

# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



**Titre :** *Cosmopolitisme, solidarité et apprentissage social*

Auteur: Marc Maesschalck (UCL, FUSL)

N° 115

Année : 2005

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2005

*This paper may be cited as: Marc Maesschalck, « Cosmopolitisme, solidarité et apprentissage social », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n° 115, 2005.*

## Cosmopolitisme, solidarité et apprentissage social

Par Marc Maesschalck (UCL, FUSL)<sup>1</sup>

Dès le milieu des années 1990, Habermas a amorcé un plaidoyer systématique en faveur d'un nouvel ordre cosmopolitique. Partant de la thèse anti-réaliste, avancée dans son opuscule sur la Paix perpétuelle, il recommandait l'établissement d'un ordre cosmopolitique, grâce auquel « les infractions aux droits de l'homme ne seraient pas directement jugées et combattues selon des critères moraux, mais poursuivies, dans le cadre d'un ordre juridique étatique, selon des procédures judiciaires institutionnalisées, *tout comme* des actions criminelles »<sup>2</sup>. A propos de la guerre du Kosovo, Habermas s'est exprimé dans les médias, notamment *Die Zeit*<sup>3</sup> et le *Le Monde des Débats*<sup>4</sup>, en suivant la même ligne argumentative. Selon lui, un nouvel ordre cosmopolitique devrait donner force à des « procédures institutionnalisées <qui> permettront d'éviter à la fois l'indifférence morale du droit, et la désignation directement morale d'« ennemis » »<sup>5</sup>.

Face à la sous-institutionnalisation des droits des citoyens du monde, Habermas choisissait donc d'adopter une perspective clairement normative, n'ayant crainte de recommander l'instauration d'un ordre cosmopolitique doté d'une « force exécutive qui serait, au besoin, capable d'assurer le respect des droits de

---

<sup>1</sup> Les recherches de Marc Maesschalck s'inscrivent dans le cadre d'un programme de recherche fédéral belge PAI (V/23), financé par les SSTC (accessible à l'adresse [www.cpd.ucl.ac.be/iap5/](http://www.cpd.ucl.ac.be/iap5/)).

<sup>2</sup> J. HABERMAS, *La paix perpétuelle, Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. par R. Rochlitz, Cerf, Paris, 1996, pp. 95 et 96.

<sup>3</sup> J. HABERMAS, *Bestialität und Humanität, Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral*, in *Die Zeit*, n° 18/1999, 29 avril 1999.

<sup>4</sup> J. HABERMAS, *Du droit des peuples au droit des citoyens du monde ?*, in *Le Monde des Débats*, juin 1999, pp. 8 et 9.

<sup>5</sup> *Le Monde des Débats*, p. 9.

l'homme en intervenant dans la souveraineté des Etats nationaux »<sup>6</sup>. Ce point de vue normatif favorisant la forme conventionnelle d'un pouvoir régulateur centralisé le mettait ainsi en porte-à-faux vis-à-vis de sa théorie procédurale. Le point de vue normatif anticipait sur le principe de formation discursive de l'opinion passant par les « forces d'obligation illocutoires (...) pour réunir volonté et raison – et pour parvenir à des convictions sur lesquelles tous les individus peuvent s'accorder sans contrainte »<sup>7</sup>.

Ce passage à une argumentation normative nous semble rapprocher Habermas du constructivisme défendu par Rawls en matière internationale. Les rawlsiens intéressés à une argumentation au plan de l'ordre cosmopolitique des relations internationales<sup>8</sup> se sont surtout demandé à quelles conditions les principes méthodologiques d'une théorie de la justice pouvaient encore sous-tendre une approche des relations internationales. De leur côté, les habermassiens se sont surtout efforcés de marquer la distance entre la perspective de Rawls et celle ouverte par Habermas, en insistant notamment sur l'exigence procédurale d'un espace public planétaire<sup>9</sup> et sur le refus de fonder une hiérarchie morale des peuples, indépendante de l'avènement d'un tel espace.

Pourtant, aussi bien Habermas que Rawls sont amenés à émettre un jugement téléologique non déterminant par rapport à un devoir-être de l'ordre international correspondant à une idée régulatrice des relations internationales. Dès lors, comme l'objectif normatif est de construire un régime de coopération politique équitable entre des Etats bien ordonnés, un certain écart avec les principes démocratiques d'organisation délibérative de la société devient admissible. Pour atteindre l'objectif posé normativement, il faut nécessairement envisager des étapes et des médiations. Dans cette perspective, Rawls estime qu'il suffirait, dans un premier temps, de trouver des formes d'accord conventionnel avec des Etats capables de respecter « un juste droit des gens pour des raisons plus ou moins semblables à celles qui motivent les peuples libéraux »<sup>10</sup>, même si ces Etats recouvrent des organisations sociales hiérarchiques qui autorisent « des inégalités fondamentales entre ses membres »<sup>11</sup> et traitent ceux-ci non comme des citoyens dotés de droits individuels, mais comme des membres de groupes ou associations, dotés seulement de droits qualifiant, « c'est-à-dire des droits qui qualifient les

---

<sup>6</sup> *La paix perpétuelle*, p. 61.

<sup>7</sup> J. HABERMAS, *Droit et démocratie, Entre faits et normes*, trad. par R. Rochlitz et Chr. Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997, p. 119.

<sup>8</sup> Comme Pogge et Beitz, cf., pour une synthèse critique, M. COCHRAN, *Normative Theory in International Relations, A Pragmatic Approach*, Cambridge UP, Cambridge, 1999, pp. 40-45 ; F. WANDEY NGIZUA, *L'idéologie libérale et les rapports Nord-Sud*, L'Harmattan, Paris, 1999, pp. 129-140.

<sup>9</sup> Cf., dans le style plaidoyer, B. MELKEVIK, *Rawls ou Habermas, Une question de philosophie du droit*, Presses de l'Université de Laval, Sainte-Foy, 2001.

<sup>10</sup> J. RAWLS, *Le droit des gens*, trad. par B. Guillarmé, Esprit, Paris, 1996, pp. 72 et 73.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 70.

personnes pour accomplir leurs devoirs au sein des groupes auxquels elles appartiennent »<sup>12</sup>. Dans ce cadre, il sera normal d'établir le dialogue avec les *représentants officiels* des peuples appartenant à des Etats bien ordonnés<sup>13</sup>, en admettant que même si les personnes concernées par le débat ne sont pas reconnues comme des citoyens libres et égaux, elles sont néanmoins reconnues dans la délibération comme « des membres responsables de la société qui peuvent reconnaître leurs obligations et devoirs moraux et jouer leur rôle dans la vie sociale »<sup>14</sup>.

L'idée est, bien entendu, que par le biais des représentants une véritable construction commune devrait se réaliser qui dépasse le cadre d'un simple *modus vivendi* en fonction d'un « un intérêt commun à changer la façon dont la politique entre les peuples – la guerre et les menaces de guerre – a été conduite jusqu'à présent »<sup>15</sup>. Concrètement, pour autant qu'un Etat garantisse, à sa façon, « les droits à la vie, à la sécurité, à la propriété personnelle et les éléments de la règle de droit, ainsi que le droit à une certaine forme de liberté de conscience et de liberté d'association »<sup>16</sup>, il pourrait être susceptible de s'engager dans un régime de partenariat en vue d'instaurer un ordre cosmopolitique équitable.

La position de Rawls est ainsi ouverte à une forme déterminée de la théorie politique des relations internationales qui est la théorie des régimes internationaux<sup>17</sup>. En favorisant une forme de coopération entre des Etats sur des objectifs normatifs communs, il est possible d'élargir les principes de base du constructivisme moral et de favoriser une reconnaissance de principes plus généraux d'intérêt commun pour tous les concernés. Chez Rawls, il apparaît clairement, et dans des contextes moins polémiques, que chez Habermas que c'est le recours aux régimes de coopération internationale qui devrait permettre de sauvegarder l'objectif procédural de « réunir volonté et raison – et <de> parvenir à des convictions sur lesquelles tous les individus peuvent s'accorder sans contrainte »<sup>18</sup>.

Habermas va d'ailleurs donner une version plus construite de son « cosmopolitisme normatif » dans *La Constellation postnationale*. Il y apparaît cette fois explicitement que des étapes et des médiations sont à parcourir. L'appel à la solidarité cosmopolitique se double, en effet, dans *La Constellation*, d'une référence à un processus de reconnaissance sociale qui devrait permettre

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>17</sup> Ce point nous semble complètement occulté par les lectures habituelles fixées notamment sur les questions de globalisation possible ou non de la position originelle...

<sup>18</sup> J. HABERMAS, *Droit et démocratie, Entre faits et normes*, trad. par R. Rochlitz et Chr. Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997, p. 119.

d'y accéder : celui-ci consiste en une forme d'apprentissage social dépendant à la fois d'un élargissement des conditions de la reconnaissance sociale<sup>19</sup> et d'une transformation des mécanismes délibératifs garantissant le consensus sur des normes communes<sup>20</sup>. Il faudrait donc à la fois apprendre à se détacher des limitations actuelles de la reconnaissance sociale et apprendre à se relier avec d'autres suivant de nouvelles modalités de délibération. Selon Habermas, aujourd'hui, « une solidarité cosmopolitique est absolument nécessaire dans les sociétés civiles et les espaces publics politiques des régimes qui commencent à s'unir à grande échelle. Car ce n'est que sous la pression d'un tel changement dans la conscience des citoyens, rendu effectif au niveau de la politique intérieure, qu'il sera possible de changer l'idée qu'ont d'eux-mêmes les acteurs capables d'agir à l'échelle de la planète »<sup>21</sup>. L'accès à une nouvelle forme collective de solidarité serait ainsi conditionné à la fois par un processus d'apprentissage de nouvelles formes de reconnaissance et par la capacité de reconduire celles-ci à un nouveau consensus social sur les normes communes, c'est-à-dire d'intérêt général. La solidarité cosmopolitique serait dès lors la voie ouverte vers un consensus cosmopolitique soutenant la légitimité d'un ordre juridique cosmopolitique.

Le cosmopolitisme se joue donc, dans les perspectives procédurales – et ceci tant chez Rawls que chez Habermas – moins sur des questions de contenu d'un ordre cosmopolitique que sur des questions d'auto-transformation des régimes de gouvernance pour passer à un nouveau stade de légitimation du politique. C'est une fois ce stade atteint que pourraient se construire des contenus spécifiques, en fonction de nouveaux cadres de représentation de la normativité démocratique. Il faudrait donc privilégier dans la réflexion critique cette idée d'un apprentissage social donnant accès à un nouveau stade du développement politique des sociétés.

## 1. La question de l'apprentissage social

L'idée d'un apprentissage social est caractéristique du cosmopolitisme éclairé. Dès la fin du XVIIIe siècle, les kantien ont anticipé cette nécessité d'un stade supérieur de l'ordre politique sous la forme d'un « républicanisme de tous les Etats ensemble et en particulier »<sup>22</sup> qui mettrait fin à la conduite de la guerre,

---

<sup>19</sup> Ulrich Beck soutient qu'un réalisme cosmopolitique est aujourd'hui nécessaire au plan analytique et conceptuel, non dans une perspective idéaliste, mais dans une perspective normative à la fois sceptique et autocritique (cf. U. BECK, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Flammarion (Aubier), Paris, 2003, pp. 220-228).

<sup>20</sup> Cf. M. CALLON, P. LACOUMES et Y. BARTHE, *Agir dans un monde incertain, Essai sur la démocratie technique*, Seuil, Paris, 2001, p. 219.

<sup>21</sup> J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique*, trad. par R. Rochlitz, Fayard, Paris, 2000, p. 37.

<sup>22</sup> Ce sont les termes de Kant dans sa conclusion à la *Doctrine du Droit* de 1797, in E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, trad. Par A. Philonenko, Vrin, Paris, 1979, p. 238. Cf. aussi J.G. Fichte, *Compte rendu du projet de paix*

comme l'état de droit met fin à la guerre de tous contre tous dans l'état de nature. Chez Fichte, l'idée de Droit cosmopolitique résulte d'une conception de la communauté juridique comme forme d'autolimitation réciproque qui est susceptible de s'étendre aux principes des relations commerciales et politiques entre les Etats et constitue la condition d'une alliance volontaire pour la paix universelle. Sur ce chemin, un « fédéralisme d'Etats libres »<sup>23</sup> ou une « confédération d'Etats »<sup>24</sup> est une étape nécessaire pour fonder un droit cosmopolitique universel. Ainsi, pour Fichte,

« Il ne peut pour des Etats, afin de sortir dans un rapport réciproque hors de l'état de guerre sans loi, y avoir aucun autre moyen que celui qui existe pour les individus : de même que ceux-ci se réunissent en vue d'un Etat civil, ils doivent le faire en vue d'un Etat des nations (Völkerstaat) au sein duquel leurs conflits sont tranchés selon des lois positives. (...) et la fédération des peuples (Völkerbund) proposée par Kant pour maintenir la paix est simplement un état intermédiaire, que l'humanité pourrait bien devoir franchir pour parvenir à ce grand but »<sup>25</sup>.

Pour passer à ce stade supérieur du développement humain, il faudrait aujourd'hui, selon B. Latour, dépasser l'union de la science et de la politique, combinant mesure du risque et équilibre des groupes d'intérêts, pour élargir le débat le plus largement possible en donnant la parole à des collectifs non conventionnels et en prenant en compte leurs avis dans de nouvelles structures de délibération<sup>26</sup>.

C'est cette séquence (solidarité – consensus – ordre de reconnaissance) et l'idée de l'apprentissage social qui la sous-tend qui me paraît éminemment problématique.

La première raison que j'avancerai est qu'elle présente comme un dépassement de la situation de blocage, dans laquelle nous maintenons notre conception moderne de la solidarité, une opération qui participe exactement de la même

---

*perpétuelle de Kant (1795)*, trad par L. Ferry, in J.G. Fichte, *Machiavel et autres écrits philosophiques*, Payot, Paris, 1981, p. 188.

<sup>23</sup> Cf. Fichtes Werke, VIII 433 (La compte rendu de l'écrit sur la Paix perpétuelle de Kant dans le *Philosophisches Journal* de 1796).

<sup>24</sup> F.W. III 380 (Le droit cosmopolitique de la *Rechtslehre* de 1796).

<sup>25</sup> F.W. VIII 433 (trad. de L. Ferry, in J.G. FICHTE, *Machiavel*, Payot, Paris, 1981, pp. 190-191)

<sup>26</sup> Cf. B. LATOUR, *Politiques de la nature*, La Découverte, Paris, 1999. Pour Latour, le cosmopolitisme est une « métaphysique expérimentale », en tant que politique du cosmos ou recherche collective ordonnée de ce qui compose le monde commun. Il exige pour sa mise en œuvre un « pacte d'apprentissage », « seul capable de rechercher ce que proposent les associations d'humains et de non-humains, et qui dépasse de façon imprévisible les actions maîtrisées par chacun » (*op. cit.*, p. 272).

logique de développement social. Le blocage semble donc purement contingent, extérieur à cette capacité d'auto-transformation sociale déjà acquise.

La deuxième raison est que cette confiance réitérée dans les capacités acquises ne permet pas de remettre en question le concept d'apprentissage qui est ainsi mobilisé ni d'explorer les limites qui l'ont empêché de s'adapter spontanément à la modification des contraintes de son contexte.

## 2. L'objection de répétition non critique du passé

Vérifions d'abord notre première raison : l'appel au dépassement d'un ordre de reconnaissance cache en fait un appel à une répétition non critique du passé.

Cette solidarité nouvelle dépasse les types conventionnels de la solidarité, celui de la solidarité mécanique fonctionnant entre les membres d'une communauté de reconnaissance donnée et celui de la solidarité organique résultant de la division sociale du travail. L'apparition de cette nouvelle culture politique est présentée par Habermas comme un *stade supplémentaire* dans le processus d'apprentissage collectif qui a déjà conduit les sociétés humaines des formes de solidarité locales et naturelles aux formes de solidarité nationales et démocratiques<sup>27</sup>. Ce stade "postnational"<sup>28</sup> consiste en une nouvelle extension des solidarités au-delà des frontières de l'Etat national, c'est-à-dire en un nouveau décentrement et en une réflexion sur les limites des partis pris actuels.

Mais qu'est-ce qui change fondamentalement entre les processus d'entente déjà mobilisés par la solidarité citoyenne-nationale et ceux que devraient mobiliser la solidarité cosmopolitique? Pour Habermas, la solidarité cosmopolitique va devoir se former à travers les débats d'une politique transnationale dominée par la médiation des régimes internationaux et leur système de négociation internationale. Ce cadre est moins contraignant que celui des Etats-nations parce qu'il n'implique pas la détermination d'intérêts communs par une voie délibérative. Mais il produit aussi un mode de légitimation moins exigeant, puisqu'il s'agit essentiellement de favoriser des *compromis* entre des "acteurs qui prennent leurs décisions indépendamment les uns des autres et disposent du pouvoir de sanction en cas de non-respect de leurs intérêts"<sup>29</sup>. La solidarité cosmopolitique consisterait donc à parvenir à produire une réflexivité dans un contexte de **légitimation faible** où les accords passés entre les parties concernées sont dissociés d'un consensus axiologique et d'un intérêt général

---

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, p. 38 : "Objectivement, la population mondiale forme depuis longtemps une communauté involontaire de risques partagés. C'est pourquoi il n'est pas tout à fait illogique de penser que le grand mouvement d'abstraction, si riche en conséquences historiques, qui a conduit de la conscience locale et dynastique à la conscience nationale et démocratique, se poursuivra sous la pression ainsi exercée"

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 119.

pour être soumis à une balance d'intérêts déterminée en respectant des variables de contrôle, comme un quota d'émanation de gaz carbonique.

Le passage d'une solidarité conventionnelle à une solidarité cosmopolitique se jouerait ainsi dans la différence entre les ressources disponibles de légitimation. D'un côté, les ressources de la légitimation forte dans le cadre de l'Etat social démocratique ; d'un autre côté, les ressources de la légitimation faible dans le cadre des régimes internationaux de négociation et d'entente sur un avenir possible en commun. Alors que l'intercompréhension peut encore être comprise, au stade des morales formelles, comme l'accès intuitif à la nature empathique des solidarités de groupe, au stade cosmopolitique, l'intercompréhension ne peut plus signifier que « l'adoption idéale de rôle ... dans une discussion universelle... »<sup>30</sup> où tous sont membres d'une société universelle fictive<sup>31</sup>.

Malgré cette différence sur laquelle Habermas insiste particulièrement, l'analyse proposée de l'avenir de la solidarité en démocratie repose sur une structure récurrente qu'il serait à notre sens nécessaire de mettre en évidence et qui atténue considérablement l'impression de changement et de transformation. Cette structure est celle de l'apprentissage social<sup>32</sup>. Si les enjeux évoluent et que les ressources de solidarité se modifient, le mode d'adaptation reste le même. Celui-ci semble même être une structure constante du processus de modernisation sociale, à savoir : la capacité à réorganiser nos comportements en fonction d'un accroissement du degré d'abstraction de nos modes de justification. Apprendre à justifier rationnellement, c'est passer à un stade de développement social supérieur pour lequel les systèmes de règles « ne peuvent plus être construits et développés qu'à la lumière de principes rationnellement justifiés et donc universalistes »<sup>33</sup>.

Sur ce point, un trait d'union important existe entre Habermas et Rawls. Il s'agit des travaux de Lawrence Kohlberg, le psychologue du développement moral, connu pour son approche sociogénétique des stades de moralité. Selon lui, au plan du développement cognitif des compétences morales, la solidarité citoyenne de l'universalisme moderne reposait sur un processus d'apprentissage social qui a permis aux collectivités démocratiques de passer du stade d'une

---

<sup>30</sup> J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, trad. Par M. Hunyadi, Cerf, Paris, 1992, p. 60.

<sup>31</sup> « *All as Members of a fictive world society* », selon J. HABERMAS, « Moral Development and Ego Identity », in ID., *Communication and the Evolution of Society*, trad. by Th. Mc Carthy, Heinemann, London, 1979, pp. 69-94, p. 89. Cette caractérisation est reprise et critiquée par Kohlberg dans KOHLBERG L., LEVINE Ch., HEWEK A., « Synopses and detailed Replies to Critics », in KOHLBERG L., *Essays on Moral Development*, Vol. II : *The Psychology of Moral Development, The Nature and Validity of Moral Stages*, Hayer & Row, San Francisco, 1984, pp. 320-386

<sup>32</sup> Nous avons développé cette lecture critique en détails dans J. LENOBLE et M. MAESSCHALCK, *Toward a Theory of Governance*, Kluwer Law International, The Hague/London/New York, 2003, p. 144 ss.

<sup>33</sup> Cf. J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, trad. Par R. Rochlitz et Chr. Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997, p. 86.



morale d'autorité au stade d'une morale de l'autonomie basée sur la liberté du sujet. Mais l'éthique déontologique constitue un stade supérieur de développement parce qu'elle détache la probité des arguments de leur rapport aux groupes et aux traditions susceptibles de les valider *a priori*, sans réelle prise en compte des positions divergentes. En admettant que l'éthique procédurale représente un nouveau stade de rationalité qui possède ses propres fondements et mobilise des compétences spécifiques chez les individus, tant Rawls que Habermas ont poursuivi l'idée que la société démocratique est le sujet d'un processus d'auto-formation de la raison sociale publique et qu'à travers l'espace public de la délibération politique et de la justification juridique se joue un mouvement de détachement de la légitimité par rapport aux attaches naturelles de la raison.

Sur ce point, le passage d'un ordre social conventionnel à un ordre social post-conventionnel, tout comme celui d'ailleurs d'un régime de légitimation forte lié aux mécanismes de délibération de l'Etat social à un régime de légitimation faible lié aux mécanismes de négociation du nouvel ordre international, - ces passages sont bien à comprendre de manière interne au processus d'achèvement de la modernité : c'est la rupture et le détachement du collectif par rapport à ses attaches naturelles et à la société du don qui se poursuit dans les stratégies de la raison délibérative ; c'est bien la modernité conventionnelle et auto-référentielle qui devient modernité post-conventionnelle et réflexive.

On ne peut donc comprendre les enjeux d'un processus d'apprentissage ou d'auto-formation que si l'on prend la peine de revisiter la théorie de la modernité qui ne cesse de soutenir ce processus et qui est continuellement mise en œuvre pour déterminer la signification et les conditions normatives de nouvelles formes de solidarité.

### **3. L'objection d'absence de conception normative de l'apprentissage social**

Nous allons donc passer à notre deuxième raison de désaccord. L'appel à la répétition du processus d'apprentissage social comme détachement et abstraction vers l'universel cache une absence de critique radicale des formes d'apprentissage social acquises avec l'auto-compréhension de la modernité.

Selon cette représentation du processus d'apprentissage, chaque redéfinition des conditions de légitimation de la raison sociale est comprise sur le mode de la rupture et du détachement réalisés pour se dépasser, c'est-à-dire pour acquérir de nouveaux principes de jugement et de nouveaux critères d'évaluation des anciens conflits. C'est de ce mouvement particulier de *rupture et de dépassement* que semblent résulter périodiquement de nouveaux points fixes et de nouvelles conditions d'équilibre.

Le mouvement moderne n'apparaît donc pas simplement comme une rupture émancipant l'initiative humaine de la place qui lui était assignée dans un univers fixe et limité, comme celui de la société du don. Il n'est pas davantage simplement un moment de constitution possible d'une volonté générale grâce au détachement des volontés individuelles de leur unité fusionnelle dans l'ordre des choses. Le passage de la nécessité à la liberté qui a tant subjugué les Modernes est un mouvement radicalement contingent, auto-conditionné et donc incertain : il repose sur une capacité de se dépasser, plus que de simplement rompre ou se détacher, une capacité de produire des points d'équilibre entre le général et le particulier, le proche et le lointain, le commun et le multiple, parce que de ces points d'équilibre résulte la possibilité d'une destination commune<sup>34</sup>. Ainsi, ce qui était auparavant de l'ordre du don naturel et tendait à se prolonger dans l'évidence des hiérarchies humaines et des hiérarchies spirituelles comme une simple émanation, cette unité de destination doit désormais se construire par le biais de mécanismes d'équilibre.

Toute la difficulté d'une théorie de la modernité réside dans ce point de définition des conditions propres aux mécanismes d'équilibre. L'acteur émancipé veut à la fois s'emparer des opportunités de croissance accessibles au développement de sa sphère d'activité et, en même temps, se prémunir contre la possibilité d'une capture unilatérale de ces opportunités par des minorités agissantes, sans souci du danger qu'encourraient tous les concurrents suite à de telles pratiques. L'équilibre ne peut donc résulter de la seule poursuite spontanée d'un intérêt bien raisonné : il faut aussi coupler cette poursuite avec une sorte d'extrapolation réflexive vers le maintien des conditions générales rendant possible cette action rationnelle. Mais avant d'en déduire des règles de limitation en tout genre ou des règles d'encadrement des échanges, il est nécessaire de poser cette totalité formelle qui apparaît comme étant la condition générique des pratiques rationnelles. Il s'agit d'un ordre premier de reconnaissance sociale : l'acceptation de la communauté comme forme de destination des individus, c'est-à-dire à la fois, et selon des modalités différentes, comme moyen et terme possibles de la destination des individus.

Progressivement, ce problème est devenu celui de l'indépendance de la règle de droit comme condition formelle d'un équilibre valide des préférences. Une tension fondamentale s'est établie ainsi, dans la sortie moderne de l'ordre naturel du don, entre l'équilibre des préférences et la règle de droit, tous deux nécessaires à la constitution d'une communauté de destin des individus à la fois

---

<sup>34</sup> Nous avons développé cette thèse lors du colloque Castelli de janvier 2004, cf. M. MAESSCHALCK, « Sens et limites d'une philosophie du don. Entre théorie sociale et phénoménologie radicale », in *Archivio di Filosofia*, 2004, 72 (1-3), pp. 281-296.

détachés de leur rapport fusionnel au tout ontologico-social et mis en position d'agir au péril même des conditions communes d'existence.

Cette double émergence du choix rationnel et de la raison procédurale conditionne encore aujourd'hui notre capacité éthique à poser le problème de la reconnaissance sociale et à incorporer la signification du don tant dans les rapports inter-humains que dans les rapports au monde. Toute théorie de la modernité devrait être attentive au fait que ces deux formes de rationalité s'incluent mutuellement, mais de manière spécifique à chacune d'elle. D'un côté, le joueur rationnel calcule ses coups en anticipant aussi les conditions de maintien des règles du jeu auquel il participe et pose, comme on dit dans ce cas, les actions qui conviennent relativement à une sorte de méta-jeu<sup>35</sup>. De l'autre côté, l'extrapolation de l'intérêt commun par l'arbitre procédural suppose des attentes pratiques de la part des joueurs engagés dans leur calcul et s'efforce de faire évoluer celles-ci en défendant les attitudes dites coopératives. Ainsi, on peut identifier à la fois deux processus distincts de reconnaissance et deux formes co-dépendantes de la réflexivité qu'exerce sur elle-même la société comme dynamique d'apprentissage collectif.

La première forme de réflexivité pose les conditions d'un apprentissage en lien aux *stratégies* d'optimisation poursuivie par les agents rationnels dans leur appropriation des opportunités de croissance. La deuxième forme de réflexivité pose les conditions d'un apprentissage en lien aux  *croyances* des acteurs concernant les formes d'institutions supposées garantir la poursuite de leur concurrence et leurs résultats, c'est-à-dire des institutions susceptibles d'assurer la reproduction de leur forme de vie.

Pour nous, une critique radicale de ces deux processus d'apprentissage est nécessaire pour mettre en évidence l'insuffisance du schéma rupture-dépassement, en montrant le caractère problématique d'un troisième terme impensé, celui qui revient à chaque fois sous la forme de l'extrapolation éthique d'un devenir possible en commun.

#### **4. Le terme impensé des formes de rationalisation implicites de l'apprentissage social**

Pour identifier le terme impensé des processus d'apprentissage, nous allons interroger deux figures fondamentales de la raison moderne : l'institution de la monnaie et l'institution du droit positif. Ces deux figures incarnent dans notre

---

<sup>35</sup> La portée politique de cette théorie est particulièrement bien mise en évidence par Vincent Ostrom dans ses développements sur la vulnérabilité du polycentrisme démocratique. Cf. V. OSTROM, *The Meaning of American Federalism*, ICS Press, San Francisco (CA), 1991, pp. 225-228.

démarche les deux formes de rationalité que nous avons reconstruites : celle portant sur les stratégies des acteurs détachés de l'ordre des positions fixes et celle portant sur les croyances en la reproduction possible d'une communauté de destin entre ces acteurs détachés.

#### 4.1. L'institution de la monnaie comme apprentissage social

Dans leur ouvrage sur la violence de la monnaie, Aglietta et Orléan<sup>36</sup> ont longuement analysé le processus d'apprentissage social qui encadre l'émergence d'un équilibre des préférences dans la société marchande. Leurs analyses prolongent celles de la notion de monnaie chez Mauss<sup>37</sup>. La leçon que l'on peut retenir de la longue note sur l'origine de la monnaie chez Mauss est que l'étalon monétaire dépend, dans son émergence sociale, d'une forme de confiance mimétique entre les acteurs concernés.

Dans la célèbre note de l'*Essai sur le don*<sup>38</sup>, le temps joue un rôle important : le pouvoir d'achat doit se stabiliser, s'inscrire dans la durée. Ensuite, c'est l'espace qui intervient : le pouvoir d'achat stabilisé doit circuler et pour circuler, il doit aussi être reconnu par d'autres, indépendamment de son inscription dans la durée, comme un symbole commun, un moyen terme. Dès que ce qui a été élu pour sa résistance au temps dans un groupe, à un endroit, parvient à être reçu par d'autres groupes, à d'autres endroits, alors un premier degré de confiance sociale est atteint : la mesure se détache du groupe d'origine et engage un effet de reproduction mimétique de son élection initiale par le groupe d'origine. Ce processus de détachement des conditions *a priori* d'une forme sensible que sont le temps et l'espace au profit d'une forme de confiance mimétique dans le pouvoir incorporé par l'objet détaché crée la possibilité d'une relation marchande, c'est-à-dire d'une généralisation des conditions de l'échange dans les relations sociales. L'étalon qui circule entre le producteur et l'acheteur, le flux monétaire, est le garant de cette confiance mimétique qui engendre la solidarité entre le producteur et l'acheteur. Ce flux prémunit face à l'avenir et réduit l'incertitude liée à l'évolution possible des préférences.

Comme le disent Aglietta et Orléan dans leur ouvrage sur la monnaie : « *La liquidité repose sur le fait que les autres échangistes acceptent cette monnaie dans leurs échanges* »<sup>39</sup>. Malgré l'imprévisibilité de l'avenir, l'individu sait qu'il pourra compter sur le désir d'autrui pour ce bien, à la différence de tout

---

<sup>36</sup> Cf. M. AGLIETTA et A. ORLÉAN, *La monnaie entre violence et confiance*, Odile Jacob, Paris, 2002.

<sup>37</sup> Cf. M. MAUSS, « Essai sur le don », repris dans MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris, 2001 (1<sup>ère</sup> éd. 1950), pp. 143-279.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 178-179: « Note de principe sur l'emploi de la notion de monnaie ». Cf. aussi l'analyse remarquable proposée par M. Hénaff dans son ouvrage, *Le prix de la vérité, Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris, 2002, pp. 394-395.

<sup>39</sup> M. AGLIETTA et A. ORLÉAN, *La monnaie entre violence et confiance*, *op. cit.*, p. 59.

autre bien dans le contexte d'incertitude radicale. C'est le point auquel aboutissait déjà la note de Mauss : « un instrument permanent détaché des groupes et des gens »<sup>40</sup>. La confiance dans la monnaie repose sur « le postulat que la monnaie sera toujours acceptée dans l'échange par des tiers inconnus de chacun »<sup>41</sup>.

*Il s'agit d'un premier apprentissage social, celui de la confiance mimétique.*

Aglietta et Orléan poursuivent au-delà de ce premier apprentissage social en suivant les traces de Simmel<sup>42</sup>. Ils retiennent de cet auteur la dimension institutionnelle de la monnaie, sa fonction de construction d'un ordre social responsable d'enrayer la capture des intérêts de tous par une minorité attirée par la spéculation. L'émergence de la monnaie amène ainsi à prendre en compte bien plus que les capacités d'auto-régulation des agents économiques : elle conduit vers la confiance hiérarchique pour garantir une véritable sécurité des échanges.

Pour maintenir la confiance collective, au vu de l'ambivalence de la monnaie, entre moyen d'échange et désir individuel de thésaurisation<sup>43</sup>, harmonie des échanges et crises monétaires, la société marchande a besoin d'une régulation de la monnaie dotée d'une légitimité politique, c'est-à-dire capable d'un « arbitrage entre des finalités qui engagent la cohésion sociale par la confiance des membres de la société »<sup>44</sup>. La monnaie peut alors recevoir le statut de bien public.

*Il s'agit d'un deuxième apprentissage social, celui de la confiance hiérarchique.*

Mais les deux auteurs vont plus loin encore et discernent un troisième degré d'apprentissage en lien à l'émergence de la régulation monétaire des échanges économiques. Il s'agit cette fois du soutien que la société civile est prête à apporter à l'action publique en matière d'arbitrage monétaire et donc du rôle que peut jouer un projet démocratique dans la stabilité d'une économie marchande. L'arbitre n'intervient dans les échanges entre agents que pour autant qu'il est porté par une légitimité politique. Celle-ci met en cause un troisième type de confiance, la confiance éthique, celle qui rattache les agents en tension avec la puissance publique à une volonté commune possible, à un projet qui garantit l'intérêt de cette tension entre les comportements mimétiques et les interventions

---

<sup>40</sup> Cf. M. MAUSS, « Essai sur le don » *op. cit.*, p. 179.

<sup>41</sup> M. AGLIETTA et A. ORLÉAN, *op. cit.*, p. 103.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, p. 105.

<sup>43</sup> « Alors que la monnaie en tant que médium de l'échange est signe de vie, sa recherche pour elle-même dans l'accumulation des trésors est mortifère car elle bloque le mouvement économique et le fige. Aussi, pour que la circulation des marchandises s'opère sans à-coups, il est nécessaire que la thésaurisation soit maîtrisée et qu'elle ne connaisse pas de grandes variations » (*ibid.*, p. 113).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 215.

hiérarchiques. Cependant, cette référence à une volonté commune pose la question épineuse de sa confirmation éthique car, en dernier ressort, dans une société démocratique, « la politique monétaire (...) n'est légitime que si elle contribue au bien commun des membres de la société »<sup>45</sup>. Il faut que la société se trouve exprimée dans cette politique comme « communauté de destin » et ceci « par son aptitude à représenter la communauté des échangistes en tant que système partagé de valeurs »<sup>46</sup>.

Comme institution, la monnaie rend donc possible la conjonction de deux logiques hétérogènes : celle des préférences individuelles visant à satisfaire des désirs privés (la logique de l'individu détaché) et celle de l'engagement dans une communauté de destin chargée de réduire les incertitudes en garantissant des droits économiques et sociaux « attachés à l'exercice de la citoyenneté (éducation, retraite, santé,...) »<sup>47</sup>, la logique d'institution d'une promesse à l'égard de l'avenir.

*Se profile ainsi un troisième apprentissage social, celui de la confiance éthique.*

Mais notons immédiatement que ce troisième degré de confiance est celui qui pose le plus problème. La communauté de destin dont il est question ne peut s'assurer elle-même comme forme de vie que par une extrapolation de l'avenir et la prise en compte d'une promesse d'engagement à l'égard des intérêts communs découlant du maintien de cette communauté comme tout solidaire.

#### 4.2. L'institution du droit positif comme apprentissage social

Le problème du troisième degré de confiance se répète du côté de la formation de la raison juridique moderne. On retrouve, en effet, dans la philosophie moderne du droit, et plus spécifiquement dans sa lutte contre le jusnaturalisme, le mouvement d'un individu détaché relié à une communauté de destin réduisant par sa promesse l'incertitude de l'avenir. La philosophie moderne du droit tente de penser la séparation du droit et de la morale de telle sorte que ce soit la forme d'organisation des systèmes de règles qui appelle l'adhésion et le soutien (confiance mimétique) à leur capacité d'encadrement et non leur conformité à un idéal de société bonne reproduisant la santé du corps humain, la soumission des organes inférieurs aux organes supérieurs et leur bonne conservation. La théorie positiviste du « point de vue juridique » consiste à montrer que la clé du problème n'est pas en définitive de savoir si la loi est moralement valide, mais à

---

<sup>45</sup> M. AGLIETTA et A. ORLÉAN, « Réflexions sur la nature de la monnaie », in *La lettre de la régulation*, n°41, juin 2002, pp. 1-4, p. 3.

<sup>46</sup> M. AGLIETTA et A. ORLÉAN, *La monnaie entre violence et confiance*, op. cit., p. 116.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 105.

quelles conditions les gens croient qu'elle l'est<sup>48</sup>. Or, seule la règle de droit est à même de fonder spécifiquement une autorité juridique en exigeant que toutes les lois soient conformes à ses critères de validité.

Si l'opération de juger en conformité à cette règle de droit est la forme de la normativité de la loi dans l'espace social, il faut alors se demander à quelles conditions une telle autorité de l'opération de juger peut garantir son effectivité comme pratique sociale, c'est-à-dire être acceptée par la croyance des acteurs concernés. Cette condition réside dans la construction d'un ordre juridique donnant, par ses institutions, force normative aux contenus déterminés de la loi positive. C'est le degré équivalent à celui de la confiance hiérarchique.

Le gain réalisé est que cette construction peut alors se traduire par l'exigence qu'il existe effectivement un groupe de citoyens qui soient identifiables comme agissant selon de telles conditions, c'est-à-dire en réglant strictement leurs actes en fonction de la légalité comme principe autonome de leur action. Ce groupe de citoyens sont les « supporters de la loi » et incarnent, dans l'espace public, la fonction de juger. Il suffit donc que les juges agissent selon la croyance que la loi est une raison valide d'agir (qu'ils rendent des jugements), donc qu'ils agissent comme des juges, tout simplement !

Dès lors, ce qui est nécessaire pour qu'existe un système légal, **c'est-à-dire la normativité de la norme pour un positiviste<sup>49</sup>**, c'est une forme d'institution qui rend possible l'apprentissage de deux degrés de confiance :

d'une part, l'apprentissage d'un premier degré de confiance consistant à détacher la valeur conventionnelle de l'action juridique des garanties de reconnaissance d'un ordre moral pré-donné, liant les différents acteurs dans le temps et l'espace, grâce à la reconnaissance de la règle de droit ;

d'autre part, l'apprentissage d'un deuxième degré de confiance consistant à rattacher la confiance mimétique dans la convention sociale de la règle à la construction d'une institution chargée de garantir la pérennité de l'autorité juridique des « officiels supporters de la loi » dans la société.

Reste à savoir, selon un troisième degré de confiance, si cette position permet de déterminer une règle d'organisation parfaite *ex ante*, comme si la simple attribution de rôles dans un système de gouvernance suffisait à garantir conventionnellement la croyance dans la normativité de la loi. Certains

---

<sup>48</sup> Cf. J. RAZ, *Practical Reason and Norms*, Princeton University Press, New Jersey, 1990, p. 170. Cf., de manière générale, D. DYZENHAUS, "The Genealogy of Legal Positivism", in *Oxford Journal of Legal Studies*, 24 (2004), n° 1, pp. 39-67.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 169. Cf. aussi, J.L. COLEMAN et B. LEITER, « Legal Positivism », in PATTERSON D. (ed.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell, Malden (MA)/Oxford, 1996, pp. 241-259.

positivistes inspirés par le pragmatisme politique estime qu'une règle d'organisation est en soi imparfaite et doit demeurer une sorte de contrat ouvert à une programmation de l'engagement des acteurs concernés : les juges ne s'engagent pas uniquement à agir selon les règles formelles garantissant l'ordre juridique<sup>50</sup>. Ils s'engagent aussi dans un système de relations avec d'autres juges et en fonction d'une solidarité à l'égard de ces autres juges pour le maintien et le développement du système juridique. L'idée que la condition formelle de la normativité réside dans la croyance dans l'auto-organisation du système lui-même doit être complétée par une *règle d'engagement* supportée par les acteurs eux-mêmes et qui ne peut être comprise dans la seule définition conventionnelle des rôles. Il faut donc que le système soit organisé de telle sorte que les juges puissent manifester leur engagement à l'égard d'une forme d'action coopérative, autrement dit qu'ils puissent se donner certaines obligations pour agir de manière coordonnée avec d'autres juges pour poursuivre certains buts<sup>51</sup>. Le détachement de l'action du juge par rapport à toute forme d'autorité morale préétablie se complète ainsi par l'incorporation de son action dans une communauté de destin qui joue comme garantie à l'égard de l'avenir.

On peut ainsi retrouver dans le droit les trois niveaux d'apprentissage déjà repérés dans l'institution monétaire : la confiance mimétique dans la règle de droit comme forme de la normativité de la loi ; la confiance hiérarchique dans le système juridique garantissant l'effectivité sociale de cette règle de droit ; enfin la confiance éthique dans la promesse qui sous-tend une telle production de l'autorité sociale de la norme, promesse d'une gouvernance crédible par la solidarité des juges dans l'intérêt d'une communauté la plus large possible.

Mais ce troisième degré de confiance est à nouveau problématique : est-il possible d'extrapoler l'intérêt politique d'une solidarité entre les juges qui dépasserait la simple confirmation de l'auto-institutionnalisation du droit comme pouvoir social clos sur lui-même ? Cette solidarité a la forme d'un don et d'une promesse ouverte à sa réception et au retour qu'elle impliquerait du côté des citoyens, à savoir son acceptation non seulement comme autorité actuelle, mais aussi communauté de destin<sup>52</sup>. Mais on ignore comment cette communauté de destin pourrait se signaler effectivement comme apprentissage collectif.

#### 4.3. Le terme impensé de l'apprentissage social

---

<sup>50</sup> Cf. J.L. COLEMAN, *The Practice of Principle, In Defence of a Pragmatist Approach to Legal Theory*, Oxford UP, Oxford/New York, 2001, pp. 96-97.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, pp. 100-101.

<sup>52</sup> Sur cette perspective critique, J. LENOBLE, « The requirements of the Pragmatist turn and the redefinition of the concept of law », International Seminar on Theory of the Norm, 2-3 June 2005, Bruxelles, forthcoming.



Force donc est de constater que par rapport aux systèmes modernes de régulation sociale, tant du point de vue monétaire que du point de vue juridique, l'extrapolation d'une communauté de destin est révélatrice d'une position marginale du troisième degré d'apprentissage par rapport aux deux premiers. Confiance mimétique des acteurs individuels et confiance hiérarchique dans une autorité sociale s'enchaînent sans difficulté quand on suit le schéma du détachement et du re-lien avec un ordre commun visant l'équilibre des intérêts ou l'efficacité des normes. Mais la prise en compte de l'intérêt spécifique pour une destination commune laisse la communauté en devenir dans une situation de marginalité. A cet égard l'image choisie par André Orléan pour parler de la confiance éthique dans l'ordre monétaire européen est particulièrement caractéristique : « au regard du projet < de régulation monétaire >, nous sommes tous des actionnaires minoritaires et notre devoir, en tant que propriétaires du capital social, est de participer au débat sur l'évaluation puisqu'il y va de l'efficacité productive qui conditionne la vie quotidienne de chacun »<sup>53</sup>. La confiance éthique relèverait ainsi en définitive du pouvoir d'évaluation de l'opinion.

Cette position montre surtout le point faible du processus d'apprentissage que nous sommes pourtant invités à reconduire une fois de plus pour accéder à une solidarité cosmopolitique. Dès que ce processus d'apprentissage tente de sortir d'un modèle de démocratie bicéphale lié au choix rationnel et à la règle de droit, il est obligé de mobiliser une forme de réflexivité de la société sur elle-même sur le mode d'une extrapolation afin de donner une forme acceptable à la question de l'unité de destin. Ce point est d'autant plus étonnant que l'approche sociogénétique de l'apprentissage qui prévaut actuellement dans les éthiques procédurales renforce encore le problème en faisant du terme impensé de l'apprentissage une étape nouvelle, c'est-à-dire de fait un destin commun pour les humains et leur démocratie aujourd'hui.

## **5. Le renforcement de l'impensé dans les éthiques procédurales**

Les deux formes de rationalité qui accompagnent l'émancipation du sujet moderne et son incorporation à une communauté d'action se croisent et s'incluent mutuellement dans la mesure où chacune vise un équilibre général. La raison maximisatrice de l'individu délié cherche à maintenir le jeu de la concurrence comme forme de vie. Elle tend à garantir l'avenir de ses engagements contractuels. Quant à la raison régulatrice des individus reliés, elle cherche à s'appuyer sur l'intérêt préalable de chacun pour une forme de vie entre égaux, libres d'affirmer leurs préférences. Le plus remarquable est que cette bipolarité intrinsèque des rationalités modernes instituant comprend

---

<sup>53</sup> A. ORLEAN, *Le pouvoir de la finance*, Odile Jacob, Paris, 1999, p. 262.

également de part et d'autre, comme nous l'avons montré, un rapport *réflexif* à un troisième terme. La communauté de destin n'est jamais trop éloignée de l'agent rationnel en quête d'un espace d'interaction, de même que la société dotée de sa règle de reconnaissance n'est jamais trop éloignée de la communauté de destin des libertés.

C'est en fonction de ce mécanisme tiers de garantie d'une communauté de destin que les éthiques procédurales se sont élaborées. On peut donc distinguer les éthiques procédurales qui se sont développées en régime de choix rationnel et celles qui se sont développées en régime d'éthique reconstructive. La figure contemporaine la plus connue des premières est celle de John Rawls. Les deuxièmes sont représentées par Jürgen Habermas.

La *Théorie de la justice* de John Rawls ne se comprend qu'en référence à un régime de rationalité parfaite et d'optimisation sociale (un « maximandum »<sup>54</sup>). Le mécanisme tiers qu'elle développe et qui mobilise des ressources de la tradition déontique s'applique à une théorie sociale des préférences et de la poursuite rationnelle de celles-ci par un agent capable de plans (sous contrainte de la dotation sociale qu'il reçoit) et d'évaluation de sa satisfaction.

La *Théorie de l'agir communicationnel* de Jürgen Habermas se base, quant à elle, sur un régime de rationalité morale-pratique orienté vers des valeurs-projets (axiologie). Le mécanisme tiers qu'elle développe s'applique, en conséquence, à une théorie du savoir pratique des acteurs sociaux qui distingue clairement la réussite en terme de performance économique et le succès en terme d'entente sur une forme de vie en commun.

Il résulte de ces deux perspectives procédurales des conceptions nettement différentes de la manière dont un mécanisme tiers pourrait réduire l'incertitude propre à la reproduction des communautés d'interaction. Il est, en tout cas, essentiel de lire chacune des méthodes proposées dans la perspective de l'opération réflexive qu'elles tendent à rendre possible. Il faut donc éviter d'isoler les méthodes comme si elles ne s'inscrivaient pas en référence au schème binaire déjà mis en évidence au sein de la pensée moderne et comme si le mouvement réflexif qu'elles accompagnent n'était qu'une conséquence indirecte de leur application.

Ainsi, les principes d'égalité et de différence, de même que le recours au voile d'ignorance dans la délibération sur les principes en vue de produire l'équilibre réfléchi, ont bien, comme finalité, de produire un certain consensus de base entre les agents concernés. Ce *consensus* se traduit par un accord sur un concept

---

<sup>54</sup> Cf. J.E. ROEMER, *Theories of Distributive Justice*, Harvard UP, Cambridge (MA)/London, 1996, p. 164.

de justice capable de satisfaire la communauté la plus large possible. Ce critère de satisfaction est implicite dans la mesure où il résulte d'un accord sur une structure de base de l'organisation de la justice sociale. Mais un tel accord suppose la reconnaissance de l'attractivité potentielle de cette structure comme système faisant autorité. Or cette attractivité dépend du modèle de maximisation des préférences de chacun, qui est proposé et qui consiste précisément à incorporer un critère de satisfaction des préférences marginales. L'attractivité repose ainsi sur l'extrapolation d'une sorte de rendement garanti des politiques sociales : il est possible d'obtenir de meilleurs résultats globaux en ciblant toujours, dans chaque mesure sociale, le rendement marginal qu'elles peuvent produire sur les degrés de satisfaction améliorables facilement à moindre coût (le sort des plus mal lotis). On aurait de la sorte une garantie de justice sociale à moyen et long termes : viser un accroissement de satisfaction des préférences des plus mal lotis, à travers chaque politique visant une amélioration plus générale du système d'allocation des ressources<sup>55</sup>. Plus concrètement, il serait même utile de déterminer substantiellement les types de lien sur lesquels agir afin de produire cet accroissement constant de satisfaction. A travers ces liens, la justice sociale pourrait même se doter d'une vision politique<sup>56</sup>, puisqu'elle pourrait contribuer, au-delà d'un accès à l'égalité des chances sur le marché, à un accès à l'égalité des chances dans la participation citoyenne et la réalisation d'un projet de vie.

Chez Habermas, le mécanisme tiers passe par un processus de formation discursive de la volonté générale au consensualisme politique<sup>57</sup>. Mais ce processus est ordonné lui-même à une volonté de pouvoir convoquer la majorité des concernés à exprimer leur intérêt face à des enjeux communs de manière à contribuer à la construction d'un intérêt commun. Ce dernier n'aura la forme effective d'un universel concret que pour autant que la part d'universel contenue en puissance par chaque expression singulière se sera détachée de sa particularité pour s'unir aux autres parts d'universel soumises à la même catharsis du collectif<sup>58</sup>. Ce processus de rationalisation des singularités ne s'arrête pas à une relance des formes d'intégration propre à la société civile. Comme forme concrète d'universalité, il entre en contradiction avec l'universalité formelle du système de régulation sociale et vise à transformer la

---

<sup>55</sup> Par exemple, prendre une mesure générale de résorption du chômage en la couplant avec une mesure incitative à l'égard de la catégorie d'âge la plus mal lotie.

<sup>56</sup> Pour une critique de cette extension de la théorie de la justice vers les libertés fondamentales, J. WALDROM, « Justice », in I. KATZNELSON et H.V. MILNER (eds), *Political Science, State of the Discipline*, W.W. Norton & Co., New York/London, 2002, pp. 266-285, p. 270.

<sup>57</sup> Cette formulation est inspirée de la lecture de J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience*, t. 2, Cerf, Paris, 1991, p. 170.

<sup>58</sup> Cf. J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 146 : « Dans les argumentations, ils <tous les participants à la discussion> doivent pragmatiquement présupposer que tous ceux qui sont en principe concernés peuvent participer, libres et égaux, à une recherche coopérative de la vérité, au sein de laquelle seule a le droit de s'exprimer la force de l'argument meilleur ».

réflexivité de celle-ci en agissant sur ses modes d'évaluation et, plus spécifiquement, sur ses propres critères d'universalité. Une démocratie délibérative est le système politique qui se dote des procédures le rendant capable d'évaluer les possibilités de capture des biens communs par des groupes d'intérêts représentant en principe des intérêts majoritaires. Les compétences singulières de rationalisation sont ainsi activées en vue d'une transformation des capacités réflexives du système lui-même. Le couple universalité réelle et universalité formelle est dès lors dépassé au profit d'une universalité formelle-réflexive, à même d'évaluer ses exigences formelles du point de vue de leur effectivité.

Malgré les différences de méthode, on trouve donc, face au problème du mécanisme tiers, le projet similaire de proposer une éthique d'élargissement ou d'extension des rationalités déjà opérantes (choix rationnel des principes, universalité formelle des normes) grâce à une forme *d'extrapolation* vers une communauté plus large. Rawls propose en quelque sorte des décisions sous contrainte, intégrant un principe du plus mal loti (maximin). Habermas propose des mécanismes délibératifs soumis aux règles de l'argumentation rationnelle, intégrant une forme de *minima moralia*.

Chez les deux auteurs, cette extrapolation va jusqu'à s'interroger sur les *conditions* de l'implantation de son mode de fonctionnement social. Chez Rawls, il s'agit du tournant bien connu de 1985<sup>59</sup> où la thématique du consensus par recoupement vient donner ses assises politiques à l'équilibre réflexif de la *Théorie de la justice*. La référence rationnelle aux principes ne suffit pas à garantir un équilibre social dans la durée. Des ressources motivationnelles spécifiques sont nécessaires pour compléter le scepticisme modéré affiché par la raison politique à l'égard des capacités effectives de l'action sociale. A l'idée d'une politique limitée à la justice sociale, vient s'ajouter l'idée d'un consensus social capable de soutenir le mécanisme d'extrapolation vers les plus mal lotis. Ce consensus plus large a pour fonction de motiver l'adhésion à la morale publique du juste. Il mobilise des ressources compréhensives diverses (morales, philosophiques, religieuses<sup>60</sup>) en vue de légitimer la valeur de l'espace public pour une meilleure réalisation des conceptions individuelles du bien dans une atmosphère d'égalité et de respect.

Chez Habermas, il s'agit moins de chercher des ressources motivationnelles que de favoriser l'émergence d'une nouvelle culture politique susceptible d'entraîner le mouvement de rationalisation de l'espace public et de lui conférer de

---

<sup>59</sup> J. RAWLS, "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", in *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), n° 3, pp. 223-251.

<sup>60</sup> Il peut donc inclure des conceptions conflictuelles d'ordre religieux, philosophique ou moral (cf. J. RAWLS, « L'idée d'un consensus par recoupement », in J. RAWLS, *Justice et démocratie*, trad. Par C. Audard, Seuil, Paris, 1993, pp. 245-283, p. 258.

nouvelles significations que les enracinements sémantiques traditionnels ne parviennent plus à fournir vu leurs attaches aux contextes propres à l'espace moderne des solidarités naturelles tant identitaires (nations) que de classes (division sociale du travail). Habermas attend donc que l'appui culturel à une nouvelle éthique de la délibération publique provienne des décisions politiques elles-mêmes, c'est-à-dire soit *incité* par des politiques ciblées dans les domaines de l'information de l'éducation, de la culture et de la représentation politique<sup>61</sup>. De son point de vue, il appartient ainsi au choix des politiques d'intérêt public de soutenir la constitution d'une nouvelle image de la société à travers des expérimentations sociales mettant en interaction des contextes auparavant étrangers ou hétérogènes. Il faut donc favoriser la prolifération de comportements nouveaux dans le prolongement direct des transformations internes de l'espace public tentant de rencontrer les exigences d'extrapolation vers la rationalisation des intérêts du plus grand nombre de concernés possibles.

Les deux démarches divergent donc aussi quand il s'agit de garantir l'implantation sociale d'une extrapolation éthique. Rawls compte sur les ressources compréhensives du monde vécu en jouant sur les dispositions de certaines croyances à motiver l'adhésion aux valeurs publiques. Habermas compte plutôt sur les capacités d'anticipations des politiques de l'intérêt public en jouant sur l'acquisition de nouvelles dispositions par les citoyens mis en capacité d'élargir leurs références sémantiques. Rawls accorde un rôle à l'arrière-plan dispositionnel des cultures démocratiques, alors que Habermas accorde un rôle prépondérant au réagencement possible des compétences acquises par des politiques incitatives adaptées.

Cette divergence fait ainsi reparaître, au plan des conditions d'application de l'extrapolation éthique, la différence d'ancrage des deux démarches procédurales. Pour Rawls, les cultures modernisées et démocratisées peuvent renforcer l'adhésion citoyenne au rôle de l'espace public et favoriser les comportements coopératifs. Il y a ainsi une révisabilité des croyances pour Rawls sur laquelle la raison politique peut table<sup>62</sup>. Pour Habermas, l'Etat doit inciter l'émergence de nouvelles formes de culture politique post-nationales et post-conventionnelles – ou encore post-métaphysiques – privilégiant les identités communes *construites* par les nouveaux régimes de négociation<sup>63</sup>. Un modèle d'équilibre par auto-transcendance des ressources d'arrière-plan reste envisageable chez Rawls, alors que chez Habermas, la médiation reconstructive l'emporte et doit inciter elle-même la formation de nouvelles significations (il

---

<sup>61</sup> Cf. J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, op. cit., pp. 109-110.

<sup>62</sup> Cf. la conception libérale de la personne et de ses convictions privées telle qu'exposée dans J. RAWLS, « La théorie de la justice comme équité », in *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 205-241, p. 229.

<sup>63</sup> Cf. J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, op. cit., p. 37.

faut se passer des anciennes consolations<sup>64</sup>). Dans cette optique, Habermas a parlé à diverses reprises d'une « transcendance de l'intérieur »<sup>65</sup>, une sorte de méta-interprétation de l'éthique procédurale comme humanisme transcendantal.

Si de part et d'autre, l'exigence d'un mécanisme d'extrapolation éthique est reconnue ainsi que rencontrée, et si, de part et d'autre, cette exigence suppose des garanties supplémentaires au plan de son implantation dans la culture publique, les deux approches divergent radicalement dans leur ouverture au rôle possible des ressources culturelles dans la construction d'une éthique publique. Ce différend s'est affiché publiquement dans le débat suscité par l'*European Journal of Philosophy*, en 1995<sup>66</sup>. Alors qu'Habermas considère que Rawls prête trop aux ressources compréhensives en leur reconnaissant des vertus cognitives qu'à son sens elles n'ont pas<sup>67</sup>, Rawls estime que le point de vue procédural de Habermas est trop large et suppose, de ce fait, une vision globale du devenir de la rationalité humaine qui dépasse les compétences légitimes d'une proposition éthique raisonnable<sup>68</sup>. Il résulte de ces faits de non recevoir une absence de terrain concret de discussion sur des questions concrètes.

Pourtant, l'attitude à l'égard des ressources culturelles constitue un terrain de ce genre. Dans la démarche de Rawls, les cultures sont accueillies à condition et en vue d'être des médiations motivationnelles possibles vers une morale civique commune. Un exemple aujourd'hui bien connu d'une telle approche concerne les témoins de Jehova. Plutôt que de mettre en question une forme d'organisation religieuse et ses contenus doctrinaux, ne faut-il pas plutôt considérer le comportement de ses membres et mettre en valeur leur succès au plan de la morale civique ?<sup>69</sup> On y retrouverait alors les bienfaits d'un certain esprit ascétique tel que l'avait repéré Weber dans sa sociologie du protestantisme. Dans la démarche de Habermas, les cultures représentent plutôt un ancrage vécu inextricable dont il faut se détacher pour construire des motifs discutables et universalisables d'abord et, ensuite, pour produire une méta-culture de l'ordre démocratique et de son éthique minimale universaliste.

---

<sup>64</sup> Le « *superadditum* » d'une espérance contre toute espérance... Cf. J. HABERMAS, *Textes et contextes*, trad. par M. Hunyadi et R. Rochlitz, Cerf, Paris, 1994, p. 100.

<sup>65</sup> Texte qui réagit au congrès théologique de la Divinity School de Chicago en 1988, Cf. J. HABERMAS, « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », in J. HABERMAS, *Textes et contextes*, *op. cit.*, pp. 85-110, pp. 98-99. Cf. aussi, J. HABERMAS, *La pensée post-métaphysique*, trad. par R. Rochlitz, Colin, 1993, pp. 185-186.

<sup>66</sup> Traduit par R. Rochlitz (avec le concours de C. Audard), in J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, Cerf, Paris, 1997.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 36 et 39. Apel radicalise cette critique en posant l'exigence d'éviter toute « culture-dependent doctrine » du juste. Cf. K.O. APEL, « Is a political conception of 'overlapping consensus' an adequate basis for global justice ? », in *Concordia*, 2004, pp. 29-44, p. 44.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 61 et 63.

<sup>69</sup> Dans l'article du *Journal of Philosophy*, Rawls prend l'exemple des Quakers (*op. cit.*, p. 80)

Le désaccord de 1995 reçoit sur ce terrain un éclairage particulier. Il ne s'agit pas simplement de savoir laquelle des deux démarches est en contradiction avec ses exigences discursives, mais d'identifier la place particulière qu'occupe la stabilisation de la construction éthique en fonction des motifs qu'elle parvient à incorporer ou à créer. Habermas élimine, en définitive, toute ombre d'une dépendance à des morales naturelles qui laisserait supposer qu'une norme éthique puisse s'élaborer en fonction de justifications extérieures à l'interaction des concernés. Mais Rawls n'affirme pas, à l'opposé, que les morales naturelles pourraient fournir de telles justifications. Il considère plus précisément que l'engagement civique des individus peut être renforcé ou soutenu par des traditions sémantiques modernisées, dans la mesure où celles-ci disposent ces individus à accepter le caractère formel et désubstantialisé des principes susceptibles de régir l'existence en commun. Ainsi, la religion naturelle peut éduquer à la tolérance et disposer à la justification déontique de ce comportement acquis sur un mode pré-réflexif.

Cette ouverture repose, chez Rawls, sur la psychologie de base qu'il prête aux individus engagés dans l'interaction sociale modernisée, c'est-à-dire cherchant à concilier principes substantiels et raison publique. Ces individus n'ont qu'une adhésion partielle aux doctrines supposées définir leurs convictions privées<sup>70</sup>. Ils sont donc susceptibles d'opérer eux-même un tri en vue de renforcer leur engagement civique<sup>71</sup>. Habermas ne partage pas cette psychologie de base. Il participe plutôt d'une tradition du soupçon et se défie du potentiel totalitaire de ces doctrines ainsi que de leur rôle négatif dans les mécanismes d'argumentation<sup>72</sup>. Pour Habermas, pas plus un théologien qu'un simple croyant ne peut apporter un argument dans l'espace de délibération publique sans détacher celui-ci de toute forme d'autorité et de certitude épistémique qui seraient indépendantes du processus d'acceptation rationnelle de cet argument du point de vue d'un intérêt universel pour l'ensemble des concernés<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Cf. J. RAWLS, « L'idée d'un consensus par recoupement », *op. cit.*, pp. 267 (note 23) et 274.

<sup>71</sup> Certains commentateurs radicalisent cette lecture en adjoignant au principe de révisabilité des croyances, qui touche à leur compréhension, un principe de variabilité des justifications, qui concerne plutôt leur extension. On peut lire ainsi : « some of our beliefs should be justified to some communities, to some segments of the population, and some to others. We will employ different reasons depending upon whom we are reasoning with ». Nous pensons toutefois que cette interprétation inverse le souci de Rawls qui n'est pas d'user de langages adaptés pour convaincre des sous-groupes, mais de tenir compte des capacités propres à certaines doctrines vécues de soutenir l'autonomie rationnelle de la délibération démocratique en s'auto-limitant. Cette objection n'empêche pas la reconnaissance de communautés non publiques, mais elle pose l'exigence de leur ouverture à l'autonomie du débat public. Cf. Gregory L. Reece, « Religious faith and intellectual responsibility: Richard Rorty and the public/private distinction », in *American Journal of Theology & Philosophy*, 22 (2001), n°3, pp. 206-219, p. 216.

<sup>72</sup> Cf. J. HABERMAS, *La pensée post-métaphysique*, *op. cit.*, pp. 155, 180, 182-183.

<sup>73</sup> Cf. J. HABERMAS, « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », *op. cit.*, p. 91. Nous avons développé et critiqué cette position dans M. MAESSCHALCK, « Le débat théologique autour du procéduralisme en éthique », in *Revue d'éthique et de théologie morale* « Le Supplément », juin 2000, n° 213, pp. 159-180.

Toutefois, un dénominateur commun rassemble quand même ces deux perspectives : l'absence de conception normative explicite des processus d'apprentissage sociaux. Les cultures sont envisagées en fonction d'un destin commun qui est d'emblée posé comme donné et qui intervient comme critère à l'égard des ressources compréhensives ou motivationnelles des cultures. Pour Rawls, à partir du moment où certaines croyances peuvent s'accommoder d'un rapport de révisabilité, elles sont en mesure de garantir une prédisposition à la recherche d'un équilibre réflexif entre différents intérêts. Pour Habermas, à partir du moment où certaines croyances renoncent à leurs prétentions universalistes et demeurent uniquement à l'arrière-plan des argumentations rationnelles, elles peuvent offrir un horizon d'espérance pour les procédures d'entente, comme une réserve utopique renforçant la confiance subjective dans les principes objectifs. Mais qu'il s'agisse de prédisposition ou de réserve sémantique, rien n'est dit des conditions d'apprentissage social d'un tel rapport aux croyances. Faut-il y voir un simple effet de la modernisation des rapports sociaux, la conséquence de l'entrée dans un âge post-métaphysique ou post-théologique ? Pourtant cette dernière solution n'est pas satisfaisante, car la transformation du rapport aux croyances demeure inscrite dans un schéma d'apprentissage qui lie cette transformation à la compétence éthique des acteurs. Le rapport aux croyances est sensé se transformer par un autre usage des croyances qui renvoie à la capacité des acteurs à s'éduquer mutuellement dans la recherche de normes communes pour une société juste. Mais ce qui persiste à faire défaut c'est bien la mise en évidence des conditions d'apprentissage de cette référence à une communauté intégrant l'éducation mutuelle comme une fonction du destin commun. Or ces conditions sont les seules qui permettraient effectivement de comprendre comment peut se redéfinir le rapport social aux croyances. C'est pourquoi nous pensons qu'il y a en définitive dans les éthiques procédurales renforcement plutôt que répétition de l'impensé moderne.

## **6. L'enjeu de la critique de l'apprentissage : les nouvelles formes de solidarité**

En procédant de la sorte, nous pensons avoir mis en évidence le caractère problématique de la conception de l'apprentissage social qui sous-tend la position des éthiques procédurales de Rawls et de Habermas. Ce caractère problématique met en question leur capacité normative à indiquer effectivement les conditions d'une communauté de destin qui nous engagerait vers de nouvelles formes de solidarité.

Ces théories de l'apprentissage posent problème précisément au point sensible du moment d'extrapolation d'un intérêt éthique dans les formes dominantes d'apprentissage de la raison sociale moderne. Au-delà du schème d'un individu détaché et librement relié à une communauté de destin se pose la question de la



promesse effective sur laquelle peuvent compter les membres de cette communauté en s'engageant à son égard. Il n'y a pas de sens à s'inquiéter du sort du plus mal loti, pas plus d'ailleurs qu'à vouloir une magistrature soucieuse de sa responsabilité sociale et des inégalités de fait internes à l'organisation effective de cette responsabilité, si l'intérêt préalable pour une communauté de destin n'est pas posé. Sur ce point, les éthiques procédurales ne sont pas parvenues à saisir le nœud de l'argument pragmatique touchant à l'apprentissage réflexif de la communauté linguistique<sup>74</sup>. Cette communauté crée des conditions internes d'apprentissage par sa recherche constante d'accord sur des significations susceptibles de soutenir des pratiques cohérentes. Son « nous conversationnel » est en formation constante. Il cherche à s'assurer ou à se garantir et dépend plus en ce sens d'une visée de solidarité entre les locuteurs que de la production d'une vérité. Comment comprendre la solidarité qui peut conditionner la formation d'une communauté d'apprentissage dans ce sens ? Quelles en sont les conditions pragmatiques ?

Soit cette solidarité fait de la communauté elle-même le moyen pour atteindre, avec un usage optimal de ses ressources, des objectifs de conservation et de reproduction ;

Soit la solidarité fait de la communauté, sur un mode inférentiel, une référence à une forme de vie potentielle, encore en devenir, en fonction d'une économie des moyens liées cette fois à sa capacité d'engagement pour s'élargir effectivement.

Dans le premier cas, être une communauté historique suffit à définir les bases d'un apprentissage pour se conserver et se reproduire. Dans le deuxième cas, la communauté de destin est à construire et la base d'un apprentissage social réside dans les modes d'engagement que les acteurs parviennent à créer pour modifier les conditions de solidarité au sein de leur organisation sociale<sup>75</sup>. **La communauté élargie ne prend sens et forme qu'à travers l'apprentissage de nouvelles solidarités** qui sont autant de raisons pour élaborer un nouveau type de croire ensemble dans un avenir<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Cf. par exemple, les critiques adressées par Habermas à Rorty, cf. J. HABERMAS, *La pensée post-métaphysique*, op. cit., pp. 175-176 ; ainsi que ID, *Vérité et justification*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 193-197 et 304.

<sup>75</sup> Rorty a donné un bel exemple de cette perspective pragmatiste dans R. RORTY, *Universalisme moral et tri économique*, in *Futuribles*, n° 223, sept. 1997, pp. 29-38.

<sup>76</sup> Si nous ne parvenons pas à être solidaire de tel ou tel groupe particulier dans notre espace social, si nous ne parvenons pas à créer de nouveaux engagements qui nous relient à ces groupes et qui donc relient les groupes entre eux, seules des solutions de type stratégique ou hiérarchique restent disponibles, faute d'une capacité d'extrapolation éthique (inférence) d'une communauté de destin élargie par les pratiques nouvelles de solidarité. Or la création de nouvelles solidarités dépend d'un processus d'apprentissage qui se réalise à travers une réflexion organisée sur les modes de construction de l'engagement collectif par les acteurs concernés.

Dans ce sens, une nouvelle forme de solidarité ne tient donc pas à un degré nouveau d'abstraction des modes de justification, ni à une représentation substantielle du bien commun pour réorganiser des conditions d'intégration à une communauté historique. Une nouvelle forme de solidarité dépend de la transformation des conditions d'engagement collectif pour élargir le sens de la solidarité à une communauté potentielle jusque là inédite.

L'apprentissage qui se cherche sans se trouver dans la modernité, puis dans les éthiques procédurales, est celui qui, au-delà de la réflexivité sur les stratégies et les croyances, qui fonde la confiance mimétique et la confiance hiérarchique, porte directement sur les fonctions de l'inférence sociale, sur les conditions pragmatiques de celles-ci, sur la manière de façonner un avenir, de rendre possible une communauté de destin élargie.