

Éthique publique et démocratie

Catherine AUDARD

London School of Economics (Philosophy Department)
Collège International de Philosophie (Paris)

RÉSUMÉ. — Dans cet article, les problèmes posés par une **éthique** publique propre à une **démocratie** constitutionnelle sont examinés. Si la séparation entre le public et le privé est essentielle à la protection de la **liberté** individuelle, cette distinction doit être compatible avec la juridiction des convictions morales privées dans le domaine politique. L'autonomie du politique fait, en effet, le lit des totalitarismes. Cependant on ne peut pas davantage se résigner à la « tyrannie des préférences » dans le domaine public. En examinant de manière détaillée le concept de raison publique chez John **Rawls**, on verra comment certaines critiques à l'égard de l'individualisme peuvent être surmontées et comment le forum public, et la société civile, peuvent jouer un rôle de médiation entre l'individu et le citoyen que **Rousseau** insistait tant pour opposer.

La question que je voudrais examiner est celle des rapports entre l'*éthique publique* d'une démocratie - « l'esprit des lois », des institutions politiques, de la société civile, etc. - et les *conceptions morales* « privées » ou personnelles des citoyens. C'est une question ancienne, mais qui a retrouvé toute son actualité à « l'âge du pluralisme »¹. Je me contenterai ici d'indiquer la forme nouvelle qu'elle a prise récemment et d'esquisser le genre de synthèse entre différentes traditions philosophiques et politiques qu'elle appelle. Deux conceptions de ces rapports, en particulier, s'opposent : celle des philosophes « libéraux », depuis Kant et John Stuart Mill jusqu'à John Rawls, Ronald Dworkin ou même Jürgen Habermas, et celle des « communautaristes » comme Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer et Charles Taylor². Pour les pre-

¹ James Tully ed., *Philosophy in an age of pluralism*, Cambridge University Press, 1994 et David Archard ed., *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, 1996.

² Kant, *Doctrine du droit* (1798), Paris, Vrin, 1986 ; J. S. Mill, *De la liberté* (1859), Paris, Gallimard, 1990 ; John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), Paris, Le Seuil, 1987, *Justice et démocratie* (1978-1989), Paris, Le Seuil, 1993 et *Libéralisme politique* (1993), Paris, PUF, 1995 ; Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Oxford, 1986 (8e partie) ; Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp, 1992 et *Débat autour de la justice politique. Rawls et Habermas*, Paris, Le Cerf, 1997 ; Michael Sandel, *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982 et *Democracy's Discontent*, Harvard University Press, 1996 ; Alasdair MacIntyre, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (1988), Paris, PUF, 1990 ; Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1986 ;

miers, l'éthique publique doit rester neutre vis-à-vis de ces conceptions pour éviter l'intolérance et l'injustice d'un système de lois qui n'exprimerait que les vues d'une partie des citoyens. Pour les autres, au contraire, le rôle de l'État est de promouvoir un bien commun que cette éthique publique a pour tâche de formuler comme, par exemple, un idéal de justice sociale ou de plus grande égalité ou de contrôle des forces du marché ou de solidarité avec les plus faibles, etc. - et dont tous les citoyens, dans leur croyances privées, reconnaissent la pertinence.

Les citoyens doivent-ils, en raison de la neutralité, de la « laïcité » de l'État de droit, se mettre à distance de leurs convictions privées quand ils exercent leur « raison publique » ³, au risque de perdre le sentiment de leur identité, ou, au contraire, doivent-ils exiger que celles-ci soient prises en compte dans l'élaboration du bien commun, au risque de créer des conflits peut-être insolubles, comme toute la question des droits des minorités le montre ? Je tenterai d'apporter des éléments de réponse à cette interrogation en analysant, pour commencer, les conceptions libérales et communautaristes de l'éthique publique, puis je chercherai, à partir d'une critique du « second » Rawls et de sa conception de la raison publique, à redéfinir la citoyenneté et l'identité publique de la personne. Ni simple statut juridico-politique ni appartenance non choisie à une tradition collective, la citoyenneté établit une continuité entre sphère publique et sphère privée quand on la définit comme la capacité de chacun à participer au forum public, à justifier publiquement ses engagements par des raisons autres que celles que dictent ses seules convictions personnelles ⁴. Preuve que la neutralité de l'État de droit ne condamne pas chacun à l'abstention normative.

I. — LES CONCEPTIONS LIBÉRALES DE L'ÉTHIQUE PUBLIQUE ET LEUR CRITIQUE COMMUNAUTARISTE

La séparation, classique dans le libéralisme depuis Locke et John Stuart Mill, entre la sphère de la vie privée et des libertés personnelles, et la sphère publique ou politique, semble avoir fait long feu. Cette séparation a marqué profondément la modernité, annonçant la fin de la *Sittlichkeit* au sens hégélien dont les normes publiques continuaient de régenter le domaine privé. Les démocraties contemporaines, surtout dans le cas des démocraties constitutionnelles, défendent une position plus complexe qui, tout à la fois, exige la séparation du public et du privé grâce à la « neutralité » de l'action de l'État, mais qui reconnaît toutefois au privé un pouvoir de juridiction sur les normes publiques (par exemple, avec la Cour suprême ou les différentes déclarations des droits). Elles reconnaissent unanimement comme leur principe fondateur l'aspiration des individus à la liberté, mais entendue comme une liberté égale pour tous, ce qui suppose une relation interne entre droits civiques et liberté individuelle, à la différence des conceptions traditionnelles de la démocratie. Il ne s'agit plus de protéger, de l'extérieur,

Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1990 et « The Politics of Recognition » in Amy Gutman ed., *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994. Voir, enfin, pour une présentation d'ensemble, Steven Mulhall et Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992 (à paraître en français aux PUF en 1997).

³ Rawls, *Libéralisme politique*, leçon VI.

⁴ Voir mon « The Idea of Public Reason » dans *Ratio Juris* 8 (mars 1995).

les libertés personnelles - propriété privée, liberté de pensée, etc. - par des droits positifs, mais de fonder ces protections sur une conception de la justice et du droit qui ne soit plus simplement « le fait du Prince », mais véritablement morale. L'idéal kantien de l'autonomie des personnes exige dorénavant que le domaine public relève, lui aussi, de l'impératif catégorique. Même si, dans *La paix perpétuelle* (1795), Kant reconnaît qu'il faut se résoudre à séparer le monde moral de celui d'une association politique que « même un peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence) » pourrait constituer, il donne aux lois de justice et aux lois éthiques la même source de justification, l'impératif catégorique. C'est le principe d'exécution qui en diffère ⁵. Si le citoyen doit être traité comme « une personne morale » comme dit Rawls ⁶, et non pas simplement comme une entité juridico-politique, le public doit être jugé selon des critères moraux propres à la sphère privée : l'autonomie du politique doit être ainsi exorcisée et, comme le dit Habermas, « l'autonomie morale explique l'autonomie politique des citoyens dans un État de droit » ⁷.

Seules des lois justes permettraient, pense-t-on traditionnellement, de réaliser cette liberté optimale qu'un consensus basé sur une conception commune du bien, comme dans la *Sittlichkeit* hégélienne, entraverait. Pour libérer au maximum les possibilités de la vie privée, il faut des normes publiques acceptables également pour tous, c'est-à-dire des règles librement reconnues comme justes par chacun. Cela nous conduit à comprendre le rôle joué, surtout dans le contexte politique du constitutionnalisme (mais ce pourrait être aussi le cas bien que différemment, dans le contexte républicain à la française), par une conception publique de la justice, une « théorie de la justice » pour reprendre la formule de Rawls. Je parlerai ici plutôt d'éthique publique pour caractériser cet ensemble de normes présentes dans la vie politique et sur lesquelles existe un vaste consensus dans la plupart des sociétés démocratiques de l'Atlantique Nord. Les deux principes qui gouvernent ces normes sont les suivants selon Rawls : le principe d'égalité liberté, correspondant à la protection égale pour tous de leurs droits et libertés fondamentaux, et le principe d'égalité équitable des chances, doublé d'un principe de redistribution ou « principe de différence », selon lequel les seules inégalités acceptables sont celles qui bénéficient aux plus défavorisés, le premier principe étant prioritaire par rapport au second ⁸. Or, le paradoxe de l'éthique publique, dont la législation et la justice sont les traductions institutionnelles, est qu'elle est à la fois attractive et impérative. Elle doit être admise sans coercition si elle est juste, le consentement libre étant la marque même de l'obligation morale. Mais elle se traduit par une coercition puisqu'elle doit limiter, comme le fait remarquer Rawls, les conceptions du bien qui sont acceptables dans le corps politique, ce au détriment des aspirations et des désirs des individus. Ce paradoxe était déjà au centre des analyses de Bentham quand il faisait remarquer, et c'était là le

⁵ Voir *Paix perpétuelle* (1795), Paris, Vrin, 1975, p. 44-45 et *La doctrine du droit* (1796), Paris, Vrin, 1986, p. 93-94. Voir également O. Höffe, *L'État et la justice*, Paris, Vrin, 1988, p. 81-94 ainsi que Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, Habermas*, State of New York University Press, 1992, p. 11-48.

⁶ *Libéralisme politique*, p. 54-61.

⁷ Habermas, « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison » in *Débat sur la justice politique. Rawls et Habermas*, trad. R. Rochlitz, Le Cerf, Paris, 1997.

⁸ *Théorie de la justice*, §§11-13 et 46.

cœur de sa critique des déclarations des droits de l'homme ⁹, que toute loi est nécessairement un mal et que la loi juste est celle qui permet d'échanger, en termes utilitaristes, des peines particulières contre un plus grand bien public, ou, en termes rousseauistes, des libertés naturelles contre de la liberté civile en promettant de « rester aussi libre qu'auparavant ». Mais comment être certain qu'il ne s'agit pas d'un marché de dupes et que l'on y retrouvera, comme le promettait Rousseau, autant de liberté qu'auparavant ? Et si l'on récuse toute transcendance, du social comme de l'État, comment dériver les règles publiques à partir de la morale privée de manière justifiée et acceptable par tous ? Comment, même, en dériver une *obligation* ? La philosophie morale et politique libérale, en raison de son fondement individualiste, a été hantée par cette question, par les dérives possibles de transactions de ce type, à l'œuvre en particulier chez Rousseau et Hegel.

La solution qui caractérise la démocratie constitutionnelle ¹⁰ consiste à distinguer nettement entre la morale privée et l'éthique publique tout en insistant sur leurs rapports étroits. Elle refuse de jouer l'une contre l'autre. Le principe de la neutralité de l'éthique publique vis-à-vis des conceptions morales, religieuses, etc., privées est affirmé dès la constitution et l'on veillera ensuite à garantir l'impartialité des principes de justice qui commandent ce que Rawls appelle la « structure de base de la société » et qui s'imposent de manière coercitive à toutes ces visions particulières du bien et de la vie bonne. On peut résumer cette position en disant qu'elle affirme la « priorité du juste par rapport au bien », c'est-à-dire des normes publiques de justice par rapport aux convictions morales personnelles, ou encore, des normes politiques par rapport aux normes non publiques ¹¹. Je citerai ici l'exemple utilisé par Rawls ¹². Martin Luther King, au début de sa lutte pour les droits civiques, utilisait pour condamner la ségrégation scolaire un vocabulaire religieux, c'est-à-dire propre à un groupe particulier dans la société. « Une loi injuste, écrivait-il, pour reprendre les termes de saint Thomas d'Aquin, est une loi

⁹ Jeremy Bentham, *Sophismes anarchiques*, éd. Étienne Dumont, 1816.

¹⁰ Je préfère employer cette expression, plus technique et précise que celle de démocratie libérale, étant donné les confusions existant autour du terme libéral.

¹¹ Voir Rawls, *Libéralisme politique* et sa « Réponse à Habermas ». Cette formule est répétée jusqu'à écœurement chez tous les auteurs contemporains anglophones et il est très aisé d'en oublier le sens précis. En réalité, elle exprime le contraste avec la forme antique de la cité où la conception de la vie bonne est partagée par tous les citoyens et permet d'inférer des règles de justice, d'où le qualificatif de téléologique qu'on donnera à ce genre de théorie. Dans le contexte de la modernité, c'est l'inverse : le juste, le public, est distinct du bien, de la sphère privée, et prioritaire par rapport à lui de manière à en assurer la protection la plus équitable possible. En ce sens, le juste est une composante essentielle du bien de chaque citoyen, mais distincte de lui. Cette position « moderne » est celle aussi bien des utilitaristes que des libéraux et on peut la qualifier de « déontologique » au sens de l'indépendance du juste public par rapport au bien personnel. C'est pourquoi je pense que c'est une erreur de qualifier de téléologique une conception comme celle de John Stuart Mill où, comme chez Rawls qui, pourtant, le critique, le juste est premier par rapport au bien individuel ; la différence est dans la définition du juste, pas dans sa priorité : pour l'utilitarisme, le juste est défini comme ce qui maximise le bien général, pour Rawls, comme ce qui protège les droits fondamentaux de la personne de tout sacrifice au bien général. Voir, sur cette question, les analyses très éclairantes de Charles Larmore dans *Modernité et morale*, PUF, 1994 ainsi que mon *Anthologie de l'utilitarisme*, PUF, à paraître en 1997.

¹² *Libéralisme politique*, p. 300-301, note 1.

humaine qui n'est pas enracinée dans la loi naturelle et éternelle. Toute loi qui avilit la personnalité humaine est injuste. Tous les décrets de ségrégation sont injustes parce que la ségrégation corrompt l'âme et la personnalité. » Mais, ensuite, il fit appel à la raison publique et à la Cour Suprême qui avait déclaré en 1954 la ségrégation contraire à la Constitution, en disant qu'« une loi juste est un code qu'une majorité oblige une minorité à suivre et qu'elle est elle-même prête à suivre. C'est la similarité (*"sameness"*) devenue légale. » La légitimité des normes publiques vient de ce qu'elles peuvent être justifiées à l'aide de principes de justice que des personnes venant d'horizons culturels et confessionnels extrêmement variés peuvent accepter, et non parce qu'elles découlent de la loi naturelle.

On peut tracer l'origine d'une théorie « publique » de la justice déjà chez Hume. Dans la troisième partie du *Traité de la nature humaine*, Hume fait une critique radicale de l'idée de « sens moral » telle qu'elle avait été formulée par Shaftesbury et surtout, par Hutcheson au sens d'une connaissance intuitive et affective de la loi morale, du critère du bien et du mal comme inscrits dans l'ordre de la nature et objets d'une contemplation quasi-esthétique. Il lui substitue l'idée que la justice est une vertu artificielle : « le sens de la justice naît artificiellement de l'éducation et des conventions humaines » (III ii 1), il contribue, ainsi, à détruire les dernières défenses de l'hypothèse de la loi naturelle et il est, comme l'avait bien vu Kant, l'un des premiers représentants de la modernité, c'est-à-dire de l'idée que la justice est entièrement affaire de conventions, mais « bien qu'elles soient artificielles, les règles de justice ne sont pas arbitraires » (*id.*)¹³. L'origine s'en trouve dans la subjectivité humaine, structurée par sa peur de la souffrance et sa recherche du plaisir ainsi que par sa capacité à sympathiser avec autrui et à éprouver de la bienveillance pour lui. Telle est la première tentative « moderne » pour fonder l'éthique publique, les règles de la coercition commune, dans l'individualité humaine et non plus dans une nature ou une divinité extérieures à l'être humain.

C'est cet héritage de la modernité avec la place centrale qu'y occupe le sujet humain, qui explique la fragilité des démocraties et l'impression de relativité que donnent bien des déclarations universalistes. Une remarque ironique, mais révélatrice, d'Alasdair MacIntyre souligne bien le caractère paradoxal de la position libérale telle qu'elle s'exprime dans le constitutionnalisme et les débats de la Cour suprême. « Le libéralisme, écrit-il, exige pour son incarnation sociale qu'un débat continu, philosophique et quasi-philosophique, se déroule au sujet des principes de justice, débat qui est [...] perpétuellement sans conclusion mais qui est néanmoins socialement efficace. » Il continue en disant : « La fonction de ce système est de faire régner un ordre dans lequel la résolution des conflits peut s'opérer sans invoquer *aucune théorie d'ensemble sur la nature du bien* pour l'homme. » (c'est moi qui souligne)¹⁴. À la place de cette théorie, nous trouvons des principes de justice dont la source se trouve, en partie en tout cas, dans des sentiments humains comme ceux de la sympathie et de la bienveillance, pour Hume et Mill, ou de l'équité et de l'impartialité pour Rawls. On

¹³ Il faut, bien entendu, ajouter que c'est avant tout par sa célèbre analyse de *ought* et *is*, de la distinction entre l'être et le devoir-être, que Hume a ébranlé la croyance dans la loi naturelle (*Traité*, III, I, i).

¹⁴ *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* chap. XVII.

voit alors pourquoi, dans un contexte d'individualisme moral où l'on refuse d'hypostasier, comme le font aussi bien Rousseau que Hegel, la volonté générale « toujours droite » et de l'opposer à la « volonté de tous qui n'est qu'une somme de volontés particulières », l'éthique publique doit être nécessairement en continuité avec les convictions privées même si elle en est distincte.

J'évoquerai ici rapidement, avant d'analyser la critique communautariste, quatre modèles d'éthique publique dans lesquels cette continuité est affirmée, ceux de Kant, Mill, Rawls et Habermas entre lesquels existent de profondes affinités. Le premier modèle de théorie déontologique, et le plus puissant sans doute, est celui inspiré de Kant. Je dis inspiré, car il est clair que Kant lui-même, comme je le disais plus haut, n'a pas construit de théorie de la justice proprement dite et que la *Doctrine du droit* ne peut certainement pas prétendre à un tel titre. Mais, à partir de la doctrine de l'impératif catégorique, on peut envisager une éthique publique qui soutiendrait qu'est juste le principe que décide d'adopter un être doué de raison et capable d'universaliser la maxime de son bonheur personnel, de se soumettre à un impératif catégorique et pas simplement hypothétique. Les règles publiques de justice ne sont pas des règles *ad hoc* garantissant la survie du groupe, mais de véritables principes intériorisés qui s'imposent comme des impératifs catégoriques. C'est l'universalisation qui constitue le critère de l'impartialité.

Chez John Stuart Mill, de même, les règles publiques de justice sont fort éloignées de la richesse de la vie morale personnelle, ne serait-ce que par leur caractère formel : elles se résument au célèbre *harm principle* qui est une forme de la *Golden rule* chrétienne, « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas que l'on te fasse à toi-même ». Il n'empêche que, là encore, c'est l'individu qui donne leur caractère impératif aux principes de justice puisque ce sont ceux qui maximiseront le bonheur général dont le sien fait partie. Alors qu'on le confond trop souvent avec l'hédonisme psychologique, c'est-à-dire la maximisation de l'avantage personnel, l'utilitarisme demande que, sur le plan public, l'individu traite le bonheur d'autrui comme aussi important que le sien propre ¹⁵.

Chez Rawls, la procédure qui permet de passer des convictions personnelles à l'éthique publique est celle de la « position originelle » et du « voile d'ignorance » ¹⁶. C'est la mise entre parenthèses d'informations sur nous-mêmes et notre situation particulière, nos convictions morales, etc. qui garantit l'impartialité de la règle de justice.

Quant à la position de Habermas, exprimée dans ses derniers livres, elle consiste, elle aussi, à formuler une procédure pour garantir l'impartialité des principes de justice dont la source demeure bien la morale personnelle. C'est la situation idéale de parole qui, dans la *Diskursethik*, permet de vérifier si le résultat peut être admis comme juste par les citoyens ¹⁷. Même si Rawls critique l'imprécision de cette procédure et le recours à un principe aussi vague d'universalisation, il y voit une démarche de même type que la sienne.

¹⁵ Mill, *Utilitarisme* (1862), chap. V.

¹⁶ Rawls, *Théorie de la justice*, § 4.

¹⁷ Habermas, *De l'éthique de la discussion* (1991), Paris, Le Cerf, 1992, chap. III et *Débat sur la justice politique. Rawls et Habermas*, Paris, Le Cerf, 1997.

Nous avons donc là quatre façons de comprendre le passage du privé au public en des termes propres au libéralisme, c'est-à-dire opposés à Rousseau et à Hegel ¹⁸, à la thèse selon laquelle la volonté générale est, dans son principe, nécessairement distincte de la volonté de tous. Et dans toutes ces analyses, il est clair que l'équivalent moral de l'objectivité épistémique est l'impartialité. C'est justement ce que contestent les communautaristes.

Ils reprochent aux conceptions de l'éthique publique que nous avons mentionnées, leur stérilité, leur refus de prendre parti, de s'engager vis-à-vis d'une conception du bien et des valeurs et ils y voient le reflet des vices caractéristiques d'une société libérale, agnostique, permissive et individualiste, dernier avatar de la modernité. Les communautaristes semblent, au contraire, prôner les valeurs de la communauté, l'importance de l'identité culturelle, historique, par contraste avec l'universalisme abstrait du libéralisme. Leurs positions sont séduisantes car elles semblent mieux à même de comprendre le pluralisme des sociétés contemporaines et la revendication, que l'on trouve de plus en plus répandue, d'une véritable prise en compte des identités non publiques, comme l'ethnicité, la culture, le genre (*gender*), etc., dans la sphère publique.

La première critique concerne la conception de l'individualité morale qui est tout à la fois sujet et auteur des principes de justice. Ce que des auteurs comme Rawls échouent à expliquer, c'est que l'individualité soit définie à la fois par des intérêts particuliers et une rationalité instrumentale, mais aussi par un sens de la justice et une conception normative de la raison pratique qui lui permettent d'entrer dans la position originelle et d'adopter les principes de justice. Ce qui a été laissé de côté et qui rend l'articulation du public et du privé incompréhensible, c'est l'appartenance à une communauté dans laquelle, pour Charles Taylor, nous apprenons, grâce à la reconnaissance des autres, à intégrer les différents niveaux de notre identité et à nous considérer comme des agents moraux, responsables vis-à-vis d'autrui. Si le libéralisme laisse sans réponses la question de l'intégration et de l'identité personnelles, c'est parce qu'il néglige l'apprentissage normatif dialogique que rend possible l'ancrage dans une communauté de justification ¹⁹. En second lieu, en insistant avant tout sur les droits de l'individu, sur la « liberté négative » comme protection à l'égard des agissements d'autrui, le « libéralisme des droits » ne peut comprendre le lien qui existe entre les engagements et les solidarités privés et ceux qui sont expérimentés dans la société civile, puis dans la communauté politique dans son ensemble, donc les caractéristiques d'une éthique publique librement discutée et consentie. La citoyenneté est plus qu'un statut juridico-politique, elle est la possibilité de se découvrir soi-même à travers l'exercice de ses obligations vis-à-vis des autres et de la communauté. L'individu dépend pour sa liberté et son épanouissement de son intégration dans une communauté qui lui propose des choix véritables, non une série d'options interchangeables.

¹⁸ Hegel, *Principes de la Philosophie du droit*, § 258.

¹⁹ Ceci n'est pas un reproche totalement justifié car, dans la troisième partie de la *Théorie de la justice*, Rawls examine assez longuement l'apprentissage de la « civilité ».

II. — RAISON PUBLIQUE ET CITOYENNETÉ

En m'appuyant sur le dernier Rawls, je voudrais montrer à présent comment est possible la synthèse entre les deux positions que je viens d'examiner. On peut répondre aux communautaristes en se plaçant dans le cadre de ce que Rawls appelle la « raison publique libre », *free public reason*, définie comme la capacité à présenter publiquement des arguments, des « raisons », que les autres peuvent à leur tour utiliser et reconnaître comme valides ou pas, sans que cela mette en danger leurs convictions personnelles et privées. Cette capacité s'exerce dans un cadre délimité par la théorie de la justice car, sinon, effectivement, MacIntyre aurait raison, on n'aurait que des débats sans solution. Cela veut dire que la défense de la liberté de discuter et de « raisonner ensemble », de communiquer pour découvrir ce qui a sens et valeur pour la cité, a un rôle central pour les principes de justice. Les traditions sociales et politiques sont reconnues même si leur importance n'est pas fixée d'avance et que le citoyen a un vrai rôle à jouer pour les construire (c'est le « constructivisme » kantien de Rawls). En se présentant comme soucieux de l'engagement et de la participation politiques des citoyens, de la « liberté positive » au sens de l'autonomie personnelle, pour reprendre les termes d'un débat célèbre, l'éthique publique ainsi comprise peut échapper aux critiques des communautaristes. Cela dit, il serait assez aisé d'aller beaucoup plus loin que Rawls dans cette voie sans le trahir et de comprendre en ce sens ce qu'il appelle le devoir civique, *the duty of civility*, ainsi que les éléments d'une citoyenneté élargie. Je me contenterai d'indiquer ici quelques pistes dans cette direction. Parler de raison publique, à première vue, conduit à gommer la spécificité du débat public en le réduisant à un simple débat d'idées. Mais je pense que, comme le dit Rorty ²⁰, il est toutefois possible de conserver l'héritage politique des Lumières tout en se débarrassant de leur héritage philosophique, essentiellement de leur conception de la raison et de la vérité. C'est-à-dire qu'il faut transférer à l'individu les responsabilités de l'autorité morale et politique en dépouillant les traditions historiques de ce rôle légitimateur, comme dit MacIntyre, sans que cela soit la porte ouverte au relativisme, l'objet d'un deuil, d'un désenchantement wéberien ou un signe d'anomie durkheimienne.

L'origine de l'idée de raison publique se trouve chez Kant ²¹. « L'usage *public* de notre raison, écrit Kant, doit toujours être libre » afin que nous puissions progressivement créer une communauté intellectuelle de « savants », de libres citoyens du royaume des fins, en exerçant « la liberté de la plume ». Cet idéal n'est pas seulement bon pour notre société, pour nous-mêmes, mais il l'est également pour faire progresser la raison humaine. « C'est même sur cette liberté que repose l'existence de la raison ; celle-ci n'a pas d'autorité dictatoriale mais sa décision n'est toujours que l'accord de libres citoyens dont chacun doit pouvoir exprimer sans obstacle ses réserves et même son veto. » ²² « À cette liberté appartient donc aussi celle d'exposer publiquement au jugement les réflexions et les doutes qu'on ne peut résoudre soi-même sans être décrié pour cela

²⁰ Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1991, III.

²¹ Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *La Philosophie de l'histoire*, S. Piobetta ed., Aubier (1947), p. 85-86.

²² Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. fr. Delamarre et Marty, Paris (1980), p. 1317 [A73 8/B766].

comme un citoyen turbulent et dangereux. »²³ Tel est le lien entre rationalité publique et liberté politique pour les Modernes.

Rawls reprend donc de Kant cette idée de raison publique. Voyons, tout d'abord, à quel niveau il en est question. Le système rawlsien est constitué de deux parties :

a) Dans la première partie, les principes de justice sont choisis dans une « position originelle » d'équité (« *fairness* ») et d'impartialité, et ils fournissent le cadre, l'ancrage du processus démocratique. Ils renvoient aux *valeurs de la justice* (les droits et les libertés de base, l'égalité des chances, l'égalité et la solidarité économiques, les bases sociales du respect de soi-même, etc.). Ils sont prioritaires par rapport aux conceptions du bien dont les citoyens se réclament individuellement et leur tâche est de les limiter afin d'assurer l'équité de la structure de base de la société et un respect égal pour les libertés et les droits de chacun.

b) Mais la recherche de la « stabilité » du système, c'est-à-dire de l'attachement des citoyens à la démocratie et de leur libre participation à la vie politique conduit à mettre en évidence les *valeurs de la raison Publique* et son rôle dans le processus démocratique. Il est absolument essentiel pour les principes de justice qu'ils soient reconnus publiquement. Cela veut dire que chaque citoyen y souscrit en sachant que les autres y souscrivent également. « La publicité est la troisième condition formelle, conséquence d'un point de vue contractuel sur la justice... qui est implicite dans l'impératif catégorique kantien. »²⁴

Dans une première version de l'idée d'une « raison publique libre » (1987 et 1989), Rawls envisageait essentiellement les règles gouvernant les enquêtes publiques afin de garantir qu'elles soient libres et réellement publiques, qu'elles soient conformes à l'équité, etc. Pour cela, il demandait qu'elles s'appuient sur les ressources de la raison publique, celle à l'œuvre dans la science, mais aussi celle du « *common sense* ». Dans la version la plus récente, il semble avoir élargi le champ de la raison publique et qu'il s'agisse bien des citoyens ordinaires et de « leur » raison. Dans ce cas, ces valeurs se manifestent dans la citoyenneté, en particulier dans le droit de vote qui, pour Rawls et contrairement à une longue tradition, n'est pas du tout une affaire privée ni personnelle. Et là, Rawls cite Rousseau et la tradition du républicanisme classique pour montrer que la raison du citoyen est cette même raison publique : « Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur ; chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus. » (*Contrat Social*, IV, Z, § 8). Tout le problème est de savoir en quel sens et comment cette raison publique est « la leur », et jusqu'où Rawls irait dans son soutien pour Rousseau et le républicanisme alors qu'il est si opposé à l'idée d'une volonté générale distincte de la volonté de tous parce que son principe se situerait dans une réalité transcendante et extérieure par rapport aux individus.

La raison publique intervient aussi bien dans le domaine constitutionnel que dans celui des questions de justice de base qui lui sont étroitement liées dans un système politique comme le système américain où il existe une instance supérieure au pouvoir de décision des parlementaires, celui des juges de la Cour Suprême, par contraste avec un

²³ Kant, *op. cit.*, p.1326 [A752/B780].

²⁴ *Théorie de la Justice*, p. 165.

système de gouvernement majoritaire. Et c'est à elle qu'il est fait appel, non aux préférences de la majorité, pour arbitrer les questions morales les plus difficiles ainsi que les interprétations de la Constitution que ces questions impliquent et qui ne sont plus du ressort du Congrès ou du Sénat. Tout ceci est bien connu et il n'est que de citer le débat actuel sur l'avortement ou ceux plus anciens sur la ségrégation scolaire ou la décriminalisation de l'homosexualité. Ces questions ne peuvent être réglées, pour le libéralisme politique, par l'appel à *une* doctrine morale ou religieuse particulière, mais seulement par rapport à la conception de la justice incarnée par la Constitution. Tout le problème est de l'interpréter correctement et c'est là qu'intervient la raison publique. C'est de là aussi que viennent les immenses difficultés du constitutionnalisme à trouver des compromis sur les questions morales fondamentales, comme celle de l'avortement, compromis que le processus politique majoritaire aurait permis d'atteindre.

Pour résumer, la raison publique et le « forum des principes »²⁵ qu'elle constitue, représentent, dans l'idéal, un lieu de médiation entre le domaine « privé » des croyances et des convictions, que Rawls appelle compréhensives et qui n'ont pas d'autorité pour régler la vie commune, et ce que Habermas ou Claude Lefort décrivent comme le niveau macro-politique et bureaucratique, celui de la technocratie anonyme. Il est central pour l'idée même de démocratie de développer ce genre de médiations où les citoyens ordinaires ont leur mot à dire et peuvent participer au processus politique. C'est à travers ce forum qu'ils exercent leur propre raison, qu'ils font l'apprentissage de la citoyenneté et qu'ils perdent peu à peu ce sentiment d'impuissance et de paralysie caractéristique des sociétés individualistes.

Je me contenterai d'insister à présent sur trois conséquences de cette conception de la raison publique qui permettent de répondre aux critiques communautaristes. Alors que les communautaristes reprochent à Rawls son individualisme, on voit que cette critique n'a pas de fondement puisque l'importance accordée à la raison publique va dans le sens de la reconnaissance des valeurs de la participation et de l'engagement politiques des citoyens. C'est une interprétation erronée qui fait de la vie politique dans le libéralisme une simple gestion des intérêts privés et particuliers. La confusion vient de l'existence des doctrines « libertariennes » de l'État minimal alors que les conceptions de Rawls, comme on le sait, sont en faveur de la social-démocratie et de certaines formes de l'État-Providence. Or, insister sur le rôle central du forum public, c'est reconnaître comme un bien fondamental la participation des citoyens à leur destinée. Ce qui correspond bien au souci constant depuis Kant et Mill de favoriser les institutions où les capacités de jugement et de raisonnement autonomes des citoyens ont le plus de chances de se développer. S'il s'agissait de doctrines purement individualistes, pourquoi alors une telle préoccupation pour le forum public ? On ne peut se contenter d'assimiler libéralisme et « liberté négative » au sens de l'absence d'ingérence du public dans la sphère individuelle privée. Au contraire, la liberté positive y est un des biens premiers sans être le bien par excellence, à la différence des communautaristes qui, eux, suivent Aristote et surtout Hegel et font de la participation à la communauté politique la réalisation par excellence de la plus haute destinée de l'homme.

Le forum de la raison publique permet de comprendre de manière beaucoup plus satisfaisante la place du « point de vue moral » en politique. Le problème est de définir

²⁵ Dworkin, *A Matter of Principle*, 1986.

un point de vue moral qui ne soit ni extérieur ni transcendant au contexte politique car il détruirait l'autonomie des citoyens. La réponse est assez complexe. C'est, comme on l'a vu plus haut, la condition épistémique de l'impartialité qui permet la réalisation de l'idéal politique de respect de la dignité humaine. Les citoyens savent que leurs institutions peuvent être l'objet d'une justification publique, sur des bases acceptables par n'importe quel autre membre de la société, quelles que soient par ailleurs ses convictions personnelles. C'est *l'impartialité* qui est au cœur de la conception de la justice. N'importe quel citoyen, adoptant la position originelle et placé derrière un voile d'ignorance, peut reconnaître que les institutions sont justes même si elles ne l'avantagent pas personnellement. Cette expérience de pensée est à la fois une méthode de justification et la manifestation de notre autonomie morale. Mais elle est un préalable, pas un résultat de l'exercice de la raison publique.

C'est ce qui constitue la difficulté de la position de Rawls. Est-ce que la justification des principes de justice à l'œuvre dans nos institutions est distincte ou non de la procédure de choix de ces principes ? C'est la procédure de choix qui fournit les conditions qui transforment un simple débat en justification. C'est pourquoi elle lui est préalable et la raison publique n'a de poids que dans un cadre délimité par les principes. Sinon, la critique de MacIntyre que j'ai citée serait fondée. Mais, en conséquence, la « position originelle » ne peut pas être l'occasion d'un débat public et reste une expérience « monologique », pour reprendre les termes de Habermas. Le voile d'ignorance, c'est-à-dire le fait que nous choisissons des principes sans savoir s'ils nous profiteront ou nous nuiront directement, semble inacceptable si le consensus doit être le résultat d'une discussion publique des avantages et des inconvénients respectifs de ces principes. Par contre, s'il établit les conditions de l'impartialité, il est indispensable à l'établissement du point de vue moral en politique et à la neutralisation des rapports de force et de marchandage. Mais l'équilibre entre les deux composantes de la justice, idéal d'impartialité et nécessité de satisfaire les intérêts, est extrêmement difficile à conserver.

On verra bien mieux cette difficulté si on compare la position de Rawls à la position libérale classique, celle qui assimile l'impartialité à la *neutralité*, comme chez Bruce Ackermann par exemple. Dans le cadre d'un dialogue public, limité par certaines restrictions communicatives, comme la neutralité vis-à-vis des croyances personnelles, on peut arriver à justifier les institutions politiques en place et leur pouvoir tout en respectant les libertés et les droits de base de chacun. Ce serait une première façon de comprendre ce qu'en France on appelle la laïcité. Pour ce faire, on ôte de l'agenda politique les questions controversées sous prétexte de rester neutre. « Quand nous sommes, vous et moi, en désaccord à propos de la vérité morale [...] nous devrions nous contenter de ne rien dire à ce sujet et de résoudre le problème en invoquant des prémisses sur lesquelles nous sommes d'accord. »²⁶ Le point de vue moral en politique au sens du respect des droits de chacun peut donc s'exprimer par la neutralité du politique vis-à-vis des conceptions du bien et de la vérité.

Mais, pour Rawls, comme on l'a vu plus haut, ou surtout pour Scanlon²⁷, l'impartialité est active ; c'est l'effort que fait chacun pour adopter le point de vue de l'autre, chacun à son tour, pour opérer une sorte de réversibilité de son jugement. C'est

²⁶ Ackermann, 1989, p. 16-17.

²⁷ 1982, p. 122.

la volonté de justifier ses décisions ou ses actions à autrui grâce à des raisons que celui-ci pourrait également accepter. Ainsi s'exprime le respect de l'autre et de ses convictions, ainsi se manifeste le point de vue moral dans un système libéral qui n'est pas, contrairement aux critiques de MacIntyre, un système de préférences subjectives, sans justification ni teneur morale.

Une autre illustration de cette conception morale de l'impartialité se trouve chez Susan Okin ²⁸ quand elle écrit d'un point de vue féministe :

« Ceux qui se trouvent dans la position originelle ne peuvent pas penser en adoptant le point de vue de *personne*, comme l'ont suggéré les critiques de Rawls qui en concluent que sa théorie dépend d'un concept désincarné du Soi. Ils doivent plutôt adopter la perspective de *chacun*, au sens de *chacun à tour de rôle*. Pour ce faire, il faut, pour dire le moins, à la fois une forte empathie et une disposition à écouter soigneusement les différents points de vue des autres. »

En d'autres termes, l'impartialité n'est pas du tout l'ignorance ou la pure abstraction, mais une expérience morale de l'autre qui met en évidence et systématise notre sens de la justice.

Le grand mérite de Rawls qu'il ne faudrait pas oublier trop rapidement, c'est d'avoir fait la critique de la rationalité instrumentale, celle des utilitaristes et des économistes du bien-être. C'est d'ailleurs par là que commence *Théorie de la Justice*. Il est hors de question de m'étendre sur cette question ici. En montrant que l'utilitarisme était incompatible avec les principes de la Constitution, il a permis le retour à l'idée de droits imprescriptibles et antérieurs à tout calcul rationnel. A-t-il pour autant développé une conception purement juridico-formelle de la rationalité publique, comme le disent ses critiques communautaristes ?

Pour répondre, il faudrait examiner ses présupposés épistémologiques, en particulier ce qu'il entend par constructivisme ²⁹. Sa critique du réalisme moral et de l'intuitionnisme rationnel s'appuie sur l'idée que ce sont les sujets moraux qui construisent eux-mêmes les principes de justice auxquels ils auront à obéir. Mais Rawls semble oublier de dire que cette construction s'enracine dans une culture, une base sociale et communicationnelle toujours déjà là et, pour reprendre les mots de Habermas, « étant donné que les besoins et les désirs sont interprétés à la lumière de valeurs culturelles et qu'ils sont toujours les éléments d'une tradition commune et intersubjective, la révision des valeurs qui interprètent besoins et désirs ne peut être confiée à un individu de manière monologique. » ³⁰

La comparaison entre Rawls et Habermas serait, bien entendu, instructive, mais elle ne peut être que suggérée. On sait que Habermas a surtout été hostile au caractère « monologique » du constructivisme, c'est-à-dire au fait que l'équité ou « *fairness* » de la position originelle ne doit rien à la situation de discours où se trouvent les partenaires, mais seulement à leur position symétrique dans des conditions identiques d'igno-

²⁸ 1989, p. 101-109.

²⁹ 1980, p. 565.

³⁰ 1983, p. 67-68.

rance. Au contraire, le modèle suivi par Habermas est celui d'une *justification discursive* telle que « la situation discursive idéale » la manifeste et qui puisse aboutir à l'universel kantien à partir des conditions même du discours et de la communication selon le principe « U ». « Seules peuvent prétendre être valides les normes qui peuvent susciter l'assentiment de tous ceux concernés dans leur rôle de participants à un discours pratique. »

Il me semble que l'on peut trouver des éléments d'une rationalité interactive et communicationnelle chez Rawls également, mais au niveau de la deuxième partie de sa théorie, celle concernée par la stabilité et par la « raison publique », et non dans la première partie, celle qui s'occupe des principes de justice où effectivement c'est bien un modèle juridico-formel qui s'applique. Mais pour lui, contrairement à Habermas et aux communautaristes, ces deux aspects de la rationalité sont inséparables dans la mesure où les conditions discursives doivent toujours être protégées par un cadre de droits et de libertés de base sans lequel il serait impossible de parler d'une éthique de la communication. L'important pour Rawls est beaucoup plus d'exclure une conception instrumentale de la rationalité et d'affirmer la subordination du Rationnel au Raisonnable que d'établir une distinction trop tranchée entre le juridico-formel et le communicationnel.

Cela nous conduit maintenant à indiquer les limites de cette conception de la « raison publique ».

III. — LIMITES DU MODÈLE RAWLSIEN DE LA RAISON PUBLIQUE

Il demeure trois questions pour lesquelles la « raison publique » au sens de Rawls échoue à réellement constituer une véritable éthique publique et qu'il faudrait donc réexaminer :

- 1) la séparation entre *le public et le privé*.
- 2) la compréhension du *fait du pluralisme*
- 3) la prévalence du *cadre juridique*

Pour les critiques féministes de la raison libérale, la distinction entre les raisons publiques et privées a été une cible favorite. En effet, elles l'ont très vite interprétée comme la séparation entre le politique et le domestique, le masculin et le féminin, etc. avec tous les dérapages et les sophismes habituels. Le sens des luttes féministes a donc été la négation de cette séparation et la reprise du slogan « tout est politique », c'est-à-dire, en particulier, que le domestique doit être complètement politisé. Il est hors de question pour moi de m'aventurer ici dans ce débat épineux. Je m'intéresserai seulement aux féministes qui cherchent à rester universalistes et libérales, comme Susan Okin ³¹ ou Seyla Benhabib ³² et qui s'opposent à cette séparation.

Ce qui est en question alors n'est pas la séparation elle-même, mais son étendue. Ce qui est reproché à Rawls, c'est l'étroitesse de sa conception du forum public qu'il limite aux questions de justice de base et aux problèmes exigeant une réinterprétation de la Constitution. À la limite, comme nous l'avons vu plus haut, il n'est pas clair que la

³¹ 1989, p. 101 et s.

³² 1992, p. 101 et 107 et s.

raison publique soit vraiment, pour lui, celle du citoyen ordinaire. L'exemple qu'il suggère est plutôt celui d'institutions publiques cherchant à justifier et à rendre compte publiquement de leurs décisions et de leur gestion (comme le ferait un hôpital public, par exemple) dans une société démocratique. Rawls a ensuite élargi la notion pour y faire entrer le débat parlementaire³³, mais cela paraît insuffisant. Peut-on l'élargir encore pour y faire entendre de plus en plus de questions qui jusque là étaient vécues dans le silence domestique, comme le viol, la violence « domestique », la souffrance des enfants, etc. ? Voilà le sens du débat. Si je prends l'exemple de l'analyse de la famille, je pense que l'on peut être plus nuancé que Susan Okin³⁴ qui veut se débarrasser complètement de la distinction libérale entre le public et le privé. Si l'on veut exploiter le potentiel féministe de la théorie de Rawls, il est nécessaire de faire la différence entre ce qui, dans la famille, reste non public et ce qui relève d'une théorie de la justice. Ainsi les « raisons publiques » ne sont pas celles qui sont utilisées par la famille pour décider de son bien-être et de ses projets, de son style de vie. Là ce sont des raisons « domestiques » qui interviennent. Par contre, en ce qui concerne la répartition des tâches et des responsabilités, des avantages et des contraintes, les principes de justice et les raisons « publiques » interviennent et la famille et ses injustices appartiennent de plein droit au forum public. Mais il est clair que la distinction entre les deux domaines ne correspond pas à une séparation tranchée entre deux sphères et que le passage de l'un à l'autre est possible.

Cela nous amène à examiner d'une manière plus générale la capacité de l'idée de « raison publique » à accomplir son « œuvre de réconciliation » comme dit Rawls³⁵, à faire face aux conflits et aux divisions des sociétés contemporaines.

Quand on compare les positions de Rawls et celles de Weber, Durkheim ou Hannah Arendt face à l'individualisme et à la disparition de la communauté, du monde « éthique » au sens hégélien, on est frappé par la similitude du constat, même si le vocabulaire utilisé est différent. Rawls parle de « pluralisme » comme d'une impossibilité à revenir au consensus traditionnel. En ce sens, il partage totalement le constat pessimiste d'Isaiah Berlin³⁶ sur l'incompatibilité des valeurs qui caractérise la modernité. Ceci dit, il essaie également de penser l'individualisme moderne comme un résultat positif et le désaccord comme un *pluralisme raisonnable* qui n'exclut pas le *consensus*. Or, aussi bien dans sa façon de penser le pluralisme que le consensus, sa méthode est problématique. Il réutilise un modèle classique, celui du désaccord doctrinal et de la « réconciliation par la raison », sans se demander si un tel modèle est adapté aux problèmes contemporains de la crise de la citoyenneté.

Le point fort de son analyse³⁷, c'est de rappeler, contre l'irrationalisme ambiant, qu'il existe *des désaccords à la fois raisonnables et insurmontables*. En effet, il y a des désaccords que les parties en présence peuvent se refuser à attribuer à l'irrationalité, à la volonté mystificatrice ou à la « fausse conscience » de leur opposant qu'ils reconnaissent comme aussi rationnel (en tout cas, pas moins) qu'eux-mêmes. Ils refusent égale-

³³ 1993, p. 251.

³⁴ 1989, p. 109.

³⁵ 1985, p. 288.

³⁶ 1969, p. 167-171.

³⁷ 1989, section II.

ment de faire intervenir les luttes de classe et les intérêts économiques comme seule explication des conflits, même si ces facteurs ont leur rôle. Dans ce cas, les raisons en présence sont également raisonnables et l'on peut arriver à un consensus au moins sur cette base minimale. Mais cela ne concerne qu'une petite section du débat contemporain et pour le reste, ce modèle ne peut s'appliquer.

En effet, peut-on assimiler à un « pluralisme raisonnable » le pluralisme ethnique, sexuel, culturel, religieux, etc. que désigne le terme plus contemporain de multiculturalisme ? Est-ce même acceptable de réduire ces différences à des désaccords comme le fait Rawls ? Le présupposé discutable, c'est qu'il y aurait assez en commun pour parler de désaccord et de conflit. Or, dans le cas de certains groupes, est-ce encore vrai ? C'est de juxtaposition, pas de pluralisme, qu'il faudrait parler et même d'indifférence, surtout à l'égard de la démocratie. Le point faible des analyses de la raison proposées, c'est de faire de l'allégeance à la démocratie une disposition des citoyens, favorisée bien sûr par le contexte culturel, mais où entre une part de volontarisme. Et là où cette disposition est absente, il semble difficile de parler simplement de pluralisme et de gommer le tragique des divisions et des déchirures du tissu social.

Ce que Rawls ne dit pas toujours assez clairement, c'est qu'il existe pour lui un terrain de rencontre spécifique qui n'est plus le politique au sens de la « *polis* », mais au sens du « *juridique* » que nous allons examiner pour finir. C'est là, me semble-t-il, la clé de tout ce débat qui se trouve beaucoup plus clairement formulé chez Dworkin qui, lui, insiste moins sur la radicalité du pluralisme que sur le caractère « compréhensif » du libéralisme. La raison publique, c'est, en définitive, celle de l'interprétation juridique et des juristes. La cité commune, c'est celle du droit. Indifférents ou pas à la démocratie, tous les groupes peuvent parler un langage commun, celui de la loi et de la justice. On a là un moyen de récupérer et d'intégrer dans un espace juridique commun et public des populations qui ont un développement séparé, ghettoisé. La raison publique serait donc juridique, ce qui ne veut pas dire, comme on l'a vu plus haut, qu'elle soit de nature exclusivement juridico-formelle si l'on garde présents à l'esprit les deux volets de la théorie de Rawls.

Allant plus loin que Rawls, Dworkin pose que la justice est une *condition* et pas seulement une *composante* de notre conception du bien représenté par une société démocratique. Sans cette condition, la raison publique n'aurait aucune chance de s'exercer. Les droits imprescriptibles et leur protection représentent le socle d'une société démocratique, non seulement pour garantir les libertés « privées » que l'on associe généralement avec le libéralisme, mais également pour permettre le respect de la pluralité, le développement de la citoyenneté et la formation du point de vue moral », de l'impartialité et de l'équité (« *fairness* »), que j'évoquais plus haut.

C'est pourquoi je ne peux m'empêcher de partager l'étonnement de Seyla Benhabib devant la légèreté de certains auteurs « postmodernes » et de leurs critiques du libéralisme. C'est peut-être d'ailleurs une constante de la philosophie française depuis la guerre que d'ignorer ou de mépriser systématiquement la dimension juridique des sociétés démocratiques tout en prenant pour acquis ce socle de libertés et de droits qui est la marque non seulement de l'État de droit, mais aussi d'une société civile où le travail du concept peut s'exercer en toute quiétude. Seyla Benhabib³⁸ parle de « son étonnement

³⁸ 1992, p. 16.

devant la légèreté avec laquelle les postmodernes supposent et prennent pour acquises ces valeurs hyper-universalistes et superlibérales que sont la diversité, l'hétérogénéité, l'excentricité et la culture de la différence. Ce faisant, ils s'appuient sur ces mêmes normes que sont l'autonomie du sujet et la rationalité des procédures démocratiques que, par ailleurs, ils semblent rejeter si allégrement. » On trouvera chez Richard Rorty ³⁹ un étonnement similaire à propos du « manque apparent de foi dans une démocratie libérale » dont, pourtant, les philosophes sont les premiers bénéficiaires et qu'ils devraient avoir à cœur de soigneusement protéger.

En guise de conclusion, je reprendrai la formule de MacIntyre par laquelle j'avais commencé et je lui répondrai que la place privilégiée que la philosophie et la « raison publique » peuvent occuper dans une démocratie libérale n'est pas si usurpée qu'elle en a l'air. L'éthique publique et le débat sur la justice ne fondent certes pas la démocratie ! Mais ils sont le signe de la participation des citoyens et de leur allégeance. Le fait que les débats sur les principes de justice ne parviennent pas à une conclusion définitive, seulement à des compromis provisoires, est une bonne chose. Cela veut dire que malgré le peu d'appui officiel qu'elle reçoit de la part des critiques communautaristes comme des penseurs postmodernes, la démocratie libérale et, avec elle la modernité, n'est pas menacée de ce côté-là. La marque caractéristique d'une démocratie, c'est *le souci pour la justice* qu'exprime l'éthique publique aussi bien dans les institutions politiques que dans la société civile et qui façonne la conscience des citoyens. Ce n'est pas la critique philosophique qu'il faut redouter pour donner le coup de grâce à la modernité, c'est l'indifférence et l'exclusion qui n'ont pas encore réussi à trouver un langage, à s'intégrer à la communauté de sens. Or si un langage n'est pas trouvé, si cette cassure ne trouve pas d'expression pour son malaise, nous savons fort bien que c'est en violence qu'elle se transformera, si elle n'a pas déjà commencé à le faire.

London School of Economics, Department of Philosophy
Houghton Street
London WC2A 2AE (UK)
c.audard@lse.ac.uk

BIBLIOGRAPHIE

- Bruce Ackermann, (1989), « Why Dialogue ? », *Journal of Philosophy*, n° 86.
Bruce Ackermann, (1991), *We The People*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
David Archard ed., (1996), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press.
Catherine Audard, (1995), « The Idea of Public Reason » dans *Ratio Juris* 8.
Catherine Audard, (1997) *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, PUF.
Kenneth Baynes, (1992), *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, Habermas*, State of New York University Press.
Seyla Benhabib, (1992), *Situating the Self*, Cambridge, Polity Press .
Jeremy Bentham, (1816), *Sophismes anarchiques*, ed. Etienne Dumont.

³⁹ 1991, p. 220-221.

- Isaiah Berlin, (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- Ronald Dworkin, (1986), *A Matter of Principle*, Oxford, Clarendon Press.
- Jürgen Habermas, (1983) *Morale et Communication*, Paris, Le Cerf, 1986.
- Jürgen Habermas, (1991), *De l'éthique de la discussion*, Paris, Le Cerf, 1992.
- Jürgen Habermas, (1992) *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp.
- Jürgen Habermas, (1995) *Débat autour de la justice politique. Rawls et Habermas*, Paris, Le Cerf, 1997.
- G.F.Hegel, (1821), *Principes de la Philosophie du droit*, Paris, Gallimard.
- O. Höffe, (1988), *L'État et la justice*, Paris, Vrin.
- David Hume, (1740), *Traité de la nature humaine*, livre II, Paris, Garnier-Flammarion.
- Emmanuel Kant, (1796), *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1986.
- Emmanuel Kant, (1795), *Paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 1975.
- Emmanuel Kant, (1784) « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *La Philosophie de l'histoire*, S. Piobetta ed., Aubier, 1947.
- Emmanuel Kant, (1791), *Critique de la Raison pure*, trad. fr. Delamarre et Marty, Paris, Gallimard (1980).
- Charles Larmore, (1994), *Modernité et morale*, Paris, PUF.
- Alasdair MacIntyre, (1988), *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* Paris, PUF, 1990.
- J. S Mill, (1859), *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990.
- J. S Mill, (1862), *L'utilitarisme*, Paris, PUF, 1997.
- Steven Mulhall et Adam Swift, (1992), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell (à paraître en français aux PUF en 1997).
- Susan Okin, (1989), *Justice, Gender and the Family*, Basic Books
- John Rawls, (1971), *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.
- John Rawls, (1978-1989), *Justice et démocratie, Articles choisis*, Paris, Le Seuil, 1993.
- John Rawls, (1993), *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
- Richard Rorty, (1991), *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, .
- J.-J. Rousseau, (1752), *Du Contrat social*.
- Michael Sandel, (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.
- Michael Sandel, (1996), *Democracy's Discontent*, Harvard University Press.
- T. Scanlon, (1982), « Utilitarianism and Contractualism » in A. Sen et B. Williams ed., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press .
- Charles Taylor, (1990), *Sources of the Self*, Cambridge University Press.
- Charles Taylor, (1994), « The Politics of Recognition » in Amy Gutman ed., *Multiculturalism*, Princeton University Press.
- James Tully ed., (1994), *Philosophy in an age of pluralism, The philosophy of Charles Taylor*, Cambridge University Press.
- Michael Walzer, (1986), *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1986.