

Valeurs et normes

- 1.- L'héritage épistémologique : Hume et Kant, et l'opposition entre faits et valeurs.
- 2.- La reformulation de la problématique : l'antinomie « factualité *versus* validité ».
- 3.- Le formalisme éthique et la distinction libérale entre valeurs et normes.
- 4.- Politique et religion : du « consensus par recouplement » au « consensus par confrontation ».

*

1.- L'héritage épistémologique : Hume et Kant, et l'opposition entre faits et valeurs

Suivant la distinction humienne entre faits, d'un côté, normes et valeurs, de l'autre, on ne saurait inférer des jugements de valeur à partir de jugements d'existence. Ou encore : on ne saurait tirer des énoncés normatifs-prescriptifs à partir d'énoncés constatifs-descriptifs. Cette dichotomie recouvre la distinction – récente à l'époque de Hume – entre sciences naturelles et sciences morales, une distinction qui se prolongea (chez les néo-kantiens, notamment) avec la séparation en monde physique et monde historique, à vrai dire, déjà acquise à la fin du 17^e siècle- début du 18^e, chez Locke, en Angleterre, et Vico, en Italie. C'est la naissance d'ontologies régionales, une intellection qui correspond à l'avènement de l'humanisme, c'est-à-dire au partage drastique entre l'humain et le non-humain (chez Locke, notamment), l'humain étant caractérisé par la *liberté*, laquelle vient alors s'opposer à la nature. Ce partage ontologique : entre monde physique et monde historique, entre nature et liberté a été approfondi au plan épistémologique sur les bases du principe dit « *verum, factum* » (*verum et factum convertuntur*), qui signifie que nous ne pouvons connaître vraiment que ce que nous avons fait nous-mêmes. Ce principe est clairement affirmé chez Locke comme chez Vico, et il est présent, avant cela, chez Hobbes. Il comporte des conséquences ambivalentes sur lesquelles il convient de s'arrêter un peu.

D'un côté, il permet de fonder un domaine épistémologiquement *autonome* pour l'étude du monde moral, sa saisie cognitive. Il permet de fonder en effet les sciences morales sur des bases ontologico-épistémologiques originales (*cf.* John Locke et sa théorie des archétypes) : les « faits » du monde moral ne sont pas des « données » préexistant aux *actes* humains. Les faits sont ce qui est fait par l'homme (*cf.* encore, la théorie lockéenne du *maker*). En langage contemporain, on dirait que les faits sociaux résultent d'*actes performatifs* : on dit que cela *vaut comme* (un mariage, un contrat de vente, etc.). D'où l'idée contemporaine, chez John Searle, de *règles constitutives* structurant le monde social. Lesdites « règles constitutives » sont le fait des acteurs sociaux eux-mêmes (non pas directement le fait de l'interprète ou du chercheur en sciences sociales) ; elles sont constitutives pour la *réalité* du monde social (et non pas directement pour la connaissance, *i.e.* pour la constitution des « objets » scientifiques se rapportant au monde social). Dans le domaine social ou « moral » au sens large, les actes performatifs sont constitutifs de la réalité : le fait de convenir entre nous que cela « vaut comme » (une déclaration de guerre, une élection, un licenciement collectif, etc.) a pour conséquence qu'il y a effectivement, sous les conditions convenues, déclaration de guerre, élection, licenciement collectif, tandis que, dans le rapport à la nature, les actes performatifs ne sont pas constitutifs : le fait de dire (ou ne pas dire) que la lune se situe à 384 395 Kms de la terre ne change rien au fait que la lune se

trouve ou non à 384 395 Kms de la terre. Cette différence entre le rapport au monde physique et le rapport au monde moral emporte une triple conséquence :

- 1) Il peut y avoir une pluralité de mondes sociaux-historiques, alors qu'il n'y a qu'un seul monde physique.
- 2) En principe, nous devrions mieux connaître le monde moral ou social-historique, car nous l'avons fait nous-mêmes, que le monde physique, que nous n'avons pas fait (c'est Dieu qui l'a fait) ; et là, nous sommes alors assignés à observer et à constater simplement ce qui est (phénoménisme).
- 3) Le monde physique est assimilé à *ce qui est*, à une réalité strictement ontique, tandis que le monde social présente d'emblée une texture normative, une réalité déontique, car il est structuré par des règles constitutives qui, elles-mêmes, présupposent une entente normative (ce qu'est un crime, ce qui est licite, illicite). Il est donc tendanciellement assigné à l'ordre de *ce qui doit être*, et, comme tel, se prête naturellement à la critique. De là, les sciences morales sont critico-normatives, tandis que les sciences naturelles sont empirico-descriptives.

D'un autre côté – c'est l'aspect d'ambivalence annoncé plus haut –, les Modernes se sont heurtés à une sorte de paradoxe : en principe (*sc.* en vertu du principe *verum, factum*) nous devrions connaître le monde social-historique mieux que nous ne connaissons le monde physique. Mais, en fait, c'est plutôt l'inverse : il semble y avoir une plus grande irrégularité, ainsi qu'une opacité irréductible du monde social-historique.

Comment expliquer ce paradoxe ? On peut distinguer deux voies classiques de tentative d'explication :

- 1) Les passions humaines, leur irrationalité, l'instabilité du monde « sublunaire ». C'est la voie indiquée par Aristote, à laquelle on peut faire participer l'explication de Giambattista Vico, voire, dans une certaine mesure, celles de Hannah Arendt et de Claude Lefort, au 20^e siècle.
- 2) La singularité et la pluralité de mondes historiques structurés par des règles constitutives chaque fois originales, c'est-à-dire la liberté humaine, liée à sa créativité historique (Herder, Goethe, Humboldt, Schlegel, l'herméneutique allemande en général).

Cette difficulté – le « paradoxe » du *verum, factum* – explique sans doute l'idéalisation kantienne et néo-kantienne (Rickert) du monde moral.

D'une part, Kant requiert une même universalité pour le monde moral (suivant les lois de la liberté) que pour le monde physique (suivant les lois de la nature), mais cette prétention ne peut être honorée qu'à condition de situer le monde moral en dehors du champ phénoménal, c'est-à-dire dans l'Idée. D'où la difficulté subséquente de faire comprendre comment la moralité est pensable en tant que raison pure *pratique, i.e.* capable de porter des effets dans la réalité sensible des intérêts liés aux intentions d'actions. C'est la question « critique » qui, chez Kant, reste suspendue à la doctrine du fait de la raison : comment la raison pure peut-elle être pratique ?

D'autre part, et en conséquence de cette idéalisation, le monde moral est soustrait *en tant que tel* à la connaissance possible en général, sauf à être assimilé à la nature, ce qui, aux yeux de Kant, pouvait se justifier du point de vue où l'on admet que les actions humaines (qui constituent la trame de l'histoire humaine) sont, en tant que manifestations de la volonté, des *phénomènes* qui, à ce titre, méritent d'être traités exactement comme n'importe quel autre phénomène de la *nature*. C'est ainsi au prix

d'une réduction physicaliste que le monde moral peut, chez Kant, être objet de connaissance proprement scientifique. Mais il est considéré alors en tant que monde historique, phénoménal.

Cela permet d'éclairer la signification que revêt la radicalisation kantienne de la distinction humaine.

Sur un plan épistémologique, le monde moral fait donc (chez Kant), en tant que monde historique, l'objet d'une réduction naturaliste ou physicaliste, tandis que – et parce que – sur un plan ontologique, il doit pouvoir relever de lois universelles et nécessaires : les lois de la liberté, qui ne sont qu'idéales (nouménales). C'est cette tension, voire, cette contradiction, qui fonde, chez Kant, le point de vue téléologique appliqué à l'Histoire universelle, mais avec un statut strictement réfléchissant (point de vue du « comme si »). Cependant, l'idée morale associée au devoir catégorique, la moralité stricte renvoie à une exigence absolue, inconditionnée, tandis que les lois morales doivent pouvoir prétendre à l'universalité et à la nécessité.

C'est ce qui fait la différence principale avec David Hume. Cette orientation kantienne comporte notamment deux implications importantes :

1) La « révolution copernicienne » de Kant. Kant transfère les actes constitutifs aux opérations synthétiques de l'entendement. C'est-à-dire que ce sont les actes de la connaissance *en général* qui deviennent constitutifs du domaine d'objets, *nature et société confondues*. C'est une façon de surmonter le paradoxe du *verum, factum*.

En principe, nous ne connaissons *pas* mieux le monde social que le monde physique. Ce sont, dans les deux cas, des *phénomènes* auxquels on a affaire, ce qui, dans les deux cas, requiert une synthèse du divers (le donné). Le prix à payer est l'escamotage d'un domaine autonome des sciences morales.

Tandis que l'*interpretandum* est un simple *donné* phénoménal à « construire » par l'interprète, les actes constitutifs sont entièrement assignés à la compétence du *sujet de la connaissance*, l'acteur social étant naturalisé comme objet de connaissance, ainsi que ses actions dans le monde.

Il s'ensuit que le problème résiduel n'est plus l'opacité des actions sociales (comme chez Vico), ni la singularité des mondes historiques (comme chez les romantiques), mais le défaut de transparence à soi du sujet transcendantal, du Moi comme pure activité constitutive – ce qui ouvre la voie de l'idéalisme transcendantal absolu (Schelling), en dépit des crans d'arrêt pris par Kant dans les Paralogs.

2) La deuxième implication de la radicalisation kantienne du dualisme posé par Hume est la dissociation virtuelle, à l'intérieur du monde moral, entre normes et valeurs.

Hume distinguait seulement entre les faits, d'un côté, les normes *et* les valeurs, de l'autre. Normes et valeurs étaient assimilées au sein d'un même ordre (axiologico-normatif), sans différenciation explicite ou thématique entre, d'une part, l'ordre des prescriptions ou commandements (les normes) et, d'autre part, l'ordre des évaluations ou préférences (valeurs).

Avec la radicalisation kantienne de l'ordre déontique, radicalisation qui exigeait une conception *nomothétique* du monde moral en tant que tel (suivant les lois universelles de la liberté), la moralité se présente alors nécessairement comme un ordre de *commandements* absolus, inconditionnés, catégoriques. Cet ordre nomologico-prescriptif est incompatible avec des évaluations renvoyant à des *préférences*. En effet, l'exigence d'absolu implique une logique exclusive binaire : une action est juste *ou* injuste – *tertium non datur* –, tout comme une affirmation est vraie *ou* fautive. Il n'y a pas de milieu, de degré, de plus ou moins, comme il en va en revanche dans le cas de formes de vie qui peuvent être,

quant à elles, plus ou moins bonnes, recommandables, préférables. L'ordre des évaluations, toujours relatives, est donc déclassé par le point de vue moral, au profit d'un ordre des prescriptions absolues.

D'où la reprise implicite de la vieille différence entre le Juste et le Bon. Tandis que le Bon renvoie à un « impératif de prudence », le juste renvoie à l'impératif du devoir (proprement moral). Aussi est-il conséquent que les kantien·s d'aujourd'hui affirment non seulement une différence logique entre le Juste et le Bon, mais également un primat déontique du Juste sur le Bon.

Deux critiques furent adressées à Kant, qui expliquent la nouvelle situation de la question morale.

D'une part, l'Idée morale est inaccessible, et les commandements de la moralité ne permettent pas aux individus concrets de s'orienter dans l'existence. L'individu est pris dans des dilemmes moraux, lorsqu'il est aux prises avec une alternative d'action dont les maximes sont, l'une et l'autre, universalisables (ou encore, lorsqu'elles se réfèrent l'une et l'autre à une exigence inconditionnée, comme dans la tragédie d'Antigone). En outre, l'individu est mis en défaut du point de vue d'une éthique de la responsabilité (Max Weber), lorsqu'il doit tenir compte des conséquences prévisibles de ses actes : il ne peut, en effet, agir suivant de purs principes de la raison dans un monde qui n'est pas soumis au règne des fins. Il n'est pas très responsable de « faire comme si » on agissait dans un monde qui, de fait, n'existe pas ; ni responsable, ni raisonnable, et, à la limite, ce n'est même plus moral...

D'autre part, il n'est pas possible de traiter scientifiquement le monde social comme un monde régi par des lois de la nature, au même titre que le monde physique. Même si les actions humaines ne sont pas les manifestations d'une volonté libre au sens de la moralité (ce qui est indécidable), elles manifestent autre chose qu'un simple mécanisme naturel. Les actions ne sont pas, en effet, des réactions, et il est donc impossible, épistémologiquement, de traiter les interactions humaines (sociales) comme un simple champ de forces gravitationnelles ou autre. En outre, le paradigme physicaliste nie la pluralité, la singularité des mondes historiques. L'étude de ces derniers relève donc d'une méthode scientifique *autre* que celle qui est justifiée pour l'étude de phénomènes naturels invariants. D'où la nécessité de faire droit à un domaine épistémologiquement et méthodologiquement autonome des sciences humaines.

Cette double critique, si justifiée soit-elle, conduit cependant à une relativisation, voire, à une destruction de la raison pratique. Le sociologisme et l'historicisme en furent les principaux agents. Ils ont abouti même à diluer la différence entre l'ordre des faits et l'ordre des normes.

*

2.- La reformulation de la problématique : l'antinomie « factuel·ité versus validité »

L'objectivation scientifique des « mondes » sociaux, culturels, historiques, permet en effet de regarder ces mondes à la fois comme des contextes normatifs et comme des réalités factuelles. Sous le regard du sociologue, les normes en vigueur dans un contexte social-historique donné sont alors traitées comme des faits sociaux, dans l'attitude objectivante de la *troisième personne*.

Cette réduction positiviste de la normativité de la norme à une pure factuel·ité fait disparaître une dimension essentielle du sens dont les acteurs sociaux investissent leur monde vécu. Ces derniers, en effet, ne sont socialisés que moyennant une intériorisation des normes socialement en vigueur, et une telle intériorisation n'est possible que pour autant que des prétentions à la validité puissent être élevées par les acteurs sociaux, par rapport à ces normes, dans l'attitude, par conséquent, de la *première personne* (attitude performative). Les acteurs sociaux ordinaires – à la différence du sociologue – sont

assignés à une attitude performative, à la première personne, attitude qui signifie qu'ils ne peuvent agir ou parler qu'*en s'engageant à répondre de ce qu'ils font ou disent* ; et cette « responsabilité » propre aux acteurs est inséparable d'une prétention à la *validité* : exactitude des constatations, justesse des recommandations, sincérité des déclarations, vérité des affirmations en général. De plus, ils ne peuvent s'acquitter de ces prétentions que *discursivement*, c'est-à-dire en invoquant des *raisons* qui *justifient* (et non pas des causes qui expliquent) leurs actions ou prises de position. Tout cela suppose, encore une fois, une attitude performative, à la première personne, laquelle entre donc en concurrence avec l'attitude objectivante de la troisième personne. Nous avons ici affaire à une véritable antinomie.

Notons que l'attitude à la troisième personne n'est plus propre au scientifique. Elle n'est plus l'apanage du « regard éloigné » revendiqué par l'ethnologue. La critique sociale et politique agencée par les acteurs eux-mêmes épouse aussi cette attitude. Ainsi en va-t-il dans les vulgates néo-marxistes et néo-nietzschéennes des critiques idéologiques ou généalogiques et des gestes réductionnistes et déconstructionnistes en général.

Or, avec cette attitude – objectivante – *disparaît logiquement la mise en responsabilité*, si l'on veut, morale, des acteurs qui doivent s'entendre sur des valeurs et des normes, afin de coordonner leurs actions et plans d'action. Le monde social cesse dans cette mesure de pouvoir être regardé comme une réalité morale, un système de la vie éthique. Les questions de validité normative n'ont simplement plus de *sens*.

J'avais suggéré que cette *antinomie* – contemporaine – *de la factualité et de la validité* correspondrait à une version « postmétaphysique » de la distinction entre faits et normes. Faits et normes s'opposent substantiellement, comme des étants, tandis que factualité et validité s'opposent comme des points de vue, c'est-à-dire méthodiquement et non pas substantiellement. Ce sont des *subcontraires* explicites. C'est pourquoi l'antinomie « factualité *versus* validité » peut être dite « post-métaphysique ». Elle renvoie à une antithétique *pragmatique*, entre deux *attitudes* – objectivante et performative –, et cette antithétique renvoie elle-même aux *a priori syntaxiques* de la troisième et de la première personne pronominales. Tandis que l'attitude de la troisième personne ouvre le monde dans la perspective d'un univers factuel régi par des *causes*, l'attitude de la première personne ouvre le monde dans la perspective d'un monde normatif régi par des *raisons*. Il s'agit d'un perspectivisme à la fois transcendantal et pragmatique. Si l'on veut caractériser la « situation spirituelle de notre temps » (Karl Jaspers), il est clair que, depuis le milieu du 19^e siècle, en Europe, la tendance est à la subversion « scientiste » au sens large de la première personne par la troisième. « Désenchantement du monde », « perte de sens », « règne de la Technique », « triomphe de l'esprit instrumental », « crise de l'humanité européenne », « crise de la culture », « monde administré », etc. : tous ces thèmes contemporains, qui participent d'une critique de la modernité, font de près ou de loin écho à cette tendance. On peut y voir un motif de combat idéologique pour enrayer l'« éclipse de la raison » ou la « destruction de la pratique ». Mais la question qui nous occupe est ailleurs : *à quelles conditions les questions de morale sont-elles possibles ?*

Réponse : à condition que soit ouvert le point de vue de responsabilité, d'où nos prétentions à la *validité* puissent être élevées et acquittées discursivement. Autrement dit : à la condition que soit ouvert le point de vue d'un « *espace des raisons* », lequel ne prend sens qu'à l'horizon des attitudes performatives réfléchissantes de la première personne.

Ces raisons consistent en gros à dire : je *prétends* que je suis justifié (de dire ce que je dis, de faire ce que je fais), parce qu'il est *vrai* que, ou il est *juste* que (*P*).

Mais si je prétends agir de façon juste, ce ne saurait être parce que la norme correspondante serait, *de fait*, socialement en vigueur dans nos contextes, mais parce que j'estime que, en vigueur ou non, cette norme vaut, *de droit*, et d'une façon qui puisse être fondée à l'aide d'arguments systématiques, quels que soient par ailleurs les motifs d'y adhérer. Dans ce cas, je suis conduit à abandonner le point de vue externe de l'observateur (3^e personne) – qui *constate un fait* – pour le point de vue du participant (1^{ère} personne) – qui *excipe d'un droit*.

Cela dit (et tout ce qui fut dit jusqu'à présent n'est qu'une élucidation des préalables à la pertinence d'une théorie morale, aujourd'hui, afin de la mettre en situation problématique) demeure entière la question : en quoi consiste une « argumentation morale » ? Et qu'est-ce qui fait que l'on puisse tenir quelque chose pour juste ? Les considérations relatives à ce qui est juste sont-elles distinctes, voire, indépendantes des considérations relatives à la *vie bonne*, ainsi que celles qui invoqueraient le *bien commun* ?

Et encore :

Dans quelle mesure les principes d'une société juste se laissent-ils établir de façon purement systématique, c'est-à-dire indépendamment de nos valeurs et de nos visions du monde particulières ? Dans quelle mesure le point de vue qui préside à *l'adoption de normes* se différencie-t-il du point de vue qui préside à *l'élection de valeurs* ?

*

3.- *Le formalisme éthique et la distinction libérale entre valeurs et normes*

De telles questions mettent aujourd'hui aux prises les partisans et adversaires du *cognitivism éthique* et du *formalisme éthique*.

Le *cognitivism éthique* renvoie à la position selon laquelle les questions pratiques sont susceptibles de vérité. Non seulement nos choix moraux peuvent être instruits et évalués rationnellement, mais, sur cette base, nos jugements moraux peuvent même prétendre à une validité universelle. Il y a en particulier un savoir possible de ce qui est juste, et ce savoir présente les caractéristiques essentielles d'une connaissance véritable, c'est-à-dire révisable et « falsifiable » (réfutable) en référence à la vérité et à l'aide de contre-arguments pouvant faire état de nouvelles expériences¹.

Le *formalisme éthique* renvoie quant à lui à une position philosophique selon laquelle une norme peut valoir indépendamment de son contenu. Un principe ou une maxime peuvent être valablement tenus pour justes (ou injustes) sans qu'il soit pour autant nécessaire de considérer le contenu particu-

¹ Le cognitivism éthique se heurte principalement à trois objections :

L'objection contre la prétention à l'universalité : pourquoi la question du Juste ne serait-elle pas que relative à nos conceptions et nos idéaux, puisqu'elle ne peut être engagée et argumentée que sur la base de ces conceptions et sur l'horizon de ces idéaux ?

L'objection contre la prétention à l'autonomie (du Juste par rapport au Bon) : comment faire abstraction des considérations sur la vie bonne, dès lors qu'il s'agit d'organiser la société juste sur une base consensuelle supposant l'accord des volontés de toutes les personnes concernées ; car, dès lors, il n'y a plus de différence, pratiquement parlant, entre ce qui est juste et ce que les personnes concernées estiment unanimement bon pour elles (suivant l'adage : « on ne saurait se faire injustice à soi-même ») ?

L'objection contre la prétention à l'objectivité : comment les principes de justice pourraient-ils prétendre à une objectivité qui soit quelque chose de plus que l'intersubjectivité de l'accord entre tous les intéressés, si l'on refuse du moins de faire fond sur une ontologie morale réaliste au sens des anciennes métaphysiques essentialistes ?

lier des actions que ce principe autorise, c'est-à-dire les buts singuliers que ces actions poursuivent et les valeurs dont elles se réclament.

Le formalisme éthique se heurte aux objections élevées à l'encontre du principe, libéral au sens large, de la *liberté négative*, dont on trouve notamment les formules chez Kant : « Est juste toute action qui peut, ou dont la maxime peut, laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec celle de tout le monde d'après une loi universelle ». Dans ce cas, comme le faisait valoir Hegel contre Kant, l'universel, le rationnel ne réside plus que dans le principe formel (« bien connu ») de non-contradiction (principe d'identité) et de son application en tant que principe de limitation (des libertés individuelles), mais non pas dans le contenu que pourrait réaliser la liberté.

Les communautariens développent cette objection – au nom d'une préférence pour la *liberté positive* et communautaire (plutôt que négative et individuelle) – en faisant valoir que, dans la pratique, aucune juridiction, si libérale soit-elle, appelée à arbitrer des conflits d'action, ne peut s'abstenir de jugements de valeur implicites, qui font que certaines libertés (ou leur exercice) sont plus légitimes que d'autres. Il n'existe donc pas de neutralité axiologique possible du côté des instances juridictionnelles chargées de la protection équitable des libertés individuelles.

À cela, enfin, s'adjoint l'objection selon laquelle la formule de la liberté négative ne permet pas de faire justice à des conflits qui, aujourd'hui, se font jour sous l'aspect de problèmes éthiques qui sont en même temps des problèmes de société appelant un règlement juridique. C'est systématiquement, en effet, que ce genre de problèmes ne se laisse pas résoudre à partir du principe de justice, tel que Kant l'avait formulé, et tel qu'il est notamment repris par John Rawls, aujourd'hui – c'est-à-dire à partir d'un principe qui renvoie à la formule de la liberté négative.

Ainsi en va-t-il notamment de problèmes tels que l'I.V.G., le droit (contesté) au suicide, l'euthanasie, ainsi que de nombreux problèmes relevant de la bioéthique, mais également des questions plus classiques, comme la peine de mort et son abolition, ou encore, des aspects touchant de près ou de loin aux libertés d'opinion et d'expression.

Même si certaines de ces questions relèvent de ce que l'on nomme aujourd'hui « éthique appliquée » – une expression qui pourrait même insinuer qu'il y va plutôt du Bon que du Juste –, nous savons cependant qu'elles soulèvent des controverses appelant à des solutions qui dépassent la simple déontologie professionnelle (des chercheurs, des médecins, des journalistes), et requièrent plutôt un véritable règlement juridique. Or, tout règlement juridique est, d'une façon ou d'une autre, tenu par le principe de justice, soit qu'il ne puisse contredire ce principe, soit qu'il doive l'honorer positivement. C'est précisément le cas des problèmes de société, que j'ai évoqués.

Prenons le problème de l'I.V.G., et confrontons-le aux définitions proposées par Kant et Fichte. Voici un beau cas de philosophie pratique appliquée.

Si la question du *droit* est possible, par rapport à ce problème, c'est (selon Fichte) « seulement dans la mesure où des êtres raisonnables [...] peuvent agir en sorte que l'action de l'un ait des conséquences sur l'autre ».

Mais qui est « l'autre », en l'occurrence ? – L'enfant à naître ? Ou le père virtuel (le géniteur) ? Ou la société dans son ensemble ? C'est déjà une question préjudicielle.

Or, l'argument qui fut souvent donné pour justifier la libéralisation de l'I.V.G. a précisément consisté à contester (ou à dénier) l'existence d'une relation interpersonnelle susceptible d'être mise en cause à titre problématique : ni la relation de la femme avec l'enfant à naître, ni la relation de la femme avec le géniteur mâle de cet enfant, mais seulement la relation de la femme à *son propre corps* –

l'argument étant que le droit imprescriptible de la femme est de disposer de son propre corps, ainsi que de sa biographie (savoir si elle veut ou non assumer la maternité).

Donc, les défenseurs de la libéralisation de l'I.V.G. ont, la plupart du temps, contesté que l'action visée (l'I.V.G.) puisse avoir une conséquence sur un *autre*.

Dans ce cas, le problème du droit, à cet égard, ne pouvait pas se résoudre suivant le principe kantien de l'*accord* de l'arbitre de l'un avec l'arbitre de l'autre « d'après une loi universelle de la liberté » : on se contentait d'affirmer *unilatéralement* la « liberté de la femme », tout en disant (comme, par exemple, Robert Badinter) que l'invocation d'un « intérêt de l'enfant » n'était qu'une façon de masquer des « intérêts machistes » ! De toute façon, l'intérêt de l'enfant à naître ne pourrait que moyennant des artifices être conçu sur le modèle kantien d'une « liberté de l'arbitre ».

Deux questions se posent alors, par rapport à ce cas :

- 1) Que pourrait vouloir dire : « accorder l'arbitre de l'un avec l'arbitre de l'autre » ? Quel autre ? Quel arbitre ?
- 2) Que pourrait vouloir dire : « d'après une loi universelle de la liberté » (*sc.* d'un système de libertés égales pour tous, où la liberté de l'un ne porte pas atteinte à celle des autres) ?

Apparemment, l'argument qui sous-tend la libéralisation de l'I.V.G. pourrait vouloir dire que la liberté de la femme (de pratiquer l'avortement) est *indifférente* ; qu'autrement dit, l'action qui consiste à pratiquer l'I.V.G. n'a pas de conséquence pour un autre (en tant que sujet de droit).

En fait, on suppose que, si cette action a des conséquences pour d'autres, elle ne porte pas atteinte à leur liberté. Par rapport à l'homme (au géniteur), cela implique donc que si la décision prise par la femme de pratiquer l'I.V.G. contrarie, le cas échéant, le souhait de l'homme de garder l'enfant (« son » enfant), un tel désaccord entre l'*arbitre* de la femme et le *souhait* contraire de l'homme ne porte cependant pas atteinte à l'*arbitre* de ce dernier (car, sinon, il faudrait que les deux arbitres trouvent à s'accorder).

Il y a ainsi un jugement préalable implicite sur ce qui revient en propre à l'arbitre de chacun. Il y a un jugement préalable sur ce qui est mien et ce qui est tien, c'est-à-dire sur la sphère de liberté privée de chacun. On présuppose en même temps que la personne est simplement propriétaire d'elle-même (individualisme possessif).

Cette sphère est celle de la liberté dite « négative ». Elle correspond à l'espace privé à l'intérieur duquel l'individu peut faire ce que bon lui semble, ne saurait être contraint par aucune autre volonté.

Corrélativement, nul ne peut arguer de sa liberté positive pour faire valoir sa volonté dont les visées concerneraient la sphère de la liberté négative d'un autre. Dans le cas évoqué (I.V.G.), le géniteur mâle ne saurait présenter comme un droit opposable à la femme sa volonté de voir naître l'enfant. Non pas parce qu'en affirmant ainsi sa liberté positive, l'homme se heurterait à la liberté *positive* de la femme (de mettre fin à sa grossesse), mais parce qu'il attenterait à la liberté *négative* de celle-ci (de ne pas être contrainte dans sa sphère d'autonomie privée en ce qui concerne ses choix d'existence).

« En soi », cependant, la volonté de l'homme, de voir naître l'enfant, n'est pas moins juste, légitime, bonne – moralement valable en général – que la volonté de la femme, d'interrompre sa grossesse. Au contraire, diraient certains. Mais cela ne concerne qu'un débat sur les *valeurs*. Cependant, un débat sur les valeurs ne recourt pas aux mêmes arguments qu'un débat sur les *normes*.

Il y a là, en effet, deux débats logiquement distincts :

- 1) un débat sur la *valeur* morale des volontés qui s'affrontent, volontés dont la satisfaction réaliserait pour les intéressés une *liberté positive* ; et dans ce débat axiologique, la question est : que vaut la volonté de chaque partie ? Laquelle est la meilleure ? Celle de l'homme qui veut voir

naître l'enfant ? Ou celle de la femme qui veut interrompre sa grossesse ? Un tel débat relève d'une *argumentation morale*, laquelle ne peut ici être informée que substantiellement, en regard des situations concrètes ; ce à quoi servent non seulement les argumentations, mais, avant cela, les narrations, les récits de chaque vécu individuel.

- 2) Un débat sur le *droit* que cette volonté aurait de s'exercer et, au-delà, sur le principe sous lequel la liberté de l'un doit pouvoir être accordée à la liberté de l'autre (ou des autres) – ou encore, la règle selon laquelle la volonté de l'un pourrait être honorée sans qu'il n'en résulte un atteinte à l'intégrité de l'autre (à son autonomie). La question n'est alors plus : que vaut en soi la volonté de chaque partie ? Laquelle est la meilleure ?, mais : dans quelle mesure l'exercice de cette volonté est-il juste ?, et, le cas échéant : sous quelle justification une limitation de cet exercice est-elle acceptable ? Quelle est la *norme* qui justifierait une telle limitation ? Un débat de ce genre relève, si l'on veut, d'une *argumentation « juridique »*, mais à condition d'entendre le mot « juridique » en un sens large, philosophique. En effet, l'argumentation n'est *pas* ici, typiquement, celle du juriste (par exemple, d'un juge). Le juriste professionnel ne fait normalement que dire le droit existant (le droit positif dans une communauté juridique donnée). Il indique sous quelle règle existante ou sous quel principe juridique en vigueur tombe le cas d'espèce litigieux. Là, l'argumentation juridique prend place typiquement dans un débat juridictionnel. Cependant, l'exercice est différent, lorsque l'argumentation relative à *ce qui est de droit* prend place – c'est le cas ici – dans un débat philosophique sur *ce qui est juste*. Une telle argumentation alors est inséparable de jugements moraux, tandis que le juriste n'a pas en principe, en tant que juriste, à porter de jugements moraux. Dans un débat où philosophes et juristes doivent, l'un et l'autre, dire ce qui est de droit – le premier prononce en tant que c'est *juste*, et le second, en tant que c'est *la règle*. En ce sens, une théorie philosophique de la justice appartient bien à une théorie *morale* au sens strict².

*

4.- *Politique et religion : du « consensus par recoupement » au « consensus par confrontation »*

Le libéralisme politique est parti du fait du pluralisme pour proposer un modèle permettant de concilier d'éventuelles divergences sur les visions du monde et les conceptions du bien avec un accord sur les principes constitutifs fondamentaux de notre vivre-ensemble. L'idée rawlsienne du consensus par recoupement aide à comprendre en quel sens les ressortissants des sociétés modernes égalitaires (dites libérales) peuvent s'entendre sur des *normes* de vie en commun, à destination publique, sans pour autant s'accorder sur des *valeurs* existentielles, à vocation privée. Le thème wébérien de la guerre des dieux a inutilement dramatisé la situation tendue à laquelle *Homo Aequalis* se trouve confronté s'il veut maintenir une identité consistante : il doit en effet concilier des valeurs appartenant à des régimes

² Le fait est que pour Kant la moralité au sens strict renvoie à la doctrine du droit : « L'amour des hommes et le respect de leur droit sont également un devoir ; mais le premier devoir n'est que *conditionnel*, tandis que le second est un commandement *inconditionnel*, c'est-à-dire absolu, que doit être d'abord parfaitement sûr de ne pas transgresser celui qui entend se livrer au doux sentiment de la bienfaisance. » La politique, poursuivait Kant, « s'accorde aisément avec la morale prise dans le premier sens (dans le sens éthique), pour livrer le droit des hommes à leurs gouvernants. Mais, quant à la morale entendue dans le second sens (comme doctrine du droit), la politique au lieu de fléchir le genou devant elle comme elle le devrait, trouve plus commode de ne pas chercher à s'entendre avec elle, de lui refuser toute réalité et de réduire tous les devoirs à la pure bienveillance ». (*Vers la paix perpétuelle*, Appendice II : « De l'accord de la politique avec la morale »).

différents, et cette différence fonctionnelle peut aussi bien susciter l'impression que les valeurs admises chez un même individu entrent dans des contradictions insupportables. Le problème n'est d'ailleurs pas nouveau. Depuis Sophocle, on regarde comme une vraie question celle que nous pose le conflit entre deux lois contradictoires qui, l'une et l'autre, prétendent à une légitimité première. Doit-on faire prévaloir la loi de la Cité, qui est la loi des hommes ? Ou plutôt celle de la famille et des ancêtres, jadis regardée comme la loi de Dieu ? En cas de conflit entre loi morale et loi civile, comment devrait-on trancher ? À la formulation près, ce questionnement fait retour sur la place publique sous forme de problèmes de société appelant un traitement politique, ce qui ouvre une carrière aux idées fondamentalistes. Dès lors, en effet, que l'on touche aux mystères de la vie, qui forment traditionnellement l'élément sacré, leur profanation potentielle nous met presque tous mal à l'aise. C'est à cet endroit que s'éprouve la contradiction entre des valeurs à vocation publique, eu égard à leur finalité politique, et des valeurs à destination privée, en raison de leur charge métaphysique. Comptent comme valeurs publiques à fonctionnalité politique celles qui servent la coexistence sociale : tolérance de principe, égal respect envers chacun, égalité de tous devant la loi, égale liberté des co-sociétaires. Là, les valeurs jouxtent les normes, car elles semblent s'ajuster à une organisation de la vie sociale suivant des principes universalistes. Elles offrent la spécificité d'entretenir un rapport interne avec les principes constitutifs d'une société bien ordonnée. Ce sont elles qui, par conséquent, appartiennent comme de plein droit à la *raison publique*. Maintenant, il est permis de demander quel argument pourrait bien établir que ces valeurs-là sont plus importantes que celles qui touchent à l'élément jadis sacré. Pourquoi devrait-on mettre sous le boisseau celles qui, parmi nos convictions, revêtent une signification métaphysique, plutôt que politique, alors que ce sont justement elles qui conditionnent le plus étroitement nos croyances spontanées et nos intuitions intimes ? S'il incombe certes au politique de mettre entre parenthèses sa conviction personnelle, c'est justement parce qu'il doit tenir compte de celles de tous. Mais s'il fallait qu'au nom du Raisonnable chaque sociétaire fasse de même, certains pourraient en retirer le sentiment d'être lâches, traîtres à leurs convictions, inauthentiques dans le meilleur des cas.

Il existe un problème inhérent à la solution libérale, dans la mesure où la mobilisation du Raisonnable au sens de Rawls (les dispositions générales à la coopération et à l'entente) revient à attendre de l'ensemble des sociétaires qu'ils fassent prévaloir la responsabilité sur la conviction. Cependant, cette attente n'implique *pas* une dissociation absolue entre valeurs et normes, entre communauté morale et communauté légale. Si distendu que soit le lien social dans les sociétés organisées sur les principes du libéralisme politique, celles-ci ne peuvent se dispenser d'un consensus soutenant les institutions ; et un tel consensus a sans doute une signification axiologique. À cet égard, John Rawls a reconnu que l'intérêt bien compris, au sens de l'égoïsme rationnel, ne saurait constituer une base suffisante pour la stabilisation des principes de justice : les réquisits du Rationnel, qui renvoient à un calcul économique des coûts et avantages, doivent être complétés par ceux du Raisonnable, qui résultent des dispositions à la coopération sociale et à l'entente. L'idée rawlsienne d'un consensus par recoupement nous suggère ainsi qu'il existerait en chaque sociétaire des motifs d'adhérer aux principes constitutifs de leur société, et que ces motifs, tout en étant propres à chacun, auraient moins à voir avec nos intérêts qu'avec nos convictions. Ce sont bien des *valeurs* qui, par hypothèse, offrent les ressources de sens d'où les sociétaires tirent les motifs raisonnables d'adhérer aux *normes* fondamentales de leur vie en société. À ce niveau, il existe donc une certaine congruence entre communauté légale et communauté morale. Mais, à la différence de ce qu'exigent les tenants d'une « république substantielle », la congruence présumée aux « démocraties procédurales » est assignée au plan le plus fondamental

d'une adhésion aux réquisits d'une société juste, là où les orientations morales universalistes rencontrent les principes fondamentaux du droit.

Le libéralisme politique semble dire : « Hiérarchisez vos valeurs, en donnant la préséance à celles qui ont une destination politique, car elles se prêtent aux conditions permettant de vivre en société sans exposer sans cesse à la crise. Ce sont notamment les valeurs de tolérance, de reconnaissance, de réciprocité, qui, toutes, appartiennent à la raison publique. Si certaines normes choquent celles de vos convictions qui s'alimentent à d'autres valeurs, vous devez alors renoncer à en faire un *casus belli*, à y voir un motif légitime d'insurrection, d'action sauvage en général. Tel est hostile à l'IVG ? à la chasse ? aux OGM ? Ce sont là ses valeurs, mais celles-ci n'ont pas le caractère qui les destine à la raison publique. Elles ne sauraient par conséquent justifier une violation des normes autorisant l'IVG, la chasse, les OGM – non pas parce qu'une telle violation ne serait pas *licite*, mais parce qu'elle ne serait pas *juste*. Vous devez politiquement respecter ces pratiques, si déplaisantes, voire, odieuses qu'elles vous paraissent. Vous êtes libres de les condamner moralement, de les dénoncer publiquement. Mais votre liberté s'arrête là où son exercice porterait atteinte à celle de vos adversaires ».

Du point de vue libéral, ce que l'on nomme « terrorisme social » constitue sans doute une lourde faute grammaticale, tandis que, sous un regard fondamentaliste, cette faute devient un devoir moral. C'est pourquoi des activistes peuvent gagner une sympathie populaire, pour autant que leur cause ne soit pas politiquement incorrecte. Ainsi en va-t-il des actions sauvages contre les cultures d'OGM, alors que celles qui, par exemple, visent les services hospitaliers d'interruption de grossesse, suscitent une large réprobation. Bien que les actions menées contre les cultures d'OGM soient plus acceptables, sur un plan éthique (car on y veut plus clairement préserver un bien commun des populations), la faute grammaticale, dans les deux cas, est cependant la même : des convictions relatives à la vie bonne prétendent prendre le pas sur celles qui devraient soutenir la société juste. « Est *juste* », écrivait Kant, « toute action qui peut ou dont la maxime peut laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle ». Or, ce qui est décisif, pour le soutien d'institutions libérales, ce n'est pas que les sociétaires *aiment* la liberté plus que tout, ni même qu'ils *préfèrent* ce qui est juste à ce qui est bon (en y incluant le bien commun), mais qu'ils *comprennent* que la seule normativité qui, de façon politiquement légitime, puisse être exigée absolument de tous les sociétaires, quelles que soient leurs valeurs d'élection, est celle qui contient les conditions d'une société possible en régime pluraliste. Si est vrai que le libéralisme politique demande aux sociétaires de privilégier les valeurs à destination politique, une telle hiérarchisation ne s'applique pas à l'ordre des préférences morales présidant à leurs choix d'existence, mais à l'ordre des raisons qu'ils pourraient avancer pour justifier le rejet ou l'adoption de normes juridiques. C'est précisément cette orientation vers la raison publique, qui situe la nature du consensus présupposé à l'idée d'un patriotisme constitutionnel européen.

Considérons, en effet, le texte du traité constitutionnel (au triste destin), dans la partie consacrée aux valeurs de l'Union. L'Union, y lit-on au Titre I du Projet, « est fondée sur les valeurs du respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, de l'état de droit, ainsi que du respect des droits de l'homme. Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la tolérance, la justice, la solidarité et la non-discrimination ». On peut regarder cette liste comme le résultat d'une *sélection* dont l'objet n'est pas de proposer un inventaire exhaustif des valeurs

communes aux peuples de l'Union³. Ne sont retenues au titre de la communauté morale que celles des valeurs communes qui sont appropriées à un soutien des normes publiques et des institutions politiques d'une société juste. C'est pourquoi le libéralisme politique s'en tient à une conception limitative, voire restrictive de la raison exprimant les considérations qui servent à une justification publique des institutions : pluralisme, tolérance, justice, solidarité, non-discrimination appartiennent à cette sélection comme de plein droit, car ce sont ces valeurs-là sur lesquelles le consensus est requis *de sorte que nos sociétés puissent fonctionner sur un régime de dissensus* en ce qui concerne maints autres aspects de l'existence ici-bas (et dans l'au-delà !).

Partant, on saisit la pertinence du partage laïque entre raison publique et conviction privée. Maintenant, un tel partage n'est à vrai dire nécessaire que pour autant que la société politique considérée n'est pas encore assez sûre d'elle-même, pas suffisamment assurée de l'existence d'un consensus social sur les valeurs qui forment la base libérale de la communauté morale. Qu'en revanche cette base morale soit bien assurée, et tombent à proportion les raisons qui ont si longtemps justifié (depuis les guerres de religion) l'ex-communication politique de certaines catégories de convictions. Ainsi en va-t-il de la privatisation des croyances liées à des visions englobantes ou exhaustives du monde. Cela risque de se payer d'un rétrécissement de nos horizons argumentatifs, discursifs en général, alors que nous devrions les élargir. C'est pourquoi au modèle rawlsien du *consensus par recoupement*, j'opposerais celui d'un *consensus par confrontation*, lequel part de l'idée qu'une formation stable de consensus public ne saurait se dispenser de la procédure qui consiste à mettre à plat et à découvert – à exposer à la raison publique – les motifs les plus profonds de nos prises de position. Nous avons besoin de lumières extra-juridiques pour éclairer nos difficultés actuelles ; et, si la religion, à l'instar d'autres sphères de valeurs, peut progresser sur la voie d'une élucidation de ses contenus, une ressource, à cet égard, réside dans le fonds privatisé de nos convictions, pour autant que celui-ci se prête à une thématization publique. Or, c'est précisément dans la mesure où nous avons su intérioriser les valeurs libérales destinées à la raison publique, que la religion peut cesser d'être politiquement assignée au statut de conviction privée.

Une telle intériorisation emporte des implications sur le plan de l'identité morale. On parle, après Lawrence Kohlberg, d'identité postconventionnelle. Son concept renvoie à une capacité d'apprentissage réflexif, laquelle fonde la possibilité d'une ouverture compréhensive aux autres identités, suivant l'esprit d'une démarche reconstructive. La communauté morale, qui en résulte, repose bien sur les mêmes valeurs que celles que requiert le libéralisme politique, mais elle en actualise une quintessence en faisant émerger des impératifs procéduraux tels que : *Agis selon la reconnaissance !*, ou encore : *Agis en fonction de l'entente !* Les valeurs sont mises en jeu à travers des principes : principe de reconnaissance, principe de réciprocité, principe de coopération, principe de discussion. Il s'agit d'un métaniveau. La communauté morale ici présumée n'est ni plus « chaude » ni plus « épaisse » que lorsque l'on met en exergue la solidarité, la justice, le pluralisme, la tolérance. Mais peut-être est-elle plus puissamment inclusive, car plus expressément ouverte à ce que d'autres personnes, d'autres cultu-

³ Cela relèverait en effet d'une étude sociologique. De fait, les valeurs communes aux Européens touchent aussi bien à des aspects domestiques que politiques, ou encore, aux considérations d'une vie bonne qu'à celles d'une société juste. Il en résulte l'impression d'une communauté morale relativement étoffée et homogène en dépit de la pluralité des cultures nationales. Mais, justement, ce n'est pas *cette* communauté morale qui est invoquée par les rédacteurs du projet constitutionnel. Comprenons que, si tel avait été le cas, alors cela eût signifié que, consciemment ou non, les « conventionnels » cherchaient à ériger l'Union européenne en équivalent continental d'une communauté *nationale* – fière, comme il se doit, de ses particularités. Le geste eût alors été celui d'un nationalisme, d'un « euro-nationalisme », mais non pas celui d'un patriotisme constitutionnel.

res et registres de discours pourraient nous apprendre en plus de ce que nous croyons savoir déjà de la tolérance, du pluralisme, de la justice, de la solidarité.

*