

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

L'autonomie collective : une réponse à la neutralité libérale »

De Briey, Laurent

Published in:

Dilhac, M.-A., Guérard de Latour, S., (s. d.), Etant donné le pluralisme

Publication date:

2013

Document Version

Première version, également connu sous le nom de pré-print

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

De Briey, L 2013, L'autonomie collective : une réponse à la neutralité libérale ». dans *Dilhac, M.-A., Guérard de Latour, S., (s. d.), Etant donné le pluralisme*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 95-104.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

L'AUTONOMIE COLLECTIVE : UNE REPOSE A LA NEUTRALITE LIBERALE¹

LAURENT DE BRIEY

Mon propos se fonde sur la conviction que l'avènement du libéralisme politique a constitué un progrès social décisif, mais que nombre des problèmes sociaux auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui – notamment la perte de confiance dans l'État, la dilution du lien social, l'affaiblissement des mécanismes de solidarité interpersonnelle, le sentiment de perte de sens, la xénophobie, etc. – ne peuvent pas être résolus dans le cadre de l'État libéral, soit que le libéralisme serait à l'origine de ces problèmes, soit qu'il nous priverait des ressources nécessaires à leur résolution.

Ainsi, selon moi, l'essor actuel de phénomènes réactionnaires, dont l'extrême-droite et les mouvements fondamentalistes sont les expressions les plus visibles, ne doit pas être réduit à la manifestation d'une libéralisation encore insuffisante de la société et des individus, mais s'explique, au moins partiellement, par un rejet conscient d'un libéralisme jugé insatisfaisant. Dans un monde en recherche de repères, l'idéal émancipateur du libéralisme menace de se retourner contre lui-même et il importe, si l'on souhaite éviter toute forme de régression sociale, de procéder à une critique du libéralisme politique devant rendre possible une autocorrection de celui-ci, voire son dépassement.

C'est dans cet esprit que je crois nécessaire de renoncer à une interprétation stricte de l'exigence libérale de neutralité de l'État au profit d'une conception de l'autonomie collective autorisant l'expression par l'État d'une conception du bien légitimée démocratiquement. Dans la première partie de mon intervention, je présenterai cette notion d'autonomie collective en l'opposant à l'idéal libéral

¹ La présente contribution reproduit le texte d'une conférence reprenant différents extraits d'un précédent article (L. de Briey, J. Pitseys, « L'homoparentalité et la fonction du droit », *Revue philosophique de Louvain*, 105 (1-2), 2007, p. 77-106. Nous remercions John Pitseys ainsi que la *Revue philosophique de Louvain* de nous avoir autorisés à reproduire ces passages). Cette contribution synthétise en outre l'argument que j'ai développé au quatrième chapitre du livre *Le sens du politique* (Wavre, Mardaga, 2009).

de neutralité de l'État. Dans la seconde partie, j'illustrerai l'intérêt de cette opposition à la lumière de la question de l'adoption par des couples homosexuels qui a récemment fait l'objet d'un important débat parlementaire en Belgique.

NEUTRALITE DE L'ÉTAT ET AUTONOMIE COLLECTIVE

Pour les fins du présent exposé, il me semble possible, en dépit de l'importante diversité des théories se revendiquant du libéralisme, de définir le libéralisme politique par une conception de l'État comme un instrument dont se dote la société civile et dont la fonction est de garantir à chaque individu un ensemble de droits fondamentaux lui permettant de vivre librement selon les valeurs qu'il estime personnellement bonnes. L'État doit rendre possible une juste coexistence des libertés individuelles sans privilégier certaines conceptions morales ou religieuses. Cette exigence de neutralité éthique de l'État, dont la signification exacte est sujette à débat au sein même du libéralisme, ne souffre qu'une seule limite éventuelle : ne sont légitimes que les conceptions morales ou religieuses respectueuses des droits fondamentaux.

Notons que le libéralisme ne se contente pas de constater le fait du pluralisme, mais qu'il en affirme le caractère normatif. Loin d'être naturel, les États-nations, caractérisés par un recoupement de la communauté politique et de la communauté éthique étaient le fruit d'un processus d'homogénéisation culturelle perçu, rétrospectivement, comme irrespectueux des identités culturelles minoritaires. Le phénomène déterminant aujourd'hui est une forme d'absolutisation de la logique de l'égalité qui, au risque du relativisme, rend illégitime un nouveau recours à des politiques d'intégration sociale qui viseraient à recréer, par exemple à l'échelon européen, une forme d'homogénéité culturelle. Désormais, si des politiques culturelles volontaristes doivent être mises en œuvre, ce serait pour protéger la diversité culturelle contre la menace d'une homogénéisation provoquée par le marché économique. Ce qui est réellement neuf aujourd'hui, ce n'est donc pas la diversité culturelle – celle-ci pourrait, au contraire, apparaître comme un retour à la normale – mais la disqualification des projets visant à transcender cette diversité.

Or l'ambition de transcender la diversité culturelle me semble constitutive de l'idéal républicain accusé, dès lors, – l'ouvrage d'Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, en est un excellent exemple – de conduire quasi-inéluçablement

à la tyrannie et au mépris de l'autonomie de l'individu par rapport à l'État². La définition du républicanisme me semble, cependant, encore plus problématique que celle du libéralisme, dans la mesure où le renouveau républicain actuel paraît parfois regrouper des théories qui n'ont essentiellement en commun qu'un même refus du libéralisme et du communautarisme. Pour ma part, toutefois, je définirai le républicanisme par contraste avec la définition proposée du libéralisme en me centrant par conséquent sur la conception de l'État.

Loin de n'être qu'un instrument distinct de la société, l'État républicain serait le lieu où la société s'élève à la conscience raisonnée d'elle-même et s'unifierait, autour d'un Bien commun, en une identité collective. Ce serait donc dans l'État que la société et les individus qui la composent accéderaient à leur pleine vérité. Il est clair, effectivement, qu'une telle perspective est susceptible de prêter à des dérives despotiques, surtout lorsque l'État est autorisé à se prononcer sur le mode de vie requis par l'éthique. A partir du moment où le rôle de l'État n'est pas de garantir la co-existence des libertés individuelles, mais de promouvoir le Bien commun, le risque est grand qu'il devienne inquisiteur et utilise son pouvoir de contrainte afin d'imposer aux individus de se comporter de la manière jugée la plus apte à la réalisation de ce Bien commun, alors même que l'hétérogénéité des sociétés modernes engendre un pluralisme axiologique tel qu'aucune conception du Bien n'est susceptible de faire l'objet d'un consensus. C'est, dès lors, largement en opposition à un tel modèle républicain que le libéralisme s'est développé et a estimé que la préservation de la liberté individuelle requérait la limitation du pouvoir de l'État par sa séparation de la société et son confinement dans le rôle d'une juste préservation des libertés individuelles.

Si le danger décrit par les libéraux est bien réel – l'histoire, de la Terreur jacobine aux totalitarismes du siècle passé, en atteste –, il ne va pas de soi, néanmoins, que la seule stratégie à même de nous en protéger soit le renoncement à l'ambition républicaine d'exprimer dans le droit une volonté générale. De la même manière qu'il est possible de procéder à une correction républicaine du libéralisme, il est également envisageable, au moins à titre d'hypothèse, d'opter pour une correction libérale du républicanisme. Si les libéraux doivent, aujourd'hui, s'efforcer de penser comment leur défense de la pluralité individuelle est compatible avec la sauvegarde de la cohésion sociale

² A. Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset, 2005.

minimale requise, notamment, par les mécanismes de solidarité interpersonnelle³, le défi symétrique, pour les républicains, consiste à démontrer la compatibilité d'une incarnation en l'État de l'unité de la société avec la préservation de la liberté individuelle et du pluralisme moral. A cet égard, je voudrais suggérer la possibilité suivante : la probabilité que le modèle républicain conduise au despotisme est d'autant plus forte que trois conditions sont rencontrées : 1. le caractère contraignant de son action ; 2. la conviction de son infaillibilité ; 3. la fusion de la sphère politique et de la sphère sociale. Toute réactivation du cadre républicain exige, en conséquence, de se prémunir contre leur survenance.

Il me semble, en effet, que l'exigence libérale d'une neutralité de l'Etat repose sur deux prémisses complémentaires aujourd'hui falsifiées. Premièrement, les libéraux tendent encore trop, lorsqu'ils réfléchissent aux rapports entre l'État et la société civile, à concevoir ceux-ci à partir d'une représentation d'une société fermée sur laquelle l'État jouirait d'un pouvoir de régulation potentiellement absolu. Ici également, l'ouvrage d'Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, est exemplaire lorsqu'il reconnaît avoir délaissé les questions relevant de la souveraineté externe du peuple pour se préoccuper de la seule souveraineté interne⁴. Une telle dissociation me paraît inadéquate parce qu'elle ne prend pas la mesure du fait que l'évolution de la souveraineté externe de l'État modifie complètement les conditions de sa souveraineté interne. L'imaginaire libéral continue ainsi de se représenter l'État dans une position de surplomb par rapport à la société et à croire que cette position lui permettrait de déterminer, selon son bon vouloir, les règles régissant les rapports sociaux, alors que l'État n'est plus qu'un acteur parmi d'autres – parmi d'autres États bien entendu, mais aussi parmi une multiplicité d'institutions économiques, sociales, culturelles...

Deuxièmement, les libéraux me semblent répéter une erreur déjà déterminante pour comprendre l'articulation chez Kant des doctrines du droit et de la vertu. Cette erreur consiste à croire que la dissociation du politique et de la morale s'imposerait parce que l'action de l'État, est présentée comme engendrant nécessairement une contrainte irrépressible. Or la force n'appartient nécessairement à l'essence du politique que lorsque celui-ci est perçu comme

³ Voir J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, p. 57 et suiv.

⁴ A. Renaut, *op. cit.*, p. 8.

l'instrument qui, de par son caractère contraignant, pallie la faiblesse des volontés. Par contre, si la finalité du politique est *aussi* de permettre l'expression formelle d'un jugement collectif, cette dernière dimension ne comporte plus analytiquement l'idée de contrainte. Il est, bien entendu, possible – et même indispensable – de considérer que, en certaines circonstances, le jugement collectif doit s'imposer, par la force si nécessaire, aux jugements individuels, mais il n'y a pas non plus de contradiction à souhaiter que, en d'autres occasions, un jugement collectif soit exprimé sans pour autant imposer son respect à tout individu. L'expression d'un jugement collectif étant une fin en soi, la volonté de le rendre contraignant apparaît comme une question distincte. Il importe, dès lors, de soigneusement séparer l'affirmation de la loi en tant que telle et la sanction éventuelle qui viserait à en garantir l'effectivité⁵.

Une telle perspective permet à l'État d'exprimer, au travers de mécanismes juridiques et politiques, un jugement collectif tout en étant conscient de sa faillibilité et en ne souhaitant pas en imposer le respect à tous – à vrai dire, l'État ne chercherait pas à imposer le respect de son jugement précisément parce qu'il serait conscient de sa faillibilité. Il est alors possible d'autoriser l'État à affirmer des valeurs morales sans adopter pour autant une forme de despotisme moral. Plutôt que de se prémunir du despotisme moral de l'État en exigeant de l'État qu'il renonce à se prononcer sur le Bien et qu'il se contente de garantir une juste coexistence des libertés individuelles, il s'agit ici de s'en prémunir en insistant sur la faillibilité de tout jugement axiologique.

Cette position aurait d'ailleurs pu être celle de Kant s'il n'avait pas lié nécessairement droit et contrainte. En effet, comme Philonenko l'a montré⁶, Kant fait de la volonté générale une Idée transcendante dont la loi, dans son expression positive, serait le schème. Cela signifie que le principe d'une volonté unifiée en raison, exprimant l'intérêt commun, ne peut avoir qu'un statut régulateur. Elle est une idée intellectuelle vers laquelle on tend – et qui, en ce sens, régule notre comportement – mais auquel aucun contenu déterminé ne peut correspondre. La loi n'en est que l'analogie dans le monde sensible et toute

⁵ Un système juridique dans son ensemble comporte par définition un effet prescriptif, que des normes contraignantes expriment la plupart du temps. Cela ne signifie pas, pour autant, que toute norme juridique soit nécessairement contraignante, voir. M. Van Hoeke, *Law as Communication*, Oxford, Hart, 2002.

⁶ A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968, § 84 et suivants.

subsumption sous l’Idée de volonté générale du contenu positif que peut prendre la loi, en un temps et un lieu déterminés, ne peut être réalisée qu’au moyen d’un jugement réfléchissant : on fait *comme si* le contenu du droit positif était l’expression de la volonté générale, tout en sachant qu’il s’agit là d’une idéalisation et qu’aucune norme juridique positive ne pourra jamais prétendre être pleinement adéquate à l’idée d’une volonté générale⁷.

Un tel dispositif critique est, par lui-même, un puissant antidote à tout dogmatisme et despotisme, puisque la conscience du caractère réfléchissant de tout jugement énonçant le contenu de la volonté générale implique la mise en évidence de la faillibilité du droit positif. Si – le thème est connu – la volonté générale ne peut se tromper, puisqu’elle se confond avec la raison, les lois concrètes ne sont jamais parfaitement conformes à la volonté générale et le législateur doit prendre en considération la faillibilité de son actualisation : d’une part, bien entendu, en permettant la révision des lois, et donc aussi leur contestation, mais aussi, d’autre part, en ne cherchant pas à imposer le respect de la norme collective aux individus qui en contesteraient la légitimité.

Ce faisant, c’est la position de l’État dans ses rapports avec la société qu’une telle perspective conduit à interroger. Cette position doit varier selon la finalité que l’État cherche à réaliser. Si, lorsqu’il s’efforce de garantir, par la contrainte éventuellement, une juste coexistence des libertés individuelles, il occupe une position d’arbitre par rapport aux autres acteurs sociaux, il ne pourrait légitimement prétendre exprimer une volonté collective que lorsqu’il accepte de n’être qu’un acteur particulier au milieu d’autres acteurs. L’idée est ainsi de penser ce que j’appelle l’autonomie collective, c’est-à-dire la reconnaissance qu’une collectivité possède le droit d’affirmer, au travers de l’État, la conception du Bien qu’elle estime fondée en raison⁸. Toutefois, cette autonomie collective, comme toute autonomie individuelle, ne pourrait régir que ses propres comportements et ne constituerait pour les autres individus qu’un référent symbolique par rapport auxquels ils peuvent librement prendre leur distance.

⁷ La référence classique pour les distinctions entre les usages déterminants et réfléchissants de la faculté de juger, ainsi qu’entre les principes constitutifs et régulateurs est E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, Introduction, section IV.

⁸ L’autonomie collective s’exerce également – et même premièrement – dans l’affirmation de la conception du Juste que la collectivité estime conforme à la raison. C’est toutefois la légitimité pour une collectivité politique d’affirmer une conception du Bien qui m’intéresse dans la présente contribution.

La perspective esquissée ici revient à légitimer le recours à des arguments axiologiques dans le débat public lorsque, symétriquement aux trois conditions favorisant une dérive despotique, une triple exigence est satisfaite. Le dispositif juridique et politique justifié par de tels arguments doit être (1) révisable, au travers des procédures démocratiques, (2) non nécessairement contraignant pour les individus, et (3) envisagé l'État comme un acteur particulier engagé dans des relations horizontales avec les autres agents.

L'INSUFFISANCE DE LA NEUTRALITE DE L'ETAT A LA LUMIERE DU DEBAT SUR L'HOMOPARENTALITE

L'intérêt de la perspective ici défendue est particulièrement bien illustré par le débat sur l'homoparentalité tel qu'il s'est déroulé en Belgique voici quelques années à l'occasion du vote de la loi visant à autoriser l'adoption d'enfants par des couples homosexuels⁹. L'examen des débats parlementaires fait, en effet, surgir des préoccupations d'un tout autre ordre que celles considérées légitimes dans le cadre d'une conception libérale de l'État et du droit. De nombreux arguments, tant en faveur que contre la proposition de loi, ont certes été énoncés, conformément au cadre libéral, en faisant référence aux droits et intérêts des personnes directement concernées par la proposition de loi. En se concentrant sur l'intérêt de l'enfant, les opposants pouvaient prétendre que leur rejet de la proposition de loi n'était pas motivé par un jugement de valeurs sur l'homosexualité – du moins lorsqu'ils entendaient évaluer cet intérêt de l'enfant sur base de critères « scientifiques », et non en se fondant sur la « nature » ou à la « religion ». C'est pourquoi les références aux études et avis de pédopsychiatres furent aussi nombreuses. Les partisans de la proposition de loi ont insisté à de multiples reprises sur l'existence d'études scientifiques qui démontreraient que les enfants élevés par des couples homosexuels ne présenteraient pas plus de troubles psychologiques que les autres enfants, tandis que leurs adversaires se sont efforcés de mettre en doute la valeur de ces études et de faire référence à d'autres experts adoptant des positions contraires¹⁰.

⁹ Il s'agit de la discussion de la proposition de loi du 7 janvier 2004 modifiant le Code civil afin d'autoriser l'adoption d'enfants par des couples de même sexe, *Ch. Repr.*, 2003-2004, 51 0664/001. Elle a été adoptée le 18 mai 2006. Une analyse détaillée du débat parlementaire est réalisée dans L. de Briey, J. Pitseys, « L'homoparentalité et la fonction du droit », *op. cit.*

¹⁰ Les dissensions entre experts ont, bien entendu, été elles-mêmes interprétées par les deux camps en des sens opposés. Les uns ont estimé que l'État, en l'absence de dommage avéré pour les enfants, ne disposait pas de motifs susceptibles de justifier des discriminations envers les

Tant, donc, que la discussion se présente en ces termes, on peut avoir l'impression qu'il s'agit toujours de définir uniquement le juste équilibre entre les droits individuels afin de permettre la coexistence des libertés. Une telle approche rend, toutefois, difficilement compréhensible pourquoi un habitant d'une petite commune rurale, ne connaissant aucun homosexuel, n'étant ni de près ni de loin concerné par l'adoption, peut se sentir personnellement concerné par ce débat, au point éventuellement d'être prêt à se mobiliser pour faire connaître son opposition à la proposition de loi. Pour expliquer ce phénomène, il faut prendre acte du fait que cette personne voit dans la loi autre chose qu'un instrument de régulation des libertés individuelles. Il y perçoit l'expression formalisée d'un jugement collectif qui, en l'occurrence, remet en cause la norme sociale selon laquelle le meilleur mode de sexualité est l'hétérosexualité. Il donne ainsi une portée axiologique à la proposition de loi et considère que celle-ci entre en contradiction avec la conception du bien qui a orienté son existence et dont la validité est ainsi brutalement remise en question. Il en résulte un profond sentiment d'incompréhension et de perte de sens.

Bien entendu, il est possible de stigmatiser l'intolérance, voire l'homophobie, de cette personne. Il est également possible, plus subtilement, de s'efforcer de faire preuve de pédagogie et de lui expliquer sa méprise, en soulignant qu'il voit dans la proposition de loi autre chose que ce qu'elle n'est réellement. Il s'agirait ainsi de lui expliquer que, dans une société libérale comme la nôtre, ce n'est pas à la loi de se prononcer sur ce qui est bien, qu'il peut donc toujours, à titre personnel, croire que l'hétérosexualité est préférable à l'homosexualité, mais qu'il doit accepter que d'autres ne partagent pas sa position et qu'ils doivent, eux aussi, avoir l'opportunité de vivre conformément à ce qu'ils jugent bien.

Une telle réponse ne permet toutefois pas de comprendre la portée qu'a prise la discussion d'un amendement visant à refuser l'extension de l'adoption aux homosexuels, mais à accepter de leur reconnaître une « parenté sociale ». A la notion juridique nouvelle de « parenté sociale » seraient liées, peu ou prou, les mêmes droits et devoirs que ceux liés à l'adoption. L'enjeu était donc essentiellement symbolique. Il s'agissait de trouver un mécanisme juridique permettant de réaffirmer que l'hétérosexualité était considérée socialement comme la norme, tout en reconnaissant, dans le même temps, la présence

homosexuels. Les autres ont considéré, à l'inverse, que, dans le doute, le principe de précaution devait jouer et qu'il était de la responsabilité de l'État de protéger les enfants contre un dommage même potentiel.

d'importantes minorités homosexuelles devant être respectées et jouir, en conséquence, des mêmes droits subjectifs que les hétérosexuels. Il y avait là la volonté de distinguer deux questions : premièrement, celle des droits subjectifs devant être reconnus à tout individu sans discrimination de sexe, de race, de religion, etc., et, deuxièmement, celle de l'affirmation collective d'un mode de vie estimé préférable et que l'on entend promouvoir, sans pour autant l'imposer.

Symétriquement, du côté des mouvements homosexuels, ils récusaient l'idée de parenté sociale parce que leurs revendications dépassaient la simple égalité de droit. Pour reprendre la terminologie popularisée par la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth¹¹ et reprise par Emmanuel Renault¹², les discours homosexuels exprimaient, en effet, outre une exigence d'égal *respect*, le souhait d'une égale *estime* sociale. Alors que le respect correspond à la reconnaissance juridique de l'appartenance d'un individu à une communauté d'êtres libres, l'estime renvoie, quant à elle, à la reconnaissance sociale de la valeur particulière de l'identité d'une personne. Le respect est ainsi, essentiellement, une question de *justice*, tandis que l'estime dépend d'un système de référence énonçant ce qui mérite d'être *valorisé* socialement. Il ne serait pas, dès lors, suffisant de garantir à chacun, quelle que soit son orientation sexuelle, une égalité de droits. Il importerait également de combattre toute mésestime sociale de l'homosexualité. C'est pourquoi un contrat de vie commune qui serait assorti exactement des mêmes droits qu'un contrat de mariage, ou qu'une parenté sociale accordant les mêmes droits que l'adoption, ne peuvent satisfaire l'ensemble des revendications homosexuelles. Il leur manquerait la dimension de reconnaissance sociale. De plus, une différence continuerait à être faite entre les différents couples, alors qu'il s'agit ultimement de rendre insignifiant le caractère homosexuel ou hétérosexuel d'un couple.

Ce discours est, toutefois, ambigu tant il est fondamentalement différent d'en appeler à l'intégration de l'homosexualité dans la norme ou à l'abolition de toute norme. Autant la première revendication me semble légitime, autant la seconde méconnaît que toute individualisation requiert une socialisation¹³. L'idée individualiste d'une identité que l'on posséderait à l'intérieur de soi, que l'on

¹¹ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2000.

¹² E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

¹³ J. Habermas, *La pensée post-métaphysique, essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1993.

devrait découvrir afin de mener une vie authentique et que les normes sociales réprimerait, me semble, en effet, réfutée par l'inscription sociale du sujet. Il ne s'agit pas de prétendre que celui-ci est nécessairement déterminé par son environnement, mais simplement qu'il ne peut s'affirmer qu'en prenant position relativement à cet environnement. Comme l'illustre les deux sens que peut posséder le verbe « se distinguer » – se particulariser en s'écartant des normes dominantes ou exceller dans la conformité à ces normes –, tout sujet construit perpétuellement son identité dans un jeu de proximité-distanciation par rapport aux normes sociales auxquelles il est confronté au travers de ses différentes formes de socialisation (familiale, professionnelle, politique, etc.). Toute identité subjective peut ainsi être située sur un axe entre les deux extrêmes d'une intériorisation – que celle-ci soit réfléchie ou non – des normes sociales dominantes ou d'un rejet de ces normes conduisant soit au repli et à la recherche de nouvelles socialisations au sein de groupes partageant les valeurs du sujet, soit à l'élaboration d'un discours revendicatif exigeant la transformation des normes en vigueur. L'individualisation consiste, par conséquent, dans l'adoption d'un positionnement spécifique par rapport à un ensemble de normes sociales. Le sujet se dote, au sein d'un processus dialectique, d'une identité en reconstruisant un modèle normatif rassemblant les normes qu'il a plus ou moins fortement intériorisées¹⁴.

L'affirmation de normes sociales collectives est donc indispensable. Plutôt que de plaider pour leur déconstruction systématique, il s'agit, dès lors, de s'interroger sur le contenu qu'elles doivent prendre et des institutions qui peuvent légitimement les promulguer. L'opposition entre l'idéal libéral de la neutralité de l'État et l'autonomie collective prend alors la forme d'une alternative quant à la légitimité de voir dans le politique un lieu adéquat de définition et de promulgation de ces normes sociales. Selon la position adoptée sur ce point, le recours à des arguments axiologiques dans le débat politique pourra, ou non, être considéré comme pertinent. Toutefois, une conception de l'espace public exclusivement orientée autour de la répartition des biens sociaux et la coordination des libertés individuelles ne me paraît pas à même de recouvrir, dans leur épaisseur, l'ensemble des dimensions que peut prendre le débat public.

¹⁴ Intérioriser une norme, c'est la faire sienne, la mettre à sa mesure. C'est dès lors aussi toujours la modifier quelque peu, en l'interprétant depuis la particularité de son point de vue.

CONCLUSION

La discussion autour de l'homoparentalité me semble avoir mis en exergue qu'il ne revient pas seulement à la société civile ou à l'opinion publique, mais également aux institutions politiques, d'assumer cette fonction éthique, notamment en raison du fait que la formalisation de leurs procédures garantit un degré relatif de réflexivité et de contestabilité des normes promulguées. La finalité *du politique* n'est pas seulement de garantir *les droits* des individus mais également d'affirmer collectivement des *valeurs* éclairant l'existence humaine.

Seule une telle perspective me semble permettre de rendre compte positivement que le droit possède *de fait* une importante fonction d'affirmation collective de jugements éthiques qu'il est essentiel de préserver. Toutefois, la reconnaissance de la légitimité de l'affirmation collective, au travers des institutions politiques, d'une conception particulière du bien ne peut impliquer la mise en cause de cet autre « fait » qu'est le pluralisme moral des sociétés contemporaines et doit maintenir, conformément aux principes du libéralisme, une forme de « priorité du juste sur le bien »¹⁵. C'est pourquoi, pour me répéter de manière plus précise, le rôle de l'État et du politique est, *d'abord*, de garantir l'égalité des droits individuels et, *ensuite*, de permettre l'affirmation de l'autonomie collective de la communauté politique.

¹⁵ J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.