

Pierre-Etienne Vandamme

Résumé :

Cet article évalue la procédure communicationnelle de minimisation des coûts proposée par Jean-Marc Ferry dans son éthique reconstructive. Il reconnaît l'importance des déplacements effectués par Ferry par rapport à l'éthique habermassienne de la discussion, en particulier l'ouverture aux narrations, plus aptes que les arguments à exprimer la souffrance et la singularité. Cependant, il questionne le bien-fondé d'un calcul basé sur des appréciations subjectives de coût et d'avantage. Ces dernières, en effet, peuvent reposer sur des phénomènes idéologiques divers comme des croyances, des superstitions ou des crispations psychologiques. À cette méthode, est préférée la recherche collective d'une unanimité raisonnable qui, tout en s'ouvrant aux narrations, réaffirme la primauté des raisons et arguments dans la quête collective de justice.

Abstract :

This paper assesses the communicative procedure of cost minimization defended by Jean-Marc Ferry in its reconstructive ethics. It acknowledges the importance of Ferry's departures from the habermasian discourse ethics, especially regarding its opening to narrations, better fit than arguments for the expression of sufferings and singularity. However, it challenges the validity of a calculation based on subjective appraisals of cost and benefit. The latter, indeed, may rely on various ideological phenomena as beliefs, superstitions or psychological rigidity. Another approach is preferred, which aims for reasonable agreement and, while remaining open to narrations, reaffirm the primacy of reasons and arguments in the collective quest of justice.

Au début de l'année 2013, *Raison publique* publiait en ligne un article de Jean-Marc Ferry¹, daté de 2009, qui proposait de revenir sur certaines des thèses qu'il avait défendues dans son ouvrage majeur de 1991, *Les Puissances de l'expérience*². Le thème de l'éthique reconstructive, qu'il n'a cessé de développer dans son œuvre, en particulier dans le contexte d'une philosophie de l'Europe en construction, y était présenté dans le cadre d'une réflexion sur la notion de responsabilité à l'égard de l'histoire (individuelle et collective). À juste titre, Jean-Marc Ferry appelait à un dépassement du cantonnement juridique des relations internationales et à un approfondissement, dans ces relations, comme dans les relations interpersonnelles, d'une éthique de la communication tournée vers la reconnaissance de l'identité d'autrui, dans son épaisseur historique et narrative.

Développant ses intuitions profondes concernant la prolongation et le dépassement d'une éthique communicationnelle habermassienne jugée trop exclusivement « cognitive », argumentative, Ferry évoquait alors une pratique discursive de débat public d'un genre nouveau, appelée à contrer, dans le contexte démocratique, la violence de la règle de majorité. Toute conception délibérative de la démocratie ne peut en effet que considérer avec une certaine déception, voire résignation, l'indépassable sanction que constitue la décision par le nombre, si opposée dans sa méthode à la recherche coopérative de l'entente. C'est pour atténuer l'importance accordée au vote et à la règle de majorité que les conceptions délibératives de la démocratie ont mis l'accent sur les procédures discursives régissant le débat public. Or, suggère Ferry, on aurait tort de ne situer l'exigence délibérative, comme le font parfois ces théories, qu'en amont du vote.

Admettons qu'une procédure délibérative ait échoué à déboucher sur un consensus, comme c'est généralement le cas dans la réalité, et qu'il a fallu s'en remettre au vote (parlementaire ou par référendum) pour adopter une certaine disposition juridique. La méthode de réflexion et de discussion proposée par

¹ J.-M. Ferry, « L'éthique reconstructive comme éthique de la responsabilité politique », dans *Raison publique*, n°10, mai 2009. En ligne : <http://www.raison-publique.fr/article568.html>

² J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience. T. II : Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1991.

Ferry consiste à revenir collectivement sur la disposition adoptée de manière non consensuelle, la majorité s'interrogeant sur le coût que cette dernière disposition fait porter sur la minorité (vaincue par le vote), et sur le bénéfice qu'elle-même en retire (qu'il soit autocentré ou non – un bénéfice pouvant ici être entendu comme une satisfaction de préférence décentrée ou altruiste).

Si la procédure ayant permis l'adoption de la mesure peut être considérée comme légitime, le vote n'ayant fait que suppléer une délibération non aboutie, Ferry estime qu'il serait juste qu'un tel calcul coût-bénéfice « décentré et altruiste » relaie la procédure délibérative antérieure au vote et en remette en question le résultat. Ce que vise Ferry, c'est une « prise en compte *qualitative* des intérêts en confrontation³ », dont l'*intensité* ne serait pas mesurée par le *nombre* (comme le voudrait la perspective utilitariste) mais par le *coût* (ce qui implique, du point de vue de la communication, un déplacement de l'abstraction des arguments vers la concrétude des personnes les mettant en avant). Ce faisant, l'éthique de la discussion se démarque d'une focalisation exclusive sur le *juste*, pour faire droit à ce que l'adoption d'une certaine disposition représente pour les individus, en tant que personnes, en regard de leurs conceptions de la vie bonne⁴. C'est cette proposition générale que nous souhaiterions examiner de plus près, car elle nous paraît problématique (alors même que sa motivation « reconstructive » obtient toute notre sympathie).

UN CALCUL « ALTRUISTE ET DÉCENTRÉ », NON FORMALISABLE

Avant de l'évaluer d'un point de vue normatif, il convient de bien comprendre l'intention de Jean-Marc Ferry. La démarche délibérative charrie une ambition d'impartialité : on souhaiterait pouvoir s'entendre sur une disposition qui soit acceptable par tous. Or, le vote, et le triomphe de la majorité, pour nécessaires qu'ils soient, endommagent sérieusement cette ambition d'impartialité. Dès lors, une majorité guidée par un sens moral devrait s'interroger sur le coût que sa victoire fait peser sur la (ou les) minorité(s) qui, pour des motifs et raisons qui sont peut-être valables (on n'en sait rien, puisque la discussion n'a pas pu être menée jusqu'à son terme), n'étaient pas favorable(s) à la disposition adoptée.

Et s'interroger sur ce coût signifie, d'une part, qu'on se met à l'écoute d'autrui et, d'autre part, qu'habités par une disposition autocritique, on met en balance les avantages perçus et les coûts exprimés, en cherchant à minimiser ces derniers (en évitant qu'ils soient supérieurs aux avantages retirés)⁵. Le point d'équilibre serait une « égalisation des satisfactions relatives⁶ », la maximisation des utilités n'étant pas visée en moyenne, comme dans l'utilitarisme, mais en médiane⁷. Il faut toutefois préciser que ce calcul décentré, proposé par Ferry, n'est en aucune manière formalisable, puisque, comme il l'explique, « le point d'équilibre s'*estime* plutôt qu'il ne se calcule, et il s'estime en fonction d'un *sens* qui tient compte de paramètres divers, moraux, sociaux, esthétiques, beaucoup trop subtils pour être prédits scientifiquement, mais cependant rationnels à leur manière⁸ ». L'appréciation des coûts et bénéfices ainsi entendus n'étant pas objectivable, il convient donc de se fier à la *sincérité* des récits de chacun.

Les parties doivent se faire mutuellement confiance, quant à la sincérité, en ce qui concerne l'expression du coût que représenterait pour elles telle hypothèse envisageable. L'évaluation, en effet, ne peut là s'effectuer que sur l'*intensité* de la souffrance anticipée. Or l'intensité, en cette matière, ne possède aucune mesure objective. Son appréciation dépend de la confiance que l'on accordera au *récit* de chacun, à son authenticité⁹.

On pressent évidemment toute la difficulté d'évaluer la sincérité des locuteurs et l'authenticité de leurs récits, mais le caractère complexe d'une proposition normative ne permet pas (seul, en tout cas) de juger de sa validité normative. Laissons donc de côté les questions de faisabilité pratique ou de plausibilité de réussite d'une telle opération discursive pour nous focaliser sur la désirabilité d'une telle entreprise.

³ *Ibid.*, p. 175.

⁴ J.-M. Ferry, « L'éthique reconstructive comme éthique de la responsabilité politique », *loc. cit.*

⁵ Dans *Les puissances de l'expérience*, Ferry proposait déjà une telle formulation de l'éthique de la discussion, en la distinguant de la recherche de compromis, ou d'équilibre « arithmétique » des concessions réciproques, et suggérait même que cette éthique consistait en une « version communicationnelle du principe rawlsien de différence » (p. 173). Cette idée (qu'il n'évoque pas, ou plus, dans son dernier article), est contestable. En effet, s'il est vrai que le mécanisme rawlsien de la position originelle induit une minimisation du coût que la structure de base de la société fait porter sur son ou ses membre(s) le(s) plus défavorisé(s), l'appréciation de ce coût repose exclusivement sur les intérêts économiques des agents (qui les incite à adopter le principe de différence) ainsi que la protection de leurs libertés fondamentales (y compris de la liberté de conscience, ce qui les incite à opter pour un régime de tolérance religieuse). Selon Rawls, n'importe quel individu devrait effectuer le même choix sous voile d'ignorance. Cela implique qu'aucun élément idiosyncrasique (ni psychologie ni convictions personnelles) n'interfère dans la sélection des normes les plus justes, au contraire de l'approche proposée par Ferry.

⁶ J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience*, *op. cit.*, p. 174.

⁷ *Ibid.*

⁸ J.-M. Ferry, « L'éthique reconstructive comme éthique de la responsabilité politique », *loc. cit.*

⁹ *Ibid.*

APPRÉCIATION DE COÛT ET OBJECTIONS RAISONNABLES

Ferry a sans aucun doute raison d'insister sur la dimension narrative de nos identités et sur l'importance de ne pas cantonner l'éthique communicationnelle dans l'échange de raisons et d'arguments. Ce serait en effet méconnaître les multiples dimensions de l'identité individuelle que de ne reconnaître des individus que les raisons qu'ils font valoir au sujet de leurs droits et aspirations personnelles. D'abord, parce que la plupart d'entre nous est bien incapable de transposer sans aucune perte ses sentiments d'injustice, ses expériences en arguments, son vécu en raison. Ensuite parce que la dynamique de reconnaissance mutuelle dont se nourrissent les échanges démocratiques se joue dans des processus psychologiques d'interaction qui échappent à la rationalité pure. On ne demandera pas, par exemple, aux victimes d'un génocide passé de se « faire une raison » ou de se soumettre à l'évidence selon laquelle leurs bourreaux n'étant plus en vie, leur ressentiment ne peut plus raisonnablement s'exercer sur personne. On reconnaîtra plutôt, à travers l'écoute de leurs récits, la profondeur de leur blessure ; on fera droit à la mémoire ; les descendants des bourreaux assumeront, idéalement, une responsabilité historique dans une démarche compatissante et autocritique.

Toutes ces dynamiques non argumentatives sont extrêmement importantes. Est-il pour autant légitime que la question – fondamentale elle aussi – de l'acceptabilité individuelle d'une norme politique soit mesurée sous forme de coût ?

L'acceptabilité potentielle (ou raisonnable) d'une norme est conçue par un grand nombre de philosophes politiques contemporains comme un critère de validité décisif. Il s'agit en effet, pour certains, d'une preuve¹⁰, pour d'autres d'un indice¹¹ de son caractère impartial, et donc juste. Dans la perspective habermassienne¹², l'acceptabilité potentielle fonde la prétention à la validité d'une norme, tandis que l'acceptabilité réelle est ce qui permet, pratiquement, d'en tester la validité. Car si chacun a été pris en égale considération dans l'élaboration de la norme (condition de légitimité de toute autorité démocratique selon Dworkin¹³), celle-ci doit non seulement pouvoir être justifiée devant tous et toutes (ce que Cohen appelle la « communauté de justification¹⁴ »), mais devrait également n'être raisonnablement rejetée par personne, selon la formule de Scanlon¹⁵.

Dans la réalité, cependant, les lois adoptées ne font jamais l'unanimité. En cause, les divergences d'opinions, de valeurs, l'égoïsme, les biais positionnels, la mésinformation, etc. Mais le pari de ceux qui adhèrent à l'idéal d'une communauté de justification consiste à postuler la possibilité théorique d'une entente raisonnable sur ce que le juste requiert. Un tel postulat n'est pas affecté par l'absence de situations réelles d'entente ; dans le vocabulaire même de Jean-Marc Ferry, il n'a de valeur que « pragmatique¹⁶ ». L'horizon de l'entente possible constitue en effet, avec l'affirmation de soi, l'un des principaux moteurs de toute discussion.

Toute la question, dans le processus délibératif ayant pour fonction de tester l'acceptabilité générale d'une norme, consiste donc à établir les critères permettant de distinguer objections raisonnables et déraisonnables. Mais ce qu'il est très important de comprendre, c'est que cette définition des critères est elle-même soumise à une contrainte d'acceptabilité, qui implique qu'elle ne peut que s'opérer, elle aussi, dans un processus discursif. C'est donc la même procédure communicationnelle qui abrite ces deux dimensions de la recherche collective d'impartialité : la vérification de l'acceptabilité des normes et la sélection des critères d'acceptabilité.

Cela étant, s'il est impossible de définir une fois pour toutes l'ensemble des critères déterminant le « raisonnable », il demeure possible d'identifier *a priori* des types d'objections non raisonnables. Il apparaît ainsi relativement évident qu'une objection personnelle basée sur l'attribution d'une valeur supérieure à soi-même qu'aux autres est peu susceptible d'être jugée raisonnable. Il y a à tout le moins une impartialité

¹⁰ Voir T. M. Scanlon, « Utilitarianism and Contractualism », dans A. Sen & B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 103-128, et J-F Spitz, « Contractualisme et anticontractualisme : les enjeux d'un débat contemporain », dans *Les études philosophiques*, 2006/4, n° 79, p. 481.

¹¹ Voir B. Barry, *Justice as Impartiality. A Treatise on Social Justice. Vol. II*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

¹² Voir J. Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986 [1983].

¹³ Voir R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000.

¹⁴ Voir G. A. Cohen *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008, p. 43-44.

¹⁵ Voir T. M. Scanlon, *loc. cit.*

¹⁶ Voir J-M. Ferry, « Les idéalizations de la pratique communicationnelle sont-elles "métaphysiques" ? », dans F. Gaillard, J. Poulain et R. Schusterman (dir.), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Actes de la décade de Cerisy-la-Salle, 2-11 juillet 1993, Paris, Éd. Du Cerf, coll. « Passages », 1998, p. 102.

de principe à accepter comme axiome moral permettant la discussion : chaque individu possède une valeur égale.

Qu'en est-il de l'objection du coût ? Un individu peut-il raisonnablement rejeter une norme sous prétexte qu'elle lui impose un coût trop important ? Cela dépend, en réalité, de la nature du coût. Imaginons un individu aisé contestant la progressivité d'une taxe en expliquant que celle-ci lui impose un coût déraisonnable, du fait qu'il est plus difficile pour un riche de se voir privé d'1% de son capital total que pour un pauvre, car la somme est plus importante en termes absolus, ce qui augmente la sensation de perte et la douleur conséquente ? Admettons que cette personne, en dépit du principe de l'utilité marginale décroissante, soit sincère dans l'expression du coût que lui impose la norme. Sur quoi se base ce coût ? Sur une extrême avarice, par exemple, ou sur une aversion pathologique à la perte plutôt que sur des besoins concrets dont cette personne se verrait privée. Sont-ce des bases acceptables pour refuser une règle qui possède, par ailleurs, tous les traits de l'équité ? Est-il nécessaire de prendre au sérieux cette affirmation de coût et de vérifier si les avantages de la taxe en question surpassent ce coût (ce qui ne sera pas forcément vrai, même si cela est probable dans l'exemple en question) ?

Le débat public sur le projet de loi ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe, en France, a été le témoin d'affrontements idéologiques brutaux et, parfois, d'exagérations surprenantes. L'adoption de la loi par l'Assemblée et le Sénat constitue, à n'en pas douter, un coût énorme pour une frange de la population qui y voit un déclin de civilisation, une disparition de la notion de famille, une condamnation de milliers d'enfants, ou encore une gifle infligée au Créateur. Ces exagérations, pour marginales qu'elles puissent être, n'en demeurent pas moins réelles et placent la proposition de Ferry devant une grosse difficulté que cet exemple peut peut-être nous aider à mettre en lumière.

En effet, les appréciations subjectives de coût peuvent être à la fois sincères, réelles, traduire une souffrance et une inquiétude profondes, et cependant ne pas être appropriées pour l'évaluation normative de la disposition adoptée. Doit-on, en effet, accepter que cette dernière évaluation puisse être influencée par des crispations psychologiques parfois pathologiques, pour prendre les cas les plus extrêmes ?

Essayons-nous au calcul suggéré par Ferry, en nous glissant (rétrospectivement) dans la peau d'un participant à un mouvement de résistance contre le projet de loi ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe. Catholique fervent, qui ne pratique pas la (très juste) distinction ferryyenne entre agnosticisme théorique (notre condition à tous) et foi pratique (postulat de l'existence d'un dieu)¹⁷, et convaincu que l'Église ne peut se tromper, il n'est habité d'aucun sentiment homophobe et apprécie d'ailleurs la compagnie de ses proches homosexuels, mais croit fermement que le projet de loi ôterait toute valeur à cette institution millénaire qu'est le mariage et condamnerait des enfants à des difficultés psychologiques inévitables et graves, non pas parce qu'une personne homosexuelle ne peut pas être un bon parent, mais parce qu'un enfant ne peut se passer, pour se développer adéquatement, de la présence conjointe d'un père et d'une mère. Il estime, en outre, que l'adoption de la loi risque d'entraîner sa société sur une pente glissante extrêmement dangereuse, menant probablement, au fil du temps, vers la légalisation de la procréation médicalement assistée, puis de la gestation pour autrui, de l'eugénisme, de la polygamie et, qui sait, de l'inceste.

Altruiste, cependant, il a interrogé un ensemble représentatif de personnes homosexuelles sur les bénéfices éventuels que leur apporterait la loi. Il a, ce faisant, constaté qu'une minorité seulement des homosexuels entrevoyait un bénéfice concret à travers la possibilité de se marier et d'adopter. La majorité ne serait intéressée ni par le mariage, ni par l'adoption, mais verrait surtout dans la loi une reconnaissance de l'égale dignité des personnes de toutes orientations sexuelles.

Sensible à cette dernière dimension, notre militant ne démord pourtant pas de l'idée qu'accorder une meilleure reconnaissance sociale à une minorité (le rejet du projet de loi, à ses yeux, n'implique pas de renoncer à cet objectif) et une satisfaction de préférence forte (se marier, adopter) à certains individus parmi cette minorité, tout cela ne pèse pas suffisamment lourd par rapport au coût que l'adoption de cette loi ferait porter, d'une part, sur ceux qui partagent ses convictions et seraient profondément affectés (pour l'avenir de la société, pour les futurs enfants de couples homoparentaux) par cette évolution de la société, et d'autre part sur les futurs enfants de couples homosexuels. Peut-on lui donner tort, dans la perspective suggérée par Ferry ?

Admettons que l'appréciation qu'il opère des bénéfices d'autrui soit correcte (ce qui est impossible à déterminer ainsi). Sur quoi repose son appréciation de coût ? (Appréciation qui, précisons-le, est décentrée, puisqu'elle prend en compte tous ceux qui partagent plus ou moins ses convictions – ce qui

¹⁷ Voir J.-M. Ferry, *La religion réflexive*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 2010, p. 102-103.

augmente, au niveau collectif, le coût d'adoption de la loi¹⁸.) Elle repose sur une série de croyances et de convictions particulières. La conviction que l'Église, inspirée par le Saint-Esprit, ne peut se tromper sur ce sujet ; la conviction que le droit est redevable à des droits naturels et à certaines « vérités anthropologiques » ; la croyance dans le caractère indépassable du modèle hétéroparental ; la croyance en la réalité du phénomène de pente glissante, notamment. En outre, la perception de l'intensité du coût repose sur une certaine crispation psychologique sur ce thème, attisée par des mois de lutte collective et par les discours catastrophistes entendus dans ce contexte. Il se peut que notre militant, comme certains de ses semblables, s'enfonce dans une certaine dépression en cas d'adoption de la loi par le Parlement. Le coût apparaît donc monumental. Doit-il pourtant être pris en compte ?

LE COÛT DE NOS CROYANCES ET CONVICTIONS

Si l'on accepte d'entrer dans une logique de coût-bénéfice, de quelque type qu'elle soit, surgit le problème découlant du fait que certaines croyances et convictions sont (beaucoup) plus coûteuses que d'autres. Dès lors, si l'on vise un certain équilibre des coûts, les individus porteurs de telles croyances et/ou convictions coûteuses en font porter le coût à l'ensemble de leurs concitoyens et sont avantagés par rapport à ces derniers. Il s'agit d'un des motifs puissants de rejet de l'utilitarisme qui, pour sa part, favorisait injustement les préférences coûteuses¹⁹ – et il s'applique également au calcul reconstructif ferryen, quelles que soient par ailleurs ses divergences par rapport à l'utilitarisme. Si l'on ne peut vraisemblablement pas reprocher à un individu l'ensemble de ses croyances et convictions, qui à bien des égards sont « subies » plutôt que « choisies », il paraît tout aussi injuste de faire dépendre la justice sociale, qui est en jeu dans les débats démocratiques, d'un tel affrontement d'intensités de croyances et de convictions, ces intensités dépendant largement de facteurs arbitraires d'un point de vue moral (comme le tempérament ou l'histoire psychologique individuelle).

En outre, la focalisation sur l'intensité ne permet pas suffisamment de juger du caractère raisonnable ou non d'une conviction – alors que cette appréciation fait partie de nos intuitions morales fondamentales. C'est pourquoi, malgré la volonté qu'on peut avoir d'aller au-delà des raisons et des arguments dans le débat public, on doit toujours en revenir, en dernière instance, à ces derniers.

Notre militant imaginaire pourrait d'ailleurs puiser dans ses convictions et croyances des arguments. Mais ceux-ci seront alors évalués de manière tout à fait différente du calcul coûts-avantages. Certains, comme l'impossibilité d'un développement infantile sain dans l'absence d'un référent parental de chaque sexe, seraient confrontés à une série de faits, d'études, pour être appuyés, réfutés ou neutralisés (si aucune réponse définitive ne peut être apportée par les études en question, par exemple). D'autres, comme celui sur l'allégeance du droit positif à des droits naturels, seront évalués normativement par l'ensemble de la communauté (avec l'appui de spécialistes comme, en l'occurrence, des théoriciens du droit). Quoi qu'il en soit, on pénètre dans une tout autre logique, où les motifs des diverses prises de position se détachent des personnes et sont mis à la disposition de tous dans le débat rationnel. Est-ce à dire que le débat public est condamné à ne se jouer que sur le registre argumentatif, dont Ferry a pourtant bien montré les limites ?

NARRATION, INTERPRÉTATION, ARGUMENTATION

Le critère proposé par Thomas Scanlon selon lequel les normes devraient viser l'assentiment raisonnable (potentiel) de chacun nous apparaît largement préférable à la recherche d'une minimisation des coûts, car la notion de « raisonnable », bien qu'extrêmement difficile à définir (et dès lors sujette à divergences interprétatives) pose un garde-fou contre les phénomènes idéologiques tels que crispations psychologiques, convictions inébranlables, aversion à la défaite politique, au changement, etc., phénomènes face auxquels la méthode proposée par Jean-Marc Ferry s'avère (contre son gré) trop complaisante.

Comment une telle approche permet-elle alors de sortir de la réduction argumentative de l'éthique de la discussion ? Par le travail d'interprétation (qui joue d'ailleurs un rôle très important dans l'éthique

¹⁸ À noter que le bénéfice est assez négligeable pour les partisans non-homosexuels du projet de loi, et qu'il peut donc être ici laissé de côté, dès lors qu'on nous ne visons aucune exactitude dans ce calcul hypothétique (nous faisons l'hypothèse qu'il penche, pour notre personnage imaginaire, en faveur d'un rejet du projet de loi).

¹⁹ Voir notamment R. Dworkin, *op. cit.*, p. 55.

reconstructive développée par Ferry). Rien n'empêche qu'un rejet raisonnable d'une disposition ou d'une norme s'appuie sur un récit, tant que celui-ci peut-être porté à la raison par un travail d'interprétation qui (c'est important) n'incombe pas forcément au sujet du récit, mais à l'ensemble de la communauté politique²⁰.

Reprenons un instant l'exemple du militant contre le projet de loi ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe. Il est fondamental qu'il puisse exprimer publiquement non seulement ses arguments, mais également la manière dont il perçoit intimement ce projet, en regard de sa conception de la vie bonne. Les récits sont donc autant bienvenus que les arguments. Il revient alors à la communauté politique entière d'interpréter les récits pour y déceler des arguments potentiels et des demandes de reconnaissance, qui doivent être pris en considération, mais également pour comprendre les mécanismes psychologiques et sociologiques qui peuvent (partiellement) être à l'origine de certains discours, croyances et positions, qui ne peuvent raisonnablement être considérés comme appropriés pour l'évaluation normative de la norme ou disposition en question. La croyance dans le phénomène de pente glissante, par exemple, sera ainsi facilement écartée. Celle dans l'infailibilité de l'Église neutralisée par l'agnosticisme théorique, dont la reconnaissance est condition de possibilité du débat public. Le récit collectif d'une société organisée depuis des siècles autour de la polarité sexuelle, quant à lui, devra être pris au sérieux, et ses implications argumentatives (la perte d'identité collective, par exemple) explicitées, puis évaluées et mises en balance avec d'autres arguments.

Il apparaît ainsi préférable à la méthode de Ferry qu'une communauté politique s'interroge, collectivement, une fois la disposition adoptée (et avant, bien entendu), sur son impartialité, en se mettant à l'écoute de tous ses membres pour vérifier s'il existe des motifs permettant de la rejeter raisonnablement. De la sorte, si certains membres appuient leur rejet de la disposition sur des préférences coûteuses, des croyances douteuses ou des crispations psychologiques, ces réclamations pourront être jugées déraisonnables par la communauté et influenceront moins sur l'évaluation normative de la disposition.

Bien entendu, la notion de « raisonabilité » sera sujette à débat, à conflits d'interprétation, mais c'est la forme inévitable que prendra cette quête collective d'impartialité dont l'éthique de la discussion est le moyen et le juste la fin.

CONCLUSION : RÉCONCILIER LE JUSTE ET LE BON ?

La raison pragmatique pour laquelle on distingue le juste du bien (malgré les recoupements partiels entre les deux) est la possibilité postulée de l'entente rationnelle concernant le premier, tandis qu'on renonce à cette ambition concernant le second. Or, bien entendu, les discussions sur le juste ne recouvrent pas l'ensemble de la vie sociale. En outre, certains éléments concernant la « vie bonne » peuvent recevoir l'assentiment de tous et posséder une certaine force dans le débat public, lorsque certaines décisions politiques concernent (notamment) l'image qu'une société a d'elle-même. Mais dès que la pluralité vraisemblablement irréductible des visions du bien dresse un rempart contre l'ambition consensuelle, les convictions de ce type doivent s'écarter devant l'échange d'arguments plus rationnels et moins substantiels d'un point de vue éthique.

Faire droit aux récits et à l'expression publique de conceptions de la vie bonne est une chose souhaitable dans l'échange communicationnel qui anime le vivre-ensemble. Cela permet notamment d'identifier d'où les positions argumentatives sont émises et de reconnaître la pluralité et les causes de la divergence des visions du monde. Cela engendre en outre, comme l'a bien montré Ferry, une dynamique de reconnaissance réciproque ouvrant sur une attitude plus « compréhensive à l'égard d'autrui et plus réflexive à l'égard de soi²¹ ». Mais dans toutes les situations d'arbitrage, vient un moment où ces récits doivent se transformer en arguments ou s'effacer. Cela constitue certes une certaine violence, en particulier pour les récits qui perdent toute leur substance dans ce processus interprétatif, mais cette violence apparaît comme nécessaire à la recherche d'impartialité politique. Ne favoriser aucun individu au détriment des autres, maxime générale de l'impartialité, implique en effet de ne favoriser aucune conception particulière de la vie bonne, de n'accorder aucune valeur supérieure à un récit non unanimement partagé, fût-il « fondateur ».

En outre, les conceptions de la vie bonne reposent sur une série de croyances, convictions et motifs psychologiques à intensités et coûts sociaux différents, qu'il n'est pas juste d'imposer à l'ensemble

²⁰ C'est une méthode que nous esquissons dans « Justice comme impartialité et moralité individuelle », à paraître.

²¹ J.-M. Ferry, *L'éthique reconstructive*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Humanités », 1996, p. 111.

de la société, pour les raisons évoquées plus haut. Si pour certaines personnes, eu égard à leurs positions de départ, leurs croyances ou convictions sur la nature d'une vie bonne, il sera plus dur de vivre dans une société juste, cela est certes regrettable (au sens où il est regrettable que le monde ne soit pas parfait), mais ne doit cependant pas pour autant constituer un problème du point de vue de la philosophie politique.

La distinction entre le juste et le bien possède une valeur fonctionnelle. Sur elle repose l'espoir d'une entente possible, l'horizon utopique d'une organisation de la société qui ne privilégierait personne injustement. Dès lors, si l'ouverture de l'éthique de la discussion sur les récits et visions particulières du monde est à saluer, cela ne doit en aucun cas impliquer de renoncer à la primauté pratique des raisons et arguments.