



HAL
open science

Préférences et pertinences

Baudouin Dupret, Jean-Noël Ferrié

► **To cite this version:**

Baudouin Dupret, Jean-Noël Ferrié. Préférences et pertinences : Analyse praxéologique des figures du compromis en contexte parlementaire. A propos d'un débat égyptien. *Information sur les sciences sociales*, 2004, 43 (2), pp.263-290. halshs-00178537

HAL Id: halshs-00178537

<https://shs.hal.science/halshs-00178537>

Submitted on 11 Oct 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Social Science Information

<http://ssi.sagepub.com>

Préférences et Pertinences: Analyse Praxéologique des Figures du Compromis en Contexte Parlementaire. a Propos D'un Débat Égyptien

Jean-Noël Ferrié and Baudouin Dupret
Social Science Information 2004; 43; 263
DOI: 10.1177/0539018404042582

The online version of this article can be found at:
<http://ssi.sagepub.com/cgi/content/abstract/43/2/263>

Published by:

 SAGE Publications

<http://www.sagepublications.com>

On behalf of:

[Maison des Sciences de l'Homme](#)

Additional services and information for *Social Science Information* can be found at:

Email Alerts: <http://ssi.sagepub.com/cgi/alerts>

Subscriptions: <http://ssi.sagepub.com/subscriptions>

Reprints: <http://www.sagepub.com/journalsReprints.nav>

Permissions: <http://www.sagepub.com/journalsPermissions.nav>

Jean-Noël Ferrié et Baudouin Dupret

Préférences et pertinences: analyse praxéologique des figures du compromis en contexte parlementaire. A propos d'un débat égyptien

Résumé. A propos d'un débat parlementaire égyptien, l'article montre que la théorie du choix rationnel ne permet pas de décrire la formation des compromis. Il montre, ensuite, que la révision des préférences n'implique pas nécessairement de changer d'opinion à la suite d'un débat contradictoire. Il soutient que l'approche praxéologique est plus à même de rendre compte de cette dynamique.

Mots-clés. Audiences – Choix rationnel – Compromis – Ethnométhodologie – Parlement

Abstract. Taking as its departure point an Egyptian parliamentary debate, this article shows, first of all, that rational-choice theory cannot describe the making of a compromise; and, second, that the re-appraisal of preferences does not imply a change of opinion after the debate. It argues instead that the praxeological approach is more suitable for describing this dynamic.

Key words. Compromise – Ethnomethodology – Hearings – Parliament – Rational choice

Les débats autant que la formation des majorités parlementaires ont donné lieu à de nombreux travaux, pour beaucoup inspirés de la théorie du choix rationnel (Black, 1958; DeSwaan, 1973). Une question que pose la vie parlementaire est celle du vote des lois par une majorité politique dont l'opinion n'est pas unanime, c'est-à-dire

par une majorité politique divisée sur le contenu de la loi. Généralement, on interprète l'expression des préférences comme indépendante du vote final, les unes répondant à l'expression de l'opinion et les autres au respect des choix stratégiques et des identités politiques.¹ La part du compromis serait ainsi, non seulement importante, mais également extérieure aux débats. Cette extériorité suggère que les points de vues moraux des parlementaires n'auraient pas d'effets sur les choix du parlement. On retrouve, ici, un énoncé de problème assez proche du paradoxe évoqué par Elster (1984): comment se fait-il que la vie puisse apparaître, à la fois, comme une unité déterminée et comme une série de choix distincts? En d'autres termes: comment se fait-il que l'expression des préférences soit disjointe de l'expression du choix (et inversement)? Cela implique-t-il nécessairement des contradictions?

Nous allons essayer d'apporter une réponse à cette question à partir d'un débat parlementaire égyptien portant sur la possibilité pour une femme d'obtenir le divorce en échange de la renonciation aux biens (*mahr* ou *sadâq*) donnés par l'époux au moment du mariage. En Egypte, la forme normale de dissolution du lien du mariage est un acte unilatéral à la discrétion de l'époux, la répudiation. Dans ce pays, le débat public est caractérisé, depuis plusieurs décennies, par la prédominance de la référence à l'islam, quel que soit, par ailleurs, le contenu de cette référence pour les différents acteurs de la sphère publique (Dupret et Ferrié, 1997; Ferrié, 1997). C'est, en quelque sorte, devenu une condition d' "audibilité" et de respectabilité – l'une conditionnant l'autre – que peu de gens songent à mettre en cause (Ferrié, à paraître). Dans ce contexte, la référence à la Loi divine (*shari'a*) apparaît, dès lors qu'il est question de l'ordre juridique, aucun législateur ne pouvant sembler dédaigneux du prescrit divin, même si celui-ci s'avère être bien plus un donné de sens commun qu'une norme codifiée (Dupret, 2000). Introduire un droit au divorce à l'initiative de la femme, qui n'implique pas le consentement de l'époux, est longtemps apparu comme contraire à la Loi de Dieu et le demeure, sans doute, pour nombre de personnes, tout au moins pour celles faisant profession de "dire-tout-haut-ce-que-la-nation-pense-tout-bas". Néanmoins, la loi autorisant cette forme de dissolution irrévocable du lien matrimonial à l'initiative de la femme – nommée *khul'* – a été adoptée par la Chambre du peuple (*maglis al-sha'b*), largement dominée par le PND – Parti national démocratique – au pouvoir depuis sa création, en 1978. Pourtant, la loi était loin de faire l'unanimité au sein de

celui-ci. Il semble que l'épouse du chef de l'Etat égyptien, Suzanne Mubarak, ait tout particulièrement œuvré à l'adoption de cette loi, ce qui expliquerait que nombre de députés du PND aient voté contre leur cœur (mais pas nécessairement contre leur intérêt, puisqu'ils dépendent du parti et de son président, Muhammad Husni Mubarak, lequel est aussi chef de l'Etat), faisant un choix clairement contraire à l'exposé, parfois virulent, de leurs préférences. Comment interpréter ce choix à la lumière du débat et comment interpréter le débat à la lumière de ce choix? C'est ici, spécifiée et contextualisée, la question d'Elster, à savoir celle de la disjonction des actions individuelles et idiosyncrasiques et de leur résultat qui semble tenir à tout autre chose.

1. Position théorique

Bien qu'il soit difficile de proposer une définition théorique du compromis en introduction à un article de facture praxéologique, on définira préjudiciellement le compromis comme une révision de la structure des préférences afin de parvenir à une coordination.² Cette révision suggère que la coordination ou, plus exactement, le succès de la coordination représente contextuellement, pour des acteurs donnés, une préférence supérieure aux autres. Cette révision peut être conçue de différentes manières et, notamment, comme une opération de reclassement des préférences ou, plus précisément, de passage à l'avant ou l'arrière-plan de certaines de celles-ci. Il est tentant d'appliquer à ce reclassement une analyse conduite en termes de "choix rationnel", c'est-à-dire une analyse centrée sur la structure formelle des contraintes s'imposant aux acteurs au moment où ils doivent se coordonner. On supposera, alors, que les acteurs ont une attitude réflexive vis-à-vis de ces contraintes et élaborent leurs plans d'action en fonction de celles-ci. Cette attitude "modélisatrice" est certainement intéressante dans la mesure où elle permet de lister les cas de figures et d'élaborer la matrice des possibilités propres à un contexte. Elle pose, cependant, deux problèmes majeurs: (1) elle suppose, d'abord, que la coordination se fait en fonction de préférences stables et connues *ex ante*; (2) elle suppose, ensuite, que les plans d'action ne connaissent pas d'aléas, de sorte que l'on peut déterminer, *a priori*, ce qu'est l'optimum pour chacun des acteurs et, en conséquence, décrire l'attitude de ceux-ci, durant

l'élaboration du compromis, comme l'exécution plus ou moins réussie d'un dessein, voire d'un plan.

Toutefois, cette attitude ne tient pas véritablement compte de l'engagement des acteurs vis-à-vis des préférences – c'est-à-dire des valeurs – qui vont faire l'objet d'un compromis. Or, des activités comme la pratique du droit et de la politique ne peuvent être sérieusement conçues indépendamment de l'attachement à des préférences. Un compromis nécessaire à la coordination, dès lors qu'il est évalué dans le cours des interactions ordinaires ou institutionnelles, sera donc généralement envisagé du point de vue de la constance à des principes ou à des idées. Prenons l'exemple d'un compromis politique où le leader d'un parti acceptera de transiger sur un principe qu'il défendait naguère – le droit à l'avortement, par exemple – afin de ne pas s'aliéner le concours d'un parti conservateur nécessaire au maintien de la coalition qui lui permet de gouverner. On compliquera encore la situation en ajoutant que le leader en question affirme ne pas renoncer à son objectif même s'il accepte, compte tenu des circonstances, d'en reculer la réalisation. En d'autres termes, le leader sait – ou croit savoir, la distinction importe peu – ce qui est bien, mais renonce à le faire afin de ne pas risquer une défaite politique. Ce pourrait être un cas d'*akrasie*, de défaut de la volonté. Toutefois, on peut soutenir qu'un leader politique a comme premier devoir de préserver les positions de son parti et que la véritable *akrasie* consisterait alors à satisfaire une préférence secondaire, comme la légalisation de l'avortement, au détriment d'une préférence d'un ordre supérieur. *Prima facie*, le compromis peut ainsi impliquer un conflit de valeurs ou un conflit de devoirs. Cependant, rien n'indique qu'il en soit ainsi pour les parties en présence: la hiérarchisation des préférences peut, au contraire, aller de soi. Il peut aller de soi que le compromis doive l'emporter sur l'affirmation d'une préférence. Il peut aller de soi que la préférence puisse, à long terme, l'emporter sur le compromis. Le conflit, en fait, n'existe que si l'on suppose les préférences ordonnées de façon extrinsèque au contexte dans lequel elles apparaissent. Or, on ne dispose d'aucun moyen pour accéder à la matrice des préférences indépendamment des contextes dans lesquels ces préférences sont ordonnées, c'est-à-dire publiées.

Ceci a trois conséquences. La première est que les valeurs en jeu et l'engagement vis-à-vis de celles-ci ne peuvent être présumés *ex ante*. Valeurs et engagement ne peuvent donc pas être tenus pour stables et connus antépédicativement; ils se révèlent en contexte, dans les

cours d'action. En d'autres termes, les préférences sont, phénoménologiquement, indexicales. La deuxième conséquence est que l'attitude des acteurs durant l'élaboration d'un compromis ne peut être conçue comme l'accomplissement d'un dessein ou la réalisation d'un plan. En ce sens, les acteurs ne s'orientent pas nécessairement vers le meilleur compromis possible, en fonction de ce que seraient leurs préférences de départ (*ex ante*), mais évoquent leurs préférences en fonction de la dynamique même du compromis et des contraintes organisationnelles que le contexte institutionnel de son élaboration fait peser sur leur ligne d'action. De ce point de vue, les préférences sont aléatoires, parce qu'elles s'expriment à l'intérieur des situations, conformément à ce que celles-ci requièrent et en fonction de l'engagement et de la "présence d'esprit" des acteurs dans la situation. Autrement dit: la matrice des préférences n'existe qu'*ex post*. Cela signifie que l'on ne peut prétendre analyser un compromis par rapport à une hypothétique matrice des préférences posée *ex ante* et dont on saurait quelles transformations elle a subi *ex post*. La troisième conséquence est donc qu'un compromis doit être appréhendé comme un cours d'action et non comme la différence entre deux classements. En ce sens, on ne peut envisager l'étude du compromis que comme l'analyse praxéologique des échanges, pour l'essentiel langagiers, aux cours desquels les acteurs se sont orientés vers une position qu'ils considèrent comme une position de compromis.

Apports de l'analyse praxéologique

L'intérêt de l'analyse praxéologique consiste ainsi à déplacer l'étude du compromis de la "logique de la négociation" fondée sur l'idée de contrepartie – c'est-à-dire sur la nécessité stratégique de réviser une ou plusieurs préférences à la baisse pour parvenir à un optimum – à la "pratique de la délibération", au terme de laquelle une position commune peut être atteinte, sans que la révision des préférences s'apparente nécessairement au résultat d'une somme prévisible d'échanges stratégiques. Les arguments produits peuvent ainsi valoir pour eux-mêmes et l'on peut alors mieux rendre justice à l'engagement des acteurs vis-à-vis de leurs préférences. Ils ne les abandonnent pas nécessairement parce qu'ils leur préfèrent des avantages, mais parce que la délibération les amène à les considérer différemment en fonction de son contexte et de sa contextualité

(i.e. la contextualité du contexte, c'est-à-dire son insertion dans une séquence d'action longue). Elle les met, si l'on veut, à l'épreuve. Toutefois, cette épreuve n'est pas – *a priori* – celle de la validité des ordres de grandeur, de la "justification" (Boltanski et Thévenot, 1991). Il ne s'agit pas, en effet, d'engagement des acteurs suivant la logique d'un ordre, afin de défendre des valeurs (même processuellement, conformément à la conception d'Habermas), mais d'engagement des acteurs dans une "institution" où l'on délibère (assemblée, commission, comité, tribunal, etc.), c'est-à-dire de leur soumission à une contrainte organisationnelle orientée vers une fin. De ce point de vue, on peut penser que les valeurs et, plus largement, les préférences apparaissent en fonction de cette orientation et du cours de l'interaction. On ne peut donc pas les présumer en les dotant d'une architecture axiologique efficace qui insérerait ses contraintes propres et conduirait l'interaction.

Contrairement à ce que suppose l'approche promue par la sociologie pragmatique de l'activité morale, la contrainte à l'intérieur de laquelle se forme le compromis n'est pas la contrainte d'un ordre de grandeur qui imposerait, en quelque sorte, une ligne d'action transcendantale par rapport au contexte, mais une contrainte organisationnelle, une double contrainte en fait: celle, banale, des tours de parole et, plus largement, de l'ordre de la conversation³ et celle, liée au contexte institutionnel de l'interaction, qui prescrit des rôles et oriente la conversation, la délibération, vers une fin.⁴ Pour autant, cette double contrainte n'ignore pas l'engagement des acteurs vis-à-vis de valeurs ni la *moralité* de l'activité à laquelle ils se livrent, mais proportionne résolument et radicalement – en un mot: indexe – cet engagement au contexte dans lequel il s'exprime. En outre, cette approche ne dénie pas que l'action soit soumise à une structure formelle qui peut être décrite, mais refuse que les enjeux eux-mêmes, la structure des préférences et la matrice de ses transformations, soient formalisables *a priori*. En d'autres termes: elle refuse que les préférences puissent être envisagées indépendamment de l'interaction; elle ne dénie pas que l'interaction, elle-même, engendre un ordre manifeste de préférences. L'avantage descriptif de l'approche praxéologique est donc de ne pas surdéterminer la part des valeurs dans la conduite de l'action sans, pour autant, réduire celle-ci à l'exécution d'une stratégie. Autrement dit: le compromis n'apparaît pas nécessairement comme une compromission (l'abandon d'une valeur au profit d'un intérêt) et, en contrepartie, le refus du compromis n'apparaît pas non plus nécessairement comme un

simple refus de la compromission (le refus d'abandonner une valeur pour un intérêt); en même temps, le compromis ne peut être crédité, *a priori*, d'une valeur positive parce qu'il exprimerait la capacité des acteurs à jouer un jeu rationnel (puisque la structure des préférences n'existe pas *ex ante*, on ne peut les créditer d'avoir su la transformer *ex post* pour optimiser leur ressources) et on ne peut donc décrire quelle était la meilleure ligne de conduite (puisque celle-ci – la ligne de conduite des acteurs – dépend étroitement de la structure des préférences qui émerge au cours de l'interaction).

Tout ceci signifie que l'approche en termes de sociologie pragmatique et davantage l'approche en termes de choix rationnels, si elles ne doivent être abandonnées, doivent être cependant respecifiées. Dans la mesure où elles expriment ce que devraient être les conduites *a priori*, soit en déterminant une axiologie nécessaire (respecter les ordres de grandeurs dans une épreuve, c'est-à-dire durant la mise en place d'un compromis), soit une rationalité non moins nécessaire (en gros, savoir réviser stratégiquement la structure des préférences afin de parvenir à un résultat), elles peuvent être conçues comme une forme d'expression publique des attitudes des gens vis-à-vis d'une délibération. Cette attitude consiste à supputer ce que devrait être le résultat de la négociation en fonction des positions de départ des interactants (ce que l'on retient qu'ils ont dit en d'autres circonstances) et ce que l'on croit être les contraintes qui pèsent sur eux (les intérêts qu'ils représentent, les objectifs qu'ils veulent atteindre, etc.), puis d'opposer le fruit de cette supputation au résultat effectif pour expliquer ce qui a pu le motiver, soit qu'il soit conforme à la supputation, soit qu'il ne le soit pas. En fait, on observera ainsi que la philosophie politique (à quoi ressemblent assez la sociologie pragmatique et une bonne part des théories entrant dans le paradigme du choix rationnel) des "clercs" (les scientifiques, les chercheurs et les commentateurs) est identique à celles des "profanes" (les "gens-de-la-vie-ordinaire" qui ne travaillent pas professionnellement sur ces questions) et consiste, pour une large part, à tenir – ironiquement – pour assuré que les choses vont se faire ou ne pas se faire. Compte tenu de ce point de départ dans le "public", il est tentant de voir comment un résultat tenu pour assuré en arrive vraiment à se réaliser, dès lors qu'une chose ne peut pratiquement se réaliser que dans le contexte de sa réalisation, c'est-à-dire *en situation*; il est aussi tentant de voir pourquoi un résultat assuré ne se réalise pas; il est également tentant de comprendre comment une "position-de-principe", considérée comme étant le point de départ *a priori* des

participants à une délibération, en arrive pratiquement à disparaître comme “position-de-principe” ou comment une “position-de-principe” en arrive à prévaloir ou à se maintenir sans qu’on puisse dire qu’elle a vraiment déterminé le cours de la délibération (puisque une délibération est contrainte par sa structure organisationnelle et orientée vers une fin pratique, la production d’un résultat formel, d’une “issue” – on dira, ici, un compromis – et non contrainte par une axiologie et orientée vers la production d’une fin spécifiée conforme à cette axiologie, comme l’imposition d’une valeur ou d’une préférence, même si tel peut être aussi le but des interactants).

2. Le débat parlementaire égyptien sur le *khul'*

Le débat a eu lieu en janvier 2000, à la Chambre du peuple.⁵ Si l’on peut rapidement le caractériser, il a porté sur le caractère islamique du *khul'* tel que le définit l’article 20 de la loi discutée. La demande de divorce est introduite par la femme qui renonce, en même temps, à la dot constituée par le mari, au moment du mariage. Le prononcé du divorce est de droit, après une tentative de réconciliation et la déclaration explicite par l’épouse que le maintien du lien conjugal lui est intolérable et qu’elle craint de ne pouvoir appliquer les prescriptions de Dieu (*allâ tuqîm hudûd allâh*) en raison de son aversion pour son mari. On constatera, d’abord, qu’à l’instar de la répudiation, le *khul'* permet une rupture unilatérale du lien matrimonial, mais elle intervient cette fois à l’initiative de l’épouse. C’est cet aspect unilatéral, négligeant l’avis de l’époux, qui fut principalement discuté.

Le ministre des Waqfs [affaires religieuses] ouvre le débat en observant:

[A] La discussion de ce projet à l’Académie de recherches islamiques (*Majma' al-buhûth al-islâmiyya*) a duré trois mois pour permettre aux membres d’exprimer leurs opinions; nous avons voté à la majorité des voix, cela est normal; c’est l’avis de la majorité et cet avis engage (*yulzim*) tous les membres.

Cette entrée en matière présente un intérêt particulier, puisqu’elle fait état du respect d’une procédure et situe donc la discussion parlementaire dans un continuum: le texte a déjà été discuté, par des experts en science religieuse, et adopté à la suite d’un vote. Le ministre met l’accent sur la manifestation de l’opinion, c’est-à-dire

sur la possibilité du débat. On notera que ce critère formel n'implique pas l'accord des membres sur le caractère islamique du projet, mais, d'une certaine manière, s'y substitue, puisque l'expression de l'opinion apparaît plus importante que l'accord unanime, même s'il s'agit d'une opinion qualifiée.

L'intervenant suivant fait observer que:

[B] Le texte ne s'est pas heurté au *shar'* (loi divine) et les remarques que nous apportons ne contredisent pas le *shar'* . . . Le texte qui nous est soumis détermine les conditions qui obligent le juge à prononcer le *khul'* . . . Nous devons investir le juge d'un pouvoir d'appréciation.

Ce discours fait directement suite au précédent, en ce qu'il admet, ce qui est apparemment essentiel, que le texte est conforme à la Loi divine. C'est, toutefois, pour introduire immédiatement une demande de modification. Son auteur souhaite, en effet, que le juge puisse évaluer le bien fondé de la demande de *khul'*. En d'autres termes, il souhaite dépouiller celle-ci de tout caractère contraignant, ce qui aurait pour conséquence d'en transformer radicalement la portée juridique, puisqu'il existe déjà, en Egypte, une procédure de divorce introduite par l'épouse et laissée à l'appréciation du magistrat: le divorce pour préjudice. C'est ce que fait observer le troisième intervenant, le ministre de la Justice:

[C] . . . le texte qui nous est soumis est conforme aux dispositions de la *shari'a* islamique. Si nous laissons l'affaire à la discrétion du juge, nous nous écartons du régime du *khul'* et passons à celui du divorce pour préjudice.

La position du ministre est fondée sur un argument technique: le fait qu'il existe déjà, dans le droit égyptien, une formule semblable à celle proposée par le précédent intervenant. L'évidence de l'impossibilité juridique ne semble pourtant pas suffire, puisque l'affirmation est précédée d'un rappel de la conformité de la Loi proposée aux dispositions de la "*shari'a* islamique". Dans la suite du débat, le ministre concède aux députés une étape intermédiaire entre l'introduction de la demande et le prononcé du divorce:

[C] Suite à la demande des députés, le gouvernement propose la modification de l'article 20 de manière à octroyer au tribunal le droit de détacher auprès de lui, pour une période ne dépassant pas les trois mois, deux arbitres, pour tenter de réconcilier les époux en cas de *khul'*, avant de prononcer sa décision en la matière.

Comme lors de l'ouverture de la discussion, le ministre fait référence à une procédure démocratique, en préface à l'adoption d'une

mesure législative. Il s'agit de faire droit à la demande "des" députés. Ce collectif ne précise pas de quels groupes il s'agit exactement: le collectif indéterminé évoque plutôt une abstraction démocratique comme la "représentation nationale". Là aussi, la référence à ce que nous nommerons la "pertinence démocratique" – c'est-à-dire l'observance des procédures caractéristiques de la démocratie: le respect de l'expression de l'opinion, notamment celles des représentants, et de la majorité⁶ – s'accompagne de la référence au respect de la Loi divine. Ce n'est pas le ministre qui complète la double référence, mais le président de la Chambre du peuple:

[D] La modification proposée par le gouvernement est conforme à la doctrine malékite en vigueur dans le Royaume du Maroc ainsi que dans plusieurs autres pays arabes et répond bien aux suggestions des députés.

Cette intervention est intéressante à plus d'un titre et l'on aura donc l'occasion d'y revenir. Notons qu'elle acquiesce à l'affirmation du ministre selon laquelle la modification est proposée conformément à l'avis des députés. Mais elle ne le fait qu'en second, l'argument principal qu'elle avance étant la conformité de la disposition égyptienne à la *shari'a*. Toutefois, cet argument présente une particularité intéressante: s'il fait factuellement référence à la doctrine malékite, la comparaison se fonde indirectement sur un certain état du droit positif comparé, c'est-à-dire sur des codes.

L'intervenant suivant prend acte de la modification introduite par le gouvernement en réponse aux attentes des députés, de même qu'il prend acte de l'argument du ministre visant à éviter le doublement de la procédure de divorce pour préjudice:

[E] X adresse ses remerciements au gouvernement et dit: le *khul'* ne peut avoir lieu sans le consentement de l'époux pour éviter que, en octroyant ce droit au tribunal, le *khul'* ne constitue un cas de divorce pour cause de préjudice.

On reconnaît, ici, un argument utilisé précédemment par le ministre de la Justice: le risque de doubler le divorce pour préjudice. L'intervenant se situe au départ de cet argument mais en tire une conséquence toute contraire: la nécessité de l'autorisation du mari. Ce qui entraîne une réplique du ministre des Waqfs:

[A] Je précise qu'il y a une très grande différence entre le *khul'* et le divorce pour cause de préjudice et nous devons être conscients du fait que le recours à la justice au cas où les époux ne parviennent pas à un accord en la matière est une procédure légale qui ne contredit en rien la *shari'a*.

Cette intervention répond, bien évidemment, à la remarque du dernier intervenant mais comporte un élément qui n'est pas explicitement impliqué par celle-ci: il s'agit de l'affirmation que le *khul'* est une procédure légale qui ne contredit par la Loi divine. Toutefois, si cette dernière remarque ne répond pas exactement à l'intervention précédente, elle introduit directement l'intervention suivante, due à un homme de religion:

[F] Le *khul'* est une sorte de divorce irrévocable pour lequel deux conditions sont requises: premièrement, l'accord et le consentement des deux conjoints et, deuxièmement, le divorce est entre les mains de l'époux et c'est à l'époux et non au juge de prononcer d'une voix audible le mot divorce, ce sur quoi les quatre doctrines sont unanimes. Le projet de loi, dans sa forme actuelle, est contraire à la *shari'a*, en ce qu'il donne à la femme le droit au *khul'* sans le consentement de son époux. La loi doit être modifiée pour être conforme à l'avis unanime des juristes (*ijmâ' al-fuqahâ'*).

L'intervention est intéressante, puisqu'elle exprime la seule opinion explicitement opposée au projet de loi, au motif qu'il est indéniablement et irréparablement opposé à la Loi divine. Le dernier argument propose une définition de l'opinion opposée à celle mise en avant, au début des débats, par le ministre des Waqfs. Il consiste à fonder la non-conformité à la *shari'a* sur l'avis "unanime des juristes", ce qui contredit la position de l'Académie de recherche islamique dont la majorité des membres avait voté en faveur du projet. On remarquera, au passage – nous y reviendrons – que la certification de l'authenticité de la référence à la *shari'a*, c'est-à-dire à la Loi divine, passe par une institution humaine, l'avis de juristes professionnels. Cette dernière considération entraîne, sans doute, l'intervention suivante, due à un membre de l'Académie de recherches islamiques:

[G] Selon la *shari'a*, le *khul'* doit être conclu par consentement mutuel et, dans ce cas, l'époux peut libérer son épouse moyennant une somme plus ou moins importante ou moyennant la restitution du *saddâq*. Mais, en cas de litige entre les époux, la femme a le droit de recourir au tribunal en tant que représentant des autorités (*nâ'iban 'an walî al-amr*) pour demander le *khul'* moyennant la renonciation à ses droits légaux.

L'article 20, dans sa forme actuelle, n'est pas contraire aux dispositions de la *shari'a*; il est conforme à l'avis des *imâm* Mâlik et al-Shâfi'i qui, tous deux, autorisent (*ajâzâ*) la femme à se racheter (*taftadî nafsahâ*) soit par consentement mutuel, soit en recourant aux autorités (*sultân*).

Cette réitération des positions de l'Académie est argumentée du point de vue de l'islam, alors que l'entrée en matière du ministre

des Waqfs était fondée sur la seule pertinence démocratique. Il s'agit, en fait, non plus d'une préface mais d'une réponse, l'argument suivant la dynamique des tours de parole: l'intervenant [A], le ministre des Waqfs, affirmant que la loi ne contredit par la *shari'a*, l'intervenant [F] affirmant le contraire, l'intervenant [G] s'opposant à [F], au nom du même savoir religieux professionnel et, du coup, faisant explicitement référence à la "pertinence coranique" – le fait de pouvoir justifier une position par une rhétorique religieuse – sans plus se soucier de la pertinence démocratique ou, encore, juridique, puisque c'est directement à l'opinion de deux *imâms* qu'il se réfère sans la médiation d'un corps de professionnels (les juristes) ou de représentants (les députés, les membres votant de l'Académie de recherches islamiques). Le recours aux autorités (*sûltan*) signifie d'ailleurs, ici, que, si le consentement du mari n'est pas nécessaire, le divorce n'est pas une décision unilatérale de la femme. Ce qui entraîne une question de l'intervenant suivant, [D], président de la Chambre du peuple, destinée à permettre à [G], membre de l'Académie de réitérer et de préciser sa réponse. Sa question vise à établir un point conclusif dans le débat:

[D] en cas de conflit sur le *khul'*, le juge peut-il ou non se substituer au mari pour prononcer le divorce?.

La réponse est affirmative, mais l'on remarquera qu'elle ramène incidemment le *khul'* vers le divorce pour cause de préjudice qui semblait pourtant exclu:

[G] Selon l'*imâm* Mâlik, le juge est tenu de se conformer à l'avis de deux arbitres: s'ils s'accordent sur le divorce moyennant une somme d'argent, la décision devra être le *khul'*. Mais, en cas de divergence, il appartiendra au juge de trancher dans le sens qui lui paraît conforme à la *shari'a*.

Alors que, au début des débats, [C], le ministre de la Justice, affirmait:

[C] Si nous laissons l'affaire à la discrétion du juge, nous nous écartons du régime du *khul'* et passons à celui du divorce pour préjudice.

Nous y reviendrons. Notons simplement, pour l'instant, l'apparente contradiction entre [G] et [C]. Ce qui est important, ici, c'est que les tours de paroles orientés vers la pertinence coranique amènent à une conclusion, elle, relevant de la pertinence démocratique, puisque l'intervenant suivant (H), leader de la majorité au Parlement, conclut:

[H] L'article objet de la discussion doit être adopté tel quel. L'approbation de l'Académie de recherches islamiques coupe court à toute divergence et règle les différends; il n'est absolument pas permis de priver la femme du droit au *khul'* que lui confère la *shari'a*.

Cette conclusion est, si l'on peut ainsi dire, doublée par l'intervenant suivant qui dit:

[I] Ceux qui subordonnent le *khul'* au consentement de l'époux tentent de miner le principe même du *khul'* que reconnaît la *shari'a*. J'estime que, dans sa forme actuelle, l'article 20 est conforme à l'unanimité des doctrines (*ijmâ' al-â'imma*) et j'invite l'Assemblée à l'adopter.

3. Commentaires

On notera maintenant quelques points remarquables de ce débat. Le premier est l'entrelacement permanent de plusieurs pertinences: la pertinence démocratique, la pertinence juridique et la pertinence religieuse. Le deuxième est l'orientation professionnelle de chacune de ces pertinences; toutefois, dans la mesure où elles s'expriment dans un contexte de travail précis, une assemblée parlementaire, la pertinence démocratique l'emporte sur les autres comme ressort d'ordre et impose ainsi sa contrainte spécifique à l'interaction. Le troisième est la simultanéité de la poursuite de desseins contraires et l'identité de la rhétorique mobilisée à ces fins, ce qui relève de la solidarité sans consensus et, plus spécifiquement, de la "solidarité négative". On s'attachera tout particulièrement à montrer comment cette solidarité permet, paradoxalement, l'accord sur des "positions-de-principes" sans entraîner l'accord sur les choix et comment elle facilite la révision de la structure des préférences. On conclura, toutefois, sur le fait qu'elle implique un attachement trop grand à la réputation, incompatible avec l'expression de préférences individuelles robustes, de sorte que le compromis advient toujours sur des "valeurs basses". De ce point de vue, on signalera quelques problèmes posés par la théorie du choix rationnel et par la philosophie politique que l'approche praxéologique devrait permettre de trancher.

Le jeu des pertinences, son ressort d'ordre et la "solidarité sans consensus"

Par pertinence, on entend l'orientation vers un cadre de référence dans lequel l'usage des principes, des règles ou des procédures spécifiques va de soi pour les protagonistes et où son absence est ressentie comme incongrue. Un exemple de pertinence démocratique consiste dans l'utilisation du principe de majorité et de la procédure pour parvenir à une décision dans une assemblée délibérative (le contraire, qui serait incongru, serait de tirer les décisions au sort ou de se conformer au choix de la minorité). La pertinence juridique consiste, plus exactement, dans le choix de la bonne qualification d'une instance factuelle par rapport à une définition juridique formelle (Dupret, 2003: 123 et suiv.). Dans le cas qui nous intéresse, il s'agit, par exemple, de bien qualifier le régime de dissolution du lien conjugal auquel il est fait allusion, c'est-à-dire de distinguer le *khul'* du divorce pour cause de préjudice. La pertinence coranique consiste, elle aussi, à qualifier adéquatement un cas de figure quelconque par référence au corpus scripturaire islamique. Un exemple de cette pertinence est fourni dans la possibilité même de faire passer le divorce à l'initiative de l'épouse sous le couvert du *khul'*, disposition reconnue par les juristes musulmans.

La pertinence démocratique présente un aspect tout particulièrement intéressant; d'abord, parce qu'elle manifeste clairement le contenu même de la démocratie pour les acteurs qui s'orientent, par état – ce sont des élus – vers elle; ensuite, parce qu'elle est le ressort d'ordre de la situation et qu'elle impose des limites aux autres pertinences, et notamment à la pertinence coranique. Dans les années qui suivirent l'indépendance des pays du Maghreb, de trop nombreux juristes et politistes soutinrent que la conception de la démocratie y était, à cause de l'islam, fondée sur l'unanimité, les élus ne représentant pas une majorité et des minorités mais une communauté.⁷ Cette idée continue à influencer bien des auteurs.⁸ Or comment se manifeste la pertinence démocratique dans un débat explicitement fondé sur la recherche de la pertinence coranique: par l'évocation du principe de majorité [A], par l'affirmation du respect du gouvernement pour les demandes des députés [C], par l'invite faite à l'assemblée à trancher le débat en pertinence coranique, c'est-à-dire à voter [I], Non seulement, le principe démocratique est affirmé comme la base normale du travail dans une assemblée – respecter les opinions et la majorité – mais encore la pro-

cédure démocratique par excellence, le vote, est-elle conçue comme à même de trancher valablement, *de l'extérieur*, c'est-à-dire à partir d'une autre pertinence, une discussion portant sur la Loi divine.⁹ C'est en cela que la pertinence démocratique est un ressort d'ordre: aucune pertinence ne peut lui être opposée. On se retrouve ici dans une situation propre aux interactions en contextes institutionnels décrites par Drew et Heritage (1992: 22–3). La première caractéristique de ces interactions est l'orientation des discours des interactants par rapport aux fins utiles manifestes du contexte; la deuxième est l'organisation fonctionnelle des interactions pour servir ces fins; la troisième est la présence de procédures inférentielles propres à ce contexte. La première caractéristique signifie que, *subjectivement*, les interactants usent du discours de manière orientée afin de parvenir au genre de fins propres à l'institution au sein de laquelle ils interagissent; en ce sens, ils accomplissent un travail précis, en connaissance de cause. La deuxième caractéristique signifie que les interactants sont *objectivement* insérés dans des contraintes, limitant et orientant leurs capacités d'action par rapport à la tâche à accomplir; de ce point de vue, ils s'attachent essentiellement à produire un discours utile. La troisième caractéristique signifie que, *cognitivement*, les interactants évaluent les situations et les discours en fonction des spécificités de l'institution et non en toute généralité; en ce sens, ils agissent dans le cadre d'une rationalité, non seulement limitée, mais encore contextualisée.¹⁰

C'est ainsi que, dans la discussion parlementaire d'un projet de loi, les interactants s'orientent vers l'adoption ou le rejet du texte, c'est-à-dire vers une procédure contraignante qui doit aboutir, dans des délais spécifiés et selon des formes prescrites, à une décision. Leurs discours servent, en ce sens, à donner des arguments en faveur de l'un ou l'autre résultat – l'amendement du texte étant un moyen de parvenir à son adoption – qu'il s'agisse de convaincre les députés indécis, d'affermir une majorité, de prémunir sa réputation contre les conséquences du vote ou de prémunir le texte contre la censure d'une cour constitutionnelle. En effet, le travail institutionnel s'effectue souvent dans un contexte contextualisé (Dupret, 2003: 96 et suiv.), les actions et les discours des interactants, parfois difficiles à interpréter par rapport à la séquence courte que l'on commente – celle que l'on a, si l'on peut ainsi dire, sous les yeux – s'expliquant le plus souvent par les séquences qui ont précédé comme par l'anticipation des séquences suivantes. L'activité politique est, en effet, une activité essentiellement réflexive qui consiste, d'abord, à

maintenir sa capacité à faire de la politique,¹¹ ce qui implique essentiellement la prise en compte des conséquences de l'activité présente sur sa réputation. Un parlementaire aura ainsi à cœur de ne pas apparaître sous un certain jour moral (par rapport à ses électeurs, fussent-ils virtuels) ni ne voudra faire défection à son parti (en tenant compte du fait que les instances de celui-ci décideront pour une large part de sa présence aux prochaines élections). Un gouvernement aura sans doute aussi à cœur de préserver sa réputation et de parfaire son bilan, mais aussi de ne pas voir sa loi censurée par le juge constitutionnel, ce qui, en Egypte, est un risque réel (Bernard-Maugiron, 2003). De ce point de vue, un député ou un ministre prenant la parole dans une enceinte parlementaire s'adresse, tout à la fois, à un public présent avec lequel il peut interagir et à un public absent, virtuel; il vise à satisfaire plusieurs "audiences". C'est ce qui explique le caractère dialogique et polyphonique¹² de son discours marqué par la volonté de cumuler, dans la même performance, plusieurs pertinences en fonction de la pluralité d'audiences manifestes ou virtuelles, présentes ou futures, à laquelle il s'adresse.

Un exemple clair de l'entrelacement des pertinences est donné par l'intervention de [A], ministre des Waqfs:

Je précise qu'il y a une très grande différence entre le *khul'* et le divorce pour cause de préjudice et nous devons être conscients du fait que le recours à la justice au cas où les époux ne parviennent pas à un accord en la matière est une procédure légale qui ne contredit en rien la *sharî'a*.

Son propos relève de la simple pertinence juridique. Il s'agit, en effet, de distinguer deux formes de dissolution du lien matrimonial. Pourtant, la conclusion du propos – sans que les prémisses ne l'impliquent – consiste à affirmer la conformité du *khul'* à la *sharî'a*.

Un autre exemple est donné par [G]:

L'article 20, dans sa forme actuelle, n'est pas contraire aux dispositions de la *sharî'a*; il est conforme à l'avis des *imâms* Mâlik et al-Shâfi'i qui, tous deux, autorisent (*ajâzâ*) que la femme se rachète (*taftadî nafsahâ*) soit par consentement mutuel, soit en recourant aux autorités (*sultân*).

Il évalue un article de la loi du point de vue de la pertinence coranique et non de la pertinence juridique.

Un autre exemple, enfin, figure dans la phrase suivante:

[G] L'article objet de la discussion doit être adopté tel quel. L'approbation de l'Académie de recherches islamiques coupe court à toute divergence et règle les différends; il n'est absolument pas permis de priver la femme du droit au *khul'* que lui confère la *sharî'a*.

On retrouve, ici, la pertinence démocratique qui permet à l'intervenant de proposer légitimement l'arrêt de la discussion en évoquant la nécessité de voter et en fondant cette nécessité sur le résultat d'un avis qui relève à la fois de la pertinence religieuse – c'est l'avis de l'Académie de recherches islamiques – et de la pertinence démocratique – cet avis a été adopté à la majorité par un vote intervenant après une discussion longue et ouverte (voir l'intervention de [A]). Enfin, il entrelace, à nouveau, subtilement, la pertinence démocratique et la pertinence coranique, en concluant par: "il n'est absolument pas permis de priver la femme du droit au *khul'* que lui confère la *shari'a*".

La clôture évoque l'impossibilité de dépouiller une personne de son droit, ce qui peut être aussi bien entendu d'un point de vue religieux que d'un point de vue jusnaturaliste, comme l'affirmation de l'impératif de ne pas priver un être humain d'un droit qui lui est accordé indépendamment de la société. C'est une rhétorique courante chez les défenseurs des droits de l'homme.

Cette intervention est intéressante parce qu'elle met en équivalence la pertinence coranique avec un aspect substantiel de la pertinence démocratique, ce qui n'arrive que rarement dans le débat en cours, la pertinence démocratique n'intervenant généralement que par la référence faites à des procédures (vote, débat, prise en compte des demandes des représentants qualifiés . . .). Tout au contraire, la réitération des références à la Loi divine n'est pas justifiée par des questions de procédure, non plus d'ailleurs que par des raisons substantielles. Aucun intervenant n'affirme, par exemple, que la *shari'a* est la meilleure des règles pour faire droit aux intérêts respectifs des époux. Cette orientation vers la pertinence coranique comme vers une fin en soi est, d'ailleurs, manifestée par la justification décontextualisée et rétrospective des dispositions référées à la Loi divine. C'est ainsi qu'un intervenant affirme que:

[F] La loi doit être modifiée pour être conforme à l'avis unanime des juristes (ijmâ' *al-fuqahâ'*).

Un autre atteste que:

[G] L'article 20, dans sa forme actuelle, n'est pas contraire aux dispositions de la *shari'a*; il est conforme à l'avis des *imâms* Mâlik et al-Shâfi'i qui, tous deux, autorisent (*ajâzâ*) que la femme se rachète (*taftadî nafsahâ*) soit par consentement mutuel, soit en recourant aux autorités (*sultân*).

Un autre, encore, dit que:

[I] dans sa forme actuelle, l'article 20 est conforme à l'unanimité des doctrines (*ijmâ' al-â'imma*) et [j'] invite l'assemblée à l'adopter.

Dans chacun de ces cas, la référence semble se suffire à elle-même: on ne recherche pas de raisons supplémentaires pour expliquer la nécessité de respecter les dispositions coraniques. Le respect est une fin en soi. On peut envisager deux motifs à cela, l'un et l'autre faisant appel à une séquence plus longue. Le premier motif est que, quoique l'on puisse penser, la *sharî'a* est, du fait même du droit positif – l'article 2 de la constitution de 1971 tel qu'amendé en 1980 – la source principale de la législation. Cette disposition oblige le législateur à veiller à la pertinence coranique des lois comme à s'orienter vers l'"audience" spécialisée qui aura, éventuellement, à en juger, c'est-à-dire à se prémunir contre un arrêt en inconstitutionnalité de la Haute Cour constitutionnelle. Le deuxième motif, qui renvoie à une séquence bien plus longue, est que, depuis les années 80, le langage politique et, plus largement, le langage normal de la sphère publique égyptienne sont religieux, tendus vers la promotion de la réislamisation de la société (Ferrié, 1997). L'islam, sinon l'islamisme, est ainsi devenu le langage qui convient à toutes les situations, et surtout à celles dans lesquelles on souhaite paraître comme respectable auprès d'une large audience, le public virtuel étant, d'emblée, catégorisé comme "musulman" et pieux.¹³ Le paradoxe de cette omniprésence est qu'elle n'entraîne pas d'omnipotence. C'est ainsi que l'aspect décontextualisé et non substantialisé de la pertinence coranique fait qu'elle peut se rapporter à des positions normatives singulièrement différentes; c'est ainsi, également, qu'elle est soumise à un ressort d'ordre qui en détermine drastiquement la portée à l'intérieur du contexte organisationnel dans lequel elle se déploie. On peut donc se référer au Coran pour défendre le *khul'* ou pour s'y opposer, mais ce n'est pas le Coran qui détermine l'acceptabilité législative du texte. Ce qui apparaît, ici, est qu'une pertinence n'est un ressort d'ordre que dans la mesure où elle est liée à un contexte organisationnel requérant l'accomplissement de tâches précises. Or, dans un parlement, fut-il composé de musulmans, c'est la pertinence démocratique qui est seule liée à un contexte organisationnel fixant le déroulement et l'orientation pratique des débats. C'est ce que manifestent clairement les discours qui se terminent par un appel à adopter le projet de loi. Ceux-ci considèrent que le Parlement peut trancher des questions pourtant renvoyées par certains intervenants – [F], en l'occurrence – à "l'avis

unanime des juristes (ijmâ' al-fuqahâ'"), non pas parce qu'ils connaîtraient mieux cette question, mais parce qu'il s'agit du vote d'une loi, c'est-à-dire de leur travail spécifique. De plus, on remarquera que cet appel au vote est d'autant plus aisé qu'il émane du chef de la majorité gouvernementale au Parlement, lequel est assuré de la discipline de la plupart de ses députés. Face à cela, la pertinence coranique ne trouve à s'appuyer que sur des audiences virtuelles. Certes, celles-ci paraissent suffisamment contraignantes pour imposer la rhétorique des débats; mais elles s'avèrent bien insuffisantes pour en déterminer l'issue. En ce sens, la hiérarchie des pertinences s'avère strictement dépendante du contexte organisationnel dans lequel elle se situe (ce qui veut dire que ce ne sont pas les pertinences qui imposent leur hiérarchie).

Certes, la pertinence coranique met en place un mécanisme en tout point remarquable: la "solidarité sans consensus" et, plus exactement, la "solidarité négative". Par solidarité sans consensus, on entend que les membres d'une communauté reconnaissent les mêmes références et les mêmes symboles, mais les interprètent différemment (Kertzer, 1988: 57-76). Par solidarité négative, on entend le fait supplémentaire que des membres usent de références ou de symboles, parce qu'ils pensent que les autres membres s'attendent à ce qu'ils le fassent et ne les considéreraient donc pas comme des membres respectables s'ils ne le faisaient pas (Ferrié, à paraître). La solidarité sans consensus est évidente dans les échanges des parlementaires:

[A] Le ministre des Waqfs [affaires religieuses] ouvre le débat en observant: "La discussion de ce projet à l'Académie de recherches islamiques (*Majma' al-buhûth al-islâmiyya*) a duré trois mois pour permettre aux membres d'exprimer leurs opinions; nous avons voté à la majorité des voix, cela est normal; c'est l'avis de la majorité et cet avis engage (*yulzim*) tous les membres . . . Je précise qu'il y a une très grande différence entre le *khul'* et le divorce pour cause de préjudice et nous devons être conscients du fait que le recours à la justice au cas où les époux ne parviennent pas à un accord en la matière est une procédure légale qui ne contredit en rien la *shari'a*.

Alors que:

[F] Le *khul'* est une sorte de divorce irrévocable pour lequel deux conditions sont requises: premièrement, l'accord et le consentement des deux conjoints et, deuxièmement, le divorce est entre les mains de l'époux et c'est à l'époux et non au juge de prononcer d'une voix audible le mot divorce, ce sur quoi les quatre doctrines sont unanimes. Le projet de loi, dans sa forme actuelle, est contraire à la *shari'a*, en ce qu'il donne à la femme le droit au *khul'* sans le consentement de son époux. La loi

doit être modifiée pour être conforme à l'avis unanime des juristes (*ijmâ' al-fuqahâ'*).

D'une manière générale, d'ailleurs, l'ensemble du débat sur le *khul'* illustre cette forme de solidarité, dans la mesure où les tenants du projet de loi et ses adversaires s'ingénient à n'énoncer d'arguments non procéduraux que dans le registre de la pertinence coranique. Ils s'évertuent même à éviter d'entrer dans un débat substantiel à ce sujet, n'abordant que rarement le thème de l'équité liée à la pertinence démocratique (à part [G]: "il n'est absolument pas permis de priver la femme du droit au *khul'* que lui confère la *shari'a*"). C'est ainsi que le développement d'une assertion fondée en pertinence coranique n'implique pas de référence directe à l'axiologie, mais seulement la réassurance de l'autorité de la référence par sa répétition sous une forme spécifiée:

[F] Le projet de loi, dans sa forme actuelle, est contraire à la *shari'a*, en ce qu'il donne à la femme le droit au *khul'* sans le consentement de son époux. La loi doit être modifiée pour être conforme à l'avis unanime des juristes (*ijmâ' al-fuqahâ'*).

Réponse d'un membre de l'Académie de recherche islamique qui se réfère à deux fondateurs des quatre écoles juridiques:

[G] L'article 20, dans sa forme actuelle, n'est pas contraire aux dispositions de la *shari'a*; il est conforme à l'avis des *imâms* Mâlik et al-Shâfi'i qui, tous deux, autorisent (*ajâzâ*) que la femme se rachète (*taftadî nafsahâ*) soit par consentement mutuel, soit en recourant aux autorités (*sultân*).

Puis remonte en généralité et assure:

[G] Selon l'*imâm* Mâlik, le juge est tenu de se conformer à l'avis de deux arbitres: s'ils s'accordent sur le divorce moyennant une somme d'argent, la décision devra être le *khul'*. Mais, en cas de divergence, il appartiendra au juge de trancher dans le sens qui lui paraît conforme à la *shari'a*.

La référence à l'*imâm* Malik ne fait, ici, que donner une profondeur référentielle à un argument qui n'est pas autrement justifié. De même, la référence à l'avis unanime des juristes (*ijmâ' al-fuqahâ'*) ou des doctrines (*ijmâ' al-â'imma*) est techniquement un argument d'autorité contournant la justification et répétant la référence à la Loi divine. C'est ici, d'ailleurs, que se manifeste le plus clairement l'influence de la solidarité négative: les élus sont, en effet, sommés de s'orienter, non plus vers des textes, mais vers une audience habilitée à juger de la pertinence coranique de leur posi-

tion. C'est vers cette audience que s'oriente l'homme de religion, [F], quand il évoque l'avis unanime des juristes, et c'est vers cette audience autrement nommée que s'oriente son contradicteur, [G], quand il évoque "l'avis unanime des quatre doctrines".¹⁴ Ainsi, ce qui est bien demandé aux parlementaires, c'est d'adopter l'avis d'un collectif spécifié mais artéfactuel – celui d'une communauté professionnelle. La référence faite, en ouverture, à l'avis des membres de l'Académie de recherches islamiques est du même ordre. Si l'évocation d'un vote majoritaire renvoie à une agrégation de personnes physique réelles, l'affirmation qui suit, selon laquelle l'avis de la majorité engage (*yulzim*) l'ensemble des membres, constitue une communauté artéfactuelle, puisque ce n'est plus une agrégation de personnes qui est visée, mais une communauté fondée sur une injonction catégorielle: "appartenir à une organisation où l'on est engagé par le vote d'autrui". Dans la mesure où le consentement réel n'est pas attesté (puisque l'épreuve effective de l'accord s'arrête au vote majoritaire), cette communauté est, d'abord, au sens propre du terme, une vue de l'esprit opérant la réduction des divergences potentielles des votants et des idiosyncrasies de chacun d'eux à un trait commun déduit d'un principe: "être engagé par le vote d'autrui". Cette communauté s'avère manifestement artéfactuelle¹⁵ comme celle formée par les juristes. On touche ici du doigt – si l'on peut ainsi dire – la solidarité négative, entendue comme l'obligation de se conformer à l'avis d'une communauté *intrinsèquement* virtuelle, c'est-à-dire à l'avis supposé d'un groupe, plus ou moins spécifié, de personnes à l'opinion desquelles on ne peut accéder séparément. Cette communauté, faut-il le préciser, ne ressort pas de l'ontologie des analystes, puisqu'il apparaît maintenant que ce sont bien les acteurs qui s'orientent vers elles en l'investissant d'une autorité particulière. De même, on s'aperçoit que cette autorité même découle de la manière dont les acteurs s'y réfèrent en l'instituant comme ressource argumentative à l'intérieur d'une controverse. Le collectif vient toujours, en effet, renforcer un propos et ne se situe jamais en aval de celui-ci. En d'autres termes, nous avons toujours affaire à une structure argumentative du genre: (a) "nous faisons x et, d'ailleurs, x est conforme à X" et non (b) "X dit que nous devons faire x". Cette différence est d'importance, dans l'étude praxéologique de la normativité, puisque X (a) est une ressource alors que X (b) est une source.

Positions de principes, audiences et compromis

Si l'on considère, maintenant, que le compromis est une révision de la structure des préférences, on observera que celle-ci a bien eu lieu dans le cours du débat parlementaire, mais d'une manière qui semble, *prima facie*, fort éloignée de ce que l'on est habitué à entendre par "révision des préférences", tout au moins quand celle-ci s'effectue dans un cadre délibératif. L'idéalisation habermassienne du débat rationnel est certainement pour beaucoup dans ce désappointement. A cela, s'ajoute l'idée que le compromis devrait impliquer la flexibilité des choix, de sorte que la position *ex ante* ne soit pas nécessairement la préfiguration de la position *ex post*, l'équivalence de l'une et de l'autre suggérant la vanité du processus délibératif.

Sans doute faut-il commencer par affirmer, sans ambages, que la conception habermassienne de la communication et de la délibération rationnelle n'est en rien un outil sociologique pertinent pour décrire ce qui se passe exactement quand des acteurs spécifiques s'orientent contextuellement vers des publics précis et des solutions communes. C'est une théorie normative parmi d'autres qui ne sont guère utiles au sociologue.¹⁶ Si nous échappons au biais de la normativité, nous constatons, maintenant, qu'il y a indéniablement révision des préférences, mais que cette révision touche la hiérarchie des pertinences et non le contenu des préférences lui-même. Dans un débat parlementaire, les parties prenantes – les élus et les membres du gouvernement – acceptent que la pertinence démocratique l'emporte sur toutes les autres pertinences comme ressort d'ordre de l'organisation de l'activité délibérative, c'est-à-dire qu'ils acceptent que la majorité tranche sur des "positions de principes". La révision des préférences, dans une assemblée parlementaire (tout au moins), n'est donc en rien un travail de la conscience orientée vers la recherche éclairée du "bien commun", mais un travail collectif et public d'ajustement au contexte de la hiérarchie des pertinences.

Ceci dit, les débats demeurent. Que faut-il en penser? On remarquera d'abord que, si les ressorts d'ordre sont donnés, ceux-ci n'en demeurent pas moins polyphoniques et dialogiques, en ce sens qu'ils mêlent les pertinences, et que les discours s'orientent vers une multiplicité d'audiences. Le choix d'un ressort d'ordre autonome, centré sur des nécessités organisationnelles, ne signifie donc pas l'autonomie des intervenants par rapport à des publics extérieurs à l'activité en cours. Ces publics, tout au contraire, sont présents et

c'est en ce sens que le contexte est contextualisé, c'est-à-dire que l'activité qui s'y déploie s'inscrit, en fait, dans une séquence bien plus longue et se déroule donc en fonction des opportunités qu'elle offre et des contraintes qu'elle impose. En d'autres termes, les parlementaires et, plus spécifiquement, les "gouvernants" – les membres d'une majorité et le gouvernement qu'ils soutiennent – disposent, vis-à-vis du public, d'une forme d'autonomie fondée sur la pertinence démocratique, c'est-à-dire sur la spécificité organisationnelle de leur activité qui définit sa hiérarchie des pertinences. En même temps, cette autonomie est relative, puisqu'elle s'inscrit dans une séquence plus longue manifestée par le fait que les gouvernants s'orientent explicitement vers des audiences virtuelles et artéfactuelles. On retrouve, ici, décrites en termes praxéologiques, deux des caractéristiques du régime représentatif mises en avant par Bernard Manin: l'autonomie des gouvernants en même temps que leur dépendance vis-à-vis du jugement de l'opinion (Manin, 1995). Il est, d'ailleurs, troublant de constater que ces deux caractéristiques sont *simultanément* effectives dans un régime autoritaire où les élections sont truquées. Ceci suggère que les gouvernants autoritaires croient au "public" et reconnaissent, quelque autoritaires qu'ils soient, une forme de dépendance vis-à-vis de lui. Que cette croyance soit sincère ou assimilable à la crainte précise de sanctions diffuses ou à la crainte diffuse de sanctions précises (Veyne, 1976: 279) ne saurait être tranché d'un point de vue praxéologique et, à vrai dire, ceci importe peu dès lors que l'orientation est manifeste. La solidarité négative dont font preuve les gouvernants signifie indubitablement qu'ils se soucient de l'opinion des gouvernés et que gouvernants et opposants (relatifs) partagent les mêmes valeurs et la même conception de la réputation.

Cette situation de solidarité négative conduit logiquement à la fixation d'un accord infra-optimal. Autrement dit, on ne voit pas comment le changement adviendrait sérieusement dans une situation où les acteurs évitent de prendre un risque avec leur réputation, c'est-à-dire avec leur désir de paraître moraux aux yeux d'autrui (Bayle, 1984). La solidarité négative s'avère ainsi un puissant moteur d'immobilisme (relatif), puisque le compromis est remplacé par le consensus et que la pertinence démocratique n'intervient que comme ressort d'ordre de l'activité parlementaire, en tant que contrainte de correction procédurale, et non pas substantiellement, pour concurrencer voire contredire la pertinence coranique. Le parlement accomplit donc son rôle, puisqu'il oblige en quelque

sorte les interactants à agir conformément à un ressort d'ordre qui n'est pas conditionné par la réputation et l'impératif de solidarité, mais par le principe majoritaire et l'idée que l'on peut, malgré tout, en retirer quelque chose (en faisant un effort de communication en destination d'audiences marginales comme, peut-être, les féministes islamiques, les maris pieux équitables, les oulémas modernistes). L'organisation parlementaire conduit ainsi les acteurs par trop prudents de la vie politique à introduire cette dose (minimale) de "sens de l'aventure" nécessaire au renouvellement des choses. On retiendra que cette possibilité est, d'abord, un fait de contexte.

Jean-Noël Ferrié est politiste, chercheur au CEDEJ (MAE-CNRS, Le Caire). Professeur invité à l'Institut des Sciences Politiques de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth) et enseignant à la Filière française de science politique de l'Université du Caire, il a appartenu au Groupe de Sociologie Politique et Morale (EHES). Auteur de *Public et réislamisation en Egypte. Le régime de la civilité à paraître chez CNRS-Editions, il travaille sur l'espace public, la mise en jeu de la morale et de la moralité dans les interactions politiques, la négociation et les compromis ainsi que sur l'activité parlementaire. Adresse de l'auteur: CEDEJ – Ambassade de France en Egypte – a.b.s. Service de la Valise diplomatique, 128 bis rue de l'Université, 75351 Paris 07 SP, France. [email: ferrie@link.net]*

Baudouin Dupret est sociologue et juriste, chercheur au CNRS, affecté à l'IFPO, à Damas après avoir été en poste au CEDEJ, au Caire. Auteur et éditeur scientifique de plusieurs ouvrages parmi lesquels, *Au nom de quel droit. Répertoires juridiques et références religieuses dans la société égyptienne musulmane contemporaine*, chez LGDJ (2000), *Legal Pluralism in the Arab World*, chez Kluwer Law (1999, coéditeur avec M. Berger et L. al-Zwaini), *Standing Trial: Law and the Person in the Modern Middle-East*, à paraître chez Tauris, et *Jugement de la morale, morale du jugement. Une étude praxéologique du droit et de la justice* (en préparation). Il travaille sur l'activité et les répertoires normatifs, la mise en jeu de la morale dans les jugements, la négociation et le compromis dans les enceintes judiciaires et parlementaires. *Adresse de l'auteur: IFPO – Ambassade de France en Syrie – a.b.s. Service de la Valise diplomatique, 128 bis rue de l'Université, 75351 Paris 07 SP, France. [email: dupret@link.net]*

Notes

1. Ce qui, bien sûr, peut impliquer la théorie de la rationalité et, plus spécifiquement, la théorie des choix collectifs, c'est-à-dire la relation entre la décision prise et les préférences individuelles (Arrow, 1951) de même que la théorie des jeux (Ordershook, 1986). Ceci dit, on peut parfaitement trouver des choix qui ne résultent pas d'une préférence portant sur l'objet choisi en lui-même, c'est le cas des choix faits en fonction d'une identité politique, où l'on marque surtout l'appartenance à un groupe (Pizzorno, 1986).

2. Cette définition est directement inspirée par Livet (2002).
3. Telle que le montre l'analyse de conversation; voir Sacks (1992, 1995).
4. Telle que l'analyse l'étude de la conversation en contexte institutionnel; voir Drew et Heritage (1992).
5. S'agissant du registre langagier utilisé par les différents protagonistes du débat parlementaire, on remarquera incidemment l'irruption du langage dialectal dans les interventions de certains, alors que c'est la langue classique qui caractérise les interventions d'autres. C'est ainsi que, dans les débats de l'Assemblée consultative, le ministre des Affaires sociales peut dire, dans une formulation parfaitement classique: "Si le membre [de cette assemblée] s'oppose à ce droit de la femme, pourquoi ne s'oppose-t-il pas à ce droit qui est accordé à l'homme?" (transcription de l'original arabe: "*idhâ kâna al-'adû ya'tarid 'alâ hâdhâ al-haqq li-l-mar'a fa-limâdhâ lâ ya'tarid 'alâ hâdhâ al-haqq al-mammûh li-l-rajul'*"). A quoi, une voix dans l'assemblée lui répond, dans un registre dialectal: "Non non non c'sont des règles de la *shari'a* M'dame vous voulez y porter atteinte honte à vous" (transcription de l'original arabe: "*lâ lâ lâ hâdhihi ahkâm al-shari'a yâ duktura 'âyizîn tikhâlifûhâ harâm 'alayk'*"). Si ce fait mérite l'attention, c'est toutefois parce que le recours à l'un ou l'autre registre caractérise des interventions de types différents. L'échange suivant des mêmes débats de l'Assemblée consultative permet de s'en convaincre. D'une part, cet extrait de l'intervention en langue classique châtiée d'un membre de l'Académie de recherches islamiques: "L'homme respectable garde son épouse et ne lui cause pas de tort et l'homme non respectable est celui qui tient la femme en lui causant un tort . . ." (transcription de l'original arabe: "*al-rajul al-karîm yahfuz zawjatuha wa lâ yudirruhâ wa al-rajul ghayr al-karîm alladhî yamsik al-mar'a darâran'*"). D'autre part, en réponse, le ministre des Affaires parlementaires, dans un registre dialectal: "La discussion est dans l'bon quel carnaval c'est comme Ramadan priez sur le Prophète bonne année bonne santé j'voudrais que l'assemblée retrouve son calme et son objectivité bonne année bonne santé on veut en terminer sans énerverment parc'que le but c'est l'intérêt général" (transcription de l'original arabe: "*al-munâqasha mâshia kwayis wa mish 'âyizîn hisat al-dunyâ ramadân wa sallû 'alâ al-nabî wa kull sana wa'ntum tayyibîn argû an ya'ûd al-maglis ilâ hudûh wa maw-dû'iyatuh wa kull sana wa'ntum tayyibîn 'âyizîn nikammil bidân 'asabiyya li'anna al-hadaf huwa al-sâlih al-'amm'*"). Ces deux interventions, qui se font immédiatement suite, ont un style particulièrement contrasté. A la première, sophistiquée, manifestement réfléchie, au style proche de l'écrit, monologale, s'oppose la seconde, orale, directe, explicitement interactive, dialogale. Dans les termes de Goffman, le répertoire langagier manifeste l'alignement (*footing*) des protagonistes: l'affirmation d'une vérité religieuse substantielle, pour l'un, la gestion procédurale d'un débat parlementaire, pour l'autre; un positionnement de principe pour le premier, d'une manière qui s'affiche comme indépendante du contexte, un positionnement circonstanciel pour le second, qui ne trouve son sens que dans la gestion de l'événement en cours. Par leur choix ostensible d'un répertoire langagier, ces différents protagonistes engagent le débat dans un système catégoriel d'appartenance linguistique, avec toutes les implications que cela entraîne en termes procéduraux, juridiques et substantiels.
6. Sur ces critères, voir Manin (1995) et Elster et Slagstad (1988).
7. C'est ainsi que, dans un article générique publié en 1964, Maurice Flory soutient que les pays nouvellement indépendants du Maghreb expérimentent une forme spécifique de démocratie (Flory, 1964). Ils se sont dotés de parlements, l'"attribut essen-

tiel de la démocratie” (p. 11). Ce point de départ permet de juger “les anomalies qu’[ils] présentent par rapport au modèle classique” (p. 11). Ces anomalies proviennent de deux raisons: le sous-développement et l’islam. Mais c’est principalement l’islam qui apparaît comme la cause de ces anomalies, parce que, comme “source d’inspiration” (p. 12), il exerce une influence forte “au-delà des contingences locales” (p. 12). Maurice Flory entend donc rechercher chez les juristes musulmans l’origine des institutions présentes et la clef de lecture des arrangements constitutionnels maghrébins. Ce point est intéressant, dans la mesure où il fait montre d’une confusion profonde entre la théorie normative de la démocratie et la théorie positive, entre la nature juridique du régime et sa pratique. L’erreur consiste dans le fait de croire que, si un régime n’a pas une pratique conforme à sa nature juridique, c’est que sa nature est autre et qu’il possède, à ce titre, une autre “philosophie de la Cité” (p. 18), issue de la “tradition arabo-musulmane” (p. 21). Pour Maurice Flory, le peuple, suivant précisément cette tradition, n’a pas à exprimer un choix puisque le parlement n’a d’autres fonctions que d’“être le reflet d’une communauté cohérente” (p. 25).

8. Parmi un florilège de billevesées, on aura l’utile cruauté de citer Bernard Chantebout dont on retiendra la phrase suivante: “Et le poids de la tradition s’oppose au fonctionnement des institutions de type occidental qu’ils [les “leaders modernisateurs” des “années 1950–1970”] avaient – sans trop y croire eux-mêmes – mises en place: étant étrangers à cette tradition, les Parlements élus ne bénéficiaient d’aucun soutien populaire face à l’Exécutif” (Chantebout, 1998: 365).

9. C’est exactement le même mécanisme que l’on retrouve à propos de l’application par la Haute Cour constitutionnelle égyptienne de l’article 2 de la Constitution énonçant que “les principes de la *shari’a* sont la source de la législation”. Il en découle non pas que ces principes ont une valeur constitutionnelle, mais qu’ils sont soumis aux ressorts d’ordre et aux jeux de catégorisation du droit positif et au travail de mise en pertinence conduit par des juristes laïcs formés dans les Faculté de droits (voir Bernard-Maugiron et Dupret, 1999).

10. “Limitée” est entendu au sens classique de Simon (1957). Par “contextualisée”, on entend que s’il est possible d’en envisager une formalisation, “elle repose le plus souvent sur des éléments contextuels qui limitent considérablement toute tentative de généralisation” (Ponsard, 1997: 210).

11. Le caractère réflexif de l’activité politique a été mis en avant par les travaux s’inspirant de la théorie du choix rationnel (Balme et Cautrès, 1997). Ce qui explique, pour une large part, le schéma des transitions démocratiques (Przeworski, 1991) et l’importance prise, dans la décision politique, par le vote rétrospectif (Fiorina, 1981), les politiques s’orientant en fonction du fait qu’ils seront jugés sur un bilan, c’est-à-dire orientant leurs décisions (partiellement, bien sûr, et dans la mesure du possible) vers la constitution de celui-ci. De ce point de vue, la démarche praxéologique peut concourir à montrer ce que la théorie rationnelle suppose, c’est-à-dire, que les interactants – les hommes politiques – s’orientent vers les conséquences de leurs actions en termes de réputation politique et de bilan. Ce qui explique, par exemple, la place centrale prise par l’interview dans la communication politique (Clayman et Heritage, 2002).

12. Voir Dupret (2003: 154 et suiv.), citant Matoesian (2001: 108): “[un texte] peut incorporer l’interpénétration de voix multiples et changeantes, de même que des contextes historiques dès lors qu’ils sont contextualisés de manière à correspondre aux pertinences discursives d’une performance en cours”.

13. C'est une condition normale de la communication que de ne pas connaître exactement l'audience à laquelle on s'adresse ni les intentions des personnes avec lesquelles on interagit. Pour pallier ce défaut d'information, les interactants attribuent conventionnellement des traits et des attentes à cette audience, ils procèdent, si l'on veut, à une opération de catégorisation sommaire, leur permettant d'ajuster leurs discours à la situation. Cette audience supposée constitue ce que Pierre Livet nomme une "communauté virtuelle" (Livet, 1994). Cette activité de catégorisation est une pratique ordinaire des membres de la société, consistant à produire une description intelligible, communément admise et allant de soi des situations et de leurs hommes. Elle est naturellement, comme toutes les opérations de catégorisation, orientée vers le maintien de l'ordre moral (Jayyusi, 1984).

14. On constatera, au passage, que "l'avis unanime des doctrines" est une métonymie de l'effet – l'accord des doctrines se substituant à l'accord des juristes – puisqu'il résulte nécessairement de la possibilité de comparer les doctrines, ce qui n'est donné qu'à une audience spécialisée et présuppose donc une telle audience; en ce sens parler de "l'unanimité des doctrines", c'est bien parler de l'unanimité des juristes.

15. On se situe toujours, ici, dans le cadre tracé par Livet (1994).

16. Sur la critique de la conception habermassienne, voir Bogen, 1999.

Références

- Arrow, K. (1951) *Social Choice and Individual Values*. New York: Wiley.
- Balme, R. et Cautrès, B. (1997) "La rationalité et les fondements sociologiques de la démocratie", *L'Année Sociologique* 47(2): 3–17.
- Bayle, P. (1984) *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Nizet.
- Bernard-Maugiron, N. (2003) *Le politique à l'épreuve du droit. La Haute Cour constitutionnelle égyptienne*. Bruxelles: Bruylant.
- Bernard-Maugiron, N. et Dupret, B. (1999) "Les principes de la shari'a sont la source de la législation": La Haute Cour constitutionnelle et la référence à la Loi islamique", *Egypte/Monde arabe*, no 2: *Le Prince et son juge. Droit et politique dans l'Égypte contemporaine*: 17–53.
- Black, D. (1958) *The Theory of Committees and Elections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bogen, D. (1999) *Order Without Rules: Critical Theory and the Logic of Conversation*. New York: SUNY Press.
- Boltanski, L. et Thévenot, L. (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Chantebout, B. (1998) *Droit constitutionnel et science politique*, 15e éd. Paris: Armand Colin.
- Clayman, S. et Heritage, J. (2002) *The News Interview. Journalists and Public Figures on the Air*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DeSwaan, A. (1973) *Coalition Theories and Cabinet Formation*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Drew, P. et Heritage, J. (1992) "Analyzing Talk at Work: an Introduction", in P. Drew and J. Heritage (eds) *Talk at Work: Interactions in Institutional Settings*, pp. 3–65. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dupret, B. (2000) *Au nom de quel droit. Répertoires juridiques et références religieuses dans la société égyptienne musulmane contemporaine*. Paris: LGDJ/CEDEJ (coll. Droit et Société).
- Dupret, B. (2003) "Morale du jugement et jugement de la morale. Une étude praxéologique de la justice égyptienne et de son traitement des questions touchant à la moralité publique", Institut d'Etudes Politiques de Paris, Mémoire pour l'Habilitation à diriger des recherches.
- Dupret, B. et Ferrié, J.N. (1997) "Participer au pouvoir, c'est édicter la norme: sur l'affaire Abu Zayd (Egypte, 1992–1996)", *Revue Française de Science Politique* 47(6): 762–75.
- Elster, J. (1984) *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*. Paris: Minuit.
- Elster, J. et Slagstad, R. (1988) *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrié, J.-N. (1997) "Solidarité sans consensus en Egypte: un cadre d'analyse", *Les Annales de l'Autre Islam* 4: 73–83.
- Ferrié, J.-N. (à paraître) *Public et réislamisation en Egypte. Le régime de la civilité*. Paris: CNRS-Editions (coll. Hermès).
- Fiorina, M. (1981) *Retrospective Voting in American National Elections*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Flory, M. (1964) "Consultation et représentation dans le Maghreb indépendant", in *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1962, pp. 12–34. Paris: CNRS.
- Jayyusi, L. (1984) *Categorization and the Moral Order*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kertzer, D. (1988) *Rituals, Politics and Power*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Livet, P. (1994) *La communauté virtuelle*. Combas: L'Eclat.
- Livet, P. (2002) *Emotions et rationalité morale*. Paris: PUF.
- Manin, B. (1995) *Les principes du gouvernement représentatif*. Paris: Calmann-Lévy.
- Matoesian, G. (2001) *Law and Language of Identity. Discourse in the William Kennedy Smith Rape Trial*. New York: Oxford University Press.
- Ordershook, P. (1986) *Game Theory and Political Theory. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pizzorno, A. (1986) "Sur la rationalité des choix démocratiques", in P. Birnbaum et J. Leca (eds) *Sur l'individualisme*, pp. 330–69. Paris: Presses de la FNSP.
- Ponsard, J.-P. (1997) "Pour une approche contextuelle de la rationalité dans les jeux non coopératifs", in J.-P. Dupuy et P. Livet (eds) *Les limites de la rationalité*, t.1, *Rationalité, éthique et cognition*, pp. 209–22. Paris: La Découverte.
- Przeworski, A. (1991) *Democracy and the Market. Political and Economic Reform in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sacks, H. (1992, 1995) *Lectures on Conversation*, 2 vols. Oxford: Blackwell.
- Simon, H.A. (1957) *Models of Man*. New York: Wiley.
- Veyne, P. (1976) *Le pain et le cirque*. Paris: Seuil.