

Cahiers

philosophiques

Pour une responsabilité citoyenne

Le concept rawlsien de "recoupement" peut-il éclairer
l'événement de la Marche Blanche?

Muriel Ruol

N°3 - Février 2001

Centre Interfaces

c/o FUNDP, Namur, Belgique

Adresse courrier : Rue de Bruxelles, 61 - 5000 Namur

Localisation : Rue Grandgagnage, 16 - 5000 Namur

Tél : 081 - 72 51 97

Fax : 081 - 72 51 98

Pour une responsabilité citoyenne

Le concept rawlsien de "recoupement" peut-il éclairer l'événement de la Marche Blanche?

par Muriel RUOL

Introduction

La philosophie morale et politique contemporaine reste marquée par l'inflexion procédurale que lui ont imprimée ces deux postures intellectuelles majeures que sont le *Libéralisme politique* de J. Rawls et la *Théorie de l'agir communicationnel* de J. Habermas. Partageant un même geste philosophique - consistant à accorder aux questions déontologiques du juste une priorité à la fois épistémologique et morale sur les questions touchant à la «vie bonne»¹ - ces deux approches sont pourtant loin de manifester la parenté qu'on leur prête souvent².

¹Thème central de la philosophie morale et politique occidentale, la priorité accordée aux questions du juste et de la validité des principes par rapport aux questions du bien, consacre le tournant "déontologique" initié par E. Kant. Au terme de ce tournant, la morale n'est plus à penser comme tension vers le bien, mais comme autonomie formelle. Au niveau politique, cette priorité se traduit l'accent mis sur les questions de fondation des principes par rapport à la question de l'adhésion des individus à un bien commun. Cf. Ricoeur P., *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 182.

²A cet égard, la limitation du débat à une "querelle de famille" ne doit pas induire en erreur. Les divergences sont en effet plus importantes que n'avouent les auteurs. De ce point de vue, ce ne sont pas tant les procédures de justification qui importent (la position originelle versus l'éthique de la discussion), que la lecture différenciée de la post-modernité qui sous-tendent ces deux approches des sociétés contemporaines. Cf. infra. L'expression querelle de famille est

Privilégiant le *pluralisme des visions du monde* sur toute notion de "désenchantement", l'éthique procédurale rawlsienne se distingue radicalement de sa version communicationnelle, par l'attention qu'elle accorde aux contenus sémantiques des doctrines compréhensives (religieuses, morales et philosophiques)³. Attentif aux questions de sens et aux requêtes identitaires des citoyens, le *Libéralisme politique* propose ainsi une lecture alternative des exigences de la fondation du consensus démocratique dans les sociétés "avancées". Cette lecture permet d'intégrer des dimensions que les éthiques procédurales excluent généralement. Les motivations pragmatiques de la participation des citoyens, les émotions collectives ne sont pas ignorées comme dans l'approche communicationnelle proposée par J. Habermas. Cet aspect se révélera très précieux lorsqu'il s'agira de prendre la mesure d'événements tels que la Marche Blanche par exemple. Cette dernière est-elle, au sens fort, une expérience démocratique qui préfigure une nouvelle manière d'agir et d'interpeller en commun ? Il semble que pour répondre à cette question, *le Libéralisme politique* soit moins démuné que la philosophie de J. Habermas. La solution proposée par J. Rawls à la question de la fondation des principes démocratiques se révèle intéressante à plus d'un titre.

1°) Tout d'abord, par son refus de réduire les visions du monde à leur dimension expressive. Les convictions religieuses, morales et philosophiques qui jalonnent les itinéraires biographiques des citoyens, manifestent en effet, par delà leur charge identitaire et existentielle, une capacité d'auto-évaluation et de délibération rationnelle, qui se révèle d'un apport précieux dans les discussions publiques. La possibilité d'orienter sa vie en fonction de sa vision du monde est en effet une dimension essentielle de l'exercice de la

employée par J. Habermas dans Habermas J., Rawls J., *Débat sur la justice politique*, Cerf, p. 7 (Humanités).

³La théorie rawlsienne n'adhère pas, en effet, à l'approche de la modernisation culturelle que J. Habermas hérite de M. Weber. De ce fait, elle ne procède pas à une différenciation entre le contenu et la forme des convictions religieuses et métaphysiques. De ce fait, l'apport des religions, philosophies et morales à l'argumentation publique est tout autant expressif que réflexif. Cf. infra.

liberté par le citoyen (J. Rawls qualifie de «rationnelle» cette dimension de l'autonomie).

2°) Ensuite, par l'attention qu'elle accorde aux motivations "pragmatiques" (au sens kantien de la recherche du bonheur, de l'habilité à tirer parti de soi et des autres et de l'aisance dans les rapports humains)⁴ de l'apprentissage social dans le cadre de l'éducation morale et politique du citoyen.

3°) Par la pensée de la participation publique des citoyens qu'elle met en oeuvre au départ du croisement entre autonomie personnelle et autonomie politique.

Le *Libéralisme politique* peut, par conséquent, s'interpréter comme la tentative de penser ensemble le *fait* du pluralisme des visions du monde et la fondation des principes de justice politique. La coexistence des visions du monde hétérogènes ne se laisse pas, en effet, facilement subsumer dans une procédure de fondation des principes, sauf à réduire le conflit entre les prétentions à la vérité des conceptions "compréhensives". Cette réduction du conflit est, selon nous, la solution choisie par l'éthique communicationnelle défendue par J. Habermas. Dans cette approche, les convictions du monde vécu sont appréhendées avant tout dans leur quête expressive d'authenticité, et non au départ de leur prétention à la vérité. Vidées ainsi de tout potentiel réflexif ou argumentatif⁵, elles

⁴Le terme "pragmatique" trouve ainsi son origine dans la philosophie kantienne qui le conçoit en opposition à la dimension "pratique" de la raison. Ce terme a été repris par le courant du pragmatisme américain et désigne des approches assez diversifiées de la philosophie morale et politique. Parmi les représentants les plus connus, on trouve ainsi des auteurs aussi différents que Ch. S. Pierce et J. Dewey, ou encore W. James. Parmi ces auteurs, c'est sans doute J. Dewey, qui a le plus influencé J. Rawls (en particulier dans sa réception de la philosophie kantienne). L'attention que J. Dewey accorde à la formation du citoyen et à son éducation morale et politique n'est sans doute pas étranger à cet intérêt. Cf. *Infra*.

⁵P. Ricœur parle d'une "stratégie d'épuration (de toute convention), qui rend impensable la médiation contextuelle sans laquelle l'éthique de la communication reste sans prise réelle sur la réalité". Cf. Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 332.

se laissent subsumer dans une procédure de fondation universelle qui les épure de leur dimension sémantique de visée du sens.

Par contraste, le *Libéralisme politique* peut s'interpréter comme une tentative audacieuse de penser ensemble les deux exigences antinomiques que sont la fondation des principes du vivre-ensemble et le maintien de la coexistence de visions du monde hétérogènes. C'est cette synthèse que nous voudrions donner à voir aux lecteurs, au départ de la question de la citoyenneté. Même s'il ne s'y aventure que timidement, le *Libéralisme politique* ouvre, en effet, la voie à une pensée de la responsabilité politique ancrée directement dans les préoccupations quotidiennes et les convictions personnelles des citoyens.

Nous tenterons, dans un premier temps, d'élucider le statut de l'idéal de citoyenneté qui traverse l'œuvre rawlsienne. Par rapport à l'ouvrage de 1971 (*A Theory of Justice*), le *Libéralisme politique* (1993) occupe en effet une place particulière, dans la mesure où il explicite - à travers ce que nous nommerons une "philosophie de l'histoire démocratique" - le statut des idéaux qui gouvernent la démarche de fondation principielle (1). Délaissant la notion de rationalisation sociale et culturelle, le *Libéralisme politique* relit les exigences de fondation des principes de justice, à la lumière de la réalité factuelle du pluralisme des visions du monde qui caractérise les sociétés démocratiques. Il propose, dans ce but, une approche sociologique des démocraties contemporaines que nous aborderons, avant tout, au départ de la notion d'*apprentissage social* (2). La philosophie rawlsienne possède ainsi, selon nous, l'avantage décisif de renouveler l'approche de la participation des citoyens au débat public (3), tout en différenciant nettement, à travers les notions de *consensus par recoupement* et de *raison publique*, les dimensions de validité, de légitimité et d'acceptation pratique (4). Nous concluons cet article par quelques réflexions sur le déplacement que le *Libéralisme politique* opère ainsi au sein de l'éthique procédurale (5).

1. Le *Libéralisme politique* en tant que philosophie de l'histoire des sociétés démocratiques

Le statut de l'idéal du citoyen dans l'œuvre de J. Rawls

Notre interrogation de la responsabilité politique des citoyens trouve dans l'œuvre de J. Rawls un site particulièrement favorable. Depuis 1971, la notion de citoyenneté se trouve, en effet, au cœur des préoccupations rawlsiennes. L'ensemble de son œuvre est ainsi traversé par la référence à un idéal du citoyen comme personne égale et libre, dont le statut ne s'est explicité que progressivement. Renvoyant aux deux dimensions essentielles du Rationnel et du Raisonnable, l'idée de citoyen accompagne toute la réflexion rawlsienne. Rappelons que le Rationnel renvoie à la capacité des citoyens d'avoir une conception du bien et de la poursuivre concrètement, tandis que le Raisonnable désigne leur capacité de coopérer et d'adopter des principes de justice communs.

Dans le *Libéralisme politique*, J. Rawls relie explicitement cet idéal du citoyen, qui guidait déjà les réflexions de fondation de la position originelle⁶, aux intuitions fondamentales de la culture politique des démocraties contemporaines. On peut interpréter

⁶Nous rappelons que la position originelle (PO) est, selon les termes mêmes de l'auteur, un artifice de présentation. Il s'agit de permettre à chacun de se représenter les conditions équitables d'un contrat fictif où un *voile d'ignorance* recouvre toutes les particularités susceptibles de biaiser le jugement des contractants. Ne connaissant rien de la position sociale qui sera la leur, ni de leurs talents et compétences respectifs, les partenaires de ce contrat fictif choisissent - pour des raisons stratégiques, liées à un calcul actuariel de maximisation en situation d'incertitude - des principes de justice impartiaux.

l'histoire des sociétés démocratiques comme un lent processus d'autonomisation d'une culture publique au sein de laquelle on agit et raisonne⁷ sur un mode strictement politique (et non métaphysique)⁸. Ce monde politique autonome renvoie aussi bien à des pratiques et procédures institutionnalisées qu'aux jugements des citoyens lorsqu'ils font un usage public de leur raison⁹. Selon le *Libéralisme politique*, l'idée de citoyen, comme personne égale et libre, ainsi que celle de la société comme système de coopération, constituent des idées intuitives essentielles de cette culture démocratique.

L'idée intuitive du citoyen se présente ainsi comme l'idée régulatrice du raisonnement de fondation des principes, dont la structure fondamentale est représentée par la position originelle. Rappelons qu'en tant qu'artifice d'exposition, celle-ci permet à l'auteur d'attribuer aux partenaires du contrat social un raisonnement stratégique emprunté à la théorie du choix rationnel. Dans ce cadre, les contraintes équitables du contrat - notamment à travers le dispositif du voile d'ignorance - assurent seules la représentation de la dimension du Raisonnable. Représentée sous la forme des contraintes externes du contrat, la raisonnable n'est donc pas intégrée au raisonnement des partenaires du contrat, qui ne jouissent de ce fait que d'une autonomie «rationnelle».

⁷Cf. John Rawls, *Libéralisme politique*, traduit de l'américain par Audard C., PUF, 1995 (cité LP), p. 259. L'ouvrage original, *Political Liberalism* est paru en 1993 aux Columbia University Press, New York.

⁸Selon le titre d'un article paru en 1985: *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical* dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n°3, 1985, p. 223-251. Traduction française par Audard C. dans *Justice et Démocratie*, Paris, Seuil, 1993, (cité JD), p. 205-241.

⁹La culture publique - liée à l'usage public de la raison - renvoie ainsi à l'activité rationnelle des institutions socio-économiques, aux raisonnements et procédures publiques suivies par les institutions politiques, les cours et tribunaux ainsi qu'à l'usage public que les citoyens font de leur raison lorsqu'ils votent et délibèrent de la "chose publique". Cf. LP, *Leçon VI. La raison publique*, p. 259-306.

En reliant explicitement la procédure de fondation des principes à l'idéal de l'autonomie complète du citoyen, le *Libéralisme politique* levait une ambiguïté qui avait donné lieu à de «graves malentendus»¹⁰. A la différence des partenaires de la position originelle, les citoyens «réels» jouissent en effet d'une autonomie à la fois rationnelle et raisonnable. Le *Libéralisme politique* double ainsi la démarche de fondation, d'une analyse du comportement des citoyens dans les démocraties contemporaines. Cette lecture sociologique des démocraties contemporaines s'inscrit dans le cadre d'une histoire des sociétés démocratiques qui table sur la différenciation en leur sein d'une culture strictement politique¹¹. Le recours à cette histoire n'épuise toutefois pas le statut normatif de l'idéal du citoyen qui guide l'ensemble de l'œuvre rawlsienne, que seule peut, selon nous, élucider une «histoire de la raison» démocratique.

Le *Libéralisme politique* ne développe pas, en effet, une éthique politique contextualiste se limitant aux réponses incarnées dans une tradition démocratique bicentenaire¹². S'il se réfère à la tradition, c'est pour en reconfigurer les enjeux au départ des situations nouvelles, à la lumière des idéaux démocratiques auxquelles elle

¹⁰En vérité, cette ambiguïté fut levée dès l'article de 1980 (Un constructivisme kantien) qui liait explicitement la position originelle à un idéal de la personne morale, comme égale et libre. Ce constructivisme moral prendra la forme d'un constructivisme politique renvoyant à un idéal politique du citoyen, avec la parution en 1985 de l'article "La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non métaphysique. Le LP précisera cet statut politique de l'idéal en reliant explicitement l'idéal du citoyen aux intuitions d'une culture publique autonome.

¹¹«Politique» s'oppose ici à «métaphysique». Une conception politique doit pouvoir s'expliquer indépendamment d'un recours à des considérations philosophiques ou métaphysiques pour "opérer entièrement dans le cadre du domaine politique" Cf. DJP, p. 51.

¹²Voir la manière dont A. Berten traite ce problème dans *Tradition démocratique et universalité* L'auteur renvoie au statut paradoxal de la tradition démocratique, comme seule culture à avoir intégré l'exigence de réflexivité. Berten A., *Tradition démocratique et universalité*, op. cit., p. 50.

renvoie. Dégager le statut de cette "philosophie de l'histoire" est donc essentiel pour contrer les accusations des détracteurs du *Libéralisme politique* qui interprètent la limitation du champ d'application aux sociétés démocratiques comme une diminution des exigences de fondation des principes¹³, voire comme une dangereuse dérive «contextualiste»¹⁴.

Selon nous, la démarche du *Libéralisme politique* consiste, au contraire, à relire les exigences de fondation des principes de justice, à la lumière du pluralisme irréductible qui caractérise l'exercice de la raison dans les sociétés démocratiques. Ce n'est, en effet, qu'avec le *Libéralisme politique* que l'auteur prend acte du fait de la coexistence non seulement d'intérêts divergents d'individus rationnels - ces intérêts se laissent assez aisément subsumer dans le point de vue moral -, mais aussi de conceptions du monde irréductibles. C'est donc la prise en compte de l'incommensurabilité des visions du monde en référence auxquelles les citoyens stabilisent leur identité - et développent ainsi une dimension essentielle de l'autonomie - qui entraîne le *Libéralisme politique* sur les voies d'une histoire des démocraties.

L'analyse de ces étapes historiques menant au consensus par recouplement devrait nous permettre de cerner davantage le statut

¹³On peut aller jusqu'à reconnaître un statut *canonique* aux principes de justice fondés en 1971. Cf. Ricoeur P., *Après la théorie de la justice de John Rawls* dans *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 99. A condition toutefois de comprendre ce statut «canonique» de la Théorie de la justice, comme appelant une extension de la démarche de fondation de la validité des principes, aux questions de légitimité (à travers la notion de raison publique) et d'acceptation effective de ceux-ci (via la notion de consensus par recouplement). Cf. *Infra*, point 4.

¹⁴Certains auteurs n'hésitent pas en effet à lire dans la limitation du champ d'application aux sociétés démocratiques, une retraite contextualiste abandonnant toute exigence de fondation, pour se référer uniquement à une tradition politique déterminée. Cf. Rorty R., *Y a-t-il un universel démocratique? Priorité de la démocratie sur la philosophie* dans *L'interrogation démocratique*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1987, p. 171.

de cette approche de la réalité des sociétés démocratiques, en lien avec une histoire de la raison. La clarification du statut de l'idéal normatif du citoyen prend ainsi la forme d'une interrogation sur l'histoire de la raison démocratique qui est à l'arrière-plan de la théorie rawlsienne.

Une première approche de l'histoire des sociétés démocratiques: les étapes vers le consensus par recoupement

Se rapportant à l'expérience paradigmatique de la Réforme, et la pratique d'une tolérance éclairée qui a mis fin aux guerres de religion, J. Rawls distingue plusieurs étapes dans le processus devant mener au *consensus par recoupement*.

1. Supposez, demande l'auteur, "qu'en raison d'événements et de circonstances historiques variées"¹⁵, les principes d'une conception libérale soient finalement acceptés comme simple *modus vivendi*. On peut imaginer cette acceptation purement stratégique et rationnelle, *sous un mode analogue* à l'acceptation du principe de tolérance dans le contexte de la Réforme: les principes libéraux sont d'abord acceptés avec beaucoup de réticence, comme "offrant néanmoins la seule solution possible à une guerre civile interminable et destructrice"¹⁶.

¹⁵LP, p. 200.

¹⁶LP, p. 200.

2. L'accord de compromis ainsi obtenu se transforme progressivement au fil des succès de la coopération. Le désir de coopérer se renforce du fait des avantages mutuels que les citoyens tirent de la réciprocité. Découlant de prémisses purement stratégiques, le *modus vivendi* procure alors au développement de la faculté raisonnable des citoyens une motivation sensible¹⁷ et contribue à accroître la confiance des citoyens dans les institutions socio-politiques, si bien qu'ils "acceptent les principes d'une Constitution libérale"¹⁸. Cette étape est celle du *consensus constitutionnel* où les principes sont inscrits dans la Constitution, sans toutefois renvoyer explicitement aux intuitions fondamentales de la personne et de la société de la tradition démocratique.

3. La reconnaissance de certaines règles et procédures démocratiques induit, à son tour, un apprentissage collectif lié aux règles de l'argumentation publique. Obligés d'exprimer leur adhésion aux principes de la coopération sociale, dans le langage de légitimations *publiques*, et non plus dans le langage de la conviction, les citoyens sont amenés à sortir du "cercle étroit des positions personnelles". La publicité des débats favorise ainsi la prise de recul par rapport aux *convictions* personnelles et amorce un processus de différenciation au sein des doctrines compréhensives entre valeurs publiques et non publiques. Fait remarquable: ce processus ne signe nullement une abstraction des contenus sémantiques des conceptions morales, philosophiques et religieuses, mais repose au contraire sur leur capacité rationnelle d'auto-évaluation. De cette manière, le potentiel réflexif des

¹⁷On pourrait rapprocher cette vision de l'apprentissage social, de la philosophie kantienne. Dans sa philosophie de l'histoire, E. Kant considère en effet le rôle de "l'insociable sociabilité" qui, à travers les motivations pragmatiques ou encore "pathologiques" (au sens de liées à l'émotion et au pathos) guide l'humanité vers l'instauration d'un État de droit. L'instauration du droit est, à son tour, l'occasion d'une moralisation de l'humanité. Cf. Muglioni J.-M., *La philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, PUF, 1993, p. 200.

¹⁸LP, p. 204.

visions du monde est sauvegardé¹⁹, tandis qu'émerge et se stabilise un consensus sur les principes de justice politique, au départ du «recoupement» des différentes visions du monde: le consensus par recoupement est atteint.

Le consensus politique jouit désormais du soutien réflexif des différentes doctrines compréhensives, tandis que l'allégeance des citoyens à la conception publique de la justice est directement reliée aux intuitions de la culture politique et aux idéaux de citoyen et de société sur lesquels s'accordent les doctrines compréhensives, pour des raisons qui sont propres à chacune. Deux éléments sont à relever dans cette approche du consensus démocratique. Il faut noter tout d'abord que l'avènement du consensus par recoupement résulte de processus de socialisation et d'apprentissage à l'oeuvre dans les démocraties contemporaines, mais c'est pour ajouter aussitôt que l'approche rawlsienne du consensus démocratique démarque d'emblée cette notion d'apprentissage collectif de toute notion de rationalisation, liée à une évolution des compétences cognitives des citoyens qui témoignerait d'un progrès de la raison dans l'histoire.

¹⁹Au risque de nous répéter, nous insistons sur le fait que c'est à ce niveau que se situe selon nous la différence essentielle entre le modèle rawlsien et la version communicationnelle de l'éthique procédurale...

2. L'éducation politique et morale du citoyen

Des processus d'apprentissage social

Notons d'abord que, dans le *Libéralisme politique*, l'apprentissage social concerne tout autant les aspects affectifs de la motivation, que la dimension cognitive de l'apprentissage des contraintes de l'argumentation publique. L'apprentissage social comprend donc des aspects cognitifs, liés par exemple à la dissociation d'un usage public et d'un usage non-public de la raison. Il faut toutefois remarquer que celui-ci s'appuie sur les motivations "pragmatiques"²⁰ des citoyens, dont la confiance dans les institutions socio-politiques est encouragée par l'efficacité de la coopération sociale. Les «forces politiques, sociales ou psychologiques qui susciteraient un consensus de ce genre (lorsqu'il n'en existe pas) ou le rendraient stable (si jamais il existe)»²¹ agissent ainsi comme des catalyseurs et des auxiliaires de l'apprentissage par les citoyens de la coopération sociale. Une conception politique de la justice informelle, en effet, le cadre de vie des associations, des groupes et des citoyens de telle sorte qu'un consensus puisse être atteint pour des raisons pragmatiques, liées à l'efficacité effective de la coopération expérimentée par les citoyens et/ou les associations.

Un deuxième trait essentiel de cette théorie de l'apprentissage social est qu'elle n'est liée à aucune théorie psychologique du

²⁰Cette dimension "pragmatique", liée à l'aisance dans les rapports sociaux et l'efficacité de la réciprocité est développée dans le courant du pragmatisme américain. Parmi ces auteurs, J. Dewey accorde au place de choix au rôle de l'émotion et des différents aspects de la motivation dans l'apprentissage social et moral du citoyen (voir en particulier son ouvrage intitulé "*Démocratie et éducation*").

²¹JD, p. 272-273.

développement cognitif de l'acteur social. Par rapport à l'approche communicationnelle, le *Libéralisme politique* a ceci de particulier qu'il ne conçoit pas l'éducation démocratique des citoyens comme reposant sur un processus de généralisation et d'abstraction de la personnalité; lequel représenterait un stade «post-conventionnel» du développement cognitif et moral. Les réflexions de l'éthique communicationnelle sur les compétences nécessaires à la participation aux procédures publiques font, par contraste, appel à des logiques de développement cognitif et moral inspirées de Piaget et de Kohlberg, qu'elles généralisent et étendent au niveau d'une théorie des sociétés post-modernes. Dans ce cadre de pensée, la personnalité «hautement réflexive» de l'individu de la société communicationnelle fait partie d'un «habitus universalisable»²² nécessaire pour la participation aux débats démocratiques.

Selon nous, J. Rawls préfère lire dans l'exercice démocratique de la raison une nouvelle opportunité de croiser deux dimensions essentielles de la raison humaine. Au niveau de la personnalité, l'apprentissage social du comportement citoyen se traduit par une différenciation accrue des facultés essentielles de la raison humaine. La vie dans les institutions démocratiques amène les citoyens à distinguer nettement entre un usage public de la raison, lié à la délibération sur le "bien du public"²³ et les questions de justice fondamentale, et un usage non-public lié à la délibération personnelle ou collective (en communautés ou associations) sur la vie bonne. Cet apprentissage conduit à dissocier dans la pratique quotidienne la faculté rationnelle de poursuivre sa conception du

²² Berten A., *Tradition démocratique et universalité*, op. cit., p. 50.

²³ Par où l'on s'aperçoit que le LP défend bel et bien une conception du bien, sous la forme du "bien public", LP, p. 260.

bien et la faculté raisonnable de développer un sens de la coopération sociale²⁴.

Deux lectures du post-moderne

Un premier avantage d'une telle approche du comportement en démocratie, par rapport à la version communicationnelle, est d'éviter la différenciation entre *forme/contenu* sur laquelle sont basées les compétences cognitives de généralisation et d'abstraction des citoyens des sociétés post-modernes. Le stade "post-conventionnel" implique en effet que l'individu intègre les principes de la coopération en dehors de toute motivation rationnelle, par le recours à la seule valeur formelle des arguments publics. Dans ce contexte, le citoyen doit se plier à la valeur formelle des légitimations, en faisant abstraction de la force de conviction et de motivation qui habite ses conceptions "sémantiques" (religieuse, métaphysique, morale, ...) du monde. Dans le cadre de cet article, nous ne pouvons malheureusement que constater cette divergence essentielle dans l'approche de l'apprentissage social, dont on devine qu'elle trouve son origine dans la lecture contrastée du "post-moderne" que font les deux auteurs²⁵.

L'approche communicationnelle renvoie ainsi à un processus d'abstraction des contenus sémantiques qui n'accorde aux

²⁴Cf. W. Galston (1989) qui parle du "moi divisé" ("divided self") requis par le libéralisme politique. Cette différenciation est bien dans l'esprit de la philosophie libérale américaine. Et est l'objet de nombreuses critiques. Certains philosophes mentionnent la "schizophrénie du libéralisme".

²⁵Pour une analyse du statut des convictions religieuses dans les éthiques procédurales, voir Maesschalck M., *La religion dans les éthiques procédurales: normes et conceptions d'arrière-plan* dans Philosophie de la religion entre éthique et ontologie, Cedam, Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, 1996, p. 557-568.

convictions du monde vécu qu'une valeur expressive. Cette approche trouve son origine, nous l'avons déjà mentionné, dans la reprise par J. Habermas des thèmes wébériens de la perte de sens et de la perte de liberté qui sont liées aux processus de rationalisation sociale et de modernisation culturelle. Par contraste, le *Libéralisme politique* évite toute «épuration»²⁶ du potentiel argumentatif des visions "sémantiques" du monde, en accordant une valeur réflexive - et non seulement expressive - aux convictions des citoyens dans le cadre de l'argumentation publique. De ce fait, la participation des citoyens au débat public, dans sa dimension de légitimation, n'est pas coupée de leurs convictions, mais, au contraire soutenue par elles²⁷.

Ce résultat est rendu possible par l'introduction de la notion de consensus par recoupement dont on a vu qu'il consistait à appuyer le consensus politique sur des bases morales, grâce au «recoupement» des visions du monde. On peut envisager cette opération de recoupement selon deux points de vue. Dans sa dimension «diachronique» (c'est-à-dire aperçu du point de vue de chaque doctrine en particulier), le recoupement convoque la capacité réflexive des visions du monde à s'ajuster aux impératifs de la coopération sociale, en acceptant leur limitation sur le plan politique. L'apprentissage de cet ajustement comprend deux dimensions. La première nous est familière, elle consiste à différencier entre usage public et usage non public de la raison. La seconde s'appuie sur la capacité d'auto-évaluation et de

²⁶Cf. l'expression de P. Ricoeur de "stratégie d'épuration" mentionnée plus haut.

²⁷On ne peut bien sûr pas se référer aux notions métaphysiques et religieuses dans le débat public. Mais on peut, en revanche, puiser dans sa conception du monde, la force de conviction et de motivation nécessaire pour accepter la priorité des principes publics et leur fondation en référence aux idéaux implicites de la culture démocratique. S'engager dans le débat public n'implique donc pas de renoncer à sa vision du monde, mais nécessite une capacité de trouver dans celle-ci les éléments qui peuvent donner sens à cette participation.

délibération rationnelle interne à chaque vision du monde pour repenser, dans les termes propres à chaque vision du monde, le mode d'adhésion²⁸ aux principes. Cette reconfiguration de certaines convictions n'est pas exempte de certaines tensions. Il ne faut dès lors pas envisager la dimension synchronique du consensus par recoupement comme le contenu d'une intersection: les principes de justice ont dans les différentes visions du monde un statut différent. Celles-ci ne se recoupent que sur la nécessité d'accorder la priorité aux questions politiques.

L'attention aux conditions d'une acceptation effective des principes via la notion de consensus par permet en outre - et c'est le deuxième avantage - aux aspects pragmatiques de la motivation de participer également au déploiement de l'autonomie politique. La coopération sociale fournit en effet aux citoyens les moyens de poursuivre leur projet rationnel de vie, dans le cadre de leur propre vision du monde. L'efficacité de la réciprocité fournit ainsi des motivations sensibles au soutien du consensus politique

L'établissement d'un consensus par recoupement au sein des démocraties contemporaines est donc, selon le *Libéralisme politique*, l'occasion d'un croisement historique entre autonomie personnelle (liée au projet de vie et à la vision du monde du citoyen) et l'autonomie politique (liée à sa participation aux débats sur la justice politique). Par la première, le citoyen se révèle

²⁸Tout comme «des postulats différents peuvent conduire aux mêmes conclusions», les citoyens peuvent accorder aux principes de justice un statut différent et les soutenir pour des raisons propres à chacune des visions du monde. J. Rawls distingue ainsi trois cas de figure: dans le premier, les idéaux de la culture politique dérivent de la doctrine compréhensive, dans le deuxième, ils sont compatibles avec elle. Le dernier cas envisage une incompatibilité de départ, qui s'atténue au fil du temps grâce à un processus d'ajustement progressif de la vision du monde aux impératifs de la coopération. Cf. JD, p. 274-275. L'auteur ne fait aucune mention des tensions et difficultés de cet ajustement. Je remercie Luc Bégin (Prof. Université de Laval) pour la mise en évidence de cet aspect de l'apprentissage social et des tensions qu'il peut susciter.

capable de mettre en oeuvre toutes les ressources nécessaires pour décider de son propre destin dans le cadre de la vision du monde à laquelle il s'identifie; par la seconde, il manifeste sa capacité d'accepter la priorité tant épistémologique que morale²⁹ des question politiques.

Une approche téléologique de l'histoire de la raison démocratique

Nous sommes maintenant mieux en mesure d'appréhender le rôle que joue l'idéal de l'autonomie complète du citoyen dans le cadre de l'histoire de la raison démocratique qui forme la toile de fond de l'approche rawlsienne. Nous avons vu, en effet, que le *Libéralisme politique* ne relie pas la notion d'éducation morale et politique du citoyen à une logique de développement cognitif et moral, dans le sens d'un processus cumulatif d'acquisition de compétences inspiré des théories de Kohlberg. Selon nous, le *Libéralisme politique* préfère attribuer à l'éducation morale et politique des citoyens la mission de disposer ceux-ci à développer leur autonomie dans ses dimensions à la fois raisonnable et rationnelle. Dans l'histoire démocratique, l'apprentissage social a ainsi contribué à différencier deux usages de la raison qui se rapportent chacun à une des facultés supérieures du citoyen. L'éducation morale et politique du citoyen ouvre ainsi la possibilité historique d'un croisement entre autonomie personnelle (rationnelle) et autonomie politique (raisonnable), sous la forme du consensus par recoupement.

²⁹ La priorité du juste sur le bien peut, en effet, être comprise de deux façons différentes "selon qu'on adopte un point de vue *moral* ou *épistémologique*. Dans sa dimension morale, elle impose que les principes de justice soient respectés avant les valeurs liées aux conceptions du bien; dans sa dimension épistémologique elle signifie que les principes de justice ne peuvent être choisis sur la base d'une conception spécifique du bien" Cf. Berten A., Da Silveira P., Pourtois H., *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 29-30.

Alors que la reprise communicationnelle des théories du développement cognitif met en scène des processus de socialisation et de formation de la personnalité permettant une évolution des compétences d'abstraction des citoyens - une évolution qui peut se représenter sous la forme d'étapes hiérarchisées (le passage à un stade présupposant l'ensemble des stades antécédents) -, le *Libéralisme politique* ne fait appel à aucune logique de développement³⁰. L'approche rawlsienne de l'histoire de la raison tente de faire droit aux possibilités nouvelles (et imprévisibles) que les interactions historiques entre libertés ouvrent à la réalisation de l'autonomie complète du citoyen. Les événements historiques sont ainsi rapportés à un idéal de l'autonomie complète du citoyen, dont l'éducation morale et politique vise à fournir les conditions de réalisation tant sociales que psychologiques (cognitives et motivationnelles).

Nous avons vu que l'histoire démocratique pouvait se relire comme un mouvement partant du *modus vivendi* vers le consensus par recouplement, dont le consensus constitutionnel constitue un moment charnière. Aboutissement d'un processus *civilisateur*, lui-même basé sur la force des motivations pragmatiques des citoyens, le consensus constitutionnel est, en effet, l'occasion d'une

³⁰Que cette logique de développement reprenant la hiérarchisation des stades se distingue d'une dynamique de développement importe peu. Dans le cadre de la théorie de l'agir communicationnel, même si, en raison de circonstances historiques, la dynamique de l'apprentissage social emprunte des chemins variés, la logique des stades de développement reste quant à elle inchangée, ce qui n'est pas le cas du *Libéralisme politique*. J. Ladrière distingue ainsi trois figures de l'historicité. Une première manière d'envisager l'histoire consiste à considérer l'enchaînement des événements historiques comme exprimant le déploiement d'une essence. Une seconde, qui à notre sens s'applique à la théorie communicationnelle dans sa reprise d'une logique du développement cognitif et moral, consiste à envisager les événements dans le cadre d'une "dynamique d'émergence aléatoire de moments constituants". Sans suivre un cheminement a priori l'enchaînement des événements est ainsi relié à une logique de développement où un stade présuppose les acquis du précédent. Selon nous, le *Libéralisme politique* développe une troisième figure de l'historicité, sous la forme d'une téléologie où le telos joue un rôle à la fois d'anticipation et d'impulsion dynamisante. Cfr Ladrière J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Québec, Artel-Fides, 1997, p. 254-266 (Catalyses).

moralisation du consensus politique. Produit contingent du système social d'interactions «pragmatiques», il ouvre la possibilité historique d'atteindre une stabilité politique durable, basée sur des raisons morales. Cette possible *moralisation* du consensus politique ne découle pas d'un procès historique de rationalisation, mais constitue plutôt une figure concrète de réalisation de la liberté citoyenne, rendue possible par le jeu social d'interactions des libertés, sans toutefois s'y réduire. Dans ce cadre, la moralisation du consensus politique ne découle pas, en effet, du seul jeu des interactions, mais constitue comme un *excès* par rapport à celui-ci. Un excès qui ne prend réellement son sens qu'en référence à un idéal du citoyen.

Bref, l'idéal de l'autonomie complète remplit la double fonction à la fois "anticipatrice et dynamisante d'un telos, présent dans tout le processus, sans réalité effective en dehors des moments réalisés, mais dépassant toujours leur effectivité présente»³¹. Le système social d'interactions des libertés dispose et mobilise les citoyens à l'exercice de l'autonomie complète, en leur fournissant, à travers les processus d'apprentissage social, les motivations et les conditions concrètes d'une réalisation de l'idéal d'autonomie complète. Cette fonction dynamisante de l'idée d'autonomie est à lire en lien étroit avec sa fonction d'anticipation.

Dans sa dimension anticipatrice l'idéal de l'autonomie complète propose, en effet, aux citoyens une orientation vers un exercice effectif de leur autonomie. Une orientation qui prend la «forme indicatrice»³² du consensus par recoupement explicitant l'idéal d'autonomie complète sous la forme du croisement entre

³¹ Cf. Ladrière J., *op. cit.*, p. 266.

³² Cf. Ladrière J., *op. cit.*, p. 266.

autonomie rationnelle et raisonnable. Le croisement effectué par le citoyen entre autonomie personnelle et autonomie politique vient ainsi remplir la visée anticipatrice de l'idéal d'autonomie complète.

Dans le *Libéralisme politique*, la réalisation effective du consensus par recoupement est donc, au terme, la forme concrète que prend l'autonomie complète du citoyen dans le contexte contemporain. Au cours de l'histoire démocratique, l'apprentissage social d'un usage différencié de la raison dispose les citoyens au croisement entre les aspects identitaires de l'autonomie personnelle et les aspects publics de l'autonomie politique. Par ce croisement, le *Libéralisme politique* nous semble fournir des outils précieux au développement d'une pensée de la "responsabilité citoyenne". Il ouvre en effet la voie à une pensée de la participation aux débats sociétaux, au départ de motivations et de convictions personnelles.

3. Une pensée de la responsabilité politique et de la participation publique des citoyens

Attentive à la question de la motivation sociale des citoyens, et de leurs convictions, l'éthique rawlsienne permet en effet de rendre compte de certaines initiatives que pourrait sous-estimer une approche exclusivement centrée sur l'instauration de nouvelles procédures de communication. Pour illustrer notre propos, nous proposons au lecteur de faire mémoire de l'événement collectif qu'a constitué, en Belgique, la "Marche Blanche". Que se passerait-il si nous relisions ces événements à l'aune d'une pensée de la "responsabilité citoyenne", attentive à l'ancrage de l'autonomie politique dans les motivations et convictions personnelles? Notre projet est de prolonger notre lecture du *Libéralisme politique* par une évocation de ses conséquences sur le plan de la pratique politique.

A propos de la "Marche Blanche"

Notre lecture du *Libéralisme politique* insiste en effet sur les motivations pragmatiques de la participation des citoyens au débat public, ainsi que sur le rôle de catalyseurs que celles-ci peuvent jouer. Certains événements peuvent en effet contribuer, par leur charge émotive, au "réveil" de la responsabilité civique. Bien sûr, de tels événements ne dispensent pas le citoyen d'exercer son esprit critique face aux émotions et réactions suscitées, mais, selon nous, les intellectuels se montrent souvent par trop réservés face aux manifestations populaires de sentiments de révolte et d'indignation, sous prétexte qu'elles sont le reflet d'une émotion éphémère et insuffisamment critique par rapport aux enjeux réels de l'événement et à la complexité de la situation. Le sentiment d'injustice n'est-il pas pourtant un lieu privilégié où se manifeste l'exigence de justice, avec toute la force de l'évidence et de l'immédiateté? Plutôt que de la minimiser, nous voudrions lire cette expression publique de l'émotion, comme l'événement d'une mobilisation sociale qui, l'espace d'un instant, a donné à voir le sens du vivre-ensemble et a permis à chacun d'intuitionner à nouveau le sens des principes fondateurs de l'État de droit.

L'intégration de la dimension émotive dans une approche du politique n'implique donc pas de considérer l'émotion suscitée par la tragédie des enfants et de leurs familles comme l'événement fondateur³³. Les organisateurs de la «Marche Blanche» ont ainsi allié d'instinct, et avec une rare intelligence, l'hommage fait à la

³³On en resterait alors à une opposition stérile entre émotion et procédures réflexives d'institutionnalisation, telle celle que nous dénonçons à propos de l'éthique communicationnelle. Dans ce cadre, les motivations et convictions manifestées seraient en effet à nouveau réduites à leur dimension expressive, indépendamment du sens qu'elles visent.

mémoire de leurs enfants et l'interpellation des pouvoirs publics en tant que citoyens conscients de la responsabilité du système politique dans cette tragédie. Le sens de l'affirmation de G. Russo que «c'est en tant que papa de Mélissa qu'il veut agir et être citoyen» peut s'éclairer pour nous. C'est, en effet, au départ de sa situation personnelle qu'il entend interpellier le pouvoir sur les conséquences des lois et décisions prises.

Mais si la «Marche Blanche» a fait événement, c'est en tant qu'expérience en commun de la liberté publique, dans le rassemblement des visions du monde et des motivations hétérogènes. Le croisement des parcours personnels ne participait pas en effet d'une simple juxtaposition, pas plus qu'il ne résultait d'un agrégat d'émotions. Il a, l'instant d'un éclair, fait paraître le public même, en renvoyant à une *communauté de libertés coexistant comme libertés publiques*³⁴. On peut comprendre - dans des termes il est vrai plus kantien que rawlsien - cette expérimentation de la liberté publique comme présentation de la "*chose publique*", comme manifestation de la république³⁵.

La pratique politique a ceci de particulier en effet qu'elle ne repose pas sur la volonté, ni même sur la conjonction d'une ou plusieurs volontés. Parce qu'en dernière instance, la liberté politique n'est pas affaire de volonté(s). Ainsi, la liberté publique "n'est pas prescriptive, elle est *performative*, elle n'est pas d'obligation, elle est d'expérimentation". En d'autres termes, les acteurs d'une action publique ne sont pas mus par le respect pour une loi, qu'elle soit éthique ou juridique, ils répondent à des

³⁴Cf. Proust Fr., *Kant et la liberté publique* dans *Philosophie politique* (PUF), n°2, juin 1992, p. 123-141, p. 128.

³⁵Chez Kant, la république est ainsi "l'expérience publique de la liberté et la liberté publique n'est ni l'exercice d'une intense sociabilité, ni la libre manifestation de la volonté individuelle, mais la présentation en acte de la chose publique", Proust Fr., *op. cit.*, p. 141.

"moteurs" étrangers à la pratique éthique et visent l'expression maximale de leur liberté. Certains événements, tels la "Marche Blanche" permettent aux citoyens d'expérimenter cette expression maximale de la liberté, fournissant ainsi l'impulsion et la motivation nécessaire pour l'inscription dans des actions politiques concrètes de cette idée de la justice, expérimentée en commun.

Etre un citoyen actif, c'est refuser l'opacité et la fermeture des systèmes de régulation sur eux-mêmes, pour croiser les impératifs systémiques au départ des itinéraires personnels³⁶. Sans une telle participation active de chacun, les procédures démocratiques sont en effet toujours en danger de peser pour elles-mêmes et de les impératifs de régulation de dégénérer en simple reproduction des impératifs du système. Plutôt que de tableer sur des procédures communicationnelles destinées à contrer la "colonisation" du monde vécu par les impératifs du système, le *Libéralisme politique* préfère en appeler à l'usage par chaque citoyen de sa libre raison, pour réinventer les voies d'une responsabilité critique face aux procédures et systèmes de régulation.

La manière dont le *Libéralisme politique* pense la participation des citoyens aux débats publics, sous la forme d'un croisement entre autonomie personnelle et autonomie politique ouvre par ailleurs la voie à l'idée d'un exercice du pouvoir (comme exercice de la puissance publique) qui permettrait de maximiser les expériences de liberté publique. On est alors renvoyé au premier aspect de la théorie rawlsienne, à savoir la construction, à travers la

³⁶Ainsi formulée, cette notion est assez proche de celle de subjectivation des rapports sociaux, développée par Touraine A. dans sa *Critique de la modernité*, p. 389-... .

notion de biens premiers (en particulier les libertés de base³⁷) et la réalisation des deux principes de justice politique à la pensée des conditions institutionnelles, politiques, socio-économiques³⁸ et psychologiques (à travers l'éducation morale et politique du citoyen) de l'exercice de ce libre usage de la liberté qu'est la raison publique.

4. La raison publique: essai d'élucidation d'une notion

Avant de conclure, nous aimerions faire le point sur une notion dont la polysémie a traversé l'ensemble de cet article. S'il est clair qu'envisager la raison publique au sens fort d'une expérimentation de la "communauté des libertés publiques" renvoie plus directement à la pensée kantienne³⁹ qu'au *Libéralisme politique*, cette notion nous a semblé donner l'accès à des facettes inexplorées du texte rawlsien, tout en donnant quelques indices d'une possible articulation entre la procédure de la position originelle et les notions de raison publique et de consensus par recoupement.

³⁷Rappelons que cette notion reprend différents aspects des libertés fondamentales pour l'idéal démocratique. Il s'agit de la liberté de pensée et la liberté de conscience, les libertés politiques et la liberté d'association, ainsi que les libertés incluses dans la notion de liberté et d'intégrité de la personne, et finalement, les droits et libertés protégés par l'État de droit (*rule of law*). Ces libertés font partie de la liste des biens premiers et se définissent comme «les conditions institutionnelles sous-jacentes nécessaires au développement et à l'exercice complet et conscient des deux facultés morales. LP, p. 347. Elles sont également indispensables pour protéger une gamme étendue de conceptions déterminées du bien. En vertu du premier principe, "chaque personne a un droit égal à un système pleinement adéquat des libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même système de liberté pour tous". LP, p. 324.

³⁸A ces conditions institutionnelles se joint, en effet, une prise en compte des moyens matériels (sociaux et économiques) nécessaires à chacun pour mener à son aboutissement son "projet rationnel de vie". Il s'agit de biens premiers, autres que les libertés de base partagées en priorité, qui, dans l'esprit du second principe, sont distribuées avec le souci de maximiser le sort des plus démunis (principe du *maximim*).

³⁹Un usage qui reste malgré tout cohérent avec l'origine kantienne de cette notion, y compris dans le libéralisme politique, voir la référence au texte kantien *Qu'est-ce que les Lumières?* (1784), LP, p. 260.

De ce point de vue, on pourrait, dans un ordre dégressif "d'intensité" d'interprétation, envisager la raison publique dans un second sens. L'introduction de la notion d'usage public de la raison est en effet l'occasion pour le *Libéralisme politique* d'aborder la question de la légitimité des principes. Avec l'introduction de cette notion, la fondation déontologique de la validité des principes accomplie par la position originelle, se double d'une procédure de légitimation recourant au débat public, seule apte à justifier l'imposition coercitive par l'État de ces principes. La communauté politique se distingue en effet des associations volontaires et autres communautés non publiques, par le fait que les individus ne peuvent y entrer et en sortir à leur gré; ce qui implique qu'il faille recueillir leur accord dans l'exercice de l'autorité publique. C'est dans cet esprit que le *Libéralisme politique* introduit la notion de débats et de discussions dans les forums publics.

Pour J. Habermas, la manière dont le *Libéralisme politique* introduit l'argumentation publique résulte purement et simplement d'une incompréhension de la portée "d'emblée socio-ontologique de la discussion publique"⁴⁰. Le point de vue moral est en effet déjà inhérent "aux rapports complexes de reconnaissance dans lesquels les personnes qui participent à une formation discursive de l'opinion et de la volonté à propos de questions pratiques *doivent* (au sens d'une contrainte transcendantale faible) s'engager"⁴¹. La fondation pragmatique des normes intègre ainsi dans un même point de vue moral, les dimensions de déontologique de la validité et pragmatique de la légitimité, en distinguant nettement ces questions de la théorie morale et normative, des aspects touchant la

⁴⁰Cf. *Débat sur la justice politique*, op. cit., (cité DJP), p. 40.

⁴¹*Ibidem*, souligné par l'auteur.

"structuration conceptuelle des contextes d'action auxquelles renvoie les questions de justice politique"⁴².

C'est une telle "division du travail entre théorie morale et théorie de l'action"⁴³ que déstabilise la notion de raison publique. En intégrant à la théorie normative la question de l'acceptation pratique des principes au départ d'un ancrage dans les visions du monde assuré par le consensus par recoupement, le *Libéralisme politique* se voit en effet forcé de disjoindre les aspects de validité (pris en charge par la position originelle) et les aspects de légitimité (pris en charge par la notion de raison publique).

Cette disjonction des dimensions de validité et de légitimité est née du souci de croiser le *fait* de la coexistence des visions du monde et la nécessité d'une fondation des principes politiques. La notion de raison publique inclut, par conséquent, une dimension de *tolérance* face à la coexistence de différentes visions du monde que méconnaît la fondation pragmatique. Intimement relié à la notion de consensus par recoupement et, à travers elle, à la dimension d'acceptation pratique, la notion de raison publique se situe ainsi dans un espace de tension entre validité (fondation déontologique des principes) et facticité (prise en compte des contextes d'action et des conditions de l'acceptation pratique). Cette tension se traduit par une ambiguïté nécessaire (si pas explicitement voulue par l'auteur) dans la dimension de "raisonnabilité politique" entre une attitude civique de "tolérance réfléchie" vis-à-vis des prétentions à la vérité des visions du monde et une attitude de fondation morale de la validité, qui est sévèrement critiquée par J. Habermas⁴⁴.

⁴²DJP, p. 41.

⁴³DJP, p. 40.

⁴⁴DJP, p. 33.

Nous pensons toutefois qu'il est possible de comprendre cette ambivalence comme une manière d'intégrer dans l'espace de légitimité la tension entre les aspects de validité et les aspects d'acceptation pratique, comme des dimensions inhérentes à la normativité. Le *Libéralisme politique* pourrait alors s'interpréter comme un refus de déléguer les questions liées à la "structuration des contextes d'action" à des considérations d'application au sein d'une théorie de l'action sans portée normative. Dans le cadre d'interprétation l'expression de *fait* du pluralisme serait à entendre au sens fort, non seulement de trait caractéristique des sociétés démocratiques, mais de *factualité* inhérente à la démarche raisonnable⁴⁵ qu'il faut intégrer⁴⁶.

Dans une interprétation plus classique, on peut lire la notion d'usage public de la raison (dans une troisième acceptation) comme la manière dont J. Rawls réinvente les voies d'une responsabilité publique des citoyens, en lien étroit avec le croisement entre autonomie personnelle et autonomie politique que permet le consensus par recoupement. Dans ce cadre, nous avons voulu mettre l'accent sur la "sociologie politique du consensus par recoupement" que J. Rawls développe en lien étroit avec cette notion de libre raison publique. Le *Libéralisme politique* implique en effet des processus de socialisation par lequel le citoyen est amené à distinguer entre un usage public de sa raison, lui permettant de s'exprimer dans le langage des *légitimations*, et un usage non-public qui lui permet de stabiliser son identité à travers l'identification à des visions du monde lui permettant de tracer son propre parcours biographiques. A ces processus de socialisation

⁴⁵J. Rawls parle de *pluralisme raisonnable* et voit dans la coexistence des visions du monde un trait permanent des démocraties.

⁴⁶A noter que cette manière d'intégrer la tension entre validité et factualité est bien sûr radicalement différente de l'intégration par le droit, réalisée par J. Habermas. Cf. Habermas J., *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

sont liés des processus de transmission culturelle, puisque l'ajustement des visions du monde aux impératifs de la coopération politique convoque la réflexivité des doctrines et induit lui-même des processus d'intégration des contraintes du raisonnable au sein des doctrines⁴⁷. Enfin, cette sociologie prend en compte la dimension d'intégration sociale, puisque l'établissement d'un consensus par recoupement assure à la communauté politique une stabilité durable. La particularité de cette lecture sociologique des démocraties contemporaines réside finalement dans le croisement qu'elle opère entre le soutien des processus d'identification personnelle - à la fois facilités et rendus plus fragiles par la pluralisation des visions du monde - et les exigences de fondation des principes du vivre-ensemble⁴⁸.

Enfin, au sens le plus littéral, la raison publique renvoie à la différenciation au sein des sociétés démocratiques d'une culture publique autonomisée, telle qu'elle s'est cristallisée dans les procédures des institutions publiques, l'activité rationnelle des institutions socio-économiques, et telle qu'elle régule l'usage de la raison des citoyens lorsqu'ils votent et/ou débattent de problèmes politiques dans les forums de la raison publique⁴⁹.

⁴⁷C'est pourquoi, J. Rawls parle de "doctrines raisonnables"; un terme qui conduit parfois à des malentendus, voir DJP, p. 161.

⁴⁸On pourrait dans une perspective "communicationnelle" parler avec J.-M. Ferry parler de la prise en compte, à côté des droits civils ou droits-libertés et des droits politiques ou droits-participation, des droits-personnalité qui "traduisent une sensibilité particulière à la vulnérabilité morale de la personne, ainsi qu'à la fragilité de l'identité qu'elle doit construire". L'optique rawlsienne est bien sûr différente où elle n'envisage pas ce soutien "dans et par la communication sociale", mais par la reconnaissance des prétentions des visions du monde à la vérité. Cf. Ferry J.-M., *Philosophie de la communication, Justice politique et démocratie procédurale*, t. 2, p. 20.

⁴⁹On retrouve à ce niveau la traditionnelle césure entre public et non-public qui traverse toute la tradition politique libérale. J. Habermas parle à ce propos d'une vision néo-kantienne d'un monde autonome de valeurs politiques, DJP, p. 44.

5. En guise de conclusion

Nous sommes maintenant en mesure de synthétiser les acquis de notre lecture du *Libéralisme politique*. Le sens de notre démarche est de relire la cohérence de l'ensemble de l'œuvre au départ de l'idéal de citoyenneté. Posée par la position originelle comme idéal de l'autonomie complète, l'idée intuitive du citoyen renvoie à une culture publique qui s'est autonomisée au cours de l'histoire démocratique (section 1). Grâce à une éducation morale et politique du citoyen débouchant sur la possibilité d'un croisement entre autonomie rationnelle et autonomie raisonnable (section 2). Ce croisement est la forme concrète que prend, pour le citoyen contemporain, l'autonomie complète anticipée par l'idéal du citoyen comme personne égale et libre. Cette réalisation effective de la liberté des citoyens par croisement de deux dimensions de l'autonomie permet de réinventer les voies d'une participation des citoyens au destin collectif et de rejoindre des événements et des initiatives citoyennes (section 3). Dans ce contexte, la raison publique peut s'entendre au sens fort d'une expérimentation en commun de la liberté publique. Ou du moins comme un appel à l'usage libre de la raison par chacun, comme invitation à croiser les impératifs du système au départ d'une visée critique enracinée dans sa propre vision du monde (section 4) Prenant en compte la dimension d'acceptation pratique des principes, la philosophie rawlsienne renvoie ainsi en dernière instance à l'exercice de la liberté par chacun et invite chaque citoyen à une participation active aux débats publics.

Ce renvoi à la responsabilité du citoyen en tant qu'acteur politique constitue sans conteste un déplacement par rapport à la tradition libérale et procédurale dans laquelle s'inscrit J. Rawls. Qu'une telle démarche naisse au sein même de la pensée libérale,

et opère ce renversement de perspectives dans le cadre même de l'éthique procédurale ne peut que redoubler son intérêt et son originalité. Que la nécessité de la participation publique de chacun sur des principes fondés en raison coexiste ainsi avec la défense de l'autonomie personnelle, sans court-circuiter les appartenances communautaires des citoyens, voilà qui ne peut manquer de susciter l'étonnement. C'est cet étonnement que nous avons voulu partager au lecteur, vis-à-vis d'une audace de pensée restée jusqu'ici à peu près inaperçue.

"Discours personnel écrit dans le ton de la certitude, le discours philosophique sincère ne prétend pas se présenter sous la forme de la vérité. Seul l'accord politique des consciences peut élever le discours à la forme de la vérité et de l'universalité, et dépasser la certitude personnelle"

Alexis Philonenko

Muriel Ruol, Février 2000

Notice biographique

Philosophe et économiste de formation, l'auteur s'intéresse avant tout à la question de l'action politique, et plus précisément aux conditions d'émergence d'une responsabilité citoyenne. Elle travaille actuellement au Pôle de Philosophie sociale du Centre *Interfaces* où elle prépare une thèse de doctorat sur cette problématique, au départ du débat engagé, au sein de l'éthique procédurale, entre J. Rawls et J. Habermas.

Cahiers

INTERfaces

philosophiques

Liste des cahiers disponibles:

RUOL M., *De la neutralisation au recoupement: J. Rawls face au défi de la démocratie plurielle* dans *Cahiers Interfaces philosophiques*, n°1, octobre 1999, 21 p.

RUOL M., *Pour en finir avec les "désenchantement du monde". Démocratie et traditions dans la pensée de John Rawls ?* dans *Cahiers Interfaces philosophiques*, n°2, décembre 2000, 22 p.

RUOL M., *Pour une responsabilité citoyenne. Le concept rawlsien de "recoupement" peut-il éclairer l'événement de la Marche Blanche?* dans *Cahiers Interfaces philosophiques*, n°3, février 2001, 3
RUOL M., *Pour une responsabilité citoyenne. Le concept rawlsien de "recoupement" peut-il éclairer l'événement de la Marche Blanche?* dans *Cahiers Interfaces philosophiques*, n°2, février 2001, 31 p.