

PLURALISME RAWLSIEN ET POST-RAWLSIEN : LA PLACE D'UNE ETHIQUE DU "TRANS-RAISONNABLE" ¹

Christian Arnsperger
FNRS (Bruxelles) & Chaire Hoover (UCL)
<arnsperger@etes.ucl.ac.be>

1. Le pluralisme rawlsien et les "difficultés du jugement"

Quel est (ou quels sont) le(s) fondement(s) du pluralisme dans une démocratie libérale ? En vue d'aborder cette question cruciale mais immensément vaste, je prendrai appui principalement sur le *Libéralisme politique* de John Rawls, ouvrage majeur qui, malgré une certaine lourdeur dans l'exposé, apparaît incontournable. Rawls a, en effet, peut-être mieux que quiconque saisi le caractère *factuel* du pluralisme. Pour lui, le pluralisme des conceptions "raisonnables" de la vie bonne (Rawls, 1993 : 62) n'est pas un trait fortuit des sociétés modernes qu'il faudrait conserver comme un précieux héritage en voie de disparition ; au contraire, il s'agit d'un *fait*, et peut-être *du* fait qui est à la base de la constitution de la démocratie libérale ².

1 Ce texte a été présenté le 3 mars 1998 au groupe de travail sur le pluralisme (Chaire Hoover et ISP) et doit paraître prochainement, dans une version légèrement réduite, dans un numéro spécial de la Revue Philosophique de Louvain consacré aux fondements philosophiques du pluralisme libéral. Je remercie André Berten pour ses commentaires nombreux lors de ma présentation et tous les autres participants du Groupe (François Crispeels, Michel Delhez, Fabienne Peter, Hervé Pourtois, Muriel Ruol et Manuel Toscano Mendez) pour les échanges intenses d'idées qui n'ont pas manqué d'influer sur ce travail.

2 MacIntyre (1981 : 134) émet l'idée selon laquelle la modernité serait caractérisée par une incapacité de rejeter l'autorité d'une "vérité morale" tout en ne pouvant pas non plus nier le fait de l'incommensurabilité des différentes "vertus". Sur cette base, Susan Mendus (1996 : 193) parle d'un « tragique » inhérent au libéralisme : d'une part, il y a « le pluralisme et une négation de la possibilité de la réconciliation harmonieuse » ; d'autre part, il y a « la reconnaissance du fait que la valeur contre laquelle on s'est décidé [ici, l'ordre moral, la vérité morale] possède une autorité ». Plus bas, je montrerai que c'est un choix d'ordre herméneutique concernant le statut de la raison qui fonde le libéralisme politique. Je me démarquerai donc de cette position concernant le tragique — non pas parce que je voudrais nier qu'il y a dans la modernité quelque chose de tragique (que Nietzsche lui-même pressentait d'ailleurs plus ou moins confusément), mais parce que je pense que ce tragique même n'a pas empêché l'homme moderne — et donc rawlsien — d'effectuer un choix qui a définitivement invalidé non pas toute recherche de vérité (et ici MacIntyre semble constamment dans la confusion entre la recherche personnelle d'une vérité et l'"ordre moral"), mais la prétention à une vérité publique. En ce sens, la valeur contre laquelle l'homme moderne s'est décidé n'a plus d'autorité (même si elle peut en conserver une, et souvent cruellement, au sein de diverses "associations" au sein desquelles l'individu recherche cet "ordre moral" qui est censé structurer son existence).

1.1. Une vision moderne de la personne et de l'identité individuelle

Qu'il suffise de rappeler ici à nouveau, brièvement, les trois "faits généraux" de la culture politique d'une démocratie selon Rawls :

- (1) « La diversité de doctrines compréhensives raisonnables que l'on trouve dans les sociétés démocratiques modernes n'est pas une condition purement historique qui pourrait disparaître ; c'est un trait permanent de la culture publique de la démocratie » (Rawls, 1993 : 63).
- (2) « Une interprétation durable et commune d'une seule doctrine compréhensive, religieuse, philosophique ou morale, ne peut être maintenue que grâce à l'usage du pouvoir tyrannique de l'Etat » (*ibid.* : 63–64).
- (3) « Un régime démocratique durable et sûr, qui ne soit pas divisé par des conflits entre des doctrines rivales et des classes sociales hostiles, doit être soutenu volontairement et librement par une majorité considérable de ses citoyens politiquement actifs » (*ibid.* : 64).

Cette vision rawlsienne du politique est éminemment *moderne* au sens où elle se centre sur une conception moderne de la personne et de l'identité individuelle : « Etant donné leurs facultés morales, ils [les membres de la société] partagent une raison humaine commune, des facultés semblables de pensée et de jugement [...] » (*ibid.* : 84). Certes, « nous n'avons pas d'identité antérieure à notre existence sociale » (*ibid.* : 67), mais en même temps, la société « n'a pas de buts ou d'objectifs ultimes au sens où une personne ou une association peuvent en avoir » (*ibid.* : 68). Par conséquent, les « difficultés du jugement » (*ibid.* : 83 *sq.*) qui sont inhérentes à la raison dans son acception moderne jouent un rôle central et, là encore, *factuel* : « les sources du désaccord raisonnable — les "difficultés du jugement" — entre personnes raisonnables sont constituées par les nombreux risques encourus dans l'usage correct (et consciencieux) de nos facultés de raisonnement et de jugement dans le cours ordinaire de la vie politique » (*ibid.* : 84). Par conséquent, « une passion pour la vérité dans son intégralité nous pousserait à chercher une unité plus large et plus profonde qui ne peut être justifiée par la raison publique » (*ibid.* : 69–70).

1.2. L'éviction de la "vérité"

Cette notion de "vérité" semble à première vue un peu rapidement écartée par Rawls ; n'en va-t-il pas, dans la vie de chaque individu, en dernière instance d'une *recherche de vérité* ? Le libéralisme politique contient à ce titre un postulat normatif extrêmement fort, et dont la force est le plus souvent édulcorée par les libéraux eux-mêmes : *est exclue de la sphère politique non seulement la recherche de la vérité, mais même toute action individuelle fondée sur une prétention à "être dictée par la vérité"*. A ceux qui tiennent à dire que telle n'est pas la manière dont vivent réellement les êtres humains, il sera répondu ceci : le libéralisme politique exige des individus un renoncement radical, et définitif, à leurs prétentions à la vérité *dans la sphère publique* ; c'est ce renoncement qui

est à la base de l'idée rawlsienne du « sens de la justice » (Rawls, 1993 : 44), dont Rawls pense qu'elle sera *cultivée par les individus du fait même qu'ils appartiennent à une démocratie pluraliste*. En ce sens, Rawls est relativement proche de Rousseau et se situe à l'opposé de Hobbes : il croit en la nécessité absolue, et aussi en la possibilité historico-culturelle, de fonder le pluralisme sur un *changement de l'homme* qui ne soit pas un changement « stalinien » amené par la simple peur face à l'écrasante puissance d'un Léviathan. Pour lui, « une conception de la personne [...] est normative » (*ibid.* : 42, n. 2), et elle se fonde essentiellement sur l'idée que nous partageons tous, ou en tout cas que nous *devrions* tous partager, un « usage correct (et consciencieux) de nos facultés de raisonnement et de jugement dans le cours ordinaire de la vie politique » (*ibid.* : 84). Le système politique dans lequel évoluent les individus ne peut qu'avoir des effets de *feedback* sur leur disposition à soutenir les principes qui sous-tendent ce système.

Fonder ainsi le pluralisme ne relève pas de la sauvegarde ou de la promotion d'un idéal, mais de la conformation des mentalités individuelles à un fait : le fait des limites *infranchissables* que la raison humaine rencontre dans sa recherche d'une vérité morale et métaphysique. Comme le montre Charles Larmore (1987 : 119), un certain antilibéralisme se fonde sur la « réconciliation (*Versöhnung*) hégélienne entre idéaux personnels et politiques ». Hegel, nous dit Larmore, « fut le seul romantique à élaborer une critique systématique du libéralisme kantien », et cette *Versöhnung* reste « le paradigme du romantisme politique » (*ibid.*). De fait, tant dans certains cercles communautariens que dans certaines théories politiques plus « continentales », on trouve un constant appel, plus ou moins explicite, à ancrer l'idéal politique dans *un* idéal partagé par toutes les personnes dans la société, ou dans la « communauté » : trouvons d'abord ce que requiert la « vraie nature de l'homme », assurons-nous ensuite que tous souscrivent à cette vision « vraie », et nous aurons automatiquement (ou presque) les préceptes politiques qui conviennent — telle semble être l'essence du romantisme politique. Trouvons ce qu'est « le Bien », et nous saurons quelles institutions politiques nous devons instaurer pour refléter l'« authenticité » de l'homme.

2. Un transcendantalisme du Bien ?

2.1. « Pluralité des conceptions du bien » : un oxymoron ?

Mais une telle vision ne fait-elle pas fi de tout ce qu'a accumulé l'herméneutique philosophique au cours des siècles ? N'y a-t-il pas, en sous-main, le risque d'une réémergence de la position forte d'un Hobbes qui, désespérant de jamais pouvoir mettre les hommes d'accord sur le Bien tout en voyant par ailleurs dans un tel accord la seule manière de légitimer la société politique, déléguerait au Léviathan le soin d'*imposer par la force une vision du Bien socialement unificatrice* ? Pour Hobbes, pourtant lui-même horrifié par les guerres de religion, une seule alternative : soit le déchirement des « opinions » inconciliables, soit l'unification sous la coupe d'un Léviathan remplaçant l'opinion par la peur de la mort violente. Conditionner la stabilité

politique à un consensus sur le bien, n'est-ce pas l'impasse dont la modernité a cherché et doit encore sans cesse chercher à nous sortir ? Telle est bien la question que se pose Rawls, mais sous un angle radicalement différent de celui de Hobbes (et même de son successeur immédiat, Locke, pourtant nettement moins anti-démocratique).

En effet, situer la question du politique au niveau des "conceptions compréhensives du bien", comme le fait Rawls, c'est, me semble-t-il, d'emblée se placer dans une *perspective interprétative*. Chaque conception compréhensive du bien n'est *stricto sensu* que conception du bien "pour moi", pour la personne qui la porte. L'homme moderne doit assumer comme *choix* certaines choses qui, pour ses ancêtres du Moyen-Âge par exemple, n'étaient rien d'autre que des données immuables – et notamment la conception du bien de l'être humain qui avait à régler la vie politique. Mais alors – question fondatrice en herméneutique – peut-on même parler d'une *pluralité* de conceptions *du bien* ? Qu'est-ce que ce point commun (*le bien*) auquel se réfèrent ces diverses conceptions que l'on dit par ailleurs irréductibles ? Elles ont en commun "ce" – mais qu'est-ce que c'est ? – sur quoi elles ne peuvent se mettre d'accord ; et si elles savaient ce que c'est, comment ne seraient-elles pas d'accord là-dessus, donc sur l'essentiel peut-être ? Parler d'une *pluralité* irréductible de conceptions compréhensives *du bien* avoisine donc l'oxymoron ... Et pourtant, tout le corpus du libéralisme politique a besoin de cette hypothèse d'une irréductible diversité unie par quelque chose de commun (*le bien*) qui n'est présent que par son absence. On peut certes répondre que, simplement, chaque membre de la société détient sa propre conception de ce qui est "bon pour lui" – on n'empêchera cependant pas, par là, qu'il faille pouvoir faire référence à une sorte de transcendantal au moment où, même au sein du plus radical désaccord, chacun campe sur *sa* conception *du bien*.

2.2. Une sphère politique superflue ?

Rawls ne peut éviter d'invoquer ce genre de transcendantal – la diversité irréductible des conceptions concerne en effet *la manière dont il faut conduire son existence*. Ce qui est donc commun à tous, c'est la référence implicite à "la vie" et au "besoin" (mais est-il universel ?) de lui donner un "sens" en termes d'actions à accomplir et/ou à éviter. Au fond, chacun des citoyens rawlsiens tente de répondre à la question socratique : comment dois-je vivre ? Simplement, il le fait à partir de sa propre raison, sans référence immédiate à *un et un seul* corpus métaphysique pré-digéré. Et peut-être aurions-nous ainsi affaire, avec Rawls, à une sorte d'Aristote des Lumières, qui conçoit une diversité irréductible de biens comme autant de chemins possibles vers la réalisation du Bien – lequel n'est présent dans la théorie que sous la forme de la locution "le sens de l'existence". La sphère politique se définirait alors comme l'espace contingent et transitoire où coexistent, que ce soit en une séparation étanche ou dans le cadre d'échanges intenses, tous ces individus qui, par des voies diverses, cherchent le même "sens", le même Bien. Et ce sens n'a pas, en soi, à être objet de convoitise ni de compétition : celui ou celle qui l'aura trouvé en premier, telles les tables

d'une révélation que chacun cherchait, peut simplement redescendre de la montagne et le transmettre aux autres, chacun se réjouissant de ce que l'un d'entre eux ait "enfin trouvé" ce que tous cherchaient ... D'un seul coup, la sphère politique deviendrait entièrement superflue ; le sens partagé et reconnu comme commun (parce que "reconnu", ou "remémoré", par cela qui en chaque être humain cherche la même chose) aurait tout juste besoin d'un service d'ordre veillant à ce que soient respectés les préceptes révélés. Ceux qui transgresseraient les préceptes du sens seraient, en effet, dans ce cas-ci, sous l'emprise de l'erreur volontaire, du choix délibéré de nier ce qu'ils savent en leur for intérieur avoir été révélé comme vrai.

Au fond, tout serait alors initialement la faute d'Averroès et, après lui, de saint Thomas et de bien d'autres : ce qui gâche le tableau, c'est l'idée d'une révélation réassimilable par la raison humaine, et authentiquement vivable seulement si elle est effectivement réassimilée par la raison. Car l'erreur volontaire, la séduction diabolique niant ce qu'elle sait être vrai — passe encore ; le doute dicté par la raison, voilà qui devient gênant. Fort heureusement, il existe une parade que le thomisme (notamment) aura à cœur d'asseoir en méthode : la raison elle-même ne peut être que servante de la révélation, elle n'est que l'*outil nécessaire mais faillible* (donc mesurable à une norme qui lui est extérieure) par lequel l'être humain opère cette même remémoration du sens révélé qui rendait jusqu'ici la sphère politique superflue. Il n'empêche que le ver est dans le fruit : les "difficultés du jugement" dont parle Rawls seront dorénavant comme une épine dans le pied du sens révélé et transmis — même s'il reste pour l'instant encore possible de définir la *raison "authentique"* comme celle qui réplique fidèlement le sens révélé.

3. Le libéralisme politique comme mise en pratique d'un choix

herméneutique

3.1. Une interprétation de la raison comme "libre", et le renoncement exigé par le libéralisme

Mais que se passe-t-il si, chez certains, la raison refuse décidément une telle passivité ? Voilà qui nous plonge directement en pleine herméneutique : on pourra *interpréter* cette raison réfractaire comme la raison "inauthentique" qui, comme la rébellion volontaire d'antan, tombe dans le piège diabolique de la négation de l'évidence ; ou alors, on pourra l'*interpréter* comme la raison "libre" qui suspend son jugement quant au sens révélé lui-même. La position rawlsienne consiste, en première approximation, à adopter cette seconde interprétation. A la base même du libéralisme politique se trouve donc un *choix herméneutique*, une *décision* en apparence nullement révélée (à moins d'être auto-contradictoire ; mais *par quoi* est-elle dictée ? ...) en faveur d'une interprétation particulière de l'orientation de la raison humaine. La sphère politique libérale devient alors la *mise en pratique* de ce choix herméneutique fondamental.

En effet, l'époque opérée par rapport au sens révélé de la vie (à supposer, encore une fois, que la recherche même de ce sens soit un "besoin" universel ; j'y viendrai plus bas) n'implique pas la suspension du jugement tout court ; elle le rend simplement plus local en remplaçant l'expression "le sens de l'existence" d'abord par "le sens de l'existence *pour moi*, étant donné les conclusions de ma *délibération raisonnable*" (vision moderne : Rawls, Habermas), puis par "le sens de l'existence *pour moi*, étant donné la *contingence du monde* qui est le mien, voire l'*affaiblissement de l'être* qui caractérise ce monde" (visions postmodernes : Rorty, Vattimo). On notera que chaque "pour moi" est assorti d'un certain contexte — délibération raisonnable, contingence du monde, affaiblissement de l'être — qui *désindividualise* en quelque sorte ce qui, sinon, apparaîtrait comme pur arbitraire personnel. Rawls se situe précisément dans la vision moderne du "pour moi" : la raison humaine commune à tous les êtres humains cherche un sens à l'existence, mais bute sur ses propres limites ; celles-ci, reconnues raisonnablement, donnent naissance au "pour moi" qui, loin d'être pur individualisme, reconnaît une inscription à l'intérieur d'un choix herméneutique qui est en même temps un choix *de* l'herméneutique. *Herméneutique du bien* : même si le Bien devait exister "quelque part" (et il est permis d'en douter ; cf. Murdoch, 1992, qui pose le Bien comme horizon nécessairement non *existant* car transcendant), la raison humaine n'y a accès qu'en tant qu'Idée (et non en tant que le Bien *en soi*), et qui plus est à travers la pluralité, si difficile à hiérarchiser, des biens issus de l'interprétation individuelle. C'est bien là l'acceptation des "difficultés du jugement" — et celles-ci n'excluent évidemment pas le débat raisonnable visant à "convaincre", tant que l'un et l'autre interlocuteur acceptent les « limites de la raison publique » (Rawls, 1993 : 298 *sq.*). Et ces limites-là, certes, imposent un renoncement radical à chaque locuteur : le respect pour autrui en tant qu'être tout aussi raisonnable que moi m'impose de ne *plus jamais* pouvoir faire fond, *dans l'interaction discursive concernant les principes de la justice politique*, sur la conviction (qui m'habite par ailleurs) que mon interprétation du bien est la bonne.

Le libéralisme politique comporte donc, effectivement, sa propre forme de "violence" : ce à quoi il nous impose de renoncer sans retour possible (et, rappelons-le, *sur base même du modèle de la raison comme lieu de recherche du sens de l'existence*), c'est l'idée de non-fragmentation des "visions du monde", l'idée d'une "communauté de pensée" où serait sauf le "sens partagé des valeurs fondamentales". En même temps, et comme corollaire en quelque sorte, le libéralisme politique fait fond sur une vision de l'être humain dans laquelle la reconnaissance du fait du pluralisme raisonnable est *fondatrice de l'identité individuelle elle-même* — au sens où chacun de nous est d'emblée, sans jamais l'avoir "choisi", immergé dans un système politique et social où règne un désaccord irréductible mais raisonnable sur le bien. La force radicale de la théorie rawlsienne est de transformer ce pluralisme, souvent vu comme destructeur d'identité, en une donnée, au contraire, créatrice d'identité : chaque citoyen d'une société démocratique possède, selon Rawls, un "sens de la justice" qui n'est pas naturellement inné mais qui est cultivé à travers une existence sociale immergée dans le fait du pluralisme raisonnable. Il y a donc bien, sans aucun doute, abandon d'une "ancienne" vision de l'identité morale individuelle et entrée dans une "nouvelle"

vision. C'est la raison pour laquelle les objections communautariennes de Sandel (1981) ou MacIntyre (1981) – et même du plus libéral d'entre eux, Walzer (1983) – me semblent en grande partie non fondées : Rawls ne néglige pas la question de la formation de l'identité individuelle ; il la déplace à un niveau *nouveau*, celui d'une identité façonnée (plutôt qu'irréremédiablement déstructurée) par le fait du pluralisme raisonnable. Il n'y a plus de retour possible, pour nous, à un monde *politique* où aurait régné un consensus substantif sur le Bien de l'homme et les manières de le réaliser ; plus de retour possible non plus à un âge pré-herméneutique où la raison n'aurait été, au mieux, que servante d'une révélation qu'elle avait à se "remémorer". Nos identités sont, *en ce sens-là*, effectivement orphelines ; mais il n'y a là plus rien qu'une "philosophie du retour" pourrait inverser – car elle serait elle-même soumise au choix herméneutique qui a inauguré le libéralisme : le choix d'interpréter la raison comme "libre", suspendant *dans la sphère politique* son jugement quant au sens révélé lui-même. Ce choix herméneutique n'est-il pas (et ici je serai volontairement provocateur) comme les Chérubins à l'épée de feu placés *par Dieu lui-même* à l'entrée de l'Eden pour interdire à Adam le retour – errance ou exil, en ce sens, irrévocable parce que dicté par la raison elle-même ?

3.2. La difficile question du partage de la raison

Il est bien évident que cela ne peut manquer d'affecter la manière dont chacun de nous vit par ailleurs sa propre conception compréhensive du bien (à supposer, j'y viendrai plus bas, que cette notion elle-même ait encore réellement un sens actuellement) : dans le libéralisme politique, tout conflit d'intérêts entre une conception compréhensive raisonnable et la raison publique est tranché en faveur de cette dernière – et qui plus est, en faisant l'hypothèse (celle d'un « consensus par recoupement » ; Rawls, 1993 : leçon IV) que cet arbitrage est acceptable, précisément, pour toute personne "raisonnable". L'implication peut être extrêmement forte : dans certains cas, j'aurai par exemple à accorder priorité à la raison publique par rapport à mon interprétation de l'évangile chrétien (ou à celle de mon Église) ... et ce, *de mon plein gré* puisque Rawls me suppose raisonnable. En effet, dans la société rawlsienne, « la conception publiquement reconnue de la justice établit un point de vue commun à partir duquel il est possible d'arbitrer les revendications des citoyens vis-à-vis de la société » (Rawls, 1993 : 62). Par exemple, aucun argument émanant du magistère de l'Église catholique, ni aucun extrait des dits du Bouddha, ni aucune interprétation de ces dits, ne peut servir de justification *publique* à l'interdiction légale de l'avortement (alors même que toutes ces doctrines l'interdisent strictement aux citoyens qui sont leurs membres). Le libéralisme politique ne rend-il donc pas simplement impossible une existence humaine volontairement orientée selon une interprétation particulière, *même raisonnable*, du bien-pour-l'homme ?

Nous touchons ici, peut-être, la question fondamentale. Si "vivre selon mon interprétation du bien-pour-l'homme" incluait l'idée que *toute autre personne* doit vivre selon cette même

interprétation, la réponse serait clairement affirmative : le libéralisme politique rend invivable une telle conception du bien – et un libéral dirait sans ambages que c’est là ... un bien (précisément). Mais une telle doctrine compréhensive pourrait-elle être qualifiée de raisonnable ? Non, puisqu’elle rejeterait explicitement ce qui forme la base même du raisonnable, à savoir l’acceptation des difficultés du jugement. Cette acceptation, quant à elle, fait partie des « idées fondamentales [...] tenues pour latentes dans la culture politique publique d’une société démocratique » (Rawls, 1993 : 217) – c’est, rappelons-le, le choix *herméneutique* de départ dont le libéralisme politique est la mise en pratique. Ce qui, dans le libéralisme politique, est *imposé et non “choisi”, mais non pour autant “révélé”,* au nom d’un principe supérieur qu’il nous faut encore élucider, c’est l’absence *au niveau de la mise en œuvre politique,* de ce qu’on pourrait appeler (un peu abusivement) les “préférences externes”, en anglais *other-regarding*, c’est-à-dire les préférences personnelles portant sur le comportement d’autrui. Pourquoi ? Parce que le postulat de base du libéralisme politique est que chaque être humain possède la même capacité de faire usage de sa raison, de chercher l’interprétation de l’existence qui est la meilleure “pour lui”, et que *la raison que je partage avec autrui m’interdit de chercher à lui imposer par la voie de la prise du pouvoir politique (ou, ce qui revient au même, en dépit des protections politiques existantes) ma propre interprétation de ce qu’est le bien-pour-autrui.*

Nous voilà donc arrivés au nœud, semble-t-il, de la discussion : cette hypothèse d’une raison pleinement partagée par tous est-elle acceptable ? – question qu’il faut élucider, vu le poids politique que pèse la réponse. Je vais tenter une réponse qui paraîtra peut-être téméraire, mais qui me semble aller au fond de l’abîme qui s’ouvre ici : je pense que supposer, comme le fait Rawls, que l’on peut fonder un régime démocratique sur la raison comme faculté “innée” de tout homme est une utopie bien intentionnée (et autorisée des grands, comme Kant) mais potentiellement dangereuse parce que plaçant la raison comme un *critère d’appartenance au corps social* ; je pense, au contraire, que le projet pluraliste doit, du fait de la non universalité de la raison, être encore radicalisé en allant *au-delà du rationalisme* pour embrasser un projet bien plus utopique encore, mais en même temps plus réaliste : celui de baser le pluralisme non plus sur les “difficultés du jugement”, mais sur les “difficultés de la négation d’autrui”.

4. Critique du rationalisme et recherche d’un substrat “trans-raisonnable”

4.1. L’“avant”

Si nombre de conceptions du bien-pour-l’homme passent du « pour moi » au « pour tous les hommes », c’est au nom non pas des difficultés du jugement, mais de leur inverse : la conviction que la capacité réflexive et “réellement” orientée vers la construction d’une interprétation “authentique” du bien est une capacité que tous n’ont pas ; qu’il faut donc réserver à certains la prérogative de formuler le bien “authentique” et de mettre en œuvre les mesures politiques qui

mèneront à sa réalisation. Cet élitisme est certainement rationnellement fondé dans bien des cas – mais il fait fi d'un commandement que j'oserais (et ici il s'agit d'une prise de position, non d'un argument) qualifier de transcendantal : *se soucier d'autrui davantage que de la "vérité"*. Faire passer la charité, ou la compassion, ou que sais-je, *radicalement hors interprétation*, comme ce sur quoi l'interprétation quant au bien-pour-l'homme doit d'abord faire fond. Le pluralisme libéral serait alors soutenu non par la reconnaissance de notre raison et de notre capacité herméneutique partagées, mais par la conscience aiguë de notre faiblesse ontologique partagée – par la *pensée faible* de Vattimo (1996 i.a.), la *justice* de Derrida (1992, 1994, 1996 i.a.), le *pour-autrui* de Levinas (1974 i.a.), etc. – par ce qui, en tout cas, s'ouvre *avant le jeu interprétatif du "vrai pour moi" et du "faux pour moi"*. Non que ce jeu soit sans valeur (il est central dans la modernité, qui cultive le respect agonistique), et non que l'herméneutique soit une quantité négligeable dans le libéralisme politique – mais le lieu où peut même s'ouvrir la lecture des "textes", pour prendre un terme de Derrida, ce lieu me semble être situé *hors-texte*. C'est "avant", dans l'*Incipit* que tente de décrire Maurice Bellet (1993 : 8) :

Qu'est-ce qui reste ? Qu'est-ce qui reste quand il ne reste rien [et j'ajouterais : quand la raison n'est pas ce qui est partagé, quand nos "textes" individuels sur le bien-pour-l'homme sont divergents ou même inexistants] ? Ceci : que nous soyons humains envers les humains, qu'entre nous demeure l'entre nous qui nous fait hommes.

C'est "avant" le discours que nous pouvons tenir sur le Bien, comme tente de le dire de manière fort provocante John Caputo (1993 : 36–37) :

Un tel enfant [qui serait né avec le sida] ... "a un droit" sur nous, nous "saisit", sans que nous ayons besoin (et sans que nous possédions) de théorie préexistante du Bien en vertu de laquelle nous pourrions juger qu'il s'agit là d'un (ou du) mal. Commencer "d'en bas", être le clerc affairé de l'obligation, cela signifie rassembler les bribes de facticité et les morceaux de désastres qui sont parsemés partout, en une sorte d'*epagoge* patho-poético-herméneutique. La notion selon laquelle une telle expérience dépend de l'établissement d'une affirmation telle que "La santé est (une partie de ce qui constitue) le Bien des êtres humains" est tout à fait vaine et ne vaut pas le prix qu'on a payé pour le livre [dans lequel elle est démontrée]. Le principe n'apprend rien aux lecteurs qu'ils ne sachent déjà ; il n'ajoute rien d'autre à leur stock de savoir qu'un air de pomposité et d'inflation philosophique comme celui qui émane de professeurs allemands de philosophie – comme Jürgen Habermas.

Il semble donc y avoir là quelque chose d'indéconstructible, qui peut revêtir un enjeu profond (d'où l'agressivité excessive de Caputo), et sur quoi même une éventuelle déconstruction de la notion de vérité doit faire fond.

4.2. "Libérer la liberté"

Mais qu'est-ce à dire ? Je pense qu'il s'agit ici non pas de remettre en question les principes de justice rawlsiens, mais de mettre en doute leur *justification* à travers le constructivisme fondé sur le postulat d'un caractère raisonnable partagé par tous. Selon Rawls, la procédure constructiviste « montre comment les principes de justice découlent des principes de la raison pratique en liaison avec des conceptions de la société et de la personne, qui sont elles-mêmes des idées de la raison

pratique » (Rawls, 1993 : 123). Les conceptions dont il s'agit sont, on le sait, « celle de la société comme système équitable de coopération et celle des citoyens comme libres et égaux » (*ibid.* : 124). Plus précisément, « les citoyens sont libres en ce sens qu'ils considèrent qu'eux-mêmes comme tout autre possèdent la faculté morale de former une conception du bien. [... De plus,] ils se considèrent comme ayant le droit d'émettre des revendications vis-à-vis de leurs institutions afin de faire progresser leurs conceptions du bien [... Enfin, ils ont une] capacité à assumer la responsabilité de leurs fins, ce qui affecte la manière dont leurs diverses revendications sont évaluées. [... On] peut se représenter les citoyens [libres] comme capables d'ajuster leurs objectifs et leurs aspirations à la lumière de la contribution qu'ils peuvent raisonnablement espérer apporter » (*ibid.* : 55-60). Mais n'y a-t-il pas là, en sous-main, une sorte de retour en force de la clôture interprétative ? Dans ses spécifications de ce qui fonde la citoyenneté "libre et égale", Rawls ne ferme-t-il pas la porte à une pluralité bien plus profonde et fragile, celle dont certains philosophes post-nietzchéens comme Derrida, Lyotard, Nancy, Vattimo ou Caputo ont tenté de rendre compte sous divers vocables et selon diverses modalités (dont je ne dis pas qu'elles sont toutes identiques, ni même toutes conciliables) ? En effet, la "violence" du libéralisme politique, dont j'ai parlé plus haut et qui consiste à modeler l'identité de l'individu libéral sur base des difficultés inhérentes au jugement raisonnable — cette violence inévitable est légitime à mon sens (au vu de la violence bien plus féroce qu'elle permet d'éviter), mais elle doit rester consciente de son propre caractère situé, son caractère de choix herméneutique. *La vision qu'a le libéralisme politique du "citoyen libre et égal", et qui affecte en profondeur la manière dont chaque individu peut vivre sa propre conception de la vie bonne, est issue d'un travail historique de la raison sur elle-même, donc d'un travail d'interprétation* — le libéralisme politique se fonde par conséquent sur une vision anthropologique qui n'est elle-même qu'une interprétation possible de l'"être-avec authentique", interprétation qui est elle-même issue d'un travail historique de la conscience politique occidentale — ce dont Rawls est, du reste, pleinement conscient. Et cependant, en tire-t-il vraiment toutes les conséquences ? En effet, ma manière de "déconstruire" la notion libérale de citoyen et de montrer son soubassement historico-interprétatif ouvre, me semble-t-il, sur une pluralité fondée non plus sur les difficultés du jugement raisonnable (difficultés elles-mêmes héritières d'une certaine déconstruction, au sens d'une raison qui n'est plus capable de redevenir pleinement présente à elle-même), mais sur la reconnaissance de l'indéconstructible même, *au-delà de la raison et de ses interprétations de ce que signifierait "être libre"*.

Ici il nous faut être très prudents : le but n'est certainement pas de disqualifier l'emphase libérale sur la liberté humaine (y compris la liberté de la raison) au nom de quelque "vérité plus profonde" qui, enfin dévoilée ou révélée, rendrait la notion de liberté obsolète. Il s'agit au contraire de *libérer la liberté*, pour ainsi dire, du fardeau excessif que lui fait porter la vision moderne de l'homme en la liant à la raison, et montrer dans quelle *ouverture plus radicale encore* peut seulement se déployer ce discours de la liberté. Car s'il s'agit d'un discours éminemment positif, il

n'en reste pas moins inséré dans l'histoire de la pensée de l'Occident : je l'ai dit et répété, penser le politique à partir du *postulat* de l'existence de citoyens "libres et égaux" est une option certes assez "naturelle" pour Rawls, mais qui néanmoins relève du *choix*, ou de la *décision*. Or la décision *fixe* et, comme l'a clairement relevé Charles Taylor (1989 : 84–89), elle fixe en l'espèce une nouvelle "métaphysique" : celle de l'individu doté d'une rationalité instrumentale et d'une raisonnable créatrice d'identité sociale. *Il y a chez Rawls une métaphysique libérale, ou en tout cas une décision philosophique qui fait du caractère raisonnable une norme*. La vision des citoyens "libres et égaux" de par (et non seulement en vue de) leur caractère raisonnable est, selon Taylor, un "hyper-bien" du libéralisme politique, à savoir un bien suprême à l'aune duquel les autres biens (libertés, opportunités, revenus, etc.) sont évalués et hiérarchisés ³.

4.3. Appliquer les "limites du jugement" au raisonnable lui-même

Or cette manière rawlsienne de rendre compte du pluralisme semble se heurter à une critique assez profonde de la part du camp postmoderne. En effet, *la vision moderne de Rawls table entièrement sur la pertinence de la notion de doctrine compréhensive du bien*, et suppose que le "besoin" quasi-naturel de chaque être humain est de mettre sa raison en branle pour construire une telle conception et la poursuivre. Il y a à la base de la vision rawlsienne un rationalisme certes non étroit (car le raisonnable suppose la construction d'une identité *politique et sociale* fondée sur l'exercice de la raison), mais large : un sujet *moderne* est à l'œuvre, et ce cadre-là semble être impossible à dépasser chez Rawls. Il ne s'agit certainement pas de nier le fait que de nombreux individus sont effectivement en quête de sens et d'identité *et qu'ils se fondent effectivement*, dans cette quête, sur les jugements raisonnables propres au sujet rawlsien ; cependant, il est difficile de justifier pourquoi le couple "rationnel-raisonnable" devrait servir de *base métaphysique unique* à la compréhension du pluralisme. *Les "difficultés du jugement" qu'invoque Rawls lui-même ne doivent-elles pas être appliquées à son postulat même d'un pluralisme "raisonnable" — non pas, très certainement, pour revendiquer un retour à des formes pré-raisonnables d'interaction sociale, mais pour diriger la réflexion politique vers une conception trans-raisonnable du pluralisme* ⁴ ? Je me baserai ici, pour commencer, sur un passage de William Connolly (1995 : xiii) :

3 Une question très importante devrait être approfondie ici : dans quelle mesure la conviction personnelle qui a poussé Rawls à proposer le libéralisme politique comme le meilleur cadre possible pour l'organisation de la démocratie n'est-elle pas une forme subtile de conséquentialisme ? En effet, le rejet rawlsien du désir de "vérité publique" est fondé sur l'observation des effets aberrants et destructeurs qu'a eu ce désir quand il s'est déployé dans l'histoire (cf. les guerres de religion). Mais quoi qu'il en soit, cela montre assez clairement que le libéralisme politique est bien une tradition de pensée inscrite dans l'histoire de l'Occident — histoire qui, nous allons le voir à travers la pensée de Vattimo, peut être interprétée comme l'histoire de l'affaiblissement progressif et inéluctable des pensées fondationnalistes du politique.

4 La distinction ici utilisée entre les préfixes "pré-" et "trans-" est empruntée à l'usage qu'en fait, dans un tout autre contexte, Ken Wilber (1982). Wilber montre de manière imparable à quel point règne, tant dans les sciences sociales que dans les sciences naturelles, une confusion très grave entre les appels de beaucoup de conservateurs à un retour à des formes de vie "pré-personnelles" (par exemple, des formes d'organisation sociale de type communautaire chapeautées par une autorité temporelle forte) et le vrai *telos* de la conscience

Un pluraliste conventionnel célèbre la diversité à l'intérieur de contextes bien constitués de conflit et d'action collective. Souvent, la diversité est prisée parce que les fondements putatifs de l'unité (en un dieu, une rationalité, ou une nationalité) semblent trop poreuses et contestables pour fonder un consensus culturel. De tels instincts pluralistes sont admirables. ... Mais qu'en est-il des contextes plus larges dans lesquels la structure de la diversité s'insère ? A quel degré sont-ils monistes ou pluraux ? Dans quelle mesure une présupposition culturelle de l'individu normal ou du sujet préexistant précède-t-elle et confine-t-elle le pluralisme traditionnel ? Quelles sont les conceptions de l'identité (et de la différence) qui sont prises comme axiomatiques dans les célébrations pluralistes de la "diversité" ?

La question de Connolly s'appliquerait même dans le cas où nous aurions déjà reconnu une diversité irréductible des "rationalités" à l'œuvre dans la constitution des identités personnelles — elle s'applique donc *a fortiori* dans le cas rawlsien, où le postulat rationaliste large est clairement moniste. Cette question en ouvre une suivante, qui m'est plus personnelle : l'enjeu le plus profond du pluralisme n'est-il pas, plutôt que la concurrence des prétentions au sens (qui est ce que Rawls tente de résoudre), *le dépassement du "sens" en tant qu'horizon politiquement pertinent* ? Un tel déplacement est déjà clairement amorcé à travers la notion de "consensus par recoupement", mais il me semble que la logique doit en être poussée plus loin : "le sens de mon existence" ne peut plus être pertinent pour mon interaction avec autrui, au point qu'à la limite ce sens même se réduit pour chacun à *ne plus "savoir" et à ne même plus "croire savoir"* — non-savoir radical qui, seul, peut ouvrir l'espace de la pluralisation au-delà de ce Connolly appelle le conservatisme pluraliste. Voilà qui, à mon sens, radicalise encore le renoncement que demandait déjà le libéralisme politique lui-même — et cette radicalisation vient de ce qu'on abandonne la raison comme siège du sens "clos sur lui-même", ce qui est précisément le projet postmoderne. Sans le savoir, Rawls ouvre donc lui-même la modernité sur la postmodernité.

Je pense sincèrement qu'on ne peut pas comprendre correctement les implications de la pensée postmoderne (elle-même extrêmement diversifiée) pour l'analyse politique si on ne comprend pas cette pensée dans le cadre de ce que Vattimo (1996 i.a.) appelle l'« ontologie de l'affaiblissement ». Ce qui caractérise la postmodernité (et qui, je l'ai dit, se trouve déjà *en germe* chez Rawls), c'est essentiellement un ébranlement de la raison qui se saisit comme radicalement affaiblie dès qu'elle est parfaitement honnête avec elle-même : en effet, il n'y a aucune raison — c'est le cas de le dire — pour que le postulat du "citoyen raisonnable" ne soit pas soumis à la même *déconstruction* que celle que le libéralisme politique lui-même avait opérée par rapport aux doctrines compréhensives de la vie bonne. Si, par exemple, l'idéal chrétien d'une "cité de Dieu" agissant au sein d'une cité mondaine ne peut (et ne doit en aucun cas) se déployer politiquement du fait des difficultés du jugement et des limites qu'impose de ce fait la raison publique, il doit en aller de même pour l'"hyper-bien" du citoyen libre et égal : ce n'est pas que cet hyper-bien soit dénué de valeur normative extrêmement forte pour un grand nombre de personnes (j'ai bien insisté sur le caractère, au contraire, très fortement normatif et contraignant de cette vision moderne de l'être humain), mais simplement que le même "affaiblissement" qu'il opérait à l'égard

humaine, qui est d'atteindre à des niveaux "trans-personnels". Ma conviction ici est que cette distinction absolument cruciale peut être appliquée aux questions politiques en remplaçant quasi-mécaniquement "personnel" par "raisonnable".

des conceptions du bien doit toucher l'hyper-bien lui-même⁵. Et cet affaiblissement, comme le montre très bien Vattimo, est lui-même un choix herméneutique : le choix herméneutique initial qui a consisté à interpréter la raison non comme rebelle au Vrai mais comme activité interprétative, et donc soumise aux difficultés du jugement — ce choix herméneutique initial nous amène de fil en aiguille (et c'est là justement ce que lui reprochent les modernistes autant que les nostalgiques de la pré-modernité) à affaiblir les prétentions de la raison jusqu'à *interpréter l'histoire même de l'Occident comme l'histoire de l'affaiblissement de l'“être“ au sens métaphysique* et donc de toutes les pensées essentialistes (cf. Vattimo, 1996, pp. 25–35 ; aussi 1994, pp. 11–22). Le “pari politique postmoderne” est que cet affaiblissement, qui n'est pas purement esthétique mais relève des limites mêmes que la modernité a décelées dans la raison, et qui motive toutes les tentatives “sérieuses” de déconstruction, ne conduit pas vers le vide ou vers le relativisme le plus pur, mais plutôt vers un “presque rien” très dépouillé qui tente de rendre compte d'une aspiration politique réellement *intersubjective* et non *d'abord* fondée en raison.

Les mouvements sociaux très hétéroclites tels que la Marche blanche en octobre 1996 à Bruxelles, où finalement beaucoup d'analystes ont décelé une multitude d'aspirations individuelles plus ou moins “personnalistes” et même égocentriques, montrent assez clairement la direction que prend la pensée politique quand elle s'“affaiblit” au sens précis que je viens de décrire : il ne s'agit plus de débats d'idées ou d'idéologies concurrentes qui s'affrontent, mais d'une revendication générale pour que “l'humain soit remis au centre” (des décisions politiques, mais aussi économiques, etc.). On peut s'effrayer de ce que cette revendication, justement parce qu'elle est floue et indistincte, apparaisse comme tellement proche de l'“irrationnel” ou du sentiment — mais je pense sincèrement qu'elle reflète en profondeur cet *au-delà de la raison* qui peut fonder l'unité sociale en dépit d'une irréductibilité totale (et encore bien plus profonde que ne le perçoit Rawls) des visions du monde, des horizons culturels et des jeux de langage. Je ne prendrai pas de position tout à fait personnelle pour dire jusqu'à quel point cette évolution vers l'affaiblissement de la pensée me semble “bonne” ; le puis-je d'ailleurs, étant donné ce que je viens de décrire ? Mais il me semble clair que c'est cette évolution qui se préparait déjà dans l'idée rawlsienne des “difficultés du jugement”.

5 C'est là un amusant paradoxe par rapport à l'intention initiale qui avait motivé Taylor à invoquer l'idée d'hyper-bien. Pour Taylor, il s'agissait de montrer que *contrairement à ce qu'elle prétend*, la théorie du libéralisme politique (pour ne même pas parler de ce que Rawls appelle le libéralisme “compréhensif”) contient une métaphysique du bien en tant que « cadre évaluatif fort » (*strongly evaluative framework*). Ici, en revanche, l'idée de Taylor nous sert à appuyer l'*inverse* de ce qu'il désirait lui-même appuyer : à savoir, que la métaphysique rawlsienne du sujet politique fait partie d'un *affaiblissement de la raison* qui, poussé jusqu'au bout, aboutit au projet postmoderne. (Alors qu'à l'inverse, Taylor entendait montrer que, une fois établi le constat de cette présence d'une métaphysique rawlsienne, on pouvait alors légitimement “remonter” vers des métaphysiques plus structurées et englobantes.)

4.4. Le substrat trans-raisonnable : répétition et différence

Par delà la question de savoir lequel des deux principaux projets “modernes” en philosophie politique — le consensus par recoupement de Rawls ou l'éthique de la discussion libre de Habermas — est le plus acceptable pour une pensée libérale, et sans invalider en rien cette question (sauf à montrer que les présupposés anthropologiques qui la sous-tendent sont tout simplement trop forts), l'option postmoderne de l'affaiblissement consiste à tabler radicalement et résolument sur un substrat trans-raisonnable qui puisse *servir de “fondement ouvert”* au pluralisme démocratique. Quitte à énerver à la fois les penseurs sérieux du libéralisme et ceux de la pré-modernité, la vision postmoderne consiste finalement à dire que (1) le postulat d'un individu rationnel et raisonnable, et libre parce que capable de participer pleinement à un schéma équitable de coopération, est un postulat encore beaucoup trop unificateur et, en ce sens précis, “violent” 6, et que (2) reconnaître cela interdit d'un autre côté toute nostalgie d'une “réunification du sens” par un retour politique à des conceptions pré-modernes (religieuses, symboliques, etc.) 7.

Le substrat trans-raisonnable dont il s'agit ici de dégager les “propriétés” ou les “structures” est nécessairement pluralisant au sens où il *n'est rien d'autre que* le quasi-rien au sein duquel naît l'unicité de chaque personne humaine. C'est ici qu'entrent en action les grands concepts postmodernes de « répétition » (Deleuze)/« itérabilité » (Derrida) et de « différence » (Derrida). Il faudrait une analyse beaucoup plus poussée pour bien établir ce qui suit ; mais je pense que pour l'essentiel il est correct de dire que lorsqu'on parle de l'unicité de la personne humaine, on renvoie à un jeu simultané de la répétition 8 et de la différence 9 : l'analyse postmoderne du pluralisme part

6 On lit ainsi dans le chapitre introductif de Gasché (1993 : 7–8) ceci, qui paraît blessant pour un libéral convaincu : « En tant qu'investigation des conditions de possibilité irréductiblement plurielles de tous les *desiderata* philosophiques, théoriques et éthiques majeurs, la déconstruction est éminemment plurielle. La philosophie de Derrida, comme je vais le montrer, est plurielle, et cependant non pluraliste dans le sens libéral du terme — c'est-à-dire, comme le savait Hegel, secrètement monologique. »

7 Se trouve ainsi exclue du projet de la “pensée faible” toute option de retour à des théories politiques pré-modernes telles que celle de Machiavel ou de Hobbes, retour prôné notamment par Chantal Mouffe (1993).

8 « L'échange ou la substitution des particuliers définit notre conduite correspondant à la généralité. ... Au contraire, nous voyons bien que la répétition n'est une conduite nécessaire et fondée que par rapport à ce qui ne peut être remplacé. La répétition comme conduite et comme point de vue concerne une singularité inéchangeable, insubstituable » (Deleuze, 1968 : 7). Un parallèle me semble par ailleurs pouvoir être opéré entre ce que Deleuze appelle l'« expérimentation » et ce que j'appellerais la “saisie par la raison au sein d'un genre (humain, par exemple)” : « Il s'agit ... dans l'expérimentation, de substituer un ordre de généralité à un autre : un ordre d'égalité à un ordre de ressemblance. On défait les ressemblances, pour découvrir une égalité qui permet d'identifier un phénomène dans les conditions particulières de l'expérimentation. La répétition n'apparaît ici que dans le passage d'un ordre de généralité à l'autre, affleurant à la faveur, à l'occasion de ce passage. Tout se passe comme si la répétition pointait dans un instant, entre les deux généralités, sous deux généralités. Mais là encore, on risque de prendre pour une différence de degré ce qui diffère en nature. ... Dans son essence, la répétition renvoie à une puissance singulière qui diffère en nature de la généralité, même quand elle profite, pour apparaître, du passage artificiel d'un ordre général à l'autre » (1967 : 10).

9 « “Différence” désign[er]ait ... cette économie — de guerre — qui met en rapport l'altérité radicale ou l'extériorité absolue du dehors avec le champ clos, agonistique et hiérarchisant des oppositions philosophiques, des “différents” ou de la “différence”. Mouvement économique de la trace impliquant à la fois sa marque et son effacement — la marge de son impossibilité — selon un rapport qu'aucune dialectique spéculative du même et de l'autre ne pourrait maîtriser pour cela même qu'elle demeure une opération de maîtrise. ... Le métaphysique

de l'idée selon laquelle toute "société" est caractérisée par la répétition, au sein d'un "genre", d'unicités irréductibles ; dans notre discussion autour de Rawls, cette irréductibilité réside dans le fait que toute prétendue "saisie" de l'une ou l'autre personne au sein d'une vision de la société comme "ensemble d'individus raisonnables" opère immédiatement un *différer*, un glissement qui empêche que les différences irréductibles soient "relevées" (*aufgehoben*) au sein d'un modèle unique de "la" société et/ou de "la" personne. C'est cette façon de différer sans cesse la saisie d'un tout — fût-il un "tout pluriel" — qui motivait les questions de Connolly dont je suis parti tout à l'heure : si on refuse une éthique de la *pluralisation* (processus de transformation jamais achevé des différences figées en nouvelles identités), on se condamne à une vision "relevée" du *pluralisme*, celui-ci pouvant à la limite se muer en une nouvelle forme de conservatisme. En fin de compte, se contenter de la notion d'un "tout pluriel" — ce qui semble bien encore être le cas de Rawls — revient à figer un contexte moniste *au sein duquel* un certain pluralisme peut avoir droit de cité. (Ainsi, le pluralisme "acquis" des modes de vie hétérosexuels — mariage, union libre, polygamie, relations occasionnelles, etc. — peut servir de barrière infranchissable contre une pluralisation plus grande encore, et non encore "acquise", où l'homosexualité acquerrait un statut identitaire équivalent à l'hétérosexualité. L'hétérosexualité, bien qu'en elle-même plurielle, sert de contexte limitant la poursuite de la pluralisation.)

Pour faire droit à la *tendance de pluralisation* inhérente à la raison, il est donc nécessaire de passer au-delà de la raison ; l'indéconstructible n'est pas "le citoyen raisonnable" de type kantien ou rawlsien, mais "*l'humain*" en tant que *genre se différenciant en permanence lui-même*. L'identité individuelle formée sur la citoyenneté raisonnable, telle que Rawls la conçoit, n'est dans la vision post-nietzschéenne qu'une "hypothèse" — certes, historiquement soutenue par une tradition de pensée qui remonte aux Lumières écossaises (cf. MacIntyre, 1988 : chs. XII–XVII), mais néanmoins *une interprétation parmi d'autres possibles de ce qui constitue le propre du sujet politique*. C'est pour cela que j'ai parlé à plusieurs reprises d'un "choix herméneutique".

Ce vers quoi pointe alors la pensée postmoderne, ce n'est pas un indéconstructible qui échapperait à l'interprétation, mais un indéconstructible (Gasché, 1993, parle de « superstructures ») qui serait *le sol même de toute interprétation possible* — et qui, en tant que tel, ne peut qu'être extrêmement "faible". Je n'ai pu ici que l'appeler que "le presque rien", ou "ce qui

est une certaine détermination, un mouvement orienté de la chaîne. On ne peut pas lui opposer un concept mais un travail textuel et un autre enchaînement. Cela étant rappelé, le développement de cette problématique impliquera donc le mouvement de la différence tel qu'il fut ailleurs dégagé : mouvement "productif" et conflictuel qu'aucune identité, aucune unité, aucune simplicité originaires ne saurait précéder, qu'aucune dialectique philosophique ne saurait *relever* (*), résoudre ou apaiser, et qui désorganise "pratiquement", "historiquement", textuellement, l'opposition ou la différence (la distinction statique) des différents.

Note : () Aufheben (...)*. Le mouvement par lequel Hegel détermine la différence en contradiction ... est précisément destiné à rendre possible la relève ultime (onto-théo-téléo-logique) de la différence. La *différance* — qui n'est donc pas la contradiction dialectique en ce sens hegelien — marque la limite critique des pouvoirs idéalisants de la relève partout où ils peuvent, directement ou indirectement, opérer. Elle *inscrit* la contradiction ou plutôt, la différence restant irréductiblement différenciante et disséminante, *les* contradictions. Marquant le mouvement "producteur" (au sens de l'économie générale et compte tenu de la perte de présence) et différenciant, le "concept" *économique* de la différence ne réduit donc pas les contradictions à l'homogénéité d'un seul modèle » (Derrida, 1972 : 11–13).

est hors-texte”, ou “l’humain” — ce sont des termes qui, de toute façon, manquent nécessairement leur cible puisque celle-ci fuit toute fixation. Le pluralisme post-rawlsien, puisque c’est bien vers cela que nous tendons ici, me semble ne pouvoir se penser qu’en relativisant d’un coup, sans “médiation” ou “transition”, *toutes les prétentions de sens*. Comme je l’ai dit plus haut, il faudrait ne plus “savoir” et même ne plus “croire savoir”. Ou, pour citer Jean-Luc Nancy (1996 : 11), à propos d’un épigraphe qu’il emprunte à Nietzsche : « Pour que l’homme soit découvert, et pour que “sens humain” prenne un sens, il faut d’abord que soit défait tout ce qui prétendait à la vérité sur la nature, sur l’essence ou sur la destination de “l’homme”. Autrement dit, il faut qu’il n’y ait plus rien de ce qui, au titre du sens, rapportait la terre et l’homme à un horizon désignable ».

Bien entendu, le post-rawlsianisme nous fait plonger la tête la première dans ce qui constitue l’un des débats centraux au sein du postmodernisme, à savoir : la déconstruction ne peut-elle envisager un quelconque bien-pour-l’homme qu’“en creux”, dans une sorte de “théologie négative” (ce qui semble être le cas si on suit Nancy à la lettre) — ou bien y a-t-il “quelque chose” qui *constitue* ce “presque rien” que j’ai essayé de mettre en évidence ? Il me semble que l’on doit ici suivre Drucilla Cornell (1992 : 102) lorsqu’elle affirme qu’il est important d’éviter une lecture “irrationaliste” du postmoderne selon laquelle

le Bien ... ne laisse aucune trace en nous. Selon cette lecture, la conception “postmoderne” du Bien ressemble à une certaine compréhension de la théologie négative. Levinas, à l’opposé, distingue soigneusement le Bien, l’autrement-qu’être, de la théologie négative. Le Bien laisse effectivement sa marque. En fait, ... le Bien [est ce qui] *constitue* le sujet comme responsable envers l’Autre.

L’indéconstructible — qui chez Levinas prend la forme de la « conscience pré-intentionnelle », mais que l’on peut trouver formulé autrement chez d’autres, notamment à travers le concept de « charité » de Vattimo (1994, 1996) — est donc trans-raisonnable au sens où je l’ai dit, mais il est aussi ce qui *constitue le sujet humain à sa racine même*. Nous ne sommes donc pas ici dans une sorte de nihilisme prométhéen ferait de la force exercée la seule réponse à la déconstruction de la raison ; au contraire, nous sommes dans ce qu’en empruntant à Vattimo j’appellerais un nihilisme de la discrétion ou de l’affaiblissement — une vision du sujet humain (et donc aussi du sujet politique) comme *constitué par un pluralisme trans-raisonnable*. De la constitution rawlsienne de l’identité individuelle par l’assomption du pluralisme raisonnable, on passe à la *constitution post-rawlsienne de l’identité individuelle* par l’assomption d’un pluralisme trans-raisonnable. L’incompréhension (à mon sens erronée) que peut soulever ce type de pluralisme est bien symbolisée par la réaction de Walzer (1997 : 88-89, mes italiques) que je me permets de citer assez longuement, tant elle est symptomatique :

Imaginons à présent ... des hommes et des femmes entièrement coupés de tout lien de ce genre [par rapport à des traditions familiales, nationales, régionales, etc.], et qui façonnent leurs propres “moi” à partir de restes fragmentaires d’anciennes cultures et religions (*et tout autre élément également disponible*). Les associations que formeront ces individus auto-fabriqués et auto-fabriquants ont toutes les chances de n’être rien de plus que des alliances temporaires qui peuvent être aisément brisées dès qu’autre chose de plus prometteur se présente. La tolérance et l’intolérance ne seront-elles pas remplacées, dans un tel contexte, par de simples goûts et rejets personnels ? Les anciens débats publics et les anciens conflits

politiques autour de la question de qui tolérer et jusqu'où les tolérer ne vont-ils pas être remplacés par des mélodrames personnels ? ... Je suppose que nous réagirons aux tics et aux marottes des nos contemporains postmodernes par la résignation, l'indifférence, le stoïcisme, la curiosité et l'enthousiasme. Mais du fait que *ces contemporains — ces autres — ne se montreront pas au sein d'ensembles reconnaissables*, nos réactions ne suivront aucun schéma stable.

Le projet postmoderne sape tout genre d'identité commune et de comportement standard : il crée une société dans laquelle les pronoms pluriels "nous" et "eux" (et même les pronoms mixtes "nous autres" et "moi") n'ont aucune référence fixe ; il pointe vers la pleine perfection de la liberté individuelle.

Il me semble clair que Walzer n'a lu ni Gianni Vattimo, ni Michel Maffesoli, ni Jacques Derrida, ni Emmanuel Levinas, et qu'il n'a donc pas saisi la manière dont la déconstruction peut être un véritable projet d'éthique sociale. Pour finir cette étude, et en me fondant sur les pages qui précèdent, je voudrais montrer en quoi ces auteurs (non ad hominem, mais à travers le mode de pensée qu'ils incarnent de manière plurielle) permettent de penser le pluralisme post-rawlsien sans aucune perversion de la liberté.

5. Un pluralisme "post-rawlsien"

Je voudrais d'abord rappeler de quelle manière je conçois des termes comme "post-moderne" ou "trans-rationnel". Ils ne renferment aucun triomphalisme particulier, comme si ce qui était dépassé était par là même nié. Le postmoderne ne "liquide" pas la modernité sans aucun reste ; il la *dépasse* en l'*accomplissant* (en prétendant en tout cas le faire), en poussant sa propre logique jusqu'au bout. Ainsi, ce que dit la modernité sur l'homme reste valide dans le postmodernisme, mais doit être pensé au sein d'un cadre plus large *d'où l'on a fait disparaître certaines des limitations intrinsèques à la modernité*. De même, parler de "post-rawlsianisme" ne signifie en rien, pour moi, mettre Rawls au placard et passer à autre chose, sans reste ; cela signifie plutôt partir de la logique même de la pensée rawlsienne et montrer qu'en toute cohérence elle doit elle-même faire sauter certains "cadres" qu'elle impose encore à la réflexion — d'où notre passage du raisonnable au trans-raisonnable.

La pensée postmoderne aspire en outre à ne pas faire de ce "dépassement avec reste" une simple *relève* au sens hégélien — au contraire, le fait de briser certains cadres qui enfermaient encore la pensée rawlsienne du pluralisme raisonnable ne signifie pas qu'on a opéré une sorte de "synthèse victorieuse" entre, par exemple, le raisonnable et le non-raisonnable ... Ainsi, le pluralisme post-rawlsien n'est plus *fondé* sur quoi que ce soit, sinon sur un fondement paradoxalement "non fondateur", un fondement qui "échappe" à toute saisie qui tenterait de le nommer une fois pour toutes — c'est bien là l'effort incessant que mène Derrida : montrer que toute parole fondationnaliste contient en elle-même sa propre *différance*, c'est-à-dire qu'elle dit déjà quelque chose de "second" ¹⁰.

¹⁰ Derrida (1967 : 384-385) l'exprime de manière particulièrement saisissante dans son commentaire de Georges Bataille : « En tant que manifestation du sens, le discours est donc la perte même de la souveraineté [au sens de Bataille]. La servilité n'est donc que le désir du sens : *proposition* avec laquelle se serait confondue l'histoire de la

C'est pourquoi, en lieu et place du pluralisme, on pourrait ici parler de la « dissémination » (Derrida, 1972) ou du « nomadisme » (Maffesoli, 1997). Ces catégories ne désignent aucunement une dissolution de tout dans tout, ni un nihilisme démissionnaire — au contraire, comme j'ai essayé de le montrer, elles se trouvent dans la stricte suite logique du dépassement, par la raison elle-même, du pluralisme "raisonnable". Et j'ai dit que ce dépassement, loin de mener à la déperdition que craint Walzer dans le passage cité, scelle la possibilité d'une *identité "ouverte", non identitaire*, dans laquelle la subjectivité est "constituée" par delà une raison publique (éventuellement par ailleurs) partagée.

Comment ce pluralisme trans-raisonnable affecte-t-il ce qu'on tentera encore de nommer "l'identité individuelle" ? Je pense que dans ce domaine, l'un des philosophes les plus éclairants est Levinas (1961, 1974, 1991), qui a mis au centre de ses analyses phénoménologiques de la subjectivité l'idée d'une "conscience pré-intentionnelle" fondée sur la responsabilité envers autrui. Cette responsabilité est ce qui, au-delà de toute raison ou de tout discours partagé, *constitue proprement le sujet en tant que sujet*. Cette constitution ne découle plus en premier lieu, comme chez Rawls, d'une "vision politique de la personne", mais comme l'écrit Christine De Bauw (1997), elle ne revient pas non plus à une dissolution du "moi" dans une indétermination. Walzer omet complètement la possibilité d'une constitution d'identité autre que celle basée sur des "schémas stables" de réaction dus au fait que les autres individus se montrent "au sein d'ensembles reconnaissables" — au sens, veut-il dire, de *groupes sociaux* clairement identifiables et identifiés. La dissémination postmoderne, il est vrai, va bien au-delà de la diversité irréductible de "sphères de vie" telle que la conçoit Walzer ; à la limite, elle fait effectivement craindre un atomisme psychotique tel que le décrit Taylor (1989) — à cela près que le pluralisme post-rawlsien émerge comme le successeur du pluralisme rawlsien, et se trouve même être préparé par ce dernier. Car comme Walzer lui-même le signale, il y a au-delà des héritages culturels passés — et j'ajouterais : au-delà même de l'héritage rationaliste large transmis de Kant à Rawls — d'autres « élément[s] également disponible[s] » pour la formation de l'identité individuelle. Ici, l'élément central est celui, difficilement thématizable, de la responsabilité comme fondatrice de la subjectivité — et, comme corollaire, ce que De Bauw (1997) appelle à la suite de Levinas « la raison comme relation » à autrui.

Le "presque rien" trans-raisonnable, qu'à mon avis toute la postmodernité cherche sous divers vocables, est clairement décrit ici. Il est ténu, évidemment, puisque nous nous sommes à dessein placés dans une "pensée faible" à la Vattimo ; mais il ne mène pas vers l'indéterminé. Tout d'abord, à un niveau philosophique fondamental, je rappellerai que le pluralisme trans-raisonnable n'est pas une négation de la raison ; il ne l'utilise simplement pas comme point

philosophie ; proposition déterminant le travail comme sens du sens, et la *technè* comme déploiement de la vérité. ... Mais il faut parler. "L'inadéquation de toute parole ... du moins, doit être dite" [citation de Bataille], pour garder la souveraineté, c'est-à-dire d'une certaine façon pour la perdre, pour réserver encore la possibilité non pas de son sens mais de son non-sens, pour le distinguer, par cet impossible "commentaire", de toute négativité. *Il faut trouver une parole qui garde le silence. Nécessité de l'impossible : dire dans le langage — de la servilité — ce qui n'est pas servile* » (mes italiques).

d’ancrage, au nom de sa propre dignité de raison. On peut donc suivre Deleuze (1968 : 337, mes italiques) quand il écrit que la raison sous une forme très générale – et non réductible au “raisonnable” rawlsien – continue de jouer au sein même de la représentation que la pensée se fait de la différ[an]ce :

... il apparaît que les purs *disparates* forment ou bien l’au-delà céleste d’un entendement divin inaccessible à notre pensée représentative, ou bien [cf. Walzer plus haut] l’en deçà infernal, insondable pour nous, d’un Océan de dissemblance. De toute manière, la différence en elle-même semble exclure tout rapport du différent avec le différent qui la rendrait pensable. Pensable, il semble qu’elle ne le devienne que domptée, c’est-à-dire soumise au quadruple carcan de la représentation : l’identité dans le concept, l’opposition dans le prédicat, l’analogie dans le jugement, la ressemblance dans la perception. ... *Le plus grand effort de la philosophie consistera peut-être à rendre la représentation infinie (orgique).*

Il me semble que c’est justement cette tâche que, *chacun à sa manière et sans préjuger de leur caractère parfaitement compatible ou non*, Levinas, Derrida Et Vattimo ont à cœur de réaliser – le premier en montrant que la subjectivité s’enracine dans un “en deçà de la représentation”, le second en proposant une manière de penser la représentation comme sans cesse différée, jamais close, le troisième en fournissant un cadre global d’affaiblissement des prétentions métaphysiques fondationnalistes (fussent-elles “humanistes”) de toute représentation.

A un niveau plus concrètement institutionnel maintenant, nous savons (tant Levinas que Derrida sont clairs là-dessus) que des lois et des règles de justice sont nécessaires au sein même du pluralisme post-rawlsien. Rien ne nous dit que ce sont encore les principes de justice de Rawls, fondés sur sa vision politique (moderne) de la personne et de l’identité individuelle, qui seraient le mieux à même de soutenir le pluralisme trans-raisonnable. Il faudrait ici mener une longue analyse de *Force de loi* (Derrida, 1994) et de divers textes de Levinas à propos de ce qu’il appelle lui-même l’Etat “libéral” ; je ne le ferai pas ici ¹¹, et je me contenterai de signaler que tous les deux insistent sur ce que Cornell (1992 : 157) appelle « le gouffre infranchissable qui sépare la loi de la justice ». A un autre endroit de son ouvrage (1992 : 135), elle écrit que

Le système légal en tant que norme présente fait taire le *peut-être*. La machine peut ou non fonctionner. Mais, en tant que machine, au sens de Derrida, elle ne demande que le calcul de la part de ceux qui la font fonctionner. Pour Derrida, le jugement commence là où le calcul s’achève.

Nous voyons ici l’affinité de la conceptualisation derridienne des apories de la Justice avec l’“humanisme juif” de Levinas, dans lequel la Justice engendre la sainteté d’Autrui. La Justice ne commence donc pas avec le “moi” qui désire établir *ses* droits et protéger *sa* part légitime du gâteau. Le droit d’Autrui est infini, ce qui signifie qu’il ne peut jamais être réduit à la part proportionnelle d’un système d’idéaliété d’ores et déjà établi, qu’il soit légal ou d’une autre nature. ... Pour Levinas, la justice distributive n’est jamais une question de Justice, mais seulement de droit. C’est Autrui en tant qu’autre par rapport au présent qui fait écho à l’appel à la Justice. L’écho brise le “présent”, parce que Autrui est là avant la conception d’un système d’idéaliété et reste là après.

On lit enfin, à la fin (1992 : 182, mes italiques) :

Mais s’il y a *une* différence importante entre la conception rawlsienne d’un “consensus par recoupement” et sa théorie des “principes constitutionnels essentiels” et la présentation, par Derrida, des trois apories *inévitables* de la justice, cette différence réside dans le degré auquel sont accommodées les normes établies, même si ces normes sont établies de manière valide par un consensus “par recoupement” plutôt que par un

11 Voir Arnspenger (1997).

consensus effectif. L'analyse de Derrida accorde davantage d'attention au moment nécessairement "utopique" dans l'insistance vigilante sur le maintien du gouffre entre loi, normes établies, et Justice. En d'autres termes, la différence réside dans la suspicion de Derrida vis-à-vis même d'un questionnement quasi-transcendantal, si celui-ci est compris comme une procédure visant à établir comme "principes constitutionnels essentiels" des *normes identifiables*. Le danger d'un "consensus par recoupement" ... est qu'il nous tourne néanmoins toujours vers le passé, d'une façon qui peut potentiellement limiter la transformation légale. ... [Ce moment utopique] exige seulement que nous reconnaissons que ces principes [de justice de Rawls] ne peuvent être identifiés comme conformes à la Justice, même si cette identification est opérée à travers un "consensus par recoupement". *La déconstruction garde ouvert l'"au-delà" des possibilités transformatives pour l'instant inimaginables, précisément au nom de la Justice.*

Voilà qui nous ramène donc, après un long *excursus*, à la question de Connolly dont nous étions partis, et qui avait motivé la remise en question du "sens" comme horizon pertinent du politique. La tâche de penser un pluralisme trans-raisonnable reste encore à développer plus complètement ; mais j'espère avoir montré ici qu'elle est essentielle au nom même de la dignité de ce que la modernité nous a légué.

Références bibliographiques

- Arnsperger, Ch. (1997), « Action, responsabilité et justice : Pertinence et limites du concept économique d'altruisme », *Revue Philosophique de Louvain* 95, pp. 484–516
- Bellet, M. (1993), *Incipit ou le commencement*, Paris : Desclée de Brouwer.
- Caputo, J. (1993), *Against Ethics*, Bloomington : Indiana University Press.
- Connolly, W. (1995), *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Cornell, D. (1992), *The Philosophy of the Limit*, Londres : Routledge.
- De Bauw, Ch. (1997), *L'envers du sujet. Lire Emmanuel Levinas*. Bruxelles : Ousia.
- Deleuze, G. (1968), *Différence et répétition*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil.
- Derrida, J. (1972), *La dissémination*, Paris : Seuil.
- Derrida, J. (1992), « Donner la mort », in J.-M. Rabaté et M. Wetzel (éds), *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris : Métailié, pp. 11–108.
- Derrida, J. (1994), *Force de loi*, Paris : Galilée.
- Derrida, J. (1996), *Adieu. A Emmanuel Lévinas*, Paris : Galilée.
- Gasché, R. (1993), *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge : Harvard University Press. Trad. fr. *Le tain du miroir*, Paris : Galilée.
- Larmore, Ch. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1961), *Totalité et infini*, La Haye : Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1991), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset.
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres : Duckworth. Trad. fr. *Après la vertu*, Paris : Presses Universitaires de France.
- MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame : University of Notre Dame Press. Trad. fr. *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Maffesoli, M. (1997), *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris : Livre de Poche, collection « Biblio Essais ».
- Mendus, S. (1996), « Tragedy, Moral Conflict, and Liberalism », in D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Mouffe, Ch. (1993), *The Return of the Political*, Londres : Verso.
- Murdoch, I. (1992), *Metaphysics as a Guide to Morals*, Londres : Penguin.
- Nancy, J.-L. (1996), *Être singulier pluriel*, Paris : Galilée.

- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press. Trad. fr. *Libéralisme politique*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Sandel, M. (1981), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge : Harvard University Press.
- Vattimo, G. (1994), *Oltre l'interpretazione*, Rome : Laterza. Trad. fr. *Au-delà de l'interprétation*, Bruxelles : De Boeck.
- Vattimo, G. (1996), *Crede di credere*, Milan : Garzanti. Trad. fr. *Espérer croire*, Paris : Seuil.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, New York : Basic Books. Trad. fr. *Sphères de la justice*, Paris : Seuil.
- Wilber, K. (1982), « The Pre/Trans Fallacy », in K. Wilber, *Eye to Eye. The Search for a New Paradigm*, Boston : Shambhala, pp. 198–243.