

I:

Dans « Réponse à la question: 'Qu'est-ce que les Lumières?' », Kant tente de garantir « la plus inoffensive de toutes les manifestations qui peuvent porter ce nom [de liberté], à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines »¹. Les enjeux sont clairs : seul l'usage public de la raison promeut l'autonomie de la personne. À cette fin, Kant envisage des changements dans l'ensemble de pratiques discursives entourant la société. D'où notre interrogation: cet ensemble de pratiques discursives est-il en mesure de promouvoir l'autonomie et la liberté de la raison? Ou bien finit-il par les entraver?

Notre réponse se déroulera en quatre étapes. Il s'agira d'abord d'esquisser l'ensemble de pratiques discursives dans « Qu'est-ce que les Lumières ? » avant de passer, en une deuxième étape, à une critique menée par le philosophe Jeffrey Stout. Si Kant considère la distinction entre usages public et privé de la raison comme une base pour régir le discours public, Stout s'y oppose pour deux raisons. D'une part, l'autonomie kantienne procéderait d'une vision particulière de la personne. D'autre part, un discours public dont les limites sont déterminées par avance et indépendamment des interlocuteurs ne saurait être autonome ; l'autonomie ainsi normalisée finirait dans l'incohérence. À Stout l'on opposera finalement la tentative de Onora O'Neill d'axer l'autonomie kantienne sur des principes modaux. Ceux-ci permettraient d'éviter une vision particulière de la personne et le figement du discours dans la distinction usage public-privé. De la confrontation de Stout et de O'Neill résultera en fin de compte une synthèse qui poserait à la base du discours public un principe normalisant souple qui favorise à la fois une nouvelle conception de l'autonomie et un discours mixte.

II :

Dans le texte, l'interrogation de l'époque moderne porte et sur le moteur de son développement et sur la fin à laquelle se destine ce développement. Quel est le propre de cette époque et que ses citoyens peuvent faire pour l'avancer? Pour Kant, la réponse est la même : l'autonomie (« se servir de sa propre raison dans toutes les questions touchant la conscience »²) recèle son propre moyen et sa propre fin. Car l'exercice de l'autonomie dans le discours public la promeut dans tous les domaines et cette promotion renforce son rôle dans le discours public et la vie civile. Naturellement, ce cercle vertueux exige de la société un ensemble de pratiques discursives particulier : les personnes exercent un rôle social, culturel ou économique et passif mais peuvent, en dehors de leur rôle et de façon active, mettre en question une pratique ou une politique par le biais des écrits adressés comme savants à un public composé de savants et cela dans le but de servir de contre-poids au prince et au gouvernement³.

Il en ressort une image plus nette du contexte politique qu'a vécu Kant et qui illustre, par ailleurs, la façon dont le penseur introduit une mesure d'activité dans l'existence politique de la personne. Il ne saurait être question d'éliminer la passivité de la personne, étant donné que même une activité limitée en portée n'est pas sûre de répandre l'autonomie parmi les citoyens. Rappelons que le citoyen trouve « si commode d'être mineur » et « [n'est] pas obligé de penser »; il serait bien placé pour « apprendre à marcher » sauf qu'« une vraie réforme de la manière de penser » ne se produit jamais aussi subitement qu'une révolution politique car le citoyen est assujéti « [aux] préceptes et [aux] formules, [à] ces instruments mécaniques [...] d'un mauvais usage raisonnable de ses dons naturels »⁴. Tout cela parce que la conscience n'influe pas autant sur le dit du citoyen que le rôle social occupé par celui-ci : quel

1 QL: AK VIII, 36; OP II, 211.

2 QL: AK VIII, 40; OP II, 216.

3 Voir QL: AK VIII, 37; OP II, 211, en particulier le passage commençant par « Or, pour maintes activités... ».

4 Pour la première partie, QL: AK VIII, 35; OP II, 209. Pour la deuxième, QL: AK VIII, 36; OP II, 210-211.

que soit le public auquel il s'adresse, l'officier parle toujours en tant qu'officier, le financier en tant que financier, l'ecclésiastique en tant qu'ecclésiastique.

Si son rôle d'officier, etc., est déterminant dans la parole que le citoyen tient au public, Kant cherche à multiplier les rôles du citoyen de sorte que, selon le contexte, un rôle puisse l'emporter sur un autre. En vérité, le citoyen en dispose d'au moins deux : le rôle qu'il est tenu de jouer dans la communauté, lié à une fonction sociale, culturel ou économique ; celui qu'il occupe en tant que doté d'un esprit libre. Justement Kant relie le deuxième à la parole que le citoyen tient à son public, non pas en tant qu'officier, etc., mais en tant que membre de l'espèce humaine.

Cela procède d'une volonté de différencier les domaines structurés par une finalité instrumentale de ceux qui ne le sont pas. Ce qui ressort plus clairement de sa présentation des usages de la raison :

Or quelle limitation fait obstacle aux lumières ? Quelle autre ne le fait pas, mais les favorise peut-être même ? — Je réponds : l'usage *public* de notre raison doit toujours être libre, et lui seul peut répandre les lumières parmi les hommes [...] Or j'entends par usage public de notre propre raison celui que l'on en fait comme *savant* devant l'ensemble du public *qui lit*. J'appelle usage privé celui qu'on a le droit de faire de sa raison dans tel ou tel *poste civil*, ou fonction, qui nous est confié⁵.

En somme, est privé tout usage dont la finalité impose une manière de penser aux personnes en fonction des rôles qu'elles occupent au sein d'un domaine restreint ; est public tout usage dont la forme et le contenu découlent de la raison de la personne elle-même sans référence à un domaine restreint. Si l'usage public peut viser à réformer les institutions, Kant insiste que cet usage peut et même doit s'effectuer sans porter atteinte à la société⁶. Cela montre qu'il s'agit non pas d'écarter la référence aux domaines restreints dans le discours public (comme pour la théorie de la raison publique) mais simplement de faire place pour l'autonomie.

Par conséquent, toute approche qui cherche à renier ou à réformer l'usage public de la raison devra passer par soit les présupposés qui sous-tendent la notion kantienne de personne, soit sa conception de l'autonomie. Voici la tâche que Jeffrey Stout se fixe.

III :

Stout s'oppose à la tradition de la raison publique, notamment sous sa forme rawlsienne. Cependant, l'auteur n'en a pas moins à reprocher à Kant. Car les pratiques discursives cernées se servent de deux moyens contestables pour fonder la distinction public-privé : des présupposés sur la personne ; une vision limitée de l'autonomie par rapport aux domaines restreints.

1.) Peut-on considérer comme publique une pratique discursive qui dépend d'une doctrine particulière ?

Contentons-nous de quelques remarques sur cette question. Si Kant évoque « la nature humaine, dont c'est précisément la destination originelle d'accomplir ce progrès »⁷, c'est que le progrès de l'humanité coïncide avec celui des lumières. Rappelons que « renoncer [aux lumières], déjà pour sa personne, et

5 QL: AK VIII, 37; OP II, 211.

6 Voir la discussion des fins publiques, des postes civils et des critiques visant le fonctionnement de l'état (QL: AK VIII, 37-38; OP II, 211-212). Voir également le rapport entre le monarque éclairé et ses sujets (QL: AK VIII, 40; OP II, 215).

7 QL: AK VIII, 39; OP II, 214.

plus encore pour la postérité, revient à violer les droits sacrés de l'humanité »⁸. Il en ressort une vision nette de la nature humaine : progrès, autonomie, dignité, liberté. Or, ce qui nous permet de maintenir cette vision n'est pas évident ; loin d'être uniquement descriptive et incontestable, celle-ci semble partir des bases humanistes proches du dessein de la nature figurant dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*⁹.

À cela s'ajoute, pour Stout, le souci méthodologique de se limiter à des arguments sur la nature humaine susceptibles de vérification par des procédures empiriques ou linguistiques¹⁰ :

Nature humaine (sens inoffensif) : Ce que le sens commun, prolongé et corrigé par l'enquête historique, la science et l'imaginaire artistique, nous dit des êtres humains [...]

Nature humaine (sens contestable) : Les faits sur les êtres humains que ne peut contempler qu'un essentialiste et, par ce fait, une sorte de philosophe ou théologien particulière¹¹.

Par conséquent, la démarche de Kant relèverait de l'école essentialiste ; donc contestable.

2.) *Peut-on considérer comme autonomes des personnes qui arrivent, par l'exercice de la pensée libre, aux mêmes conclusions que celles issues des domaines restreints ?*

Pour Kant, pourquoi les domaines dits restreints s'opposent-ils nécessairement à la pensée libre et à l'autonomie ? C'est parce que Kant sous-estime la capacité des traditions religieuses et culturelles de faire avancer la société humaine jusqu'à son stade final. Cette opposition tient vraisemblablement au critère qui permet, d'une part, de distinguer l'usage public de l'usage privé et, de l'autre, de différencier l'autonomie et la minorité humaines : la personne « dans l'*usage public* de sa raison jouit sans restriction de la liberté d'utiliser sa propre raison et de parler en son propre nom »¹². L'intérêt des domaines restreints consisterait précisément à imposer des limites.

Stout attire également notre attention sur le lien entre l'autonomie de la personne et l'indépendance des domaines restreints :

L'autonomie [de la personne] consiste en son indépendance de l'autorité traditionnelle et en sa capacité d'occuper, en exerçant son propre jugement, un point de vue qui se distingue fortement d'autres perspectives qu'il pourrait occuper – notamment du croyant qui est sûr de savoir ce qui est le bien pour nous¹³.

Le fait de poser un tel lien impose d'importantes contraintes à la forme du discours public – peut être public uniquement l'usage qui écarte les domaines pouvant influencer sur son raisonnement. D'où son affirmation que la distinction public-privé s'avère « normalisante » dans la mesure où elle « rend commensurable toute contribution au discours dans un domaine »¹⁴. En d'autres termes, normaliser la forme du discours public revient à standardiser les raisons exprimées là-dedans. Afin de faciliter l'échange et la comparaison des raisons, la perspective normalisante exige qu'elles aient toutes les mêmes caractéristiques : par exemple, la généralité (le fait de ne pas désigner un être particulier),

8 QL: AK VIII, 39; OP II, 214.

9 Voir à ce sujet l'Introduction (Idée: AK VIII, 17-18; OP II, 187-189.)

10 Toute traduction suivante est la nôtre.

11 Stout, *Ethics after Babel*, 1988, Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 303.

12 QL: AK VIII, 38; OP II, 213.

13 Stout, *The Flight from Authority*, Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1981, p. 234.

14 Stout, *Ethics after Babel*, op. cit., p. 294.

l'universalité (le fait de s'appliquer à tous les membres d'une catégorie), etc.. Certes, un discours normalisé rend compte de la fragmentation de l'autorité dans la société moderne et permet l'émergence des institutions et pratiques politiques qui ont mis fin aux guerres de religion. Comme le montre Stout, toute critique de Kant devrait assumer cela:

Ce qui a nécessité la création d'institutions libérales était, dans une grande mesure, l'échec évident des groupes religieux de diverses sortes d'établir des accords rationnels sur leurs versions du bien rivales [...] les personnes ont reconnu comme moral le fait de mettre fin à la guerre et à l'intolérance religieuses¹⁵.

Mais cela ne veut pas dire que les pratiques discursives ne connaîtront plus d'évolution, ni que la distinction kantienne entre usage public et privé n'est la seule réalisation de l'autonomie possible. L'on pourrait imaginer sans contradiction un croyant qui, suivant une longue interrogation de sa foi et d'autres modes de vie, finit par soutenir dans le discours public une position critique en raison de sa foi. S'il s'y engage de façon sincère, écoute sérieusement autrui et répond aux critiques qui lui sont adressées, il est difficile de maintenir du croyant qu'« il n'est pas libre, et ne doit pas non plus l'être, puisqu'il exécute une tâche imposée ». Le croyant ne se sert-il pas de sa propre raison ? Ne parle-t-il pas en son propre nom ? Comme pour Stout, rien ne nous donne à penser que l'autonomie s'oppose nécessairement au domaine restreint :

Se trouver dans une tradition culturelle est le début, non pas la fin, de la pensée critique. Il ne saurait y avoir une opposition simple entre la tradition et la raison critique ou entre le conservatisme et la réforme. Notre tâche n'est pas simplement de confronter autant de propositions que possible mais, également, de juger de ce qui mérite la conservation, ce qui exige une reformulation et ce qu'il faut abandonner¹⁶.

Si l'autonomie et le domaine restreint ne s'opposent pas radicalement, il n'y a plus de raison de maintenir une distinction absolue entre les usages publics et privés. Dans la mesure où même les usages publics puisent dans les domaines dits restreints pour s'orienter initialement, ils se rapprochent des usages dits privés. Ainsi, Stout le juge nécessaire de nous débarrasser de la mauvaise épistémologie (au sens de « la tentation de penser que tout discours est ou doit être normalisé »¹⁷) et d'« anormaliser » le discours dans le but de faciliter la synthèse des différentes contributions que peuvent y apporter les interlocuteurs.

À quoi ressemble un discours anormal ? D'abord à une ébauche : « Ce qui se passe lorsque aucun vocabulaire seul ne s'impose: soit l'interaction de vocabulaires ou la guerre de tous contre tous, en fonction de la civilité que les participants peuvent trouver »¹⁸. Considérons aussi les pratiques de déclaration et de conjecture, ou « l'expression improvisée de son propre point de vue et la critique immanente et de circonstance de ses interlocuteurs »¹⁹. En d'autres termes, « les participants expriment leur propres raisons religieuses pour adopter une proposition politique » et, « en tant que critiques immanents, tentent soit de montrer que les points de vues religieux de leurs adversaires sont incohérents, soit d'affirmer de façon positive depuis les prémisses religieuses de leurs adversaires que la proposition est acceptable »²⁰.

15 *Ibid.*, p. 212.

16 *Ibid.*, p. 73.

17 *Ibid.*, p. 295.

18 *Ibid.*, p. 294.

19 Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 80.

20 *Ibid.*, p. 69.

Reste à voir si le discours anormal permet de mieux réaliser l'idéal de l'autonomie que celui normalisé. D'une part, le discours anormal promeut l'autonomie en ce qu'il laisse au participant le contenu et la manière de justification. Si l'usage privé de la raison vaut l'usage public, aucune distinction absolue ne s'impose et le participant peut se servir de sa libre raison afin d'exposer ses propres raisons pour telle ou telle position. D'autre part, en laissant la justification aux participants au lieu d'imposer des contraintes de la part d'une élite, l'autorité (discursive) se trouve diffusée parmi les participants au discours. D'où l'intérêt de l'anormal: l'apogée de l'autonomie et la diffusion de l'autorité.

IV :

Quel rapprochement peut-on faire entre les discours normalisé et anormal ? Une piste possible se présente dans le travail de Onora O'Neill. Son ouvrage *Towards justice and virtue* propose un constructivisme qui remédierait à certains défauts de la raison publique d'inspiration kantienne : les présupposés métaphysiques de la personne et la distinction absolue du public et du privé.

1.) Problème des présupposés

Puisqu'il s'agit de la base théorique sur laquelle repose les pratiques discursives envisagés par Kant, il est d'autant plus important aux penseurs de la raison publique d'assumer leurs fautes si fautes il y a. Comme Stout, O'Neill reconnaît les présupposés des théories de la justice et de la raison publique qui en fait souvent partie intégrante : « les théories de la justice puisent dans des présuppositions exigeantes sur le soi, l'action ou la raison pour lesquelles il leur faut une fondation métaphysique que ces théories ne fournissent pas »²¹. Cette erreur est à chercher dans la tendance des écrits modernes de « chercher un substitut ou un supplément aux certitudes métaphysiques ou religieuses dans les conceptions naturalistes des passions et de la raison humaine »²².

Malgré leurs réussites, les institutions et des pratiques politiques actuelles découlent de ces présupposés, c'est-à-dire de différents idéaux de la raison, de l'autonomie et de la personne, sans lesquels celles-là auraient revêtu une forme autre. Encore, O'Neill cède aux critiques de la raison publique ; les penseurs de la raison publique « proposent peu d'explications sur ce qui justifie l'inclusion d'un certain idéal du sujet ou de la personne plutôt qu'un autre dans la procédure de construction » sous-tendant nos institutions²³. Aussi O'Neill considère-t-elle impraticable de maintenir une distinction forte entre les différentes sphères de la vie humaine.

Pour toutes ces raisons, O'Neill envisage un constructivisme qui fait la part des idéaux différents et des exigences politiques. Cela comprend un ensemble de pratiques discursives qui diffère de deux façons de celui esquissé au-dessus : « il présuppose pour les acteurs et les conditions d'action uniquement une explication abstraite, ainsi non-idéalisante et banale » ; « il vise à articuler et à justifier une conception de la raison pratique qui ne fait appel ni aux idéaux non-justifiés ni aux particularités non-justifiées »²⁴.

2.) Problème de la distinction public-privé

Si l'auteur semble prêt à tout concéder à Stout, le second problème fait ressortir leurs divergences ainsi

21 O'Neill, *Towards justice and virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 19.

22 *Ibid.*, p. 31.

23 *Ibid.*, p. 46.

24 *Ibid.*, p. 48.

que la synthèse qu'opère O'Neill. Pour autant que Stout promeut un discours anormal, il fait place pour la présentation des différents modes de vie. O'Neill rappelle que toute personne présentant un certain mode de vie, avec ses valeurs requises, risque de rester fermé à autrui : « loin d'être sensible au pluralisme éthique de la modernité, les particularistes y sont en grande partie aveugles puisqu'ils voient la vie éthique comme répartie par des grilles de catégories et de sensibilités rigides dans des domaines distincts »²⁵.

De plus, O'Neill souligne qu'il n'est pas clair pourquoi « l'appel aux traditions, normes et pratiques concrètes [...] devrait être en mesure de justifier des principes ou de légitimer l'action [...] au lieu de les mettre en cause »²⁶. Compte tenu de cela, le travail conceptuel ne porte pas sur les conditions du discours ni sur ce qui constitue une raison autonome. Au contraire, il portera sur la compréhension de ce qui constitue une raison (pratique) susceptible de présentation et d'évaluation par l'autre. À cet effet, ne peut être une raison que ce qui « vise au moins à être susceptible d'être suivi par d'autres à qui elle se destine comme raisonnement »²⁷.

En deçà de cette limite, une manière d'organiser l'action ne saurait fournir de raisons en tant que telles. Cela est déterminant pour la forme des pratiques discursives, car le critère « susceptible d'être suivi » recèle des sous-critères qui explicitent son contenu. Notamment, ce critère pourrait servir de fondement minimal mais suffisant aux pratiques discursives parce qu'il est doublement modal : « [I]l faut que les raisons pour l'action soient considérées comme *capables* d'être suivies ou adoptées par l'autrui »²⁸. D'où les sous-critères de l'intelligibilité et de la possibilité.

Quant au premier : « les publics pour le raisonnement sont multiples et diverses, alors, si l'étendue du raisonnement pratique va être inclusive, il faut que le raisonnement soit susceptible d'être suivi à partir de suppositions minimales sur les caractéristiques de ceux pour lesquels il est censé valoir »²⁹. Pour le deuxième, O'Neill remarque : « Ce que nous recommandons ou prescrivons, c'est d'agir d'après les principes qui, à notre avis, *pourraient* (dans certaines circonstances) faire partie de leur vie et qu'ils pourraient éventuellement exprimer dans leur action, leurs attitudes [...] nous ne pouvons pas donner aux autres des raisons d'adopter des principes que, à notre avis, ils ne pourraient pas adopter »³⁰.

Il s'ensuit que, si les raisons d'un participant doivent valoir auprès de ses interlocuteurs, il faut qu'elles proposent une manière de penser et d'agir qui ne leur est ni incompréhensible ni totalement inconnue et qu'au moins certains interlocuteurs puissent réellement entreprendre sans contradiction quelconque. Dans la mesure où O'Neill impose des exigences en matière de contenu et de forme, on reste dans une logique discursive normalisante. Toujours est-il que cette normalisation prend pour point de départ non pas une distinction public-privé mais, au contraire, un principe souple qui nous oblige à tailler, si possible, l'expression de raisons sur les spécificités du domaine ou du public auquel on s'adresse. La position d'un principe souple à la racine du discours l'ouvre, dans certains cas, à des points de vue et des raisons qui ne seraient pas admis dans le discours public kantien. En fin de compte, cette souplesse permet à O'Neill de normaliser le débat sans le figer et d'accéder à une autonomie proche de Stout.

N'empêche que O'Neill et Stout divergent, surtout quand il s'agit de s'adresser à un public unique, composé de sous-publics qui raisonnent à partir de ressources conceptuelles différentes. Nous nous permettrons, en matière de conclusion, deux remarques sur la souplesse et les stratégies discursives mixtes.

25 *Ibid.*, p. 20.

26 *Ibid.*, p. 50.

27 *Ibid.*, p. 51. « susceptible d'être suivi » traduit le mot anglais « followable » qui désigne la qualité d'une raison à laquelle l'interlocuteur pourrait conformer sa pensée et son action.

28 *Ibid.*, p. 57.

29 *Idem.*

30 *Ibid.*, p. 58.

V:

Comme avec tout principe souple, le critère « susceptible d'être suivi » peut se prêter à des interprétations divergentes, voire contraires. On verra que ce principe pourrait, sans trop de déformation, faire partie intégrante de la position de Stout. Pour autant qu'un raisonnement ne se rapporte pas aux ressources conceptuelles dont dispose la personne auprès de laquelle il est censé valoir, l'on pourrait considérer que ce raisonnement reste, au moins dans une certaine mesure, incompréhensible pour la personne et impossible de mettre en application. Car un raisonnement ne devient une possibilité réelle pour un public particulier qu'à partir du moment où celui-ci est susceptible de l'intégrer à sa vie quotidienne.

Cela n'implique nullement que les transformations radicales soient impossibles. Toujours est-il que l'on arrive souvent au consensus par un travail de transformations locales et de rapprochements approximatifs, présenté en termes adaptés au contexte cognitif du public en question. D'où la forme « patchwork » que peut revêtir, selon Stout, le discours public. Par exemple, il est beaucoup plus probable qu'un croyant adopte un principe dont on aura démontré la continuité avec son réseau de principes. D'où émerge un autre sens d'« intelligibilité » et de « possibilité ».

Prenons encore un exemple pour illustrer l'importance d'une stratégie discursive mixte : la gestion durable de ressources, un principe susceptible de bénéficier d'un consensus parmi le public. Pourtant, la manière la plus sûre d'arriver à ce consensus consisterait, pour Stout, à proposer des raisonnements distincts à chacun des différents groupes : pour un scientifique, on attirerait son attention sur les données du changement climatique ; pour un croyant, sur la notion d'entretien de la Création ; pour un amateur de la nature, sur le fait de préserver la nature pour les générations futures ; pour l'agriculteur, sur la qualité et la sécurité de ses produits ; pour le citoyen, sur la lutte contre la pollution urbaine. Certes, il reste possible de leur proposer un seul et même principe de base, avec ou sans des formes adaptées à leur contexte particulier. Mais il n'y a aucune raison a priori de se limiter à de telles présentations. L'on pourrait facilement y joindre des raisonnements visant des publics particuliers sans renoncer au principe de base, tout en se réservant un ensemble de pratiques rhétoriques plus complet.

Ainsi, le principe plastique normalisant de O'Neill resterait proche d'une logique discursive anormale stoutienne. Par ce fait, ce principe prendrait ses distances par rapport à Kant pour qui l'exigence d'un discours indépendant de domaines restreints est liée à l'idée d'un public unique, non composé de sous-publics différents. D'où une nouvelle façon de faire place à l'autonomie et à la liberté de la raison, deux notions à la racine de l'entreprise kantienne.