

Bulletin d'histoire politique

L'intégration par la raison publique. Une esquisse

Jocelyn Maclure



Volume 12, Number 3, Spring 2004

Diversité, mondialisation, justice. La philosophie politique devant les grands enjeux contemporains

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1060717ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1060717ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Bulletin d'histoire politique
Lux Éditeur

ISSN

1201-0421 (print)

1929-7653 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Maclure, J. (2004). L'intégration par la raison publique. Une esquisse. *Bulletin d'histoire politique*, 12(3), 48–60. <https://doi.org/10.7202/1060717ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2004

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

L'intégration par la raison publique. Une esquisse

JOCELYN MACLURE
Centre de recherche en éthique
Université de Montréal

Depuis sa renaissance avec la publication de l'ouvrage de John Rawls *A Theory of Justice* en 1971, la philosophie politique a fait de la justice sociale son thème de prédilection. Si le questionnement sur la possibilité de la justice n'a aujourd'hui rien perdu de sa pertinence et demeure à plusieurs égards prépondérant, l'intégration ou la stabilité des sociétés s'est imposée dans les dernières années comme un champ de réflexion incontournable pour les philosophes politiques¹. Cela s'explique entre autres par le fait que les fondations sur lesquelles les communautés politiques peuvent s'appuyer et les orientations communes capables de les cimenter sont fissurées par la complexité et le pluralisme qui caractérisent les sociétés contemporaines. On peut retracer au moins trois phénomènes qui mettent les systèmes de coopération sociale à l'épreuve.

D'abord, le pluralisme des valeurs et des schèmes d'interprétation qui s'est dégagé du processus de désenchantement du monde, fait en sorte que le lien collectif doit être pensé et façonné à même des visions distinctes et parfois incompatibles du juste et du bien. Ce processus de désenchantement ne se caractérise pas tant par la dissolution de toute expérience du monde vécue sous le mode de la transcendance que par l'effritement des structures de jugement partagées et largement prises pour acquises, qui seules pourraient ordonner de façon consensuelle les diverses orientations éthiques et politiques promues par les citoyens. Il revient donc aux citoyens eux-mêmes de trouver en dépit de la diversité de leurs valeurs et de leurs engagements et de la faillibilité de leur faculté de juger des raisons suffisamment communes pour assurer la coopération sociale. Par surcroît, la pluralisation des cultures, encouragée par la mondialisation et conjuguée à la nouvelle norme de respect de la diversité culturelle qui s'est imposée dans les dernières décennies, complexifie encore davantage la tâche de créer et de maintenir le lien social. En effet, si les cultures n'enveloppent pas les individus dans des structures de significations étanches et statiques, elles sont néanmoins donatrices de sens et de repères. Par conséquent, la coprésence de valeurs et de pratiques

morales, religieuses ou culturelles diverses créée par le multiculturalisme exige du politique un travail permanent et souvent difficile de conciliation et de coordination.

Ensuite, comme l'avait déjà vu Max Weber, le monde moderne est réglé par un ensemble de systèmes fonctionnels et symboliques complexes (économie, droit, science, technobureaucratie, culture, religion, etc.) qui exercent une autorité normative parfois complémentaire et parfois concurrente sur les individus et les collectivités. La spécialisation et l'autonomisation croissantes de ces sphères de pouvoir contribuent à une certaine fragmentation ou différenciation de la société.

Enfin, la présente phase de mondialisation se traduit entre autres par le mouvement des personnes, des problèmes, des capitaux et des symboles à travers les frontières nationales, ainsi que par un déplacement et une multiplication des lieux de pouvoir. Dans ce contexte, l'État-nation demeure un vecteur d'identité et un centre de pouvoir politique structurant, mais sa capacité à assurer l'intégration et la cohésion sociales s'en trouve néanmoins fortement ébranlée².

Des phénomènes comme le pluralisme axiologique, la différenciation sociale, la mondialisation et la diversification interne des cultures expliquent pourquoi l'intégration des sociétés est devenue un thème de réflexion incontournable chez les philosophes politiques. Cette préoccupation est bien visible chez Rawls dans ses travaux postérieurs à *Theory of Justice* (1971). Ainsi, dans *Political Liberalism*, Rawls tente de répondre à la question : « How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines ? »³. Rawls se penche sur les conditions de la « coopération sociale » en contexte de pluralisme moral raisonnable⁴. Dans *Droit et démocratie*, Jürgen Habermas fait quant à lui du « besoin d'intégration » des sociétés sécularisées et différenciées l'un des points de départ de sa réflexion⁵. La convergence autour des principes libéraux et démocratiques dans les sociétés occidentales constitue certes pour les citoyens une toile de fond commune, mais elle ne prévient pas l'occurrence de désaccords majeurs au sujet de l'interprétation et de l'application de ces principes dans des situations concrètes.

LE DÉFI DU LIEN COLLECTIF

Des philosophes politiques provenant d'horizons interprétatifs divers en sont ainsi venus à proposer différentes réponses au défi de l'unité et de la stabilité. Ainsi, le lien social est expliqué chez les nationalistes libéraux par la présence en amont de la communauté politique d'une identité nationale

partagée qui transcende les différences et les divergences entre concitoyens ; chez les néorépublicains, par l'émergence de nouvelles formes de bien commun ; chez les socialistes, par une politique de redistribution robuste ; chez les communautariens, par l'appartenance à une forme de vie culturelle plutôt homogène ou chez les conservateurs par l'adhésion à des valeurs et à des pratiques ancrées dans la durée ; chez les multiculturalistes par la reconnaissance symbolique de la différence et l'octroi de droits différenciés ; chez les libéraux classiques par la préservation des libertés individuelles, et ainsi de suite.

Il serait trop long de développer cette assertion dans les limites de ce texte, mais toutes ces « réponses » au problème du lien collectif me semblent sous-estimer la portée du pluralisme axiologique et identitaire contemporain et, en corollaire, la profondeur et la persistance du désaccord raisonnable entre les citoyens. Ces réponses sont « substantialistes », en ce sens qu'elles proposent toutes des normes substantives auxquelles tous les citoyens véritablement raisonnables devraient adhérer. À ce titre, ces (méta)normes seraient garantes de la justice et de la stabilité sociales dans les sociétés différenciées. Or même s'il est plausible de penser que certaines de ces normes puissent effectivement contribuer à raffermir les mailles du lien civique dans certaines circonstances, il n'en demeure pas moins que des citoyens adhérant à des schèmes de valeurs ou contemplant des intérêts différents peuvent diverger au sujet de propositions normatives substantives, sans nécessairement faire preuve de défaillances épistémiques ou morales (jugement erroné, mauvaise foi). Comme nous ne disposons pas d'un point de vue ancré dans l'absolu sur lequel nous pourrions nous rabattre pour résoudre les différends de façon infailliblement impartiale, les citoyens peuvent la plupart du temps invoquer de « bonnes raisons » pour s'opposer aux visions de la vie bonne ou aux plans d'action proposés.

Ce problème est habituellement contourné par le recours à des modes de coordination des actions et de résolution des différends qualifiés de « procéduraux ». Plutôt que d'asseoir la stabilité et la coopération sur des formes de vie ou des programmes politiques substantifs, donc controversés, l'intégration est confiée à des procédures de discussion publique qui permettent aux citoyens de s'entendre sur des orientations communes. En l'absence de repères substantifs consensuels, c'est à la délibération publique qu'est transféré le fardeau de produire de l'accord et du lien entre les citoyens. Ainsi, le raisonnement pratique exercé publiquement devient une sorte de fil virtuel qui rassemble les citoyens dans un espace communicationnel où ils peuvent débattre des termes de leur association politique. Comme le résume Habermas, dans les sociétés travaillées par le désenchantement et la différenciation, « la société doit être intégrée *en dernière instance* par le moyen de l'activité communicationnelle »⁶. On retrouve d'ailleurs chez Rawls et

Habermas un postulat commun : l'intégration des sociétés, en contexte post-métaphysique, dépend d'une éthique de la communication ou d'une rationalité publique qui permet aux citoyens de coordonner leurs actions, de résoudre leurs différends et, ce faisant, de stabiliser leur association politique. Le mince fil de la raison publique est ainsi surchargé de la fonction cruciale de produire du consentement en dépit de ce que j'appellerai plus bas les « écueils du jugement public ».

Je voudrais endosser ici le postulat qui unit Rawls et Habermas et qui est aussi partagé par les théoriciens de la démocratie délibérative. Les réponses proposées par les approches substantialistes m'apparaissent trop controversées (ou trop abstraites : pensons par exemple aux idéologies des valeurs partagées) pour assurer la coopération sociale en contexte de pluralisme profond. Toutefois, les approches procédurales me semblent elles aussi affligées d'un vice qui compromet leur validité. Les libéraux et les théoriciens de la démocratie délibérative considèrent avec raison que la justice ne peut être sacrifiée à l'autel de la stabilité et que, de toute façon, les résolutions injustes finissent la plupart du temps par être instables. Pour être justes, les procédures d'argumentation publique doivent être *impartiales*, c'est-à-dire qu'elles doivent générer des décisions qui ne sont pas le pur reflet des intérêts particularistes d'un segment du *demos*. Pour s'assurer que les orientations communes soient impartiales, Rawls et Habermas ont tous les deux reformulé en termes publics ou dialogiques l'impératif catégorique kantien selon lequel seules les maximes d'action que l'on peut souhaiter voir érigées en lois universelles doivent être considérées comme proprement morales⁷.

Chez Rawls, le test d'universalisation kantien repose sur la distinction entre les doctrines religieuses, philosophiques et morales exhaustives sur la nature du bien (les doctrines dites compréhensives) et les conceptions strictement politiques de la justice. Comme le pluralisme raisonnable des visions de la vie bonne est le résultat normal, selon le deuxième Rawls, du libre exercice de la raison pratique, on ne peut s'attendre à ce que des doctrines englobantes soient en mesure de cimenter le vivre-ensemble. Seules les conceptions politiques de la justice fondées sur des principes qui transcendent les engagements axiologiques des citoyens peuvent se porter garantes de la coopération sociale. Lorsque vient le temps de débattre publiquement des orientations fondamentales de la communauté politique, les citoyens doivent par conséquent se détacher autant que possible de leur ontologie et de leur système de valeurs. Afin de formaliser cette exigence, Rawls suggère que les délibérations entre citoyens soient soumises à la discipline de la « raison publique ». En vertu de cette discipline, les questions liées à la justice de l'association politique ne doivent être résolues que par le recours à des valeurs ou des raisons « politiques »⁸.

La raison publique agit ainsi comme un filtre qui épure les discussions sur la justice et sur les principes fondamentaux de la communauté politique des considérations morales, religieuses, philosophiques ou instrumentales controversées qui sont par définition difficilement généralisables. « Faced with the fact of reasonable pluralism, soutient Rawls, a liberal view removes from the political agenda the most divisive issues, serious contention about which must undermine the bases of social cooperation »⁹. De cette façon, les orientations communes qui émanent de l'échange de raisons publiques reposent sur des principes généraux qui peuvent être endossés par tous les citoyens, nonobstant leurs convictions plus profondes sur le sens de la vie ou la nature du bien. Selon le libéralisme politique rawlsien, c'est sur la base de l'identité *politique* qu'ils partagent que les citoyens réussissent à transcender leurs désaccords et à s'entendre sur les termes de leur système de coopération sociale. L'« unité sociale » ne relève donc pas d'un accord intégral fondé sur une doctrine englobante particulière, mais sur un consensus plus ténu qui recoupe les valeurs communes à tous les membres de la communauté¹⁰.

Au-delà de ses divergences avec Rawls, Habermas a lui aussi élaboré un cadre de discussion publique conçu pour paver la voie à l'émergence de consensus moraux (impartiaux) et, ce faisant, raffermir le lien collectif. Dans la conceptualisation habermassienne, un « conflit pratique » se dessine lorsque des locuteurs n'arrivent plus à s'entendre sur la validité d'une norme dont l'autorité n'était pas jusque-là remise en question. Un conflit pratique a pour effet d'interrompre le flot de l'accord intersubjectif qui berce le vivre-ensemble et la coopération sociale. Or la reconstruction de la validité d'une norme et le rétablissement de l'accord intersubjectif doivent respecter, selon Habermas, les conditions d'une « éthique de la discussion » qui garantit la moralité du processus de refondation des normes de coopération sociale.

Pour Habermas, la raison pratique se projette sur trois registres de pensée qui sont tous liés à la résolution de problèmes empiriques qui contrecarrent la praxis quotidienne des individus. Ces trois fronts sur lesquels se déploie la raison pratique sont les discussions morales, les éclaircissements éthiques et les considérations pragmatiques. Dans le désordre, les considérations pragmatiques sont tournées vers l'atteinte de buts techniques ou stratégiques précis. L'usage pragmatique de la raison est donc du ressort de la rationalité instrumentale. On entre dans le registre éthique du raisonnement pratique lorsque les problèmes et les questions auxquels sont confrontés les individus relèvent de la sphère de l'identité personnelle ou collective. En d'autres termes, les « évaluations fortes » de ce que nous sommes et de ce que nous voulons être en tant que personne ou communauté procèdent de l'usage éthique (c'est-à-dire à la fois herméneutique et thérapeutique) de la raison

pratique. Enfin, les discussions morales concernent les conflits de valeurs ou d'intérêts qui mettent du sable dans l'engrenage de la coopération sociale.

L'éthique du discours est préoccupée par la résolution des désaccords moraux. Un désaccord moral surgit lorsqu'une entente normative implicite ou effective est remise en cause et n'arrive plus à justifier son autorité. Le but d'une séance d'argumentation morale est par conséquent de restaurer, à un niveau réflexif, le consensus normatif endommagé. Or, pour éviter l'arbitraire, un conflit d'intérêts ou de valeurs doit être résolu de façon impartiale. La prétention à la validité universelle (l'atteinte de la justesse normative) nécessairement inscrite dans la structure d'un échange d'actes de parole dans le cadre d'une discussion morale guide, selon Habermas, les participants vers la résolution consensuelle et rationnelle du conflit pratique.

L'impartialité dans l'éthique de la discussion habermassienne passe par l'application d'un principe d'universalisation (U) et d'un principe de discussion (D) selon lesquels une norme de régulation sociale n'est valide que si tous les participants à une discussion pratique peuvent rationnellement l'endosser. Les principes U et D, à l'image de la raison publique rawlsienne, exigent des participants un effort de décontextualisation qui les force à proférer des raisons et des arguments les plus détachés que possible de leur conception de la vie bonne. Ici encore, les raisons « éthiques » (selon la typologie d'Habermas) puisées à même une vision du monde ou une forme de vie culturelle particulières se retrouvent exclues du champ de la délibération publique.

Habermas reconnaît d'emblée que l'usage éthique de la raison pratique joue un rôle crucial, en contexte de pluralisme moral et culturel, pour favoriser entre autres la compréhension mutuelle. Toutefois, l'exercice d'éclaircissement réciproque endogène aux discussions éthiques fait aussi ressortir des divergences axiologiques et/ou politiques profondes et ne peut, par conséquent, s'acquitter à lui seul de la tâche de coordonner les plans d'action et de résoudre les différends. En définitive, les citoyens doivent passer à un niveau d'abstraction supérieur et se rabattre sur ce qu'ils ont en partage : le langage et les présuppositions universelles qui lui sont immanentes. La plus structurante de ces présuppositions est que l'entente mutuelle soit le *telos* de l'agir communicationnel. Transposée dans le cadre d'une discussion morale, ce *telos* langagier fait en sorte que les locuteurs sont nécessairement entraînés dans la recherche collégiale d'un accord rationnel au sujet de la justesse des normes qui régulent la vie en société. Or pour que les participants arrivent à s'entendre de façon consensuelle et non coercitive sur la justesse des normes, ils doivent s'en remettre à des justifications dont la validité peut être reconnue par tous. « À la différence des considérations éthiques qui sont orientées vers le *telos* de ce qui est, pour moi ou pour nous, une vie bonne, spécifique

Habermas, les considérations morales réclament une perspective délestée de tout ego ou ethnocentrismes »¹¹.

Chez Habermas, l'application du point de vue moral passe par le respect des principes de la discussion qui, comme une lame bien aiguisée, départagent les raisons morales des considérations éthiques et pragmatiques. Habermas se veut très clair : « les discussions pratico-morales exigent [...] la rupture avec toutes les évidences de la vie éthique concrète habituelle, de même que la distanciation par rapport aux contextes de vie dans lesquels l'identité propre est indissolublement liée »¹². Cette formulation fortement idéalisée ne rend pas complètement justice aux efforts par ailleurs consentis par Habermas pour jeter des passerelles entre les différents usages de la raison pratique, mais elle révèle quand même clairement que Habermas, comme Rawls, considère que les citoyens doivent s'abstraire le plus possible de leur ancrage axiologique et culturel pour prendre part à une discussion sur la nature des normes de régulation sociale¹³.

UNE CONCEPTION PLUS RADICALE DE LA DÉMOCRATIE

La raison publique et l'éthique de la discussion sont autant d'efforts de formalisation d'un niveau postmétaphysique et procédural de légitimation de l'autorité. À première vue, les approches procédurales semblent inextricablement liées à une exigence d'impartialité qui impose une forme d'aseptisation du raisonnement pratique public¹⁴. Comme la justice et la coopération sociales dépendent en dernière analyse du consensus entre les citoyens au sujet des orientations fondamentales de la communauté politique, les procédures de l'argumentation publique doivent être en mesure de retenir les points de vue non-généralisables dans les limites de la société civile ou de la sphère de la vie privée. Comme je tenterai de l'expliquer plus loin, l'aseptisation de la délibération publique est à mon avis de la plus grande faiblesse des approches procédurales d'orientation libérale.

La critique de la « neutralité » libérale à l'égard des conceptions de la vie bonne est bien connue. Les communautariens, les féministes, les postmodernistes et les postcolonialistes ont tous argué, chacun à leur façon, que l'exigence de décontextualisation repose sur une ontologie sociale erronée et qu'elle revient en bout de piste à favoriser la conception du bien défendue par la majorité (donc à stabiliser le statu quo)¹⁵. Le problème avec cette critique est que ses auteurs ont tendance soit à en prendre prétexte pour revenir à la charge avec une conception substantialiste de la justice et de la stabilité, soit à simplement laisser en plan les conditions de possibilité de la communauté politique.

Il est vrai que ceux et celles qui souhaitent se tenir à égale distance de la moralisation de la délibération publique et des approches substantialistes, peuvent s'inspirer d'une tradition interprétative alternative que l'on associe habituellement à la démocratie « radicale » ou « agonique »¹⁶. Les démocrates radicaux croient eux aussi que le pluralisme contemporain fait en sorte que les réponses substantialistes évoquées plus haut sont plus susceptibles de diviser les citoyens que de raffermir le lien collectif. Ils ajoutent toutefois que la persistance et la profondeur des désaccords raisonnables entre concitoyens sont telles que l'horizon du consensus est un idéal régulateur inadapté à nos sociétés. En plus d'être précarisée par l'érosion des repères transcendants de la certitude et par la faillibilité de la faculté de juger, la délibération publique met en scène des relations de pouvoir plus ou moins asymétriques qui corrodent de l'intérieur la validité des décisions politiques. Appelons cette intrication de difficultés, pour modifier la teneur et étendre l'application d'un concept rawlsien, les « écueils du jugement public » en contexte post-métaphysique et démocratique. Ainsi, les décisions collectives ne sont pas interprétées comme des réalisations, même faillibles et temporaires, de la justice, mais plutôt comme des résolutions du problème de l'autorité qui peuvent aussi bien réduire les inégalités que les renforcer ou les stabiliser. Une communauté politique peut se doter d'institutions et de procédures qui favorisent la génération de décisions justes, mais seule une théorie fortement idéalisante peut oblitérer le fait que le jugement public, ne pouvant compter sur le filet protecteur des certitudes métaphysiques, puisse tout autant faire apparaître l'horizon de la justice que le voiler. Les communautés politiques contemporaines seraient ainsi condamnées à abriter un débat normatif permanent sur les contours et la substance de l'autorité et de la justice. C'est pourquoi le raisonnement public est interprété comme une « joute démocratique » à laquelle participent des citoyens bien ancrés dans leur monde vécu¹⁷.

Plusieurs des intuitions et des arguments mis de l'avant par cette conception de la démocratie m'apparaissent fondés. La construction (toujours en chantier) de l'autorité s'incarne selon cette perspective dans la pratique de la citoyenneté plutôt que dans la réalisation d'une forme de vie ou d'un programme politique particuliers, mais la participation à cette activité civique n'est pas dépendante d'une moralisation du raisonnement pratique qui convient mieux au royaume des fins qu'à la délibération publique telle que nous la connaissons. Ceci dit, les conceptions plus radicales de la démocratie comportent aussi leurs zones d'ombre. La faiblesse principale de ces conceptions est probablement qu'elles semblent s'épuiser dans la factualité des démocraties existantes, ce qui les rendrait en quelque sorte hermétiques face aux exigences de la justice. Autrement dit, les théories de la démocratie

radicale se refermeraient complètement sur les conditions existantes de l'exercice de la démocratie et n'arriveraient pas à spécifier les règles du jeu de la joute démocratique. Ces conceptions prêteraient ainsi flanc à l'objection voulant que l'agonisme démocratique ne soit dans les faits rien d'autre qu'une forme sophistiquée de la politique de puissance, c'est-à-dire une confrontation continue entre des citoyens mus par leurs intérêts personnels mais inégalement armés pour les faire valoir. Bref, la démocratie radicale n'aurait rien à offrir pour neutraliser les rapports de force inégaux et contenir les égoïsmes individuels et collectifs. La réticence des théoriciens de la démocratie agonique à parler de « raison » publique ou d'« éthique » de la discussion témoigne de cette difficulté à penser l'aspect normatif de la délibération publique.

DÉCLOISONNER LA RAISON PUBLIQUE

S'il y a une part de vérité dans ce que j'ai énoncé dans les sections précédentes, les théories qui mettent l'emphase sur la pratique délibérative, malgré la justesse de leurs prémisses, ne sont pas encore arrivées à trouver un point d'équilibre « entre les faits et les normes »¹⁸. Le terrain qu'ils ont labouré est toutefois suffisamment fertile pour que nous puissions espérer faire quelques pas dans cette direction. Je ne peux dans les limites de ce texte définir en détail et avec précision le montage d'une conception de la raison publique qui prenne véritablement la mesure du pluralisme moral et culturel contemporain (et de la persistance des désaccords raisonnables entre concitoyens), mais il est néanmoins possible de dégager les grands paramètres de cette entreprise.

Il faudra tout d'abord montrer en quoi la coopération sociale dépend non pas de tel ou tel consensus sur un projet politique donné ou sur la nature d'une identité particulière, mais plutôt de la capacité des citoyens à resserrer le lien collectif au fur et à mesure que celui-ci est distendu par l'émergence de désaccords au sujet des normes de régulation sociale. Pour le dire autrement, il s'agit d'établir avec plus de force que l'intégration des sociétés est ultimement dépendante de l'exercice public de la raison pratique, c'est-à-dire de l'activité de débattre et de décider collectivement des termes de l'association politique¹⁹. Les réponses substantialistes au problème de la communauté politique, qu'elles soient d'orientation socialiste, écologiste ou conservatrice par exemple, peuvent certes améliorer la coopération sociale dans une situation donnée, mais il n'en demeure pas moins que c'est par la raison publique qu'elles réussissent à s'imposer et qu'elles sont ensuite amendées ou remplacées. De plus, lorsqu'une norme ou un ensemble de normes réussit à s'imposer par la discussion publique, l'accord en question

relève plus souvent du compromis que du consensus rationnel ou par recoupement. Par extension, ces accords, fondés la plupart du temps sur le poids de la majorité, impliquent presque toujours la reconnaissance des désaccords en suspens, de la dissidence et de la volonté correspondante chez les opposants de soumettre le verdict à une nouvelle épreuve démocratique dès lors qu'ils auront accumulé suffisamment d'évidences pour rallier la majorité à leur point de vue²⁰. L'adhésion même récalcitrante des opposants repose ainsi sur leur espoir (reporté dans le futur) d'en arriver à convaincre la majorité de la justesse de leur position, donc de l'ouverture et de la fluidité du processus politique.

L'importance théorique du concept de « raison publique » doit donc être réaffirmée. Mais comme nous l'avons vu, l'exigence d'impartialité et de neutralité mise de l'avant par les conceptions dominantes de la raison publique crée une forme d'épuration de l'espace de la discussion publique qui peut avoir des effets délétères sur l'allégeance des minoritaires et des dissidents à la communauté politique. La discipline de la raison publique contraint les citoyens à s'abstraire autant que possible de leurs croyances, de leurs convictions et de leurs intérêts non-généralisables. Or cette exigence néglige que le contenu de l'impartialité est parfois la source même du litige politique. En effet, ce sont des citoyens qui délibèrent à partir de ce qu'ils sont, donc à la lumière de leurs repères épistémiques et axiologiques et de leurs intérêts propres qui se prononcent sur la validité d'une norme ou d'un plan d'action²¹. Le jugement public est rendu possible par les ressources de la raison pratique, mais il se trouve également limité par le caractère fini et faillible de celle-ci. Dans ce contexte, il faut s'attendre à ce que la nature généralisable ou non d'un argument fasse aussi l'objet de désaccords politiques entre des citoyens qui ne disposent pas d'un point de vue extérieur qui pourrait leur permettre de régler ce genre de question de façon impartiale. En conséquence, il faut selon moi renoncer à vouloir extraire *a priori* de la raison publique toute considération éthique et instrumentale. Il ne s'agit pas de laisser entendre que toutes les raisons proférées par les citoyens se valent, mais bien de confier au dialogue entre citoyens ce difficile travail de jugement public.

Il importe en effet d'établir clairement que cet assouplissement de la discipline de la raison publique n'est pas dans les faits une forme de relativisme politique en vertu duquel il serait impossible de juger de la justesse normative des raisons et des revendications défendues publiquement. Comme je viens de le souligner, le filtre qui rejette les raisons erronées ou exagérément intéressées est la raison publique elle-même, et non une norme procédurale transcendantale (déduite monologiquement par le philosophe). Si les participants peuvent fonder leurs arguments publics sur des valeurs, des visions du monde et des intérêts personnels, ils demeurent néanmoins soumis à la

de dure exigence de la persuasion. Ils ont conséquemment tout avantage à soumettre à l'examen public des raisons et des arguments à la fois intelligibles et suffisamment désintéressés pour être susceptibles de rallier la majorité. En somme, le jeu de l'argumentation et de la persuasion démocratiques contient naturellement en son sein un puissant incitatif à la décontextualisation qui rend inutile l'imposition *a priori* d'un test d'universalisation qui n'arrive pas de toute façon à garantir l'impartialité des jugements publics²².

Certains pourraient faire remarquer, avec raison, que cette approche ne parvient pas à éliminer le risque que les décisions collectives soient en bout de piste basées sur les intérêts de la majorité, ce que les théories (idéalisantes) kantienne cherchent précisément à éviter. Il m'apparaît toutefois plausible de penser que l'aseptisation de la délibération publique implicite dans ces théories est plus susceptible de stabiliser indûment les schèmes axiologiques et normatifs de la majorité qu'une raison publique décloisonnée qui laisserait une plus grande latitude argumentative et rhétorique aux citoyens.

En imposant une discipline trop sévère, la raison publique risque fort de décourager et de limiter la participation au dialogue public chez ceux qui souhaitent remettre en cause la validité des orientations normatives et politiques prédominantes, donc ceux pour qui il est le plus ardu d'énoncer des raisons que les autres participants sont susceptibles d'endosser. Or c'est précisément le processus délibératif qui assure un lien civique minimal lorsque les orientations collectives qui cimentent la communauté politique sont érodées par le désaccord. Bref, l'application des théories procédurales, plutôt que raffermir la coopération sociale, pourrait contribuer, contre leurs intentions originaires, à son étiolement.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Daniel Weinstock, « Building Trust in Divided Societies », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, no. 7, 1999, p. 287-303.
2. Geneviève Nootens, « L'identité postnationale: itinéraire(s) de la citoyenneté dans la modernité avancée », *Politique et sociétés*, vol. 18, no. 3, 1999, p. 99-120; « Identité, citoyenneté, territoire: la fin d'un paradigme ? », dans J. Maclure et A.-G. Gagnon (dir.), *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec/ Amérique, 2001, p. 105-126.
3. John Rawls, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993, p. XVIII (je souligne).
4. *Ibid.*, XXV.
5. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, traduit par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 40.

6. *Ibid.*

7. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par Victor Deblos, Paris, Delgrave, 1994, p. 136.

8. Rawls, *op. cit.*, p. 137-138. Pour un commentaire éclairant sur la « discipline » de la raison publique, voir Daniel Weinstock « Saving Democracy from Deliberation », dans R. Beiner et W. Norman (dir.), *Canadian Political Philosophy*, Toronto, Oxford University Press, 2001, p. 78-91.

9. Rawls, *op. cit.*, p. 157.

10. *Ibid.*, p. 10.

11. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 113.

12. Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, traduit par Mark Hunyadi, Paris, Les éditions du Cerf, 1992, p. 105.

13. Voir Luc Langlois, « L'impératif catégorique ou le principe "U" ? », dans F. Duchesneau, G. Lafrance et C. Piché (dir.), *Kant actuel*, Montréal, Bellarmin, p. 67-89. Rawls a aussi tenté d'assouplir la discipline de raison publique, sans toutefois y parvenir complètement, dans « The Idea of Public Reason Revisited », *The Law of Peoples*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, p. 129-80.

14. Comme je l'ai mentionné plus haut, la majorité des théoriciens de la démocratie délibérative, dont Amy Gutmann et Dennis Thompson, Joshua Cohen et Anthony Laden, ont intégré à leur théorie une modalité de la discipline de la raison publique. Pour des critiques de cette discipline venant d'horizons différents, voir Weinstock, « Saving Democracy from Deliberation », *op. cit.*, et William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

15. Ce verdict a aussi été endossé et reformulé par des libéraux qui soutiennent que la raison publique et les orientations qui en découlent ne sont jamais neutres et parfaitement impartiales. Voir, d'une part, J. Donald Moon, *Constructing Community. Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton, Princeton University Press, 1993 ; et d'autre part Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

16. Le terme « agonique » se réfère à l'esprit de lutte, de jeu et de compétition qui animait les Grecs et qui leur permettait de se bonifier, de sublimer les pulsions violentes et, ce faisant, de consolider leurs communautés. Voir Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biographie d'une pensée*, traduit par Nicole Casanova, Paris, Solin, 2000, p. 60.

17. J'ai élaboré davantage sur cette approche dans « Pluralisme et démocratie : dialogue, décision et dissensus », *Repères en mutation*, *op. cit.*, p. 251-268, et dans « The Politics of Recognition at an Impasse? Identity Politics and Democratic Citizenship », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 36, no. 1, 2003, p. 3-22.

18. Alain Noël tire des conclusions complémentaires à celle-ci dans « Deliberative Democracy in a Multinational Federation », à paraître.

19. Sur l'importance de cette activité civique, voir James Tully, « La liberté civique en contexte de globalisation », *Les Cahiers du 27 juin*, vol. 1, no. 2, automne 2003.

20. Voir Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*. Oxford, Clarendon Press, 1999.

21. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana Press, 1993, 200.

22. Il faudrait aussi ajouter que, si la discipline de la raison publique est desserrée, il n'en demeure pas moins que les participants à la discussion restent évidemment soumis à la règle de droit, ce qui exclut du champ de la délibération publique les formes de discours qui mettent en péril la capacité de certains de participer à la discussion (les discours haineux et la violence psychologique par exemple). De plus, la règle de droit, dont certaines régulations peuvent parfois être saisies par le principe démocratique, offre aux minorités une protection contre les abus de la majorité, que la raison publique n'arrive pas toujours, dans les faits, à éliminer.