

## UN TOURNANT PRAGMATIQUE DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE D'ALAIN RENAUT?

*Daniel Tanguay*

Philosophie, Université d'Ottawa

*Dieses Kantische recte agis, ergo credis — ist das Grundaxiom  
der praktischen Philosophie und als solches das Gegenstück zu  
dem richtig verstandenen Cartesianischen Grundaxiom der  
theoretischen Philosophie : cogito, ergo sum.*

Hans Vaihinger

*Die Philosophie des Als-Ob, p. 308*

Le travail d'Alain Renaut est un très bon indicateur de l'état actuel de la philosophie politique en France. Il est une manifestation de la fin de ce qui fut l'« exception française » en philosophie politique. Nous n'entendons pas par là que l'œuvre de Renaut – si impressionnante soit-elle – éclipse simplement toutes les autres tendances de la philosophie politique française, mais que l'orientation actuelle des travaux du philosophe est l'aboutissement logique du processus d'intégration de la pensée française au vaste courant de renaissance du libéralisme qui traverse les pays occidentaux depuis une trentaine d'années et qui a pris une forme quasi-impériale depuis le début des années 1990.

Comme chacun sait, cette renaissance s'est cristallisée autour du nom de John Rawls. Renaut n'hésite d'ailleurs pas à dater de la publication de la *Théorie de la justice* la renaissance symbolique de la philosophie politique<sup>1</sup>. Ce choix peut paraître surprenant pour celles et ceux qui connaissent les travaux des années 1980 de Renaut et de son ami Luc Ferry. Nous pensons ici bien sûr aux trois tomes de la *Philosophie politique* et aussi au fameux essai sur la pensée 68, où l'œuvre de Rawls n'est jamais évoquée<sup>2</sup>. Il faudra

---

<sup>1</sup> Alain Renaut (dir.) : *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, t. 1, p. 7.

<sup>2</sup> Luc Ferry : *Philosophie politique, 1 : Le droit : la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, Paris, Presses universitaires de France, 1984; *Philosophie politique, 2 : Les systèmes de philosophie de l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1984. En

en effet attendre l'ouvrage de 1990 écrit avec Lukas Sosoe pour voir Renaut discuter la pensée du penseur libéral américain<sup>3</sup>. Cette discussion se poursuivra avec une plus grande intensité au cours des années 1990 pour aboutir aujourd'hui à des types de préoccupation qui rapprochent la philosophie politique de Renaut de la pensée rawlsienne et des débats américains qui l'entourent<sup>4</sup>.

Il serait toutefois absurde de vouloir ramener l'œuvre de pensée d'Alain Renaut dans le seul giron rawlsien. Cette simplification ne rendrait pas justice à la variété et la profondeur de sa propre contribution philosophique. À cet égard, son œuvre parle pour elle-même : il suffit d'évoquer ses travaux remarquables d'histoire de la philosophie sur Kant, Fichte, Heidegger et plusieurs autres, et aussi ses contributions plus personnelles – *L'ère de l'individu* ou *La guerre des dieux*<sup>5</sup> – pour s'en convaincre. Pourtant, quelque chose est repris de l'attitude de Rawls, et même plus précisément du second Rawls, dans la proposition de Renaut selon laquelle la philosophie politique contemporaine devrait désormais privilégier les questions d'application plutôt que celles de fondation. Renaut avance ainsi dans un texte récent que la tâche présente de la philosophie politique serait d'opérer sa conversion en « philosophie politique appliquée »<sup>6</sup>. Ce texte et les travaux récents du philosophe témoignent de ce que nous pensons être le *tournant pragmatique* de sa pensée. Cette expression implique deux jugements : d'abord, que Renaut avant ce tournant était surtout préoccupé par les problèmes de fondation ou par la recherche et la justification philosophique des normes ou principes de la justice; ensuite, que l'idée de philosophie politique appliquée renvoie à une certaine conception pragmatique de la vérité en philosophie politique. Nous prenons ici le terme « pragmatique » dans un sens général et non technique : une proposition est dite vraie au plan pragmatique si elle est

---

collaboration avec Alain Renaut : *Philosophie politique, 3 : Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1985 et *La pensée 68 : essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>3</sup> *La philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.

<sup>4</sup> Nous pensons ici aux plus récents travaux de Renaut : *Alter ego : les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999; *La libération des enfants : contribution philosophique à une histoire de l'enfance*, Paris, Bayard/Calmann-Lévy, 2002.

<sup>5</sup> Alain Renaut : *L'ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989. En collaboration avec Sylvie Mesure : *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

<sup>6</sup> Alain Renaut : « Qu'est-ce qu'une philosophie politique juste? Essai de philosophie politique appliquée », *Politique et Sociétés*, 22, 3, 2003, p. 155-178.

utile, profitable et qu'elle peut être éprouvée dans l'action.

Cette hypothèse d'un tournant pragmatique dans l'œuvre du penseur français se heurte cependant à un paradoxe majeur : comment peut-on assigner une telle conception pragmatique à une œuvre qui s'est toujours placée sous le signe de la réactivation de la raison pratique kantienne? Pour résoudre ce paradoxe, on peut soit radicaliser la thèse du tournant pragmatique, soit l'atténuer en proposant l'hypothèse que la relecture kantienne de Renaut le conduisait par voie de conséquence logique à adopter une conception plus pragmatique de la vérité en éthique et en philosophie politique que celle que l'on attribue généralement à Kant. C'est cette deuxième voie que nous explorerons. Elle a l'avantage de souligner la cohérence du projet philosophique de Renaut tout en faisant ressortir des traits fondamentaux de la nature du retour contemporain à Kant.

Notre démonstration comportera deux parties. Dans un premier temps, nous retracerons l'argument central de Renaut concernant la nécessité d'une transformation de la philosophie politique en philosophie politique appliquée. Dans un second temps, nous examinerons certains traits du kantisme de Renaut afin de montrer que l'esprit de sa relecture de Kant nous permet de comprendre les plus récents développements de sa pensée.

### **1. De la philosophie politique à la philosophie politique appliquée**

Dans un essai intitulé « Qu'est-ce qu'une politique juste? Essai de philosophie politique appliquée », Renaut marque d'abord son opposition à une pratique purement historique de la philosophie politique. À son avis, le philosophe politique a en effet encore trop tendance à se replier dans l'histoire antique de sa discipline et à négliger ainsi son véritable rôle. En quoi consiste ce rôle? Il s'agit d'« éclairer une part ou une dimension du réel, soit simplement pour la comprendre, soit, notamment dans le registre de la philosophie pratique, pour la transformer ou pour réfléchir à ce qui pourrait la transformer – à moins qu'il ne s'agisse de déterminer comment faire pour sauvegarder ce qui peut apparaître menacé de tel ou tel type d'agression. Que l'horizon soit celui de la transformation ou celui de la sauvegarde, c'est en tout cas cette logique qui fait sortir de l'activité purement historique ou historique »<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> « Qu'est-ce qu'une politique juste? Essai de philosophie politique appliquée », p. 156-157.

Renaut donne donc pour tâche à la philosophie pratique de transformer la réalité. Cette tâche de transformation implique toutefois une réflexion préalable : réfléchir à la nature de la Justice, du Bien et autres questions semblables. L'effort pour répondre à ces questions définit dans cette perspective l'un des modes propres d'activité de la philosophie politique, soit le travail de fondation des normes de l'action pratique. Ce travail de fondation a traditionnellement pris la forme de la question du meilleur régime, ou de l'exercice légitime de la souveraineté. Elle a donné lieu à la première grande vague d'interrogation de la philosophie politique. Or, cette question traditionnelle du meilleur régime a été, selon Renaut, réglée à la fois au plan théorique et au plan de l'histoire. Au plan théorique, par la doctrine de la souveraineté de Rousseau et au plan de l'histoire par les révolutions américaine et française. Le meilleur régime est la démocratie et l'on ne saurait mettre en doute cette vérité, du moins à partir du point de vue de la modernité.

L'acceptation du fait démocratique marque toutefois l'avènement d'une deuxième grande vague de l'interrogation de la philosophie politique. La réalisation concrète du régime démocratique pose en effet dans toute son acuité le problème des rapports entre l'État et la société. Comment en effet concilier l'intérêt général représenté par l'État et les intérêts des individus singuliers membres de la société civile? Cette question a lancé le second affrontement historique déterminant de la philosophie politique moderne qui opposa en gros, le libéralisme, prônant la reconnaissance de la priorité de l'individu et de ses droits, et le socialisme, qui mit au cœur de son projet la justice sociale. Cet affrontement fut en outre exacerbé par la montée en puissance du marxisme et du communisme, qui culmina dans la rivalité entre le bloc communiste et le bloc des démocraties occidentales. La chute du mur de Berlin en 1989 symbolisa le triomphe de la démocratie occidentale sur le communisme et mit en quelque sorte un point final au travail de la fondation autour de la question sociale. Si l'avènement du fait démocratique a marqué la fin de la première vague du travail de fondation en philosophie politique, le fait de la démocratie libérale vient clore la seconde.

Mais l'acceptation du fait de la démocratie libérale ne parachève pas entièrement le travail de fondation en tant que tel. On assiste en effet au sein même de la démocratie libérale à une constante interrogation sur la nature du bien politique qui met aux prises libéraux, libertariens, communautariens et néo-républicains. Or, ce nouveau travail de fondation, qui correspond à la troisième phase de l'interrogation sur le meilleur régime, exige un autre type

d'activité philosophique, plus proche de la problématique de l'application que de celle du travail philosophique classique de fondation. Cet élément est à mon avis capital et engage tout le reste. L'exigence d'une transformation de la philosophie politique contemporaine en philosophie politique appliquée provient d'un déplacement du débat portant sur les principes premiers vers un débat portant sur l'aménagement politique nécessaire afin d'instaurer un équilibre entre différentes revendications formulées en termes de droits. Autrement dit, la question n'est plus celle du meilleur régime; il s'agit plutôt de se demander comment rendre le meilleur régime – c'est-à-dire la démocratie libérale contemporaine – plus conforme à ses exigences propres.

En souhaitant la transformation la philosophie politique en philosophie politique appliquée, Renaut admet implicitement que nous sommes parvenus à la fin *théorique* de l'histoire de la philosophie politique. La démocratie libérale est devenue notre Idée régulatrice. Il y a certes des luttes féroces entre libéraux, libertariens, communautariens et néo-républicains, mais tous partagent pour l'essentiel les grands principes de la démocratie. Leurs désaccords portent sur des questions d'aménagement de l'ordre démocratique, plutôt que sur des questions le mettant en jeu fondamentalement. Nul communautarien, libertarien ou néorépublicain, ne souhaite, à ce que je sache, la destruction complète du régime de la démocratie libérale. Ils acceptent tous de bonne foi de prendre part à la discussion commune concernant l'orientation des régimes démocratiques. Les débats contemporains importants en philosophie politique témoignent ainsi d'un rare unanimité dans l'histoire de la philosophie politique.

Ce consensus nouveau concernant la nature du meilleur régime force alors à redéfinir les tâches de la philosophie politique. C'est du moins ainsi que Renaut envisage la situation contemporaine de la philosophie politique : « Il reste que l'on peut apercevoir aussi dans cette nouvelle version de l'activité fondatrice l'amorce d'un passage à un autre type d'activité philosophico-politique, relevant plutôt de la problématique de l'application. Y compris sous la forme qu'il prend aujourd'hui (pour faire simple, disons : après Rawls), le débat entre libéralisme et socialisme relève clairement, nous l'avons déjà remarqué, de la problématique classique de la fondation ». Mais Renaut précise d'emblée que cette problématique classique doit subir une transformation pour répondre à la nouvelle situation : « c'est la logique même de cette entreprise fondatrice qui requiert cette fois, non sans paradoxe, un déplacement corrélatif du regard vers des questions relevant de

l'application »<sup>8</sup>. Non sans paradoxe en effet, car les tâches traditionnelles de la fondation seront désormais assumées par une philosophie politique qui s'orientera vers la résolution des questions posées par la gestion des droits dans la société démocratique.

Renaut illustre la nature de la nouvelle démarche en philosophie politique en se référant aux discussions qui ont accompagné la réception de la pensée de John Rawls. Il remarque à juste titre que le gros des débats au sein et à l'extérieur de cette école a tourné autour de la plus ou moins grande extension à donner au second principe établi par Rawls dans sa *Théorie de la justice*, soit le principe d'équité ou de différence. Il faut se rappeler qu'à l'aide de ce principe Rawls voulait déterminer dans quelles limites une société juste pouvait tolérer l'inégalité matérielle. Avec ce second principe, le philosophe américain désirait ainsi faire contrepoids au libéralisme inhérent au premier principe – égalité des droits et liberté des individus – par une exigence de justice sociale relevant de la tradition socialiste. Or, comme le souligne justement Renaut, la réflexion des dernières trente années autour de Rawls a porté sur la nécessité de ne pas réserver le principe d'équité aux seuls individus, mais de l'étendre aussi aux groupes, ethnoculturels ou « génériques », voire aux enfants<sup>9</sup>. Ce travail d'élargissement du principe d'équité passe alors nécessairement par un travail de redéfinition du sujet de droit du libéralisme. Il ne s'agirait plus en effet de restreindre l'application du principe d'équité à l'individu abstrait, mais de prendre aussi en considération son groupe d'appartenance culturelle, son « genre », son âge, etc. Avec cette réflexion, on se retrouve en plein cœur de la troisième vague d'interrogation du meilleur régime, qui touche la refondation ou le réaménagement du paradigme libéral pour l'accommoder à la diversité caractéristique des sociétés contemporaines.

C'est à la nécessité d'une refondation du paradigme libéral que vient se greffer la proposition de Renaut d'une transformation de la philosophie politique en philosophie politique appliquée. L'argument au fondement d'une telle exigence de transformation est limpide : la réflexion sur les droits ne peut rester dans l'abstrait, elle doit aussi tenir compte des différents contextes d'application. Cette exigence de la transition de la philosophie politique vers l'application est pleinement assumée par Renaut : « Ainsi la transition se fait-elle avec le travail d'application, et ce, à partir de la

---

<sup>8</sup> « Qu'est-ce qu'une politique juste? Essai de philosophie politique appliquée », p. 160.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 161.

démarche fondatrice elle-même, en nous invitant à passer pour mieux s'accomplir, de la philosophie politique générale à cette philosophie politique appliquée à laquelle nous sommes désormais conduits par la recherche de telles spécifications de l'exigence générale de justice »<sup>10</sup>.

Nous résumons le parcours accompli jusqu'ici : il y a eu trois phases d'interrogation sur les fondements du bien politique. La première phase a culminé en gros avec l'établissement de la démocratie par Rousseau comme seul régime vraiment légitime; la seconde phase a abouti à la synthèse de la démocratie et du libéralisme comme régime définissant un équilibre satisfaisant entre société et État; la troisième phase d'interrogation correspond à la nécessité au sein des démocraties libérales d'harmoniser les différentes revendications de droit émanant de l'expansion de la logique démocratique. Cette dernière phase conduit à une transformation du travail de fondation des normes qui définit la philosophie politique. Ce travail sera désormais orienté par la prise en compte des contextes historiques et des réalités des sociétés contemporaines. Il s'agit en effet non plus seulement d'établir dans l'abstrait des droits formels, mais d'en promouvoir la réalisation tangible dans la société.

Cette approche pragmatique de la philosophie politique se fonde sur le constat du caractère désormais indépassable de la démocratie libérale. Le néokantisme contemporain semble juger que le travail de fondation est maintenant acquis au plan des principes et de la réalité politique. Parce que les conditions de la pensabilité du fait de la démocratie sont désormais acquises, la philosophie politique peut se consacrer aux tâches de l'application. On pourrait d'ailleurs à cet égard rapprocher l'évolution de la trajectoire de Rawls de celle de Renaut. À partir d'une inspiration kantienne, les deux philosophes ont tenté de renouveler la philosophie politique. Dans une première phase, cette entreprise a pris la forme d'une refondation des principes de la philosophie moderne du droit pour répondre aux défis philosophiques contemporains. Dans une seconde phase, leur attention s'est plutôt portée sur les problèmes d'application liés à la réactivation de ces principes. Le second Rawls a d'ailleurs cherché à atténuer l'aspect fondationnel de son kantisme en proposant une défense contextualiste de son libéralisme. On pourrait identifier un malaise semblable face à une approche strictement fondationnaliste de la philosophie politique dans la pensée de Renaut. D'où provient ce malaise?

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 162.

Il tire son origine, je crois, de la nature même du retour contemporain à Kant. Ce retour se veut en effet « postmétaphysique ». On entend par là deux choses : d'abord, que ce retour endosse totalement la critique de la métaphysique traditionnelle effectuée par Kant; ensuite, que le criticisme kantien lui-même devrait être purgé des éléments métaphysiques qu'il pourrait encore contenir et ce, afin de répondre aux exigences de la pensée contemporaine. Ce dernier élément est essentiel pour comprendre l'économie d'ensemble du projet philosophique d'Alain Renaut. Sa lecture de Kant est pleinement informée par certains résultats atteints par la pensée contemporaine. Dans cette perspective, il accepte le verdict d'origine heideggerienne de la « fin de la philosophie », même s'il n'en tire pas du tout les mêmes conséquences que le philosophe allemand. La « fin de la philosophie » est comprise ici comme l'abandon d'un style de philosophie qui avait la prétention de tout dire sur le monde et l'homme. Sartre fut le dernier philosophe de ce type, car il a cru encore à cette ambition de tout dire. Or, comme le confie Renaut, « l'impossibilité d'écrire un ouvrage du type représenté encore par *L'Être et le Néant* (entendre, toute question de "niveau" mise à part : l'impossibilité d'en concevoir même simplement le projet) pourrait bien fournir la meilleure approche négative de ce qui fait la particularité de ma génération philosophique »<sup>11</sup>. Cette impossibilité de pratiquer la philosophie de grand style impose donc une autre conception de la pratique de la philosophie, plus modeste, moins sûre de son fait, et, si elle veut conserver une pertinence, plus proche des besoins de la société. Autrement dit, une philosophie qui a abandonné le ton de grand seigneur.

Cette dernière remarque nous permet d'introduire la seconde partie de notre démonstration. Dans celle-ci, nous chercherons à démontrer l'hypothèse suivante : le vœu exprimé par Renaut d'une transformation contemporaine de la philosophie politique en philosophie appliquée est inscrit dans les choix philosophiques qui ont guidé sa réappropriation de la philosophie kantienne. En d'autres termes, la reprise kantienne proposée par Renaut le conduisait logiquement à une conception plus pragmatique du travail propre à la philosophie politique.

---

<sup>11</sup> Alain Renaut : *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993, p. 7.

## 2. Une relecture postmétaphysique de Kant

La lecture postmétaphysique de Renaut de Kant met l'accent sur deux éléments : d'abord, Kant lui-même à travers la *Critique de la raison pure* a déconstruit les illusions de la métaphysique; ensuite, il est possible de trouver chez Kant les éléments permettant de fonder un humanisme non-métaphysique. Ce second élément est crucial : l'humanisme kantien de Renaut est en effet un humanisme qui, au contraire de l'humanisme traditionnel, ne part pas d'une conception métaphysique de l'homme, mais tout au contraire proclame la finitude radicale de ce dernier. Renaut suit en cela de très près l'interprétation heideggerienne de Kant que l'on trouve dans *Kant et le problème de la métaphysique*<sup>12</sup>. Il reste même fidèle à l'esprit de cette interprétation, quand cette dernière est prise à partie par le néokantien Ernst Cassirer dans le célèbre débat de Davos. Rappelons que Cassirer, lors de ce débat, conteste l'interprétation heideggerienne de la finitude radicale du sujet kantien en soulignant que la raison envisagée d'un point de vue pratique « ose finalement franchir le pas décisif vers le pur "intelligible" »<sup>13</sup>, c'est-à-dire que les concepts pratiques, en tant que catégories de la liberté, relèveraient d'un domaine suprasensible et supratemporel. Il en est ainsi de la loi morale qui, selon l'interprétation de Cassirer, « est "une prescription universelle pour tout être raisonnable" et non pas une norme ne valant "que sous les conditions contingentes de l'humanité" »<sup>14</sup>. Le sujet pratique, en obéissant à la loi, s'émancipe alors de sa finitude en posant dans l'être un devoir-être conçu par lui. Il opère pour ainsi dire « une percée vers l'infini »<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Paris, Gallimard, 1953.

<sup>13</sup> Ernst Cassirer et Martin Heidegger : *Débat sur le kantisme et la philosophie et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 69. Pour le commentaire sur le débat, voir *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 240-249.

<sup>14</sup> Cité par Renaut dans *Kant aujourd'hui*, p. 247.

<sup>15</sup> Cassirer décrit ainsi cette percée chez Kant : « Le moral en tant que tel conduit au-delà du monde des phénomènes. Qu'il se produise en ce point une sorte de percée, c'est bien là le moment métaphysique décisif. Il s'agit du passage au *mundus intelligibilis*. Cela vaut pour l'éthique, car dans l'éthique est atteint un point de vue qui n'est plus relatif à la finitude de l'être connaissant, mais où un absolu est posé. Des considérations historiques n'apportent ici aucune lumière. On peut bien dire : c'est là un pas que Kant n'aurait pas dû faire. Mais nous ne pouvons nier ce fait que le problème de la liberté est posé de telle manière qu'il perce hors de la sphère originelle » (*Débat sur le kantisme*, p. 31; voir aussi, p. 40-42, 69-73).

La réfutation de cette interprétation de Cassirer par Renaut est d'une importance capitale. Ce qui se profile en effet dans cette lecture cassirérienne du kantisme, c'est l'affirmation d'une sorte de métaphysique du sujet pratique. Or, c'est justement ce genre d'affirmation métaphysique que Renaut veut éviter à tout prix. Il désire sur ce point reprendre le projet heideggerien qui cherchait à affirmer la finitude du sujet pratique kantien et même à « découvrir chez Kant les principes d'une éthique de la finitude »<sup>16</sup>. Tout l'effort de Renaut consistera à montrer qu'une telle éthique est possible, mais qu'elle requiert un concept non métaphysique de la subjectivité pratique. C'est pourquoi la réfutation d'une certaine lecture traditionnelle – bien représentée par le néokantien Cassirer – de la philosophie kantienne est centrale dans le propos de Renaut. À cette lecture, Renaut va opposer une « réappropriation constructrice des transformations kantienne de la raison »<sup>17</sup>. Le principe de cette lecture est de se réapproprier certaines intuitions de la philosophie kantienne pour établir une philosophie pratique qui ne contrevienne pas à l'exigence postmétaphysique de la philosophie de notre temps. Il n'est pas question ici de juger des mérites et faiblesses de cette interprétation de Kant par Renaut. Il s'agit plutôt d'en faire ressortir quelques moments forts afin d'en mieux saisir l'esprit général.

Dans son remarquable ouvrage *Kant aujourd'hui*, Renaut a proposé avec une grande puissance de conviction sa lecture de Kant. Deux passages de l'ouvrage doivent particulièrement attirer attention : celui consacré à l'idée de Dieu et, ensuite, celui portant sur le sujet pratique. Nous verrons que ces deux sujets sont liés dans la reprise kantienne de Renaut.

Nous retraçons, tout d'abord, les étapes essentielles de son interprétation au sujet de l'Idée de Dieu : 1. Kant, dans la *Critique de la raison pure*, montre l'impossibilité de fournir des preuves théoriques de l'existence de Dieu. Autrement dit, la raison théorique ne peut connaître Dieu<sup>18</sup>. 2. L'échec de la raison théorique à prouver Dieu ne signifie pourtant pas l'abandon de Dieu comme exigence de la raison<sup>19</sup>. 3. En effet, si l'Idée de Dieu ne peut être pensée par nous au plan de la raison théorique, elle peut en revanche « être conçue d'un point de vue pratique ». Renaut décrit avec précision ce mouvement caractéristique de la pensée kantienne dans le passage suivant :

---

<sup>16</sup> *Kant aujourd'hui*, p. 260. Voir aussi, p. 264.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 169-170.

« Le mouvement de la raison théorique nous oblige certes à penser les concepts du Moi, de la liberté et de Dieu, qui sont les concepts décisifs de la sphère pratique (*du théorique au pratique*); mais cette obligation n'est à son tour vraiment satisfaite que dans l'usage pratique de ces concepts – en sorte que c'est la raison pratique elle-même qui accomplit le projet de la raison théorique, à savoir penser le Moi, la liberté ou Dieu (*du pratique au théorique*) »<sup>20</sup>. 4. La raison pratique confèrera alors une « réalité objective pratique » à la réalité théoriquement subjective de Dieu. Cette réalité objective pratique procède de la loi morale. On remonte ainsi de la loi morale à Dieu. Le point de départ de cette remontée est la conscience de la loi morale et de l'autonomie de notre volonté qui lui est attachée en nous comme « fait de la raison ». 5. Renaut identifie alors deux manières par lesquelles on peut remonter à Dieu : i) Dieu peut être conçu dans un premier temps comme une « simple hypostase de l'idée de volonté souverainement autonome »<sup>21</sup>. On rejoindrait alors la conception traditionnelle d'un Dieu créateur qui prescrit la loi morale. Même si Renaut reconnaît la présence de cette interprétation chez Kant, elle ne correspond pas selon lui aux exigences mêmes de la pensée de Kant. ii) La deuxième manière de découvrir la réalité objective pratique de l'idée de Dieu est plus fructueuse selon Renaut. Il s'agit cette fois-ci de partir de l'interrogation des conditions de possibilité de la réalisation de la loi morale. La loi morale postule en effet que la moralité produise le Bien dans le monde. Or, on ne peut avoir la garantie de l'accord entre la nature et la liberté morale sans l'idée de Dieu. C'est cette idée qui nous permet de croire en la possibilité du progrès moral infini de l'humanité. Dépourvue de cette idée, la raison pratique se trouverait en contradiction avec elle-même, puisqu'elle nous contraindrait à poursuivre un Bien qui ne pourrait jamais se réaliser<sup>22</sup>.

Il est très instructif d'examiner la conclusion que Renaut tire de cette seconde remontée vers l'idée de Dieu. Il remarque tout d'abord que la démonstration kantienne ne pose pas l'existence d'objets extérieurs à la raison pratique. Si, par conséquent, les Idées ont une réalité objective, celle-ci n'est que pratique. On ne peut dès lors attribuer à ces idées une quelconque réalité transcendante. Elles viennent plutôt combler un « besoin » de la raison pratique et à ce titre, comme le souligne Renaut, « il

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 173-174. Voir aussi p. 151.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 180-181.

n'y a pas ici matière à vérité mais uniquement à volonté ou à choix »<sup>23</sup>. En réduisant la question de la croyance pratique au Dieu moral kantien en dernier lieu à une question de choix, il me semble que la réappropriation constructrice passe bien près de quitter tout simplement le sol de la philosophie kantienne. Il faut admettre que le Dieu moral kantien est un bagage bien encombrant pour les consciences contemporaines. Renaut est très conscient de ce problème et déploie de grands efforts spéculatifs pour rendre ce bagage le plus léger possible. Nous en avons pour preuve l'ultime transformation de la raison qu'il voit s'opérer chez le Kant de la troisième critique.

L'interprétation de cette ultime transformation est probablement la contribution la plus substantielle de Luc Ferry et d'Alain Renaut à la compréhension de la philosophie kantienne. C'est d'ailleurs dans cette ultime transformation que s'ancre le projet de l'humanisme postmétaphysique. Précisons que ce projet doit, comme il est suggéré plus haut, se préserver de la tentation néokantienne classique qui consiste à vouloir substituer à la métaphysique dogmatique une métaphysique pratique qui sacrifierait du même coup la finitude radicale de l'homme. Notons aussi que cette transformation impliquera aussi une relecture de la signification des Idées de la raison, et parmi elles, bien sûr de l'Idée de Dieu. On peut dire que la question est de savoir si la raison pratique kantienne permet à l'homme d'effectuer, comme le croyait Cassirer, une percée vers l'infini, ou bien s'il est possible de défendre une lecture non métaphysique de la raison pratique kantienne, c'est-à-dire de préserver tout à la fois l'absoluité de la loi morale et le caractère fini de la subjectivité pratique.

Le principe de la solution proposée par Renaut est le suivant : pour affirmer la finitude du sujet pratique, il faut envisager tout d'abord la « modalité des jugements moraux », c'est-à-dire la « façon dont l'éthique est posée pour et par un sujet fini qui ne peut, quelque contenu de pensée qu'il envisage, faire entièrement abstraction de sa finitude »<sup>24</sup>. Dans cette perspective, il faut transformer les principes de la raison pratique en principes de la réflexion, ce qui signifie que l'application de ces principes ne fera pas l'objet d'une déduction d'un cas particulier à partir d'un concept universel, mais que la faculté de juger réfléchissante, tout en étant dépourvue d'une représentation de l'universel, assurera néanmoins l'articulation entre le particulier et un

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 265.

universel, compris cette fois-ci comme horizon régulateur de sens. En recourant ainsi à la faculté de juger réfléchissante, Renaut veut établir qu'il est possible de maintenir le contenu universel de l'exigence morale tout en montrant que la mise en forme de cette exigence ne peut être que finie pour le sujet pratique humain. L'Absolu pratique, ou la liberté, demeurera, mais cette dernière fera toujours l'objet d'une « finitisation » par l'homme qui la met en œuvre dans son discours et dans son action. Cette solution attrayante ne va cependant pas sans une certaine tension, comme semble le reconnaître implicitement Renaut : « Avec la subjectivité pratique, on quitte donc, dans ce que l'on *énonce*, la temporalité (la finitude), selon cette percée vers l'infini dont parle Cassirer; en ce qui concerne le *contenu*, c'est bien un Absolu que l'on affirme : pour autant, on ne dépasse pas la finitude dans la *forme* de l'affirmation – laquelle reflète, subtilement et tragiquement à la fois, la structure de la réflexion comme finitisation de l'infini »<sup>25</sup>. « Tragiquement »? L'expression peut surprendre dans la bouche de Renaut, mais à y regarder de plus près cette position recèle bien sa part de tragique.

On peut se demander en effet jusqu'où peut-on tenir ensemble les deux bouts de la chaîne – absoluté du contenu et finitude du sujet? Pour préserver la finitude radicale du sujet et éviter la retombée dans une métaphysique dogmatique de la raison pratique, Renaut doit accentuer certains des traits les plus radicaux du kantisme. L'esprit radical de cette reprise de Kant fait d'ailleurs penser à celui d'un kantien non-orthodoxe qui avait développé au début du siècle dernier une « philosophie du comme si », mêlant ingénieusement kantisme et pragmatisme. Le philosophe allemand Hans Vaihinger (1852-1933) proposait en effet de comprendre les Idées de la raison comme de pures « fictions heuristiques », n'ayant aucun ancrage ontologique réel. Ces fictions ne sont que de purs produits de l'esprit humain et doivent leur existence à l'utilité qu'elles ont pour la vie humaine tant individuelle que collective. L'Idée de Dieu joue ainsi le rôle d'une telle fiction heuristique au service de la morale. En tant que telle, elle ne nous fournit aucune indication sur l'existence de Dieu. C'est pourquoi Vaihinger rejette vivement l'interprétation vulgaire du kantisme qui tire, selon lui, des conséquences théoriques concernant l'existence de Dieu à partir de l'observation des phénomènes moraux. En vertu de sa conception des Idées de la raison comme « fictions », « l'authentique et véritable criticisme kantien ne tire aucune conclusion théorique, mais enseigne : tu dois agir

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 268.

comme s'il y avait un Dieu, etc. ». Ce kantisme authentique sera donc pour Vaihinger un « pragmatisme critique »<sup>26</sup>.

Dans sa « réappropriation constructive » du kantisme, Renaut fait grand usage des fictions heuristiques que sont les Idées de la raison. Dans son vocabulaire, ces Idées offrent des horizons de sens. On est alors poussé à se demander si ces horizons de sens postulés par Renaut ne sont qu'un autre nom recouvrant la même réalité que les « fictions » utiles de Vaihinger. Comme pour les fictions du philosophe du « comme si », on peut difficilement assigner une quelconque réalité ontologique à ces Idées. Il en est ainsi par exemple de l'idée de Liberté, entendue comme Absolu pratique. L'autonomie du sujet pratique ne correspond pas à une « percée vers l'infini ». Une telle percée supposerait que nous ayons une expérience du monde intelligible. Or, en vertu de notre finitude, nous ne pouvons nous émanciper de notre temporalité. La finitude radicale du sujet nous empêche donc d'avoir une expérience de la liberté comme pure autoposition ou pure spontanéité. Le sujet doit cependant agir *comme s'il* était autonome pour garantir la validité de l'action morale. Parce que l'autonomie du sujet moral est une condition de pensabilité de l'agir moral, l'Idée de la liberté doit alors être postulée comme « horizon de sens ». L'absence d'une telle affirmation serait en effet, de l'avis de Renaut, trop « coûteuse ». Elle signifierait l'assimilation de l'homme au statut de chose et « entraînerait la négation de tout espace éthico-juridique »<sup>27</sup>. L'argument évoqué par Renaut rejoint celui de Vaihinger mentionné plus haut à propos de Dieu : pour garantir la dignité de l'homme et la stabilité de l'espace éthico-juridique, il faut faire *comme si* la liberté morale existait, tout en admettant notre incapacité en tant qu'être fini à circonscrire vraiment sa réalité.

L'assouplissement du kantisme qui résulte de la relecture de Renaut a le mérite de répondre aux réquisits de la philosophie postmétaphysique. Le Kant qui ressort de cette lecture est ainsi plus en correspondance avec la sensibilité désenchantée de nos contemporains. Cet assouplissement a toutefois son prix. Il repose sur une expérience morale peu vraisemblable au plan psychologique. Nous devrions en effet agir *comme si* la liberté ou l'autonomie existaient, sans vraiment pouvoir savoir si nous sommes vraiment libres ou non. Il en est de même de la croyance en Dieu, point sur lequel Renaut est par ailleurs très discret : nous devrions agir *comme si* Dieu

---

<sup>26</sup> *Die Philosophie des Als-Ob*, Leipzig, Felix Meiner, 1923, p. 305.

<sup>27</sup> *Kant aujourd'hui*, p. 271.

existait, tout en sachant que notre idée de Dieu n'est qu'un horizon de sens ne renvoyant à aucune réalité tangible. Le même procédé du « comme si » peut se répéter pour toutes les autres Idées de la raison. En fin de compte, ce qui reste après cette déconstruction des Idées métaphysiques, ce sont des fictions que nous sommes invités à adopter pour assurer la cohérence de l'agir moral et de notre univers politique.

Mais d'où peut donc provenir l'impulsion à adopter de telles fictions? Elle semble dériver d'une « précompréhension éthique » qui joue le même rôle pour la raison pratique que la « précompréhension objective » pour la raison théorique. La précompréhension éthique comprend selon Renaut la « structure catégoriale pratique (catégories de la liberté) et [l]es formules de l'impératif catégorique qui s'y rattachent »<sup>28</sup>. Il semblerait dès lors que cette précompréhension éthique déterminerait par avance la nature de nos jugements moraux. Or, Renaut prend bien soin de noter que cette structure ne fonde pas de manière absolue nos choix moraux, puisqu'elle n'est qu'un horizon de sens qui nous permet de réguler nos jugements moraux. Il ne nous est dès lors pas possible de trancher le conflit des valeurs ou de mettre un terme définitif à la guerre wébérienne des dieux par un jugement absolu. Renaut en conclut que « la vision morale du monde ne peut plus elle-même se penser comme absolue : elle doit, si l'on veut, inclure en elle l'errance »<sup>29</sup>.

Renaut réintroduit ainsi au sein de son kantisme une certaine forme de décisionnisme ou de relativisme des valeurs. Ce décisionnisme ou relativisme est apparent d'abord sur le plan des jugements à porter sur des situations morales et politiques concrètes. Si le jugement moral est par essence réfléchissant, on doit porter une attention particulière aux situations concrètes pour y découvrir la correspondance entre le principe et le cas concret. Parce que distincte de la déduction, cette recherche de la correspondance prendra nécessairement la forme d'une supposition qui en appelle à une décision. Renaut explique la logique de cette position de la manière suivante : « si la précompréhension éthique est un principe de la réflexion, le rapport entre la structure de précompréhension et l'existence [...] n'est pas réglé d'avance, et leur accord, si accord il y a, ne peut relever que d'une supposition ou d'un choix, jamais d'une déduction ou d'une assertion dogmatique, ni même d'une fondation transcendantale ultime »<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 275.

Renaut exprime en condensé dans ce passage l'intention philosophique qui est à la source de la transformation de la philosophie politique en philosophie politique appliquée. La démocratie libérale est en quelque sorte l'équivalent politique de la structure de la précompréhension éthique. La tâche de la philosophie politique est d'éclairer dans la mesure du possible l'accord entre cette précompréhension et les situations politiques concrètes. Comme l'accord ne peut emprunter la forme d'une déduction, le moment de la décision politique conserve son autonomie. À ce niveau, Renaut reconnaît, dans certaines limites, le caractère indépassable de la pluralité des valeurs et des biens politiques qui sont au cœur des conflits politiques. Cette reconnaissance d'un certain relativisme des valeurs rapproche ainsi sa pensée de celle d'autres penseurs libéraux comme Rawls ou Berlin.

C'est dans un même esprit que Renaut épouse un décisionnisme plus radical encore. Pour comprendre la nature de ce dernier, il faut remonter au fait de la raison, c'est-à-dire à cette notion kantienne qui marque en nous la présence de la morale comprise comme autonomie de la raison. Le choix en faveur de ce fait de la raison peut-il lui-même être fondé rationnellement? Sur ce point, Renaut rejoint Karl Popper dans son opposition à Karl-Otto Apel en soutenant que la rationalité ne peut faire l'objet d'une fondation ultime et que la raison repose sur un choix, que l'on peut certes justifier partiellement par des arguments, mais non totalement. Il est ainsi impossible de convaincre par des arguments celui qui a décidé de ne pas faire confiance à la raison<sup>31</sup>. Le choix en faveur de la raison repose donc en dernier lieu sur « une foi en la raison ».

On peut s'interroger sur la nature de choix final en faveur de la raison. Il semble que pour Renaut, il soit essentiellement de nature morale : il est un choix moral en faveur des Lumières et de son projet d'émancipation de l'homme. Or, comme après la déconstruction de la métaphysique, cette option ne peut être défendue entièrement sur le terrain d'une métaphysique du sujet pratique, il est requis d'articuler cette défense autrement. Cette défense devra donc emprunter des traits pragmatiques pour asseoir sa légitimité. La démocratie est dès lors tenue pour un fait dont la non-reconnaissance est proprement impensable, à moins bien sûr de lui préférer la tyrannie. Il s'agit maintenant de réfléchir aux conditions de pensabilité de ce régime. Une fois ces conditions acquises, la tâche de la philosophie politique sera alors de faire se rapprocher la réalité démocratique de son Idée

---

<sup>31</sup> Mesure et Renaut, *La guerre des dieux*, p. 140-141. Voir aussi, p. 233-242.

régulatrice. C'est pourquoi la tâche présente de la philosophie politique exige d'elle une transformation en philosophie politique appliquée. Le travail de la philosophie politique n'a en effet de sens aujourd'hui que s'il engendre dans le réel des effets palpables. Le fait démocratique est la raison pratique en acte. Or, nous semble-t-il, le kantisme postmétaphysique peut certes en fonder les conditions de pensabilité, mais il n'a plus les moyens philosophiques de justifier au plan de l'objectivité théorique ou pratique le sens de ces conditions<sup>32</sup>. Il fait reposer l'intelligibilité de ces conditions sur un prédonné qu'il veut soustraire dogmatiquement à l'interrogation philosophique. Il tient pour définitivement réglée la question originelle de la philosophie politique : « Qu'est-ce que la Loi? » C'est pourquoi il recourt en dernière instance à la justification pragmatique qui prend la forme d'une philosophie postmétaphysique du « comme si ».

---

<sup>32</sup> Alain Renaut a refusé notre description de son parcours dans une note de l'ouvrage déjà mentionné *Qu'est-ce qu'une politique juste?* (p. 185, note 1). Nous ne croyons toutefois pas qu'il ait répondu à notre objection de fond qui porte en dernier lieu sur la possibilité de trouver une fondation objective non pragmatique après la déconstruction radicale des illusions métaphysiques qu'implique sa relecture de l'héritage kantien.