. Par exemple, entre une inclusion à outrance qui finit par être rigidement codifié et une primauté de la rationalité au détriment de

l'inclusion se trouve un équilibre à atteindre. Tout comme l'engagement de l'individu, conscient de son héritage, de sa communauté et de son individualité est une vertu, alors qu'un engagement dans son excès peut être un vice, comme le sectarisme ou un patriotisme chauvin. Cette quête du juste milieu doit être menée par l'expérimentation en continu afin d'évaluer les pratiques et de les rendre plus vertueuses.

Enfin, cette quête présume également une égalité en vertu et en réalisation de soi, alors que cela peut ne pas être le cas, dépendamment de notre environnement physique et social, des politiques qui nous affectent, ainsi que de notre santé physique, sociale et mentale qui peut compromettre nos capacités d'autonomie et de liberté. Or, Durand Folco reconnait d'emblée ces inégalités en réalisation de soi, et que certaines de ces inégalités sont de natures politiques et sociétales, ce qui l'amène à se concentrer sur les vertus démocratiques.

3.3.1 Les vertus démocratiques chez Durand Folco

Selon Durand Folco, pour saisir l'importance des vertus démocratiques, il faut penser la démocratie en dehors des cadres normatifs ou des structures rigides afin de la concevoir comme « un processus social complexe et incarné » (Durand Folco, 2023, p. 93). Ce faisant, il s'éloigne également de processus et d'institutions étatiques qui sont davantage bureaucratiques, afin de tendre vers des processus plus souples et incarnés comme des assemblés populaires ou des mini-publics. Il distingue cinq dimensions de la démocratie : la participation, la délibération, la représentation, l'inclusion et l'intelligence collective. À chacune de ces dimensions correspond un certain nombre de « pathologies » et des vertus démocratiques qui ont pour de les éviter, dans la mesure où elles ne sont pas exercées de manière excessive (Durand Folco, 2023).

Tableau des cinq dimensions de la démocratie

Dimensions de la démocratie	Pathologies démocratiques	Vertus démocratiques	Excès de la vertu
Participation	Désengagement (cynisme, sentiment d'impuissance, absentéisme, apathie citoyenne, etc.)	Engagement et vertu civique	Patriotisme chauvin et sectarisme empêchant la capacité de l'individu à garder une distance critique, celui-ci trop attaché à sa communauté
Délibération	Polarisation, problèmes de communication, tensions et conflits interpersonnels	Écoute, attention et résonance	Aveuglement face à la conflictualité, naïveté et candeur
Représentation	Forte concentration du pouvoir des élites. Ceux-ci ayant des besoins, intérêts et revendications qui diffèrent de ceux des représenté.e.s - Manque de représentation	Redevabilité, entretien d'une relation active entre les parties.	Lourdeur procédurale dans la reddition de compte, manque d'imputabilité dans l'action politique
Inclusion	Phénomène d'entre-soi et multiples formes d'exclusion sociale	Bienveillance, réciprocité, solidarité et justice	Interprétation rigide et dogmatique qui dérive vers un climat toxique de la culture de l'annulation et de l'hypersurveillance
Intelligence collective	Manque d'efficacité démocratique - incapacité à s'adapter, à mobiliser l'ensemble des savoirs, lourdeur du processus démocratique, manque d'expertise, etc.	Pluralités de vertus intellectuelles et relationnelles : réflexivité, esprit critique, curiosité, humilité épistémique, inclusion des différentes perspectives, écoute active, imagination, etc.	Expertocratie ou technocratie, professionnalisation des pratiques qui nuiraient à la participation

Source : Durand Folco, 2023, p. 96-100.

Durand Folco prône la sagesse pratique qui consiste en un certain équilibre des vertus afin d'éviter à la fois les pathologies démocratiques et l'excès de zèle. Il va sans dire que cet équilibre est difficile à trouver puisqu'il dépend de chaque communauté politique dans leurs réalités propres, mais il s'agit tout de même d'une base intéressante pour réfléchir aux forces et aux défis de l'action démocratique. Ensuite, comme la tradition des vertus le propose : « c'est en apprenant à agir démocratiquement qu'on devient bon démocrate » (Durand Folco,

2023, p. 97). C'est donc en partie à travers la pratique d'une citoyenneté ancrée dans sa communauté qu'il est possible de s'y épanouir. Or, cette vision est paradoxalement porteuse de plusieurs problèmes d'inclusion : les personnes déjà instruites et porteuses de vertus civiques semblent avoir un certain avantage qui peut se traduire par plus d'efficacité dans l'action politique et, ainsi, à plus de pouvoir. À l'opposé, certains groupes marginalisés, moins au fait des règles démocratiques, peuvent perdre au change. Déjà la compréhension des règles de délibération, d'intelligence collective, d'inclusion, de représentation suppose un degré élevé d'aptitude conceptuelle qui n'est pas le fait de tous.te.s. Durand Folco, conscient de ce problème, souligne l'importance d'insister sur les pratiques démocratiques, bien avant les concepts et principes, pour régénérer la démocratie. Il est nécessaire, écrit-il, de repenser les structures et les institutions démocratiques afin d'encourager plus largement sa pratique :

> ce serait une erreur de croire que le fait de rendre les individus plus vertueux représente une condition suffisante pour déjouer les pathologies de la vie collective et retrouver une bonne santé démocratique. [...] (P)our que celle-ci (la régénérescence de la démocratie) prenne forme, il faut tout aussi bien transformer les processus, les structures et les institutions qui limitent le potentiel démocratique (2023, p. 100).

L'éthique des vertus démocratiques n'a pas qu'une visée individuelle – l'acquisition des vertus par les citoyen.ne.s – mais également collective en ce qu'elle conduit à repenser les structures démocratiques elles-mêmes.

3.4 LA PENSÉE POLITIQUE DE MACINTYRE : CONVERGENCES ET DIVERGENCES AVEC LA PENSÉE DE DURAND FOLCO

La pensée politique de Durand Folco présente certaines similarités avec celle de MacIntyre, tous les deux s'appuient sur des vertus politiques. Ils partagent également une critique de l'État-nation, du libéralisme et du capitalisme, ainsi que d'un intérêt pour la décentralisation afin de retourner à une gestion locale, communautaire et autonome. En ce

sens, MacIntyre et Durand Folco privilégient l'apport de la communauté dans la réflexion politique. MacIntyre soutient particulièrement qu'à ce stade-ci du libéralisme et du capitalisme, il importe de construire des formes locales de communauté politique qui pourront assurer le développement moral et intellectuel, en guise de résistance (Bielskis, 2012). MacIntyre tente de résister à ce qu'il nomme « l'âge sombre », soit ce qu'il critique de nos systèmes économiques (capitalisme), politiques (libéralisme et État-nation) et moraux (relativisme moral, subjectivisme et émotivisme) qui embrouillent notre jugement rationnel et donc, notre capacité collective à répondre à nos réels besoins et notre épanouissement. Dans son esprit, les sociétés locales reposent sur des pratiques participatives d'autogestion et visent un niveau relatif d'autosuffisance économique. Ce faisant, il s'agit de répondre aux deux questions que sous-tend la politique, selon MacIntyre.

1) Quelle place accorder aux biens issus des pratiques, dans lesquelles nous sommes engagés, dans notre vie commune ?
2) Quelle est la meilleure façon de vivre pour notre communauté ? (Young, 2022).

MacIntyre répond à la première question par les institutions locales que nous mettons en place ou que nous entretenons : école, orchestre, théâtre, Église, club de sport, etc. (Bielskis, 2012). Ces institutions sont majeures, puisqu'elles insistent sur le bien commun, ne pouvant être réduites à la somme individuelle des biens qu'elles procurent (Bielskis, 2012). Selon Bielskis (2012), ce bien commun est défini pour MacIntyre de cette façon : « *it is a political and social network of giving and receiving due to which both individual and communal flourishing becomes possible via widespread rational deliberation* » (p. 89). Il répond à la deuxième par l'épanouissement communal qui permet de lier le bien de chacun avec le bien de tous et toutes. Sa conception de la communauté politique reprend en partie ce qu'Aristote nomme la « *polis* », soit une communauté de personnes visant une conception partagée de la vie bonne (Bielskis, 2012). MacIntyre la conçoit ainsi puisqu'il affirme que le « local » permet la réalisation du bien commun, ce que l'État-nation ne réussit pas (Bielskis, 2012). Ni la famille ni un État-nation ne pourrait permettre cette vie bonne. D'une part, la famille est insuffisante pour contribuer au développement moral d'un individu parce qu'elle

est trop restreinte et qu'elle ne peut pas répondre aux besoins d'un individu et d'une collectivité (Bielskis, 2012). D'autre part, l'État-nation, par sa servitude au marché et au capitalisme, n'assure pas une réponse des besoins adéquate pour une communauté donnée (Bielskis, 2012). L'État-nation est selon MacIntyre trop gros pour être efficace, mais son plus grand problème réside dans son échec de représentation afin d'agir au nom des intérêts communs. Les groupes d'intérêts ont alors davantage de pouvoir politique, ce qui contribue à une dynamique de pouvoir inégal et défavorable pour les individus. Celui-ci soulève également l'insuffisance de la redistribution libérale pour pallier au manque de pouvoir politique des citoyen.ne.s (Bielskis, 2012). Les expressions politiques se trouvent alors marginalisées et fragmentées devant l'énorme entité qu'est l'État.

Il devient donc pratiquement impossible, avec le pouvoir politique citoyen, de remettre en question les notions du libéralisme, de l'économie de marché et d'une décentralisation de la politique. MacIntyre identifie trois caractéristiques d'une communauté politique. La première étant une communauté où les membres reconnaissent généralement une obéissance aux principes des lois naturelles comme l'ordre dans la société, la foi en Dieu, l'éducation des enfants et la reproduction, en guise de conscience morale partagée (Young, 2022). Cette pensée de MacIntyre, influencée par celle de Thomas d'Aquin, semble peu convaincante pour définir une communauté politique, puisque celle-ci pourrait très bien exister avec une pluralité de croyances spirituelles ou religieuses. En ce sens, MacIntyre croit qu'il est plus facile d'apprendre de l'autre et de coopérer si nous avons une compréhension commune des biens individuels et des biens communs (Young, 2022). Ainsi, en laissant de côté la question de l'unité morale, l'idée selon laquelle une communauté politique se tient mieux si, par exemple, son ensemble reconnait l'importance de l'éducation me semble être plus convaincante pour réfléchir aux biens individuels et communs.

Ensuite, la deuxième caractéristique d'une communauté politique est celle d'une petite communauté, vivant le plus possible d'autosuffisance afin de se protéger contre les intrusions destructives de l'État et/ou de l'économie capitaliste (Young, 2022). C'est d'ailleurs une idée que partage Durand Folco (2023), soit la fécondité des petites communautés pour répondre

aux problèmes concrets des citoyen.ne.s. Il soutient qu'en régissant de plus petites communautés politiques, il est bénéfique sur le plan épistémologique de mobiliser les savoirs citoyens qui permettront de trouver des solutions ancrées dans les réalités locales. Enfin, la troisième caractéristique est celle de communautés d'entreprises à petite échelle afin de garder le marché local, et donc, plus enclin à répondre aux besoins locaux. Ces constats de MacIntyre présument donc une migration de l'État-nation vers des communautés locales qui ne nieront pas les conflits, mais qui tendront vers une réalisation du bien commun (Young, 2022).

La place de la délibération rationnelle et à l'amélioration des individus et des collectivités par la pratique de vertus et d'institutions vertueuses fait également partie de la pensée politique des deux théoriciens. MacIntyre soutient l'idée que les meilleures solutions et les meilleures actions sont précisément celles qui ont fait l'épreuve d'une délibération rationnelle, ce qui empêche la primauté des intérêts privés ou mercantiles (Bielskis, 2012). L'usage de la délibération rationnelle est intéressant ici puisqu'elle se positionne contre la logique marchande, alors que la rationalité est souvent défendue dans sa capacité à prendre d'abord au sérieux une logique économique et financière. Or, la délibération et la participation politique, rappelle MacIntyre (2006), ne peuvent se faire de manière authentique que si elles s'établissent au sein d'une tradition morale vivante et historiquement située. La participation politique significative s'incarne donc dans une tradition de pensée pratique, ce qui implique une compréhension des vertus et des biens internes d'une pratique politique.

Cette compréhension implique à son tour une capacité à raisonner à l'intérieur d'un horizon moral partagé, correspondant ainsi à une caractéristique d'une communauté politique selon MacIntyre, soit la reconnaissance d'une tradition morale à partir de laquelle les individus forgent leur identité morale. De son côté, Durand Folco (2023) fait part d'un plus grand souci d'inclusion en ne limitant pas la participation et la délibération aux individus « initiés » aux traditions. Il en fait notamment l'une de ses vertus démocratiques principales, soulignant l'importance de permettre la participation de manière plus large et informelle.

Finalement, les deux philosophes ont une pensée ambigüe sur le politique, ce qui fait en sorte qu'il est difficile de les situer précisément. Beiner (2000) note que « *one could read MacIntyre for many years . . . and yet still be fundamentally puzzled about where he stands politically* » (p. 464). Cette confusion découle selon Young (2022) d'une incapacité à offrir une réponse politique claire à travers sa critique du libéralisme. Ainsi, certains le considèrent comme un conservateur, d'autres comme un anarchiste et d'autres comme un libertarien.

Selon Young (2022), il est possible de soulever deux propositions politiques que pose MacIntyre en réponse au libéralisme. La première est celle d'une décentralisation radicale de petites communautés, posant un renversement à l'État-nation. Elle implique d'abord une autonomie politique des villes et des petites communautés, et donc, d'un pouvoir de législation (Bielskis, 2012). En pratique, cela peut être porteur d'enjeu éthique pour les personnes marginalisées et pour l'équité territoriale. En effet, le libéralisme en assurant, à certains niveaux, les droits civiques et les protections sociales à travers un État de droit, permet une certaine sécurité nationale. Le pouvoir législatif décentralisé implique donc un risque d'iniquité et de fragmentation sociale puisque les communautés plus pauvres ou moins éduquées sont susceptibles à ce que nomme MacIntyre les « vices communautariens » : xénophobie, maltraitance systémique des minorités et fermeture d'esprit (Bielskis, 2012). MacIntyre n'appuie évidemment pas ses dérives, puisqu'à l'image de Bookchin, il revendique une émancipation politique permettant davantage de liberté dans le pouvoir politique. Et tout comme Durand Folco et MacIntyre, Bookchin fait part d'une présence minimale de l'État à des fins d'utilités publiques. Selon Young (2022), il est alors plus réaliste d'opter pour la participation des citoyen.ne.s à la législation, par la délibération rationnelle, comme le danger de législation de petites communautés locales représente.

La deuxième option pour MacIntyre, soulevée par Young (2022), est celle d'institutions alternatives ne possédant pas de pouvoirs législatifs en soi, mais ayant la capacité d'intégrer la formation morale, intellectuelle et sociale en évitant la morale libérale

actuelle. Ce que MacIntyre appelle institution alternative ou association sociale[5] peut être une école, une entreprise locale, un club d'échec, etc. Bien que ces institutions ne possèdent pas de pouvoir législatif en soi, Young (2022) souligne que MacIntyre invite à développer le potentiel de ses associations sociales et d'en faire des institutions alternatives afin de s'émanciper de la centralisation de l'État.

Selon Young (2022), MacIntyre trouve un écho parmi les écoles de pensée libertariennes. Young (2022) soulève, en reprenant l'analyse de Deneen (2009), trois lieux de convergences entre la pensée de MacIntyre et celle de Nisbet, soit un intérêt pour le localisme, l'économie au service de la société avant tout et l'importance de l'éducation. Nisbet (2010), sociologue conservateur américain, critique le libéralisme pour son incapacité à générer un attachement identitaire à la communauté locale. L'éducation, quoique non présente dans la conception d'une communauté politique, fait tout de même partie des biens communs qu'identifie MacIntyre. Or, malgré ces points communs, les buts visés par MacIntyre ne sont pas les mêmes que ceux de Nisbet : celui-ci ne met pas l'accent sur l'identification de bien ultime ou de biens communs à conserver, à l'exception du droit d'association (Young, 2022). La délibération rationnelle, afin de déterminer les principes moraux devant nous guider à l'intérieur d'une communauté à petite échelle, ne fait pas partie des préoccupations de Nisbet non plus. Nisbet, dit Young (2022), défend une conception libertarienne d'une totale liberté d'association.

L'idée d'associer MacIntyre à la mouvance libertarienne peut être rejetée en raison des finalités politiques divergentes : vertus, délibération rationnelle, historiquement située, coopération, biens communs, etc. La critique commune de Nisbet et MacIntyre à l'endroit du libéralisme se résume au regroupement de communautés locales en dehors d'une identification à la nation. Young (2022) affirme toutefois que MacIntyre se trouve dans une impasse politique. Il est incapable d'aller au-delà de la critique du libéralisme et de proposer

[5] Selon Young (2022), MacIntyre ne fait pas la distinction entre les deux.

une alternative politique adéquate. Or, sur ce point, la pensée politique de Durand Folco ouvre quelques pistes potentielles.

Durand Folco critique la place de l'État-nation dans l'imaginaire politique et propose une transformation politique dans le but de mettre fin à la hiérarchie et de proposer ensuite une réforme participative de la démocratie. Ainsi, il souhaite accroître le pouvoir politique des villes tout en minimisant celui de l'État, c'est le moyen de régénérer la démocratie participative et directe et de lancer une reconquête citoyenne de la participation politique. Il partage plusieurs idées de MacIntyre : les petites communautés politiques, l'importance de la délibération rationnelle, le patriotisme communal basé sur la capacité à coopérer pour permettre les biens communs et la capacité des institutions alternatives à forger les vertus citoyennes.

Durand Folco (2023, 2025) accentue moins cependant la place de la tradition historiquement située comme fondement à la délibération rationnelle. Il opte pour davantage d'inclusivité dans les processus participatifs et la multiplication des espaces d'expression. Durand Folco fait toutefois évoluer ses conceptions politiques et éthiques de manière pragmatique selon les conditions réelles et possibles du changement politique. Ainsi sa conception de la démocratie participative repose sur deux pôles, l'un réformiste (démocratie participative au sein des villes) et l'autre révolutionnaire (décentralisation radicale, rôle minimal, voire inexistant de l'État et pouvoir législatif des villes) dans la mesure où l'absence d'un groupe ou d'une classe révolutionnaire ne conduit pas à l'inertie politique. Dans tous les cas, réformiste ou révolutionnaire, il rejette l'idée d'un localisme fermé et opte pour une « solidarité intermunicipale » (Durand Folco, 2017, p. 195) qui permettrait aux municipalités d'agir ensemble face à la domination du capitalisme, ce qui rejoint idéologiquement l'idée de confédération de municipalités ou de communes chez Bookchin (2020). Plus précisément, les pratiques participatives, selon Durand Folco, pourraient permettre l'acquisition de vertus démocratiques comme la délibération, l'inclusivité et la participation politique, ce qui favorisait l'acquisition d'une sagesse pratique chez les individus et les collectivités. Il reste donc à constater les lieux de convergences et de divergences des vertus afin de savoir

comment les vertus répondent, ou non, aux insuffisances éthiques de la démocratie participative.

3.5 DISCUSSION SUR LA COHÉRENCE ET LA LÉGITIMITÉ DE L'ÉTHIQUE DES VERTUS POUR CONSOLIDER UNE DÉMOCRATIE PARTICIPATIVE

3.5.1 Les lieux de convergence des vertus pour une démocratie participative

L'éthique des vertus de Durand Folco présente certaines similarités avec celle de MacIntyre, permettant ainsi d'avoir une compréhension plus substantielle des liens entre les vertus et la démocratie participative. La démocratie participative nécessite, autant pour Durand Folco que MacIntyre, un fondement éthique pour la consolider, et que l'éthique des vertus constitue un modèle pour y réfléchir.

En premier lieu, il importe de mentionner que les vertus, telles que présentées ici, sont inhérentes aux processus d'une démocratie de participation. Cela implique que le fait même de pratiquer l'acte démocratique, peu importe notre compréhension de la vie bonne ou de l'action juste, initie les individus à devenir de meilleur agent rationnel et de meilleur citoyen pour eux-mêmes et pour la communauté. Ainsi, l'éthique des vertus invite les citoyen.ne.s à se réaliser, individuellement et communalement, dans la communauté politique. Elle implique également une solidarité et une coopération entre les individus afin d'œuvrer pour l'avènement et le maintien des biens communs. De plus, il va sans dire que les vertus intègrent une approche concrète pour cadrer les discussions de nature politique dans un contexte qui peut être tendu, celui de la délibération rationnelle. En impliquant une sagesse pratique des individus plus ou moins initiés aux traditions démocratiques, les vertus sont en mesure d'outiller les agents moraux afin de parvenir à un dialogue et à une délibération qui mènera vers la meilleure solution selon le contexte.

En second lieu, Durand Folco reconnait que la démocratie participative doit répondre à des problèmes potentiels de justice sociale et de justice épistémique, autant de contraintes à la participation et à l'inclusion. En réfléchissant aux différents lieux de participation,

formels et informels, l'éthique des vertus de Durand Folco vise l'intégration du plus grand nombre de personnes à la participation politique, selon le principe que toutes les voix méritent d'être entendues. Cette position permet la présence d'une pluralité des voix et des savoirs citoyens, tout en faisant la promotion de vertus de manière plus accessible que MacIntyre. De plus, Durand Folco fait preuve de prudence quant à l'importance de la tradition, de l'histoire et de la foi pour définir une communauté politique.

En troisième lieu, les vertus offrent une réponse au problème de la frontière entre l'éthique et le politique que soulève Tronto. La démocratie participative mobilisée par Durand Folco favorise l'acquisition et la favorisation du développement des vertus et ces vertus servent le projet démocratique. Rappelant une conception aristotélicienne de l'éthique et du politique, MacIntyre et Durand Folco partagent une visée unitaire des deux champs d'expertise. La démocratie n'étant pas une fin en soi, elle doit permettre et s'inscrire dans une visée morale pour y trouver une certaine légitimité, ce que Durand Folco propose à l'intérieur de sa pensée politique.

3.5.2 Les insuffisances des vertus pour une démocratie participative

Les vertus comme fondement éthique pour la consolidation d'une démocratie de participation posent toutefois d'autres problèmes éthiques. Il importe de les soulever afin d'identifier les angles morts pour l'avènement d'une démocratie de participation.

D'abord, un thème récurrent dans ce mémoire est celui de l'inclusion en participation politique. Il est incertain qu'une éthique des vertus, telle que défendue par MacIntyre, soit en mesure d'être réellement inclusive. La participation et la délibération sont ainsi possibles seulement aux individus initiés à la tradition et au contexte de notre société. Sans l'acquisition de ces vertus, il devient plus difficile de participer de manière authentique et significative à sa communauté, ce qui pose un enjeu d'exclusivité. Ainsi, même si Durand Folco reste prudent quant à la primauté de la discussion rationnelle, elle semble primer sur les aspects

relationnels, corporels et émotifs. Dans cet ordre d'idée, il n'est pas évident que toutes les personnes citoyennes auraient un poids similaire lors de leur participation politique. En effet, l'agent moral chez Durand Folco en est un idéalisé, ce qui fait en sorte qu'il oublie les enjeux de hiérarchie entre les citoyen.ne.s. Cela porte le risque, puisque nous ne sommes pas égaux en vertu, que les agents moins vertueux pourraient voir leur pouvoir politique perdre en qualité et devenir plus symbolique, ce que le care dénonce par ailleurs.

L'accent que met MacIntyre sur la rationalité du sujet, acquise par les vertus, semble trop important au détriment d'une conception relationnelle et vulnérable de celui-ci, ce qui porte à croire que l'inclusion serait difficile à atteindre pour une démocratie participative. Ensuite, cette incapacité à inclure le plus grand nombre d'agents moraux à la participation politique mène aussi à une perte de valeur de la qualité de l'agent moral pour celui qui n'est pas en mesure de contribuer à l'amélioration de sa communauté. Il existe donc un risque de favoriser la participation des personnes ayant déjà une bonne éducation et une bonne lecture des « codes » de participation, et ce, au détriment des autres citoyen.ne.s.

Comme nous l'avons souligné, puisque nous ne sommes pas égaux en vertus, certains agents moraux peuvent apparaître comme plus méritants que d'autres pour les fins de la communauté. Cela risque de stigmatiser des agents moraux moins participants et donc moins méritants. Il en est ainsi même si l'approche de MacIntyre, reprise en partie pas Durand Folco, reconnait partiellement la vulnérabilité des agents moraux. D'une part, sa reconnaissance de la vulnérabilité en trois étapes de la vie (enfance, adulte, ainé) est quelque peu simpliste puisqu'elle prétend que la réponse est l'indépendance dans la pensée et les actes, ce qui n'est généralement possible (ou souhaitable) qu'à l'âge adulte. Or, cette visée de l'indépendance est trompeuse à plusieurs égards puisqu'elle tend à vouloir la dépasser au lieu de la reconnaitre comme faisant partie de notre vie. Cette vision ignore la distinction entre la vulnérabilité fondamentale et les vulnérabilités problématiques avancée par Garrau. Autrement dit, la vulnérabilité au sein du care est comprise de manière plus holistique que les vertus, ce qui les rend moins sensibles aux processus et aux structures sociales et politiques qui engendrent des situations de vulnérabilité. Ainsi, il n'est pas certain que les

vertus soient en mesure de tenir compte des vulnérabilités problématiques, autrement que de les considérer comme des problèmes individuels résultant d'une faiblesse de participation.

CONCLUSION

Ce chapitre tentait de démontrer que Durand Folco reconnait d'une part, la valeur forte de la démocratie participative, tout en reconnaissant qu'elle nécessite un fondement éthique afin de répondre aux exigences de justice sociale et de justice épistémique. D'autre part, une fois que ces exigences sont prises en considération, ici par une éthique des vertus, la démocratie participative devient plus cohérente et légitime dans l'atteinte de son idéal d'autodétermination.

Pour ce faire, nous avons retracé l'origine et une synthèse du municipalisme pour ensuite brosser un portrait de la pensée éthique et politique de Durand Folco. Ce faisant, nous avons pu saisir son intérêt pour la démocratie délibérative d'Habermas et le municipalisme de Bookchin. D'un côté éthique, on y retrouve une inspiration aristotélicienne des vertus, inspirée par MacIntyre, afin de consolider une démocratie participative. La vision politique de Durand Folco est large et son étendue va d'un municipalisme radical à un réformisme de la démocratie représentative. Dans tous les cas, sa pensée propose une reconquête citoyenne du pouvoir politique par une multitude de stratégies. Cette quête comprend une éthique des vertus afin de corriger certaines dérives associées à la démocratie participative telles que la tyrannie de la majorité, tout en offrant une posture réaliste, légitime et inclusive.

L'éthique des vertus soutient une société égalitaire en droit et en participation et une conception forte de la justice sociale. Selon Durand Folco, la démocratie n'est pas une fin en soi, et elle se doit d'œuvrer pour les biens communs, plus largement des communs et des principes de coopération, de solidarité et de justice. S'il accorde avec MacIntyre un rôle central aux petites communautés politiques, il réfute tout localisme en préconisant une solidarité intermunicipale à l'image d'une confédération de municipalités de Bookchin. Or, comme Durand Folco s'intéresse à plusieurs modèles démocratiques (municipalisme,

démocratie participative, biorégionalisme) et ne propose pas un projet politique déterminé, sa réflexion vise plutôt à justifier la nécessité d'un changement de paradigme des démocraties contemporaines pour les fins d'une société juste et égalitaire.

Toutefois, l'éthique des vertus n'est pas entièrement convaincante pour répondre au problème de l'inclusion des personnes marginalisées de l'espace politique. Elle partage une conception exigeante de la personne citoyenne dans son rôle d'agent de changement. Il va de soi que la démocratie participative implique la participation du plus grand nombre, mais les vertus dictent l'étendue et la qualité de la participation et elles sont susceptibles de rendre la participation étanche et peu accueillante à ceux et à celles qui pour des raisons sociales, culturelles ou cognitives ont peu d'accès aux espaces et aux activités dans lesquelles s'acquièrent les vertus. En ce sens, un rapprochement entre l'éthique des vertus et l'éthique du care pourrait être bénéfique pour résoudre ce problème. Son intérêt pour l'inclusion et la distribution des soins permet d'entrevoir de manière plus inclusive la participation politique, d'outrepasser la primauté de la rationalité pour y intégrer notre corporalité et notre vulnérabilité partagée.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Alors que les grands débats sur l'organisation du pouvoir sont de plus en plus polarisants, et que les tentations autoritaires gagnent du terrain partout dans le monde, ce mémoire voulait contribuer aux réflexions éthiques d'une démocratie où les citoyen.ne.s doivent coopérer et décider ensemble. La réponse aux insatisfactions de nos démocraties néolibérales ne se trouve pas dans la représentation politique et les processus électoraux, mais bien à travers une participation politique collective et décentralisée. Nous sommes les mieux placé.e.s pour identifier nos besoins et les réponses qui en découlent : nous habitons le territoire.

Objectif et réponses aux hypothèses de recherche

L'objectif de ce mémoire était de fournir une compréhension des fondements de l'éthique du care chez Tronto, de l'éthique de la vulnérabilité chez Garrau et l'éthique de la vertu chez Durand Folco, ainsi que leurs nécessités d'être articulées autour d'une démocratie participative. Mon hypothèse de recherche cherchait à valider en premier temps que la démocratie participative est en soi insuffisante d'un point de vue éthique pour répondre aux enjeux de justices (sociale et épistémique). En deuxième temps, que la démocratie participative gagne en légitimité et en cohérence lorsqu'elle agit sur ces enjeux de justices. Ces réflexions sont ancrées dans un idéal d'autodétermination et de réappropriation du pouvoir politique que présuppose la démocratie participative, mais également de soucis éthiques concernant les finalités de cette autodétermination. Finalement, ce mémoire cherchait à identifier les modèles éthiques et politiques étant le plus fidèles à une démocratie participative soucieuse des enjeux de justices.

Le premier chapitre visait à démontrer l'évolution de l'éthique du care de Gilligan à Tronto afin d'en saisir son articulation politique. Tronto parvient à démontrer l'importance du travail du care dans nos vies et d'en faire un élément central d'une démocratie participative. Ainsi, le care se doit d'être réfléchi collectivement dans son organisation et sa distribution, ce qui implique une responsabilité collective face aux réalités du care (corporalité, interdépendance, autonomie relationnelle). Elle réussit partiellement à dépasser la dichotomie habituelle entre l'éthique et la politique en se concentrant sur les enjeux d'inclusion et d'injustices épistémiques à l'intérieur d'une conception démocratique décentralisée qui dépasse la sphère politique traditionnelle en incluant le travail, l'économie, l'éducation, la santé et les services sociaux, etc. L'incomplétude du modèle démocratique que propose Tronto n'affecte pas nos réponses aux hypothèses que nous avons posées à l'introduction. Tronto reconnait la légitimité de la démocratie participative dans la mesure où elle place le care au centre des décisions. La phase du « prendre soin avec » correspond à la réponse éthique des insuffisances de la démocratie participative en matière de justice. Ainsi, le souci d'inclusion de toutes les personnes, à travers une pluralité de lieux de participation, favorise la cohérence de la démocratie participative. Elle prend tout son sens lorsqu'elle reconnait et agit sur les enjeux de pouvoir, de hiérarchie, d'inclusion et de distribution des activités de soin entre les citoyen.ne.s.

Le deuxième chapitre avait pour objectif de poser la pensée éthique de Garrau ainsi que la place de sa conception de la vulnérabilité et de la liberté comme non-domination au sein d'un projet politique républicain. Garrau tente de dépasser la pensée éthique de Tronto à travers une conception plurivoque de la vulnérabilité, faisant appel à la sociologie et à l'anthropologie, mais également à sa pensée politique qu'elle qualifie d'insuffisante. Garrau, par la démocratie de contestation inspirée de Philip Pettit, s'avère critique des modèles démocratiques participatifs. Bien qu'elle soit favorable à la participation citoyenne de manière générale, ces travaux portent majoritairement sur le rôle de l'État d'assurer une représentation qui favorise une liberté comme non-domination, limitant la portée des mouvements sociaux et des possibilités d'autodétermination. En lien avec les hypothèses de ce mémoire, Garrau reconnait que la démocratie participative est insuffisante, d'un point de

vue éthique, pour répondre aux enjeux de justice. L'éthique de la vulnérabilité de Garrau a plutôt tendance à poser la démocratie participative de manière péjorative. Son idéal d'autodétermination citoyenne comporte des risques de dérive autoritaire de la majorité, d'où l'intérêt, pour elle, de la liberté comme non-domination pour contrer ces risques. La contestation des citoyen.ne.s sert à réduire les vulnérabilités problématiques issues des structures sociales et politiques, alors que la participation citoyenne élargie pourrait plutôt les augmenter. Elle réfute donc l'idée selon laquelle il est possible de répondre aux exigences de justice de la démocratie participative afin qu'elle soit légitime et cohérente avec la liberté comme non-domination. Les risques de domination que sous-tend l'autodétermination mènent Garrau à adopter une pensée politique néorépublicaine.

Le troisième chapitre prend une perspective différente, celle du municipalisme et de la démocratie participative chez Durand Folco. Contrairement aux deux premiers chapitres où la réflexion éthique outille la réflexion politique, l'analyse des travaux de Durand Folco fait plutôt le contraire : c'est la réflexion politique qui outille implicitement la réflexion éthique, à l'aide de l'éthique de la vertu. À partir de modèles participatifs variés – d'abord plus radical avec le municipalisme et ensuite réformiste par une démocratie participative – les vertus démocratiques se sont montrées sensibles aux enjeux de justice, notamment celles de l'inclusion et de l'intelligence collective. Ces vertus ont pour but de répondre aux angles morts de la démocratie participative d'un point de vue éthique. En reconnaissant l'importance de l'inclusion des différentes personnes à la délibération et à la participation politique – formelle et informelle – et à l'intelligence collective qui en émane, cela favorise la justice épistémique.

Il est alors possible de répondre aux hypothèses de recherche. D'abord, Durand Folco reconnait que l'éthique doit faire partie des réflexions pour renforcer sa légitimité et sa cohérence. Ainsi, l'éthique des vertus permet de consolider la démocratie participative et d'éviter les dérives en préconisant le développement de la rationalité des agents moraux. Elle dépasse les limites du développement individuel en s'inscrivant dans une démarche collective. Les vertus ne s'acquièrent pas seules, mais avec une communauté, des

associations et des institutions qui favorisent leur développement. C'est ainsi que Durand Folco tente de répondre à l'insuffisance éthique de la démocratie participative. Il articule la rationalité des agents moraux pour prévenir les dérives d'une part, et favorise l'inclusion et l'intelligence collective pour éviter la marginalisation de certains agents moraux d'autre part. Or, est-ce que ces vertus sont suffisantes, voire plus satisfaisantes que le care ou la vulnérabilité pour assurer l'inclusion ?

L'éthique du care de Tronto reconnait d'emblée l'insuffisance du politique dans sa capacité à répondre aux enjeux de justice. Elle l'illustre par sa conception de la double crise – démocratique et du care – comme étant inséparables l'une de l'autre. C'est pourquoi elle soutient à maintes reprises l'importance d'une participation politique accessible et inclusive pour toutes et tous au-delà d'une participation symbolique. La force des théories du care et de la vulnérabilité est due à leur conception de l'agent moral interdépendant, vulnérable et corporel. Elle permet en outre d'assumer la responsabilité des exigences de la démocratie participative. Chez Tronto, cela passe par une reconnaissance des structures sociales et politiques qui sont défavorables pour des groupes de personnes et d'une prise de responsabilité collective, notamment pour ce qui est du travail du care. Chez Garrau, il s'agit plutôt de s'assurer que l'État puisse prévenir les vulnérabilités problématiques et de prévenir les situations de domination. Ainsi, Garrau et Tronto se concentrent d'abord sur les enjeux éthiques de la réflexion politique. Cela constitue une force puisqu'elles priorisent les réponses sociales et politiques aux enjeux de justice que vivent les citoyen.ne.s. Bien que Durand Folco prenne conscience de l'importance de l'inclusion, son point de départ est celui de la rationalité et de l'amélioration de la participation politique par l'acquisition de vertus. Cela pose l'enjeu de l'inégalité en vertu chez les citoyen.ne.s. Il demeure incertain de savoir comment la participation des personnes déficitaires en vertus serait traitée dans la conception démocratique de Durand Folco.

En somme, les trois chapitres ont traité de fondements éthiques reconnaissant l'insuffisance de l'ethos inhérente à la démocratie participative, tout en tentant de répondre à leur enjeu afin de consolider un modèle démocratique légitime et cohérent avec ses finalités.

Discussion sur les modèles démocratiques

La pensée politique de Garrau semble la moins satisfaisante si nous partons de l'idéal d'autodétermination que suppose la démocratie participative. En préconisant le rôle de l'État, afin de prévenir les situations de domination et de l'avènement de vulnérabilité problématique dans sa conception du politique, elle limite la place de la participation citoyenne à la contestation des décisions prises dans les dispositifs prévus par l'État. Ainsi, et même si sa conception éthique est satisfaisante à bien des égards, le modèle démocratique que Garrau privilégie rompt trop sévèrement avec l'autodétermination lui niant toute considération éthique. La démocratie de contestation suggère davantage une participation passive, c'est-à-dire, une participation en réaction aux décisions de l'État et encadrée selon ses règles. En ce sens, elle semble moins être une invitation à l'action qu'une invitation à la réaction lorsque la situation l'oblige. Ensuite, comme Pateman le soulève, la démocratie participative requiert une socialisation démocratique décentralisée dans une multitude de sphères en dehors de celle prévue de l'État, ce qui est généralement absent du discours de Garrau. De fait, la pensée de Garrau s'éloigne de la démocratie participative pour proposer des fondements éthiques à celle-ci.

Revenons à l'incomplétude de la conception politique de Tronto. Bien qu'elle ne propose pas un modèle précis, Tronto pose des balises importantes afin que les citoyen.ne.s, dans une société donnée, puissent réfléchir et instaurer un modèle qui leur conviennent. En restant volontairement floue sur ces modalités, la conception de Tronto gagne donc en universalisme. Son modèle appelle à mettre le care, et la reconnaissance de ce travail, au centre des processus démocratiques afin de l'organiser et le distribuer de manière plus juste.

Comme Durand Folco, elle propose une décentralisation des décisions, une multitude de lieux de participation et un dépassement de notre système économique actuel qui prolifère les inégalités socioéconomiques, politiques, territoriales, et celles liées au genre et à l'ethnie. Son souci de l'inclusion dépasse le souci symbolique en adressant les enjeux de hiérarchie de pouvoir entre les citoyen.ne.s, ainsi qu'envers l'État.

De son côté, les modèles participatifs que Durand Folco mobilise, quoique multiples, sont plus précis que ceux de Tronto et parviennent à mettre la participation au cœur du projet politique, contrairement à la démocratie de contestation défendue par Garrau. Ses études et analyses sociohistoriques des mouvements de démocratie directe, de municipalisme et de démocratie participative contribuent à la fois à un imaginaire politique québécois en dehors du barème de la représentation, et à la proposition de projets politiques structurants. Il mesure les forces, les faiblesses, les opportunités et les menaces de la politique municipale pour l'avènement d'une démocratie participative et/ou du municipalisme tout en identifiant des pistes de solutions pour adresser les enjeux qui font obstacle (Durand Folco, 2017). Il est d'ailleurs le seul parmi les trois auteur.rices à s'intéresser aux facteurs psychologiques et sociaux qui favorisent l'engagement et l'activité citoyenne, ainsi que les pièges à éviter pour favoriser une réelle participation citoyenne, contrairement à une participation triviale qui démobilise (Durand Folco, 2023). Il y dénonce l'insuffisance de la consultation et s'intéresse, par le biais d'une étude de Mazeaud et Talpin (2010), à la pluralité des motivations qui alimentent les diverses formes d'engagements citoyens (Durand Folco, 2023).

Ainsi vus, les travaux de Durand Folco parviennent davantage à identifier la valeur politique de la démocratie participative, alors que les travaux de Tronto se concentrent plutôt sur les enjeux éthiques que sous-tend l'autodétermination de la démocratie participative. La pensée politique de Durand Folco est ancrée dans les réalités québécoises des milieux municipal, territorial et national. En ciblant les municipalités comme point de départ, il parvient à identifier certaines idées applicables pour la réappropriation du pouvoir et de bâtir des solidarités intermunicipales afin de créer un mouvement de masse. L'universalisme de Tronto perd donc en attrait parce qu'elle n'offre pas suffisamment de pistes d'action. En se référant à l'irresponsabilité des privilégié.e.s dans leur incapacité à reconnaitre et à contribuer à la centralité du care dans nos vies, elle avance qu'il ne sera pas possible de réfléchir et de mettre en action une démocratie du care. Là où Durand Folco pose la réflexion politique au centre de ces théories, Tronto pose davantage une réflexion éthique sensible sur notre organisation sociale, économique et politique. Toutefois, il convient de rappeler que

l'argument éthique du care était plus convaincant que les vertus pour la consolidation d'une démocratie participative du point de vue de la justice sociale et épistémique.

Limites

Le point de départ de ce mémoire était la tension entre l'idéal participatif de la démocratie et l'inclusion des personnes, de leurs savoirs et expertises. Il s'agit d'un enjeu complexe dont ce mémoire ne peut fournir qu'une réponse partielle. De plus, la participation politique est d'emblée considérée comme quelque chose de souhaitable et inversement, la démocratie représentative est présentée comme quelque chose de nuisible. Ce faisant, la critique du libéralisme n'est pas remise en question, elle fait partie du postulat de départ. Le corpus mobilisé au sein de ce mémoire est restreint, d'abord par le nombre d'auteur.rices et, ensuite, par leur rapprochement idéologique. Il et elles portent des idées progressistes, reconnaissant d'emblée l'oppression systémique de certains groupes par rapport à d'autres, sont fortement critiques du capitalisme, appellent à son dépassement et ont à cœur, à travers leurs travaux, les principes de justice sociale. Ainsi, leurs perspectives restent généralement alignées les un.es avec les autres et demeurent critiques d'une trop grande représentation politique.

L'analyse conceptuelle comporte en soi certaines limites. Dans ce mémoire, elle implique de produire une justification éthique pour une démocratie participative, et ce, en dehors de ses contextes réels. Ainsi, l'analyse demeure plutôt muette sur les conditions concrètes de la réalisation d'une démocratie participative, ce qui demanderait des travaux supplémentaires. Ensuite, cette méthodologie implique un regard situé (universitaire, progressiste, soucieux des enjeux de justice, etc.) de la part du chercheur. Il est donc difficile de prétendre à une neutralité absolue dans ce contexte. Cette situationnalité est d'ailleurs valorisée dans l'éthique du care dans la mesure où nous sommes des agents incarnés et relationnels.

Il aurait été intéressant d'explorer davantage la pensée du biorégionalisme chez Alain Denault (2025) afin de développer davantage l'aspect territorial et environnemental de la réflexion politique, mais également les travaux d'Oskar Negt (2007) et de Judith Butler (2016), tel que mentionné par Zaganiaris (2018) dans sa critique de la conception politique de Garrau. Zaganiaris critique le fait que les réponses politiques à la vulnérabilité devraient être multiples alors que Garrau propose uniquement le républicanisme de Pettit. Les travaux de Negt et de Butler permettraient notamment des réflexions sur l'espace public et les contre-espaces, ainsi qu'aux conditions – matérielles et symboliques – d'apparition politique. Il convient aussi de mentionner que ce mémoire portait davantage sur les réflexions d'ordre éthique que sur la théorisation démocratique. De futurs travaux pourraient discuter plus en profondeur de modèles démocratiques afin d'identifier les modalités adéquates pour rendre compte des exigences éthiques de la démocratie participative.

Il convient également de soulever les limites inhérentes à la méthodologie de l'analyse conceptuelle. En analysant les travaux de philosophes, de sociologues et de politologues qui ne font pas d'études sur le terrain, plusieurs questions restent en suspens. Comment le care s'articule-t-il concrètement dans les pratiques démocratiques issues d'initiatives locales et collectives ? Quel est le niveau de motivation pour la participation politique chez les citoyen.ne.s ? Il est bien possible qu'une partie de la population ne désire pas activement s'impliquer politiquement et qu'elle veuille laisser les personnes expertes prendre les décisions. Un des paris de la démocratie participative est qu'elle peut favoriser la coopération par la reprise d'un pouvoir politique.

Il serait également pertinent d'intégrer des études qui portent sur des mouvements démocratiques au Québec qui s'inspire de l'éthique du care dans leur organisation et leurs pratiques afin d'identifier le genre d'enjeu qui peut survenir en termes d'efficacité, d'inclusion et de mobilisation sur une longue période.

Pour un municipalisme du care

La critique de la démocratie représentative demeure un sujet d'actualité et sujet de nombreuses œuvres littéraires, politiques, cinématographiques et théâtrales au Québec. Comme le note Jenny Cartwright (2025) dans son film *Les perdants,* « De quoi aurait l'air un Québec où les décisions se prennent avec les personnes concernées autour de la table ? ». Rien sur nous sans nous. De nombreux mouvements démocratiques à Rimouski – le groupe de démocratie directe pour un municipalisme libertaire, les assemblées populaires de Rimouski, le groupe de Mobilisation forêt magique de Pointe-au-Père et les associations étudiantes comme l'AGECAR et la CRUES – tentent d'articuler la radicalité de l'action et le « prendre soin » dans leur organisation politique, la distribution des tâches et le niveau d'implication qu'il requiert. Ainsi, les personnes de ces groupes tentent de prendre place autour de la table décisionnelle d'une manière qui prend soin du monde et qui répond aux besoins des citoyen.ne.s qui habitent le territoire.

En ce sens, plusieurs mouvements, associations et autres mobilisations citoyennes œuvrant pour davantage de participation politique partagent déjà des soucis d'inclusion et de care, notamment par le biais d'une personne « garde du senti » et d'autres mécanismes qui s'assurent de la diversification des voix lors d'assemblées. De futurs travaux analysant la complémentarité de l'éthique du care au sein des mouvements démocratiques seront nécessaires afin d'identifier certains enjeux éthiques et politiques vécus sur le terrain. Alors que le Québec vit de grandes crises quant au travail du care, l'opportunité de lier les revendications du care à un projet politique participatif comme le municipalisme semble à point.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Balbontin, C. (2024). La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth et le problème de la chair : aux limites de la reconnaissance. *Laval théologique et philosophique, 80*(2), 287-310. doi.org

Bath, R. et Willson, M. (2025, 27 mai). Comprendre « Rien sur nous sans nous ». *Conseil canadien de la réadaptation et du travail*. ccrw.org

Bégin, L. (2006). *Éthique appliquée, éthique engagée : réflexions sur une notion*. Liber.

Beiner, R. (2000). Community versus citizenship: MacIntyre's revolt against the modern state. *Critical Review, 14*(4), 459-479. doi.org

Berlin, I. (1969). Two concepts of liberty. Dans I. Berlin, *Four essays on liberty* (p. 118-172). Oxford University Press.

Bherer, L. et Dufour, P. (2021). Participation informelle : où et comment s'engage-t-on à Montréal aujourd'hui ? Dans J. Durand Folco (dir.), *Montréal en chantier : les défis d'une métropole pour le XXIe siècle* (p. 189-202). Éditions Écosociété.

Bielskis, A. (2012). The political implications of Alasdair MacIntyre's claims of dependent rational animals. *Problemos, 82*, 85-98. doi.org

Bookchin, M. (1989). *Remaking society: Pathways to a green future*. South End Press

Bookchin, M. (2010). *Une société à refaire : vers une écologie de la liberté* (C. Barret, trad.). Écosociété.

Bookchin, M. (2020). *La révolution à venir : les assemblées populaires et la promesse de la démocratie directe* (F. Benoit, A. Top, É. Meridiano, L. Rayn-marth et B. Gaillard, trad.). Agone. Ouvrage original publié en 1991.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*. Éditions de Minuit.

Butler, J. (2016). *Rassemblement : pluralité, performativité et politique* (C. Jaquet, trad.). Fayard.

Castel, R. (1994). La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation. *Cahiers de recherche sociologique*, (22), 11-27.

Danner, F. (2017). Jürgen Habermas : délibération et démocratie. *Princípios: Revista de Filosofia, 24*(44), 43-60. doi.org

Dardot, P. et Seguin, E. (2019, 13 mars). Le commun, la recherche et le politique. *Acfas Magazine*. acfas.ca

Deneen, P. J. (2009). Robert Nisbet's quest. *Front Porch Republic*. frontporchrepublic.com

Devette, P. et Durand Folco, J. (2020). Retrouver la réceptivité : écoute, attention et résonance pour débattre dans un monde polarisé. *Éthique publique, 22*(1). doi.org

Durand Folco, J. (2017). *À nous la ville ! Traité de municipalisme*. Écosociété.

Durand Folco, J. (2023). *Réinventer la démocratie : de la participation à l'intelligence collective*. Presses de l'Université d'Ottawa.

Durand Folco, J. (2025). *Fascisme tranquille : affronter la nouvelle vague autoritaire*. Écosociété.

Durand Folco, J. et Martineau, J. (2023). *Le capital algorithmique : accumulation, pouvoir et résistance à l'ère de l'intelligence artificielle*. Éditions Écosociété.

Durand-Gasselin, J.-M. (2023). *La théorie critique*. La Découverte. doi.org

Eisler, R. (2017). Building a caring democracy: Four cornerstones for an integrated progressive agenda. *Interdisciplinary Journal of Partnership Studies, 4*(1), article 2. pubs.lib.umn.edu

Ewald, F. (1993). Two infinities of risk. Dans *The politics of everyday fear*. University of Minnesota Press.

Follon, J. (2000). *Aristote : invitation à la philosophie*. Mille et une nuits.

Gagnon, B., Hamrouni, N., Paradis-Simpson, F. et Rondeau, D. (dir.). (2022). *La justice, la vulnérabilité et le politique autrement*. Presses de l'Université Laval. droit.cairn.info

Gagnon, C. et Casselot, M.-A. (2024). *Existantes : pour une philosophie féministe incarnée*. Remue-ménage.

Garrau, M. (2015). Joan C. Tronto, *Caring democracy: markets, equality and justice*. *Terrains/Théories*. journals.openedition.org

Garrau, M. (2018). *Politiques de la vulnérabilité*. CNRS Éditions.

Garrau, M. (2021). Agentivité ou autonomie ? Pour une théorie critique de la vulnérabilité. *Genre, sexualité & société*, *(25)*.

Garrau, M. (2022), Entre protection et reconnaissance : vers une politique de la vulnérabilité, dans Gagnon, B., Hamrouni, N., Paradis-Simpson, F. et Rondeau, D. (dir.*). La justice, la vulnérabilité et le politique autrement*. (p. 19-43). Presses de l'Université Laval. droit.cairn.info .

Garrau, M. (2022), De la vulnérabilité et de ses implications politiques, dans Gagnon, B., Hamrouni, N., Paradis-Simpson, F. et Rondeau, D. (dir.*). La justice, la vulnérabilité et le politique autrement*. (p. 91-111). Presses de l'Université Laval. droit.cairn.info.

Garrau, M. et Le Goff, A. (2010). Care, justice et citoyenneté : perspectives théoriques sur la politisation du care. Dans *Care, justice et dépendance : introduction aux théories du care* (p. 109-151). Presses universitaires de France. shs.cairn.info

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Women's conceptions of self and of morality*. Harvard University Press.

Gilligan, C. (2008). *Une voix différente : pour une éthique du care*. Flammarion.

Giraud, O. (2017). L'introuvable démocratie du care ? La gouvernance multiscalaire des systèmes d'aide et de soins à domicile des personnes âgées en Europe entre néo-familialisme et privatisation : les cas de Hambourg et d'Édimbourg. *Revue européenne des sciences sociales*, (55), 127-147. ress.revues.org

Girault, E. (2010). Un monde vulnérable : pour une politique du care, de Joan Tronto. *Sociétés et jeunesses en difficulté*, (9). journals.openedition.org

Gonin, A. (2010). Hélène Thomas, *Les vulnérables : la démocratie contre les pauvres*. *Nouvelles pratiques sociales, 23*(1), 289-292. doi.org

Globensky, M. (2019). Politiques de la vulnérabilité, Marie Garrau, CNRS Éditions, 2018, 358 p. *Canadian Journal of Political Science, 52*(4), 972-974. doi.org

Guillaumin, C. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*. Éditions Côté-femmes.

Habermas, J. (1986). *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*. Cerf.

Held, D. (2006). *Models of democracy* (3e éd.). Stanford University Press.

Honneth, A. (2004). Recognition and justice: Outline of a plural theory of justice. *Acta Sociologica, 47*(4), 351-364. jstor.org

Honneth, A. (2013). *La lutte pour la reconnaissance* (P. Rusch, trad.). Gallimard.

Jaffro, L. (2001). Habermas et le sujet de la discussion. *Cités, 5*(1), 71-85. doi.org

Kelly, E. (1999). Review of *Republicanism: A theory of freedom and government*, by P. Pettit. *The Philosophical Review, 108*(1), 90-93. doi.org

Kohlberg, L., & Kramer, R. (1969). Continuities and discontinuities in childhood and adult moral development. Human Development, 12(2), 93–120. doi.org

Laborde, C. (2008). *Critical republicanism: The hijab controversy and political philosophy*. Oxford University Press.

Landemore, H. (2013). *Democratic reason: Politics, collective intelligence, and the rule of the many*. Princeton University Press. jstor.org

Langford, R., Richardson, B., Albanese, P., Bezanson, K., Prentice, S. et White, J. (2017). Caring about care: Reasserting care as integral to early childhood education and care practice, politics and policies in Canada. *Global Studies of Childhood, 7*(4), 311-322.

Larmore, C. (2001). A critique of Philip Pettit's republicanism. *Philosophical Issues, 11*, 229-243. jstor.org

Laugier, S. et Molinier, P. (2009). Politiques du care. *Multitudes, 37-38*(2), 74-75. doi.org

Le Goff, A. (2013). *Care et démocratie radicale*. Presses universitaires de France.

MacIntyre, A. (1984). *Is patriotism a virtue? The Lindley Lecture*. University of Kansas. mirror.explodie.org

MacIntyre, A. (1999). *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*. Open Court. books.google.ca

MacIntyre, A. (2006). *Après la vertu*. Presses universitaires de France.

MacIntyre, A. (2020). *L'homme, cet animal rationnel dépendant : les vertus de la vulnérabilité*. Tallandier.

Macpherson, C. B. (1985). *Principes et limites de la démocratie libérale* (A. D'Allemagne, trad.). La Découverte.

Markell, P. (2008). The insufficiency of non-domination. *Political Theory, 36*(1), 9-36.

Martin, C. (2019). Penser la vulnérabilité : les apports de Robert Castel. *Les Cahiers de la justice*, (4), 669-677.

Mazeaud, A. et Talpin, J. (2010). Participer pour quoi faire ? Esquisse d'une sociologie de l'engagement dans les budgets participatifs. *Sociologie, 1*(3), 357-374. doi.org

McWilliams, S. (2016). Review of *Caring democracy: Markets, equality, and justice*. *American Review of Politics, 35*(1), 107-108. doi.org

Merle, J.-C. (2009). Lutte pour la reconnaissance, éthique de la reconnaissance et perte de la reconnaissance. Dans *Reconnaissance, identité et intégration sociale*. Presses universitaires de Paris Nanterre. doi.org

Méthot, M. (1994). *Retrouver le sens de la démocratie : l'avenir de l'éducation* [Mémoire, Université du Québec à Rimouski].

Metz, T. (2016). Caring democracy: Markets, equality and justice. *Contemporary Political Theory, 15*, e22-e25. doi.org

Miller, D. (2019). *Is self-determination a dangerous illusion?* Polity.

Mills, C. W. (2007). White ignorance. Dans *Race and epistemologies of ignorance* (p. 13-38). State University of New York Press.

Narayan, U. (1995). Colonialism and its others: Considerations on rights and care discourses. *Hypatia, 10*(2), 133-140. jstor.org

Negt, O. (2007). *L'espace public oppositionnel*. Payot.

Nisbet, R. (2010). *The quest for community: A study in the ethics of order and freedom*. ISI Books.

Noddings, N. (1984). *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. University of California Press.

Nootens, G. (1997). La nature de la complémentarité entre le raisonnable et le rationnel chez Rawls. *Philosophiques, 24*(1), 25-41. doi.org

Nozick, R. (2016). *Anarchie, État et utopie* (3e éd). Presses universitaires de France.

Paperman, P. (2010). Éthique du care : un changement de regard sur la vulnérabilité. *Gérontologie et société, 33*(133), 51-61. doi.org

Paperman, P., Laugier, S. et Molinier, P. (2009). *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Payot.

Pateman, C. (1970). *Participation and democratic theory*. Cambridge University Press. doi.org

Pateman, C. (1985). *The problem of political obligation: A critique of liberal theory*. University of California Press.

Peuch, B. (2023). Jürgen Habermas, *Espace public et démocratie délibérative : un tournant*. *Lectures*. doi.org

Pettit, P. (1996). *The common mind: An essay on psychology, society, and politics*. Oxford University Press. doi.org

Pettit, P. (1997). *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement* (J.-F. Spitz et P. Savidan, trad.). Gallimard.

Pettit, P. (2004). Depoliticizing democracy. *Ratio Juris, 17*(1), 52-65. doi.org

Pinard, R. (2011). La précarisation de l'emploi : de quoi s'agit-il ? *Relations*, (824). cjf.qc.ca

Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. Columbia University Press.

Ricard, L. (2013). L'autonomie relationnelle : un nouveau fondement pour les théories de la justice. *Philosophiques, 40*(1), 139-169. doi.org

Robinson, F. (2014). Caring democracy: Markets, equality, and justice. By Joan C. Tronto. *Politics & Gender, 10*(4), 712-714. doi.org

Ruddick, S. (1995). *Maternal thinking: Toward a politics of peace*. Beacon Press.

Sanders, L. M. (1997). Against deliberation. *Political Theory, 25*(3), 347-376. jstor.org

Sauvêtre, P. (2024). Politique : le communalisme confédéral républicain contre l'État-nation. Dans *Murray Bookchin ou l'objectif communocène* (257-293). Éditions de l'Atelier. shs.cairn.info

Sintomer, Y. et Talpin, J. (2011). *La démocratie participative au-delà de la proximité*. Presses universitaires de Rennes. doi.org

Thomas, H. (2010). *Les vulnérables : la démocratie contre les pauvres*. Éditions du Croquant.

Tronto, J. C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge. doi.org

Tronto, J. C. (2009). *Un monde vulnérable : pour une politique du care* (H. Maury, trad.). La Découverte.

Tronto, J. C. (2012). *Le risque ou le care ?* Presses Universitaires de France.

Tronto, J. C. (2013). *Caring democracy: Markets, equality, and justice*. New York University Press. jstor.org

Tronto, J. C. et Fisher, B. (1990). Toward a feminist theory of caring. Dans E. Abel et M. Nelson (dir.), *Circles of care* (36-54). State University of New York Press.

Ujhelji, G. (2024). *L'important, c'est de participer : étude de cas sur la solidarité alimentaire et les pratiques d'inclusion à Montréal* [Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal].

Vachet, A. (1986). Compte rendu de [C. B. Macpherson, *Principes et limites de la démocratie libérale*, (D'Allemagne, A, trad.). Boréal Express La Découverte, 1985.] *Politique*, (9), 169-176. doi.org

Worms, F. (2012, 9 novembre). Joan Tronto ou comment le care devint politique (et comment il doit le rester). *Artpress*. artpress.com

Young, D. E. (2022). A dead end in Alasdair MacIntyre's political thought? *Journal of Religion, Culture & Democracy*. jrcd.scholasticahq.com

Young, I. M. (1996). Communication and the other: Beyond deliberative democracy. Dans S. Benhabib (dir.), *Democracy and difference: Contesting the boundaries of the political* (120-136). Princeton University Press. doi.org

Young, I. M. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford University Press.

Zaganiaris, J. (2018). Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*. *Lectures*. doi.org

Zask, J. (2011). *Participer : essai sur les formes démocratiques de la participation*. Le Bord de l'eau.

Zielinski, A. (2010). L'éthique du care : une nouvelle façon de prendre soin. *Études, 413*(12), 631-641. doi.org