

## **Bien commun, conflits d'intérêts et délibération éthique**

Par Denis Müller

[www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch)

Rubrique Ethique

Septembre 2004

Si La notion de Bien commun paraît de prime abord trop ambitieuse, trompeuse en ses promesses excessives et inaccessibles, elle est néanmoins nécessaire au débat éthique dans l'espace public contemporain. Dans cette contribution, nous voudrions montrer comment une compréhension critique de la notion controversée de Bien commun peut s'avérer compatible avec une prise en compte réaliste et responsable des conflits d'intérêts et de la délibération éthique. L'exemple du débat français sur la laïcité permet à cet égard de comprendre la nécessité de dépasser l'opposition stérile entre un communautarisme poussé à l'extrême et un universalisme vidé de sa pertinence historique et dialectique.

If, at the first look, the notion of the common Good seems too ambitious, making excessive and unaccessible promises, it is nevertheless necessary to use it in the ethical public discussion. This paper aims to show that a critical understanding of this controversial idea of the common Good may help to solve some conflicts of interests. The example of the french debate on laicity should help us to overcome the fallacious opposition between extreme communitarianism and abstract universalism.

### **1. Le Bien commun, un concept traditionnel et ses problèmes**

La notion de Bien commun (*bonum commune*), avec ses racines antiques (Platon, Aristote) et médiévale (Thomas d'Aquin) est en général comprise comme l'expression d'un intérêt supérieur,

de caractère à la fois rationnel et divin<sup>1</sup>. Or il est évident que cette vision classique, si fondamentale et grandiose soit-elle, n'est plus adaptée au paradigme moderne, voire postmoderne de la réflexion éthique actuelle, qui a lieu dans un contexte social, culturel et historique profondément différent. En effet, le paradigme moderne, avec ses composantes démocratiques et pluralistes, fait appel à l'idéal d'une discussion critique ouverte, laquelle met en doute aussi bien la représentation classique d'une rationalité objective et universelle que la thèse de son harmonie évidente avec le divin. Or, comme nous tenterons de le montrer dans cet article, adopter une attitude procédurale et démocratique lorsqu'il s'agit de méthode et de discussion n'implique pas de jeter aux orties les prétentions normatives et substantielles des différents protagonistes qui participent à la discussion publique. Pour le dire plus concrètement, le fait que nous acceptions, comme sujets libres et réfléchis, de participer à des discussions et de soumettre nos propres arguments à la critique d'autrui, ne nous empêche pas d'avancer ou de prendre au sérieux des affirmations impliquant des contenus de pensée, des opinions fortes ou substantielles, pouvant prendre la forme d'énoncés métaphysiques ou religieux par exemple. La démocratie, avec ses règles formelles, n'élimine pas pour autant le débat d'idées et la confrontation sans violence de différentes visions du monde ou idéologies. Sinon, nous serions réduits à vivre dans un monde d'indifférence doctrinale, qui ne serait que la caricature de l'idéal de tolérance.

De ce point de vue, nous émettons l'hypothèse que la thématique historique et traditionnelle de la notion du Bien commun a été la plupart du temps abordée sous un angle trop étroit et trop limitatif, se contentant de rechercher des convergences objectives ou des compromis pratiques. Nous estimons que la doctrine sociale de l'Église catholique et plus généralement les visées de l'éthique sociale d'inspiration chrétienne sont porteuses d'un projet de société infiniment plus ambitieux et exigeant<sup>2</sup>. D'un autre côté, il importe de souligner que la problématique actuelle n'est pas seulement politique, comme si les tenants du Bien commun étaient aujourd'hui seulement des citoyens ayant opté pour un projet politique progressiste ou de gauche, après avoir été peut-être, antérieurement, des protagonistes d'un certain ordre social de type conservateur. Il y va aussi d'une question davantage méthodologique, et donc moins connotée sur le plan

---

<sup>1</sup> Cf. l'article « Bien commun » du *Petit dictionnaire d'éthique*, Otfried Höffe dir, trad. fr., Fribourg-Paris, Editions universitaires-Cerf, 1993, p. 25s.

<sup>2</sup> Voir mon article « Une vision protestante de l'éthique sociale. Questions de méthode et problèmes de fond », *Laval Théologique et Philosophique*, 1993, p. 57-67.

idéologique : comment sommes-nous capables, dans une société démocratique ouverte, de gérer intelligemment et avec tolérance les conflits d'intérêts légitimes qui peuvent nous opposer et qui reflètent les contradictions internes objectives de la réalité sociale elle-même ? Comment pouvons-nous nous mettre au service d'un Bien commun qui transcende nos visions particulières de ce qu'il y a lieu d'entendre exactement sous cette notion de Bien commun ? Comment, autrement dit, nous rallier à l'idéal démocratique et politique du Bien commun sans cesser de débattre de nos conceptions rivales du bien, des valeurs, de l'éthique ? Paradoxalement, le fait de nous en remettre au Bien commun relèverait d'une éthique du Juste, capable d'intégrer nos diverses approches du Bien. Le Bien commun, dans cette perspective, serait plus qu'une simple addition téléologique de biens et de valeurs, ce serait un espace déontologique de régulation du vivre-ensemble, sous les auspices d'une société juste. Un idéal aussi élevé et aussi motivant implique de nous expliquer avec le problème quotidien des conflits d'intérêts, dont la récurrence et la violence tendent à menacer l'idéal de justice balisé par la notion critique du Bien commun.

## 2. Les conflits d'intérêts

La notion même d'intérêt a changé profondément de statut. Afin de surmonter les impasses du positivisme et du scientisme, Jürgen Habermas a distingué – il y a près de quarante ans déjà – trois types d'intérêts : l'intérêt cognitif, propre aux sciences techniques, l'intérêt pratique, propre aux sciences historiques et herméneutiques, et enfin l'intérêt émancipatoire, propre aux sciences humaines de nature critique (sociologie, philosophie, éthique, etc.)<sup>3</sup>.

Il convient de considérer, à partir de là, deux types principaux de conflits d'intérêts : les conflits *verticaux*, entre intérêts de niveau différent, et les conflits *horizontaux*, entre intérêts de même niveau.

Comme exemple de conflits d'intérêts verticaux, on peut donner, dans les débats actuels en éthique, la contradiction potentielle entre les intérêts de la recherche scientifique et ceux des consommateurs (cf. le débat sur les OGM), où la question de la sécurité biologique n'est pas du

---

<sup>3</sup> « Connaissance et intérêt » [1965], in *La technique et la science comme 'idéologie'*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1973, p. 133-162, 145.

tout traitée au même niveau que celle du confort alimentaire et du libre choix du consommateur<sup>4</sup>. Un autre exemple, plus ancien, est naturellement celui de la contradiction potentielle, en médecine, entre les intérêts scientifiques liés à l'expérimentation sur l'être humain et les intérêts spécifiques du patient, que ce soit au plan thérapeutique immédiat ou au plan des patients futurs atteints par des maladies similaires. Les exemples de niveau horizontal semblent au premier abord plus difficiles à identifier, étant donné leur caractère plus subtil et leur tendance à apparaître de manière moins explicite dans la discussion. Cependant, à la réflexion, ils sont tout aussi récurrents, mais probablement en proportion de leur situation dans l'échelle critique des types d'intérêts dégagés par Habermas : en effet, plus on s'approche des intérêts de type émancipatoire, plus la probabilité de conflits semble grande. *A priori*, les intérêts cognitifs sont faibles en conflits horizontaux, si du moins on admet, comme le veut la vulgate généralement admise, que les sciences dures relèvent de procédures rationnelles et objectives, dont les méthodes de falsification sont relativement sûres et stables. Déjà dans le domaine des sciences historiques et herméneutiques, pour nous en tenir à la terminologie habermassienne utilisée en 1965, le taux de conflictualité horizontale est en croissance exponentielle ; c'est devenu un euphémisme que de considérer les sciences humaines et sociales comme un champ permanent de conflits de méthodes et d'interprétations. La montée en flèche de méthodes quantitatives et statistiques, dans les sciences sociales de type empirique, notamment en sociologie ou en psychologie, ne manque pas de poser des questions épineuses et aiguës<sup>5</sup> : s'achemine-t-on vers une crise majeure entre les méthodologies des sciences humaines et sociales elles-mêmes, crise accélérée et durcie par la surenchère positiviste des méthodes quantitatives, dont la surdité aux problématiques herméneutiques et critiques semblent parfois assez effarante ? Et ne devra-t-on pas enfin prêter attention aux considérations fécondes des esprits critiques conscients de la crise de normativité inhérente à la sociologie elle-même ?<sup>6</sup> Comme Habermas l'avait fort bien vu en 1965, les conflits internes aux sciences historiques et herméneutiques ne pouvaient que déboucher sur une crise encore plus grande, liée à la conflictualité même des intérêts

---

<sup>4</sup> En Suisse, la Commission fédérale d'éthique pour le génie génétique dans le domaine non humain s'est exprimée à ce sujet, cf. la brochure « Le génie génétique dans l'alimentation », mars 2003 (à commander via le site internet [http://www.umwelt-schweiz.ch/buwal/fr/fachgebiete/fg\\_ekah/stell/index.html](http://www.umwelt-schweiz.ch/buwal/fr/fachgebiete/fg_ekah/stell/index.html)).

<sup>5</sup> Pour une réflexion large sur ces questions, on consultera Salvador Juan, *Méthodes de recherche en sociohumaines. Exploration critique des techniques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

émancipatoires *entre eux*. C'est bien la situation à laquelle nous sommes parvenus et à laquelle nous devons apporter une réponse aujourd'hui : l'exacerbation croissante des conflits d'intérêts verticaux et horizontaux a fait voler en éclats l'idéal classique du bien commun supposé contenir l'unité du monde social en la diversité de ses intérêts. Il ne découle cependant pas de cette constatation factuelle que nous devons renoncer à toute élaboration de consensus par paliers et par recouvrements. Même si l'idéal normatif d'une société juste demeure largement contre-factuel et utopique, ce n'est pas une raison pour baisser les bras et renoncer au pouvoir motivateur et transformateur d'une telle visée éthique.

On l'aura compris, la gestion des conflits d'intérêts de type verticaux demande non seulement de recourir à des consensus par recouvrements, comme c'est aussi le cas dans la gestion des conflits d'intérêts horizontaux, mais elle nécessite, de plus et de manière qui lui est propre, de rechercher des consensus par paliers, requérant une souplesse mentale et une ouverture idéologique nettement plus affinée, à même de faire place aux exigences propres de la justice.

Il convient donc d'interroger de manière critique la présupposition commode et répandue selon laquelle le remède au défi ainsi présenté serait d'en *revenir purement et simplement* à la notion *classique* du Bien commun, dont nous avons vu qu'elle relève d'un paradigme dépassé. On ne saurait confondre, en effet, une vision du Bien commun liée à des contenus métaphysiques ou transcendants, avec une vision procédurale et hypothétique d'un Bien commun postulé, mais nullement déterminé *a priori*. D'un autre côté, il n'est nullement nécessaire d'opposer, de manière artificielle et excessive, toute idée du Bien commun à une conception radicalement constructiviste du bien et du juste<sup>7</sup>. Une troisième voie semble possible ; sans doute s'agit-il d'une voie faible, plus politique que compréhensive ou substantielle, au sens de John Rawls. Mais la renonciation à la théorie classique du Bien commun ne signifie pas l'abandon de toute

---

<sup>6</sup> Cf. Michel Freytag, « La crise des sciences sociales et la question de la normativité », in *Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec-Paris, Nuit blanche-La Découverte, 1995, p. 73-64.

<sup>7</sup> John Rawls ne paraît pas vouloir envisager une voie intermédiaire, cf. *Libéralisme politique*, trad. fr., Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 145. Mais on le sent néanmoins ouvert à une interprétation de sa théorie de la justice comme une tentative de reformulation faible de la doctrine du Bien commun. Seule sa conception encore trop antagoniste du Bien et du Juste semble lui barrer la route d'une telle reconnaissance.

délimitation d'un Bien commun comme horizon éthique et politique servant à l'élaboration de consensus par paliers et par recoupements, dans l'optique d'une société juste.

Le Bien commun, dès lors, doit être compris comme une *tâche*, ou comme une *entreprise de construction*, visant à élaborer les conditions de possibilité et les outils d'expression d'intérêts convergents, résultant d'un consensus critique et différenciée ou d'une justification complexe. Si on introduit le langage des sphères de justice (comme Walzer) ou celui des cités (comme Boltanski-Thévenot et Boltanski-Chiapello<sup>8</sup>), le Bien commun ne se résume plus à une abstraction *a priori* ou à une visée asymptotique et idéale ; il ne résulte pas non plus, comme dans les options utilitaristes, d'un simple calcul mathématique d'intérêts ; il devient le résultat tangible et fragile, toujours provisoire et dynamique, d'un agencement concret, opérant par paliers successifs et par corrections incessantes (selon la méthode du *trial and error*), et culminant dans la quête de Justice. Loin de constituer le système combinatoire et involontaire d'une série de facteurs prétendument objectifs, il surgit, tout au contraire, du *projet contingent et volontaire de sujets et d'acteurs* qui acceptent de se mettre ensemble et démocratiquement au service d'un Bien estimé, désiré, espéré et recherché comme un Bien digne d'être appelé véritablement commun et donc de baliser les conditions de la justice sociale. Nous sommes ainsi sortis des aléas comptables d'un Bien commun hasardeux et improbable pour entrer de plain-pied dans le règne pratique et volontaire des fins désirées et promues. Les sceptiques y verront peut-être un marché de dupes, mais ce serait gravement ignorer les avantages qu'il y a, dans l'agir politique comme dans la réflexion éthique, à choisir l'aventure de la liberté, le pari de la justice et l'incertitude de la vie responsable, plutôt que les promesses séduisantes et trompeuses de prévisions statistiques jamais certaines.

### **3. Les deux niveaux de la délibération éthique**

L'enjeu prioritaire actuel d'une « éthique du Bien commun reformulée en termes de Justice sociale » (dans la nouvelle optique rappelée ci-dessus) nous paraît résider dans le défi résultant des oppositions courantes entre une éthique du bien et une éthique du juste, la première étant

---

<sup>8</sup> Cf. en particulier Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 48, 61-65.

supposée enchaînée à des présupposés communautaristes et substantiels (donc dogmatiques et anti-démocratiques) et la seconde étant supposée purement procédurale et formelle, avec les avantages et les inconvénients respectifs que ces deux idéal-types sont censés comporter, selon le point de vue et les intérêts spécifiques adoptés par l'auteur de la typologie.

Notre propos personnel consiste à défendre successivement les deux points de vue, mais en étant conscient qu'ils ne se situent pas sur le même niveau et qu'ils ne peuvent donc pas être rabattus sur un seul plan.

Le point de vue procédural de l'éthique de la discussion peut être adopté sans difficulté comme point de vue *prima facie*, dans la mesure où il présente l'avantage évident de donner *a priori* la parole à tous les acteurs et à toutes les personnes concernées ou impliquées dans la discussion réelle en cours. Il est donc le plus à même de satisfaire au « désir démocratique »<sup>9</sup> de chacun et de chacune.

Mais il n'en découle pas que ce principe procédural et démocratique *formel* doive être identifié *substantiellement* ou *matériellement* avec une *interprétation particulière* de la démocratie ou de la discussion (supposées ici analogues). C'est bien le *paralogisme dogmatique* auquel succombent ici les tenants d'une laïcité auto-signifiante<sup>10</sup> ou d'un scientisme érigeant l'intérêt cognitif en intérêt pratique et émancipatoire<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Ce désir démocratique s'ajoute tout naturellement au « désir éthique » et au « désir critique » si bien clarifiés récemment par Christian Arnsperger, « L'éthique économique et sociale nous aide-t-elle à agir ? », *Revue de Théologie et de Philosophie* 2003/IV.

<sup>10</sup> La critique adressée à l'idée de laïcité « ouverte » ou « plurielle » (cf. Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003) n'atteindrait ses objectifs que si elle parvenait à démontrer le caractère formel et non idéologique de sa propre conception particulière de la laïcité. Cf. les judicieuses remarques de Momique Canto-Sperber et Paul Ricoeur, « Une laïcité d'exclusion est le meilleur ennemi de l'égalité », *Le Monde*, 11 décembre 2003, p. 20. Le *Rapport de la Commission Stasi sur la laïcité*, rendu public le même 11 décembre (cf. le texte intégral dans *Le Monde* du 12 décembre, p. 17-24) a suscité très vite la controverse, mécontentant les musulmans par le refus du voile, mais suscitant également les réserves du côté des partisans d'une laïcité ouverte (Jean Baubérot, sociologue protestant, s'est ainsi abstenu sur la question du voile, cf. *Libération* du 13 décembre 2003. On comprend mieux, après coup, l'avertissement lancé par Canto-Sperber et Ricoeur. Mais il est vrai que le rapport Stasi essaie aussi de tenir compte d'une approche communautariste modérée, ce qui conduit ses auteurs – visiblement divisés – à certaines

On dira ainsi que l'idéal républicain, censé traduire en termes politiques le caractère *public* du bien *commun* (*res publica*) s'est vu confisqué progressivement sa visée universelle par une conception politicienne, historiquement située et nationalement limitée, au prix d'un rétrécissement normatif de sa portée et d'une accentuation dogmatique de ses modes d'affirmation. Le républicanisme français (beaucoup plus, sans doute, que le républicanisme allemand avec sa retraduction habermassienne en termes de patriotisme constitutionnel) en est venu à constituer une idéologie substantielle plutôt qu'un espace public formel permettant une délibération sur les questions substantielles. Non seulement la laïcité n'est pas à comprendre comme un athéisme militant mais la place qu'elle accorde, dans le débat pluraliste et public, aux postures agnostiques ou athées (qu'on ne saurait confondre) ne peut pas être plus importante ou davantage prioritaire que celle accordée à la prise en compte du fait religieux dans sa diversité même<sup>12</sup>.

C'est bien la confusion entre la laïcité érigée en dogme ou en idéologie et la laïcité comme condition de possibilité de la délibération qui doit être dénoncée et déconstruite. Pourra alors peut-être apparaître en pleine lumière combien l'idéal laïc de délibération implique la prise en compte des idéologies et des systèmes de croyance et la nécessité intrinsèque d'en discuter de manière ouverte et constante.

Nous avons opéré de la sorte le passage ou la transition (constamment réversibles, soulignons-le) entre le niveau formel de la procédure discursive et le niveau matériel du conflit des interprétations et de la confrontation des opinions. Le Bien commun ne pourra être visé et compris comme horizon normatif de sens et comme idéal de communication et de communion d'intérêts qu'à la condition de respecter la différence de ces deux niveaux et de travailler en profondeur à la *qualité* et en quelque sorte aussi à la *justesse* de leur articulation et de leur interaction.

---

contradictions probablement inévitables, ainsi que le souligne le sociologue Pierre Birnbaum par exemple cf. Catherine Coroller, « Une vision forte de la citoyenneté », *Libération*, 13 décembre 2003.

<sup>11</sup> Voir mes remarques critiques au sujet de la position adoptée par Jean-Pierre Changeux dans son dialogue avec Paul Ricoeur, « La nature et la règle », *Esprit*, octobre 1998, p. 228-233.

<sup>12</sup> Les propos du philosophe Michel Onfray sont, à cet égard, d'un dogmatisme et d'un primitivisme idéologique préoccupants, cf. « Reviens, Voltaire ! », *Libération*, 3 décembre 2003, p. 35.

#### **4. Humanité et instabilité normative : pour une compréhension intégrative et dynamique de la notion éthique de Bien commun**

Comme nous avons essayé de le démontrer, l'éclatement des intérêts appelle une riposte différenciée, de type à la fois lexical et dialectique, capable de tenir ensemble l'exigence de respect de la diversité et l'impératif d'un monde commun. Notre thèse est, dès lors, que la reconstruction du monde social passe par l'explicitation d'une normativité d'un nouveau type, désignée ici comme synthèse dynamique du principe d'humanité et de l'hypothèse critique d'instabilité normative<sup>13</sup>. Érigé en principe unique, le principe d'humanité deviendrait monologique et monolithique, s'il n'était dûment complété, traduit et interrogé en permanence par le principe d'instabilité normative, avec son exigence irrépressible de justice et de critique sociale. Ainsi, pour reprendre une distinction récente de Christian Arnsperger, désir éthique et désir critique ne cesseront de s'articuler l'un sur l'autre, plutôt que de se laisser figer dans l'alternative ruineuse d'une éthique humaniste positive et généreuse et d'une éthique déconstructive, négative et critique.

Rien ne dessert plus fortement la visée éthique légitime d'une forme régénérée de bien commun que l'affirmation dogmatique et univoque d'un humanisme moralisateur<sup>14</sup>. En termes dialectiques, l'affirmation n'est jamais sans la critique et sans la discussion. Nous ne pouvons donc pas succomber non plus ici à une vision harmonisatrice et spéculative de la dialectique, qu'elle soit d'inspiration sourdement hégélienne ou non. Le conflit multiforme des modèles éthiques contemporains (utilitarismes vs humanismes, communautarismes vs libéralismes ou républicanismes, conséquentialismes vs déontologismes, etc.) ne saurait être résolu par une synthèse paresseuse se contentant de juxtaposer des principes antagonistes et hétéroclites. C'est bien dans le refus décidé de toute fermeture sur l'univocité, ramenant le bien commun à une

---

<sup>13</sup> Cf. l'élaboration de cette notion volontairement provocante et paradoxale proposée dans notre ouvrage *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris–Genève, Le Cerf–Labor et Fides, 1999, ainsi que dans « Déconstruction de la maîtrise théologique et nécessité éthique de l'instabilité normative », *Revue d'éthique et de théologie morale* 210, septembre 1999, p. 115-129.

<sup>14</sup> Nous touchons ici une certaine limite des travaux par ailleurs fort bien intentionnés de Jean-Claude Guillebaud.

platitude de type conformiste et bien-pensante, qu'il nous faut repenser (théoriquement) et reconstruire (herméneutiquement et pratiquement) une normativité qui soit à la fois universelle et critique, consensuelle et conflictuelle, unifiante et délibérante, intégrative et démocratique. Pour éviter que cette liste se réduise à une juxtaposition des contraires, la première priorité est de dénoncer les oppositions mortifères. Opposer schématiquement laïcité républicaine et communautarisme (c'est, nous semble-t-il, la tentation majeure du débat hexagonal français à l'heure actuelle) ne résout par exemple véritablement aucun problème<sup>15</sup>. Ce n'est qu'une rhétorique politicienne et idéologique sans impact reconstructif au niveau de la pensée et de l'action communes à partager dans une société démocratique ouverte.

Le débat actuel sur le communautarisme ravive des craintes récurrentes d'exclusion, mais il faut relever que le danger d'exclusion est brandi aussi bien par ceux qui s'opposent au communautarisme que par ceux qui redoutent que la laïcité elle-même génère de l'exclusion. Dans une critique quelque peu forcée de Michaël Walzer, Mark Hunyadi a pu évoquer chez cet auteur juif américain un « art de l'exclusion »<sup>16</sup> qui, à notre avis, ne participe nullement des intentions de Walzer ni même des conséquences inéluctables de sa vision de l'égalité complexe<sup>17</sup>. La lecture du communautarisme (supposé incarné intégralement par Walzer) comme un sectarisme constitue à notre avis un contre-sens par rapport à la visée aussi bien politique que culturelle de Walzer. A l'autre bout, Monique Canto-Sperber et Paul Ricoeur ont tout à fait bien montré, dans un article récent du journal *Le Monde*<sup>18</sup>, qu'une conception trop étroite et trop

---

<sup>15</sup> Henri Pena-Ruiz voit dans le communautarisme le danger majeur que doit affronter une laïcité qui voit dans l'individu le seul sujet de droit (*Qu'est-ce que la laïcité ?*, op. cit., p. 218). Mais il oublie que toute forme de communautarisme philosophique ne mène pas forcément à un communautarisme de type exclusif. La vraie question est celle de la capacité de la société laïque, comme société d'individus libres et égaux, à reconnaître la légitimité de chaque individu à appartenir à une série de communautés concrètes ayant leur place dans la construction du lien social et, en ce sens-là, du bien commun. Le bien commun est donc plus large, plus dynamique et plus riche que la vision étriquée de la laïcité défendue par les tenants laïcistes et rationalistes du principe de laïcité. Plus prometteur nous paraît le rapport « La laïcité aujourd'hui » d'octobre-décembre 2003 rédigé par la CNCDH (Commission nationale consultative des droits de l'homme).

<sup>16</sup> *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Le Cerf, 2000.

<sup>17</sup> Voir « Une éthique de la reconnaissance sensible. Réflexions autour de Michael Walzer », dans notre ouvrage *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires, 2000, p. 115-126.

<sup>18</sup> *Art, cité*.

dogmatique de la laïcité, loin de favoriser l'universalisme et l'égalitarisme, peut devenir un instrument d'exclusion.

© Denis Müller

[www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch)

Rubrique Ethique

Septembre 2004