

De la neutralisation au recoupement :

J. Rawls face au défi de la démocratie plurielle*

par Muriel RUOL

Les débats autour du pluralisme des conceptions du bien sont généralement aimantés par l'idée de neutralité, entendue dans son acception très large de neutralité par rapport aux conceptions du bien adoptées par les citoyens. Cette idée qui, est au cœur de presque toutes les défenses du libéralisme politique, est certes séduisante. Mais, outre qu'elle a déjà alimenté nombre de débats qu'il serait inutile de répéter ici, il semble bien qu'elle constitue, selon les propres dires de J. Rawls, comme un écran indésirable et « mal venu » venant masquer ce qui constitue l'intuition maîtresse de son œuvre.¹

Cette intuition ne donne en effet toute sa mesure que hors du cadre étroit d'une discussion entre Libéraux et Communautariens. Le pluralisme n'est ni un trait à promouvoir en tant que tel (position des Communautariens), ni un fait qu'il faut bien tolérer sous peine d'un recours tyrannique à l'Etat (position libérale). Si le pluralisme est incontournable et sa compréhension essentielle, c'est parce qu'il est étroitement lié à l'histoire de l'usage de la raison en démocratie. En effet, le pluralisme des visions du monde n'est pas un fait contingent, il relève d'une histoire de la raison dont *Libéralisme politique* nous livre les moments essentiels. Il se

* Article à paraître dans le numéro spécial de la *Revue Philosophique de Louvain* sur le pluralisme comme enjeu critique pour la raison, coordonné par Christian Arnsperger et Hervé Pourtois, et à paraître au printemps 2000.

¹ Cf. J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. par C. Audard, P.U.F., Paris, 1993, p. 234 (cité LP).

présente comme un défi qui redessine en creux la tâche de la philosophie politique en l'invitant à déceler dans la tradition démocratique de nouvelles potentialités rationnelles. Le pluralisme pose ainsi au philosophe politique une énigme qui, bien déchiffrée, renouvelle sa compréhension des enjeux de la liberté collective en démocratie.

Après avoir mis en évidence la manière dont J. Rawls aborde l'idée d'une « tradition démocratique rationnelle », ² nous analyserons la manière dont il retrace les enjeux de la fondation des principes de justice dans le cadre des démocraties contemporaines, et dont il fait droit à cette « nouvelle possibilité sociale » qu'est une « société pluraliste stable et harmonieuse ». Pour ce faire, il ne suffit pas de penser les conditions d'une neutralité idéologique, mais il faut plutôt conceptualiser les exigences d'un recoupement entre les prétentions à la vérité des visions du monde et les prétentions universalistes de la conception politique (1). Dans un second temps, nous testerons la viabilité de cette approche qui entend rester fidèle tout à la fois au caractère irréductiblement pluraliste des démocraties et aux exigences de fondation d'un consensus politique, en la confrontant aux critiques émises lors du *Débat sur la justice politique*. *Libéralisme politique* parvient-il à retraduire les exigences universalistes dans le cadre d'une « tradition brisée et éclatée » ou dérive-t-il inexorablement, au prix d'une confusion entre justification et application, vers la conceptualisation d'une « tolérance réfléchie », comme l'affirme J. Habermas (2).

1. La tradition démocratique face au défi pluraliste

Pour répondre au défi pluraliste, J. Rawls a procédé à des remaniements importants de sa « *Théorie de la justice* » parue en

² Nous empruntons cette expression à A. Berten, *Tradition démocratique et universalité*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 1995, p. 49.

1971. La solution proposée par *Libéralisme politique* (1993) consiste pour l'essentiel à introduire l'idée de ce que J. Habermas nomme une « raisonnable politique ».³ Celle-ci renvoie à la capacité des citoyens de limiter les prétentions à la vérité de leurs visions du monde et à développer une allégeance indépendante à la culture publique de leur société, conçue comme une sphère de valeurs autonomes. J. Rawls table ainsi sur certains acquis de la tradition démocratique pour relever le défi du *fait du pluralisme*. La manière dont il envisage les processus d'apprentissage social qui doivent conduire à l'établissement d'un consensus politique dans le cadre de sociétés pluralistes introduit quelques considérations sur l'histoire, par le biais d'une réflexion sur la spécificité de la tradition démocratique et sur les potentialités rationnelles qu'elle recèle. Cette introduction de l'histoire, qui se veut discrète, n'a pas encore été suffisamment explorée. Nous nous proposons de tenter de l'élucider dans la première partie, en nous référant à l'idée d'une *tradition démocratique rationnelle*. Nous aborderons l'histoire de cette tradition particulière aux démocraties modernes tout d'abord à travers la genèse du consensus par recouplement (i), pour envisager ensuite les processus d'apprentissage qui rendent celui-ci possible (ii). Dans un troisième temps, nous prendrons la mesure de la signification et de la portée de la notion d'historicité ainsi introduite et son lien à une « histoire de la raison » (iii).

i. Une première approche de l'histoire des sociétés démocratiques : les étapes vers le consensus par recouplement

J. Rawls distingue deux étapes dans le processus susceptible de produire le consensus par recouplement et d'en garantir la

³ Cf. J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz, Cerf, Paris, 1997, *passim*.

stabilité. La première part d'un *modus vivendi* et s'achève avec un **consensus constitutionnel** ; la seconde, aboutit à un **consensus par recoupement**.

Prenez, demande l'auteur, un contexte où les principes d'une conception libérale sont acceptés sur la base d'un simple *modus vivendi*. On peut imaginer cette acceptation, purement stratégique et rationnelle, sous un mode analogue à l'acceptation du principe de tolérance dans le contexte de la Réforme : les principes libéraux sont d'abord acceptés avec beaucoup de réticence, mais comme « offrant néanmoins la seule solution possible à une guerre civile interminable et destructrice » (LP, 200).

L'hypothèse de Rawls est que l'accord de compromis ainsi obtenu se transformera progressivement en un consensus constitutionnel. Les avantages mutuels que les citoyens tirent de la réciprocité renforcent en effet le désir de coopérer et procurent une motivation sensible à la participation publique. Les succès de la coopération contribuent à accroître la confiance des citoyens dans les institutions socio-politiques, si bien qu'ils « acceptent, au moins, les principes d'une Constitution libérale » (LP, 204). Cette étape est celle du **consensus constitutionnel** où les principes sont acceptés de manière conventionnelle, sans toutefois être reliés explicitement aux idéaux démocratiques de la société et de la personne partagés par tous. Par ailleurs, ce consensus manque d'étendue dans la mesure où les principes ne s'étendent pas à la structure de base de la société, mais seulement aux procédures politiques du gouvernement démocratique (LP, 199). Deux éléments jouent alors en faveur de l'évolution vers le *consensus par recoupement*.

La reconnaissance de principes, règles et procédures propres au domaine public induit un processus d'apprentissage collectif.

Invités à « sortir du cercle plus étroit des positions personnelles » (LP, 206) pour recourir à des arguments légitimes recevables par tous, les citoyens sont amenés à distinguer un **usage public** de la raison, lié à la délibération sur le « bien du public »⁴ et un **usage non-public** lié à la délibération sur la vie bonne. Dans le cadre de l'usage public de la raison, les citoyens expriment désormais leur allégeance « de manière clairement intentionnelle » (LP, 210) dans le langage des légitimations publiques, c'est-à-dire en faisant explicitement référence aux idéaux de la personne et de la société de la culture publique. Par ailleurs, la publicité des débats permet une prise de recul des citoyens par rapport à leurs opinions et convictions personnelles, si bien qu'ils sont amenés à ajuster et réviser leurs conceptions en fonction des impératifs de la participation démocratique. Ce processus d'ajustement est rendu possible par le « flottement des *opinions* compréhensives » (LP, 200) qui traduit un lien plus ou moins serré avec les *doctrines* compréhensives. Grâce à ce processus d'ajustement, la conception publique jouit désormais du soutien de chacune des doctrines compréhensives : le **consensus par recoupement** est atteint.

L'éducation morale et politique du citoyen comporte donc deux volets :

1. L'apprentissage d'une différenciation entre un usage public et un usage non public de la raison. Apprentissage qui est induit par l'adoption officielle des principes dans la Constitution, et par le recours à des règles et procédures spécifiques à la sphère publique.
2. L'apprentissage de la capacité d'ajuster et de réviser ses opinions et convictions en fonction des impératifs de la participation démocratique. Au terme de cet apprentissage,

⁴ Par où l'on s'aperçoit que *Libéralisme politique* défend bel et bien une conception du bien, sous la forme du "bien public", LP, p. 260.

les principes sont non seulement légitimés publiquement en référence aux idéaux de la culture publique, mais aussi acceptés effectivement par toutes les doctrines présentes dans la société. L'allégeance des citoyens à la conception publique sort renforcée de la confrontation aux convictions personnelles. Et le consensus acquiert une stabilité durable grâce à l'acceptation *pratique* de la conception politique par les doctrines qui lui apportent indirectement⁵ leur soutien réflexif.

ii. Des processus d'apprentissage social

Notons d'emblée que cette approche de l'éducation politique et morale du citoyen se démarque nettement de la version communicationnelle. Tout d'abord, parce qu'elle n'envisage pas la rationalisation de la vie morale sous le seul mode de la différenciation *forme/contenu* et ne donne par conséquent pas la primauté aux compétences cognitives de généralisation et d'abstraction des citoyens. La participation aux débats démocratiques n'implique pas en effet que le citoyen fasse abstraction de la force de motivation et de conviction qui habite ses conceptions « sémantiques » (religieuse, métaphysique, morale, ...) du monde pour se plier à la seule valeur formelle des arguments publics.

Consacrant la « perte de l'universel sémantique », la théorie communicationnelle offre une image contrastée des compétences nécessaires à la participation démocratique. Les processus de socialisation ont en effet développé chez le citoyen des sociétés post-modernes une personnalité *hautement réflexive* capable de « se décentrer non seulement par rapport à ses intérêts, mais aussi

⁵ C'est-à-dire via les processus d'ajustement et de révision des opinions et convictions des citoyens à la conception publique, qui transforment progressivement et *au fil des générations* les doctrines compréhensives en doctrines raisonnables.

par rapport aux arguments qui ne trouveraient leur fondement que dans une culture particulière ». ⁶ L'organisation sociale et démocratique implique en effet l'acquisition d'un tel « habitus universalisable » ⁷ (Berten, p. 50) par lequel le citoyen se plie à la valeur formelle des légitimations publiques, en faisant abstraction des schémas interprétatifs fournis par leurs convictions personnelles et en mettant entre parenthèses la puissance de persuasion qui émane de ses évidences enchevêtrées du monde vécu.

Pour Rawls, au contraire, l'éducation morale et politique du citoyen n'implique pas une telle coupure avec les motivations et les convictions du monde vécu. Aussi, *Libéralisme politique* aborde tout autant les aspects affectifs de la motivation que la dimension cognitive de l'apprentissage social. Nous avons vu que la différenciation entre un usage public et un usage non-public de la raison s'appuie en effet sur les motivations « pragmatiques » ⁸ qui agissent comme des **auxiliaires** efficaces. Encouragée par l'efficacité de la coopération sociale, l'adhésion des citoyens aux principes de justice trouve ainsi une **motivation** sensible dans les avantages réels qu'ils tirent de la réciprocité.

De même, *Libéralisme politique* évite toute épuration ⁹ du potentiel argumentatif des visions sémantiques du monde, contrairement à l'approche communicationnelle qui ne leur accorde qu'une valeur expressive. L'idée d'un *recouplement* procède précisément du désir de ne pas isoler l'argumentation publique des

⁶ A. Bertin, *op. cit.*, p. 50.

⁷ *Ibidem.*

⁸ Cette dimension "pragmatique", liée à l'aisance dans les rapports sociaux et l'efficacité de la réciprocité est développée dans le courant du pragmatisme américain. Parmi ces auteurs, J. Dewey accorde une place de choix au rôle de l'émotion et des différents aspects de la motivation dans l'apprentissage social et moral du citoyen (voir en particulier son ouvrage intitulé "*Démocratie et éducation*").

⁹ Cf. l'expression de P. Ricoeur de "stratégie d'épuration", *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1993, p. 332.

convictions personnelles des citoyens, mais, au contraire, d'y ancrer réflexivement leur adhésion aux principes publics. Ce recouplement n'implique aucune intrusion des arguments « compréhensifs » dans les débats publics. Mais, s'ils ne peuvent pas se référer explicitement aux visions du monde métaphysiques, morales et religieuses, les citoyens peuvent puiser dans celles-ci la force de conviction et de motivation nécessaires pour justifier et accepter la priorité accordée aux principes de la justice politique. De cette manière, ils peuvent s'engager dans le débat public, sans renoncer totalement au pouvoir argumentatif de leurs doctrines compréhensives.

iii. Deux figures de l'historicité

Un deuxième trait remarquable de cette théorie de l'apprentissage social est de n'être liée à aucune théorie psychologique du développement cognitif de l'acteur social, entendu comme un processus cumulatif d'acquisition de compétences. Tandis que l'éthique communicationnelle fait appel à une **logique de développement**¹⁰ cognitif et moral inspirée de Piaget et de Kohlberg - qu'elles généralisent et étendent au niveau d'une théorie des sociétés post-modernes -, l'approche rawlsienne tente de faire droit aux possibilités nouvelles, par nature imprévisibles, que les interactions historiques entre libertés ouvrent à la réalisation de l'autonomie complète du citoyen.

Deux figures de l'historicité s'affrontent ici. La première consiste à envisager les événements dans le cadre d'une « dynamique d'émergence aléatoire de moments constituants »¹¹ et

¹⁰ Par logique de développement, il faut entendre le « modèle d'une hiérarchie de structures de plus en plus puissantes, qui peut faire l'objet d'une reconstruction rationnelle J. Habermas, *Après Marx*, trad. Par J.R. Ladmiral et M.B. de Launay, Paris, Fayard, 1985, p. 102.

¹¹ Cf. J. Ladrière, *Les droits de l'homme et l'historicité*, in *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Coll. Catalyses, éd. Artel-Fides, Québec, 1997, p. 258.

hiérarchisés. Sans suivre un cheminement *a priori*, l'enchaînement des événements est ainsi relié à une logique de développement où un stade présuppose les acquis du précédent. La seconde privilégie la notion d'impulsion dynamisante et fait droit aux possibilités nouvelles qui émergent du système des interactions sociales, tout en maintenant l'idée sinon d'un progrès de la raison, du moins d'une certaine irréversibilité.

Dans l'approche rawlsienne, le système social d'interactions permet en effet à de nouvelles potentialités rationnelles d'éclorre et de voir le jour. J. Rawls parle ainsi de la « nouvelle possibilité sociale »¹² qu'offre le tableau d'une « société pluraliste stable et harmonieuse ».¹³ L'accent est ici mis sur la dimension de potentialisation. Cette figure de l'historicité tente de rendre compte de la contingence de la raison et privilégie la notion « d'émergence non-déductible *a priori* des formes de la rationalité contemporaine ».¹⁴ Par conséquent, l'émergence de nouvelles possibilités n'appartient pas à une logique cumulative, et la société pluraliste stabilisée ne consacre pas le passage à un stade supérieur du développement de la liberté démocratique. Toutefois, dans la mesure où la tradition démocratique accomplit des potentialités rationnelles, un retour en arrière est impossible, voire dénué de sens.¹⁵ Comment comprendre ce paradoxe ? Et comment faire droit à la fois aux notions de contingence et de rationalité ? Le modèle d'un dynamisme d'émergence aléatoire lié à une logique de développement une fois rejeté, il reste à penser l'émergence de possibilités nouvelles qui, sans marquer un progrès de la raison, rendent impensable tout retour en arrière ; et qui, sans constituer une étape nécessaire du développement historique, répondent à une dynamique cohérente.

¹² Cf. LP, p.13.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Cf. A. Berten, *op. cit.*, p. 37. Cette sensibilité à la contingence de l'histoire de la raison est partagée par les tenants d'un *historicisme non absolu*. Comme celui que professent des communautariens comme Taylor ou MacIntyre.

¹⁵ Cf. A. Berten, *op. cit.*, p. 44.

C'est à ce niveau qu'un détour par la ré-interprétation personnelle que J. Ladrière fait des enjeux de la figure téléologique de l'historicité dans son article *Les droits de l'homme et l'historicité*¹⁶ s'avère des plus instructifs.¹⁷ Cette lecture devrait 1°) nous donner un cadre pour penser le paradoxe, en lien avec la notion de téléologie 2°) nous permettre d'éclairer la dimension téléologique de l'approche rawlsienne. Et, en particulier, 3°) nous renseigner davantage sur le statut conceptuel du consensus par recoupement dans le cadre de cette démarche.

1. Au négatif, la figure de l'historicité que propose J. Ladrière se démarque tant de la causalité d'essence (qui analyse chaque étape comme nécessaire au déploiement d'une essence), de la causalité nomologique¹⁸ (qui veut que, malgré une émergence aléatoire, le développement obéisse en dernière instance à une loi de développement) et enfin de la causalité finale proprement dite (dont se démarque la présente approche téléologique¹⁹). Positivement, J. Ladrière pense le lien entre les étapes, comme la

¹⁶ *Op. cit.*

¹⁷ En abordant l'histoire de la raison sous l'horizon d'une téléologie, *Libéralisme politique* réédite, dans une mesure que nous n'avons pas ici le loisir d'élucider complètement, la solution kantienne. Nous pensons bien sûr à la référence des opuscules historiques au jugement réfléchissant. J. Rawls pourrait nous permettre de jeter un regard neuf sur l'approche kantienne. Il semble bien que sa ré-interprétation de celle-ci dans un contexte influencé par le pragmatisme américain fasse droit à des dimensions qui sont souvent oubliées, telles que la notion de potentialisation liée au rôle des motivations pragmatiques dans la théorie kantienne de l'histoire. Par opposition à des interprétations trop unilatéralement axées son universalisme moral. Contrairement à ce que de telles lectures pourraient laisser penser, Kant pourrait, par exemple, parfaitement faire droit à la nécessité d'un enracinement de la décision d'agir selon une maxime universelle dans les désirs de la personne. Cette nécessité a été mise en évidence par MacIntyre dans *After Virtue* et constitue une des pointes de sa critique au rationalisme universaliste dont Kant est un des éminents représentants. Cf. A. MacIntyre, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, 2nd éd., Notre-Dame University of Notre-Dame Press, 1984.

¹⁸ Rejeter l'idée de loi, c'est admettre que la « détermination nouvelle, bien que liée, par l'intermédiaire de l'interaction, à des éléments préexistants (l'état actuel ne part pas de rien), ne peut réellement être expliquée à partir de ceux-ci », J. Ladrière, *op. cit.*, p. 260.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 262.

continuité d'une question.²⁰ C'est ainsi à une même question fondamentale que les époques tentent de répondre, en fonction des situations qui la définissent et des possibilités qu'elle réussit à créer. L'évolution des droits doit être considérée comme la suite des réponses, ou plutôt comme la réponse continuée, apportée au cours de l'histoire à la question suivante : quelle est la forme généralisable des exigences qui font le caractère humain de l'homme ?²¹ Cette question joue le rôle d'un « telos, c'est-à-dire d'un principe à la fois anticipateur et dynamisant, présente dans tout le processus, sans réalité effective en dehors des moments réalisés, mais dépassant toujours son effectivité présente »²² et qui ouvre le champ d'interrogation au sein duquel apparaissent les possibles. Le rôle de la question est donc essentiel, puisqu'elle pose à l'avance l'espace d'apparition de la réponse.

2. Il semble bien que l'idéal de l'autonomie du citoyen joue dans l'œuvre rawlsienne un rôle téléologique analogue. Autrement dit, l'idéal normatif de l'autonomie du citoyen remplit la double fonction « anticipatrice et dynamisante d'un telos ». ²³ Le système social d'interactions des libertés dispose et mobilise les citoyens à l'exercice de l'autonomie complète, en leur fournissant, à travers les processus d'apprentissage social, les motivations et les conditions concrètes d'une réalisation de l'idéal d'autonomie complète. Cette fonction **dynamisante** de l'idée d'autonomie est à lire en lien étroit avec sa fonction d'anticipation.

3. Dans sa dimension **anticipatrice** l'idéal de l'autonomie complète propose, en effet, aux citoyens une orientation vers un exercice effectif de leur autonomie. Une orientation qui prend la « *forme*

²⁰ *Op. cit.*, p. 263.

²¹ *Ibidem.*

²² *Op. cit.*, p. 266.

²³ Cf. J. Ladrière, *op. cit.*, p. 266.

indicatrice»²⁴ du consensus par recoupement explicitant l'idéal d'autonomie complète sous la forme du croisement entre autonomie rationnelle et raisonnable. Le croisement effectué par le citoyen entre autonomie personnelle et autonomie politique est ainsi la forme que prend l'autonomie complète dans le contexte des sociétés pluralistes. Une forme qu'il revient au philosophe politique de conceptualiser.

Dans *Libéralisme politique*, la réalisation effective du consensus par recoupement est donc, au terme, la forme concrète que prend l'autonomie complète du citoyen dans le contexte contemporain. Au cours de l'histoire démocratique, l'apprentissage social d'un usage différencié de la raison dispose les citoyens au croisement entre les aspects identitaires de l'autonomie personnelle et les aspects publics de l'autonomie politique.

Le recoupement entre deux modes de justification que l'histoire de la raison a contribué à dissocier - la justification publique et la délibération rationnelle sur la vie bonne - dessine ainsi un nouveau possible social dont la section suivante saisit les implications sur la théorie normative, afin d'en tester la viabilité.

2. Le recoupement à l'épreuve de la solution communicationnelle

Si Rawls et Habermas partagent la même conviction que les questions morales sont susceptibles d'être argumentées, nous avons vu qu'ils se divisent sur le statut à accorder aux diverses visions du monde dans le cadre de la justification des principes. Nous voudrions ici saisir l'enjeu de cette divergence sur le plan de la théorie normative. J. Habermas reproche à Rawls de confondre les deux moments de la justification et de l'acceptation effective des

²⁴ Cf. J. Ladrière, *op. cit.*, p. 266.

principes (DJP, 11). Et de ne pouvoir assurer la neutralité idéologique des principes qu'au prix d'un abandon de la prétention à la validité cognitive de la théorie. Une conséquence grave de cette confusion est l'ambiguïté qui règne autour la notion de « raisonabilité politique » (DJP, 13). En outre, le consensus par recouplement introduit, selon lui, des considérations sur la stabilité politique qui n'ont manifestement pas leur place au sein d'une théorie normative (DJP, 41). Par la précision avec laquelle cette lecture polémique débusque les conséquences normatives de la démarche rawlsienne, l'interprétation de Habermas nous semble un terrain privilégié et incontournable pour tester notre hypothèse de lecture. Reprenant le fil de l'exposé, nous précisons d'abord les implications du geste philosophique rawlsien, tel que nous le comprenons, sur le plan de la théorie normative (i), avant d'affronter dans un second temps les critiques formulées par J. Habermas (ii).

i. Un geste philosophique inédit

La théorie rawlsienne nous apprend que, dans les démocraties pluralistes, la stabilité politique est assurée, d'une part, par le recours aux valeurs d'une culture publique autonome et, d'autre part, par le soutien réflexif qu'apportent les visions du monde à l'adhésion des citoyens. Sur le plan d'une théorie normative, le premier aspect renvoie à la notion de **légitimité** ; le second, à celle **d'acceptation pratique**. Le recours au débat public est en effet le seul apte à justifier l'imposition coercitive par l'Etat des principes de justice. (La communauté politique se distingue en effet des associations volontaires et autres communautés non publiques, par le fait que les individus ne peuvent y entrer et en sortir à leur gré ; ce qui implique qu'il faille recueillir leur accord avant d'exercer sur eux l'autorité publique). Cette notion de légitimation publique renvoie à la notion de raison publique, qui a été implicite à toute notre analyse. Par ailleurs, dans le cadre de sociétés pluralistes, un consensus ne peut

être durable que s'il est ancré dans les visions du monde des citoyens. Le consensus par recoupement assure ainsi les conditions d'une acceptation pratique des principes de justice.

Le geste rawlsien consiste non pas à neutraliser les conséquences du pluralisme, mais, au contraire, à croiser les visions du monde et la conception politique. Ce geste implique deux déplacements remarquables au sein de la théorie normative.

1. Tout d'abord, le recoupement implique que la notion d'acceptation pratique soit intégrée à la théorie normative. C'est cette intégration, nous le verrons, que critique vivement J. Habermas. Pour ce dernier, l'analyse des conditions de stabilité relève de questions empiriques et ressortit d'une théorie de l'action, et non d'une théorie normative.
2. En intégrant à la théorie normative la question de l'acceptation pratique des principes à travers le consensus par recoupement, le *Libéralisme politique* se voit en effet forcé de disjoindre les aspects de validité (pris en charge par la position originelle) et les aspects de légitimité (pris en charge par la notion de raison publique). Cette **disjonction** des dimensions de validité et de légitimité est, rappelons-le, née du souci de croiser le *fait* de la coexistence des visions du monde et la nécessité d'une fondation en raison des principes politiques.

Contrairement à ce qui se passe dans la théorie communicationnelle, la dimension de légitimité est donc disjointe de la notion de validité; et, dans le même temps, croisée avec la notion d'acceptation pratique. Validité, légitimité, acceptation pratique forment ainsi les trois protagonistes de l'intrigue qu'il

nous faut maintenant tenter de dénouer, au départ des critiques que Habermas adresse au *Libéralisme politique*.

ii. Les critiques habermassiennes

Pour J. Habermas, la manière dont le *Libéralisme politique* introduit l'argumentation publique résulte purement et simplement d'une incompréhension de la portée « d'emblée socio-ontologique de la discussion publique ». ²⁵ Le point de vue moral est en effet déjà inhérent « aux rapports complexes de reconnaissance dans lesquels les personnes qui participent à une formation discursive de l'opinion et de la volonté à propos de questions pratiques *doivent* (au sens d'une contrainte transcendantale faible) s'engager ». ²⁶ La fondation pragmatique des normes intègre ainsi dans un même point de vue moral, les dimensions de déontologique de la validité et pragmatique de la légitimité (contestation de la disjonction entre validité et légitimité). Elle distingue nettement ces questions de la théorie morale et normative, des aspects touchant la « structuration conceptuelle des contextes d'action auxquelles renvoient les questions de justice politique » ²⁷ (contestation de l'intégration de l'acceptation pratique dans la théorie normative).

Or, nous l'avons vu, c'est une telle « division du travail entre théorie morale et théorie de l'action » ²⁸ que remet en question *Libéralisme politique*. Si l'on accepte de remettre en question cette division des tâches, alors l'ambiguïté de la notion de « raisonabilité politique » dénoncée par J. Habermas, entre une

²⁵ Cf. *Débat sur la justice politique, op. cit.*, (cité DJP), p. 40.

²⁶ *Ibidem*, souligné par l'auteur.

²⁷ DJP, p. 41.

²⁸ DJP, p. 40.

attitude civique de « tolérance réfléchie » vis-à-vis des prétentions à la vérité des visions du monde et une attitude de fondation morale de la validité²⁹ peut être définitivement tranchée en faveur de la seconde solution. Le recoupement entre les prétentions à la vérité des doctrines et les prétentions à la légitimité et à la validité au sein de l'argumentation publique n'implique nullement un abandon des prétentions cognitives de cette dernière. Le fait que les doctrines conservent leur potentiel d'auto-évaluation n'entre pas en concurrence avec la justification publique, dans la mesure où les doctrines raisonnables ont acquis une possibilité de s'ajuster qui repose précisément sur leur capacité critique d'auto-évaluation. Il faut donc comprendre ce croisement comme une intégration délibérée de la dimension d'acceptation pratique au sein de la théorie normative. Le *Libéralisme politique* peut en effet s'interpréter comme un refus de déléguer les questions liées à la « structuration des contextes d'action » à des considérations d'application au sein d'une théorie de l'action sans portée normative. Cette intégration est rendue possible, rappelons-le,

1. grâce à la **disjonction** entre validité (assumée par la position originelle) et légitimité (assumée par l'usage public de la raison ou Raison publique) introduite par le double niveau de théorisation en lieu et place de leur fusion dans un seul point de vue moral; et
2. par le croisement opéré entre argumentation publique et les délibérations rationnelles internes aux différentes visions du monde (dimension de l'acceptation pratique). Croisement opéré par le consensus par recoupement qui dégage ainsi le potentiel rationnel que recèle la coexistence de visions du monde plurielles au sein des démocraties contemporaines. Un croisement que méconnaît, faut-il le préciser, la fondation pragmatique en raison de la réduction des prétentions des convictions du monde vécu à un statut purement expressif (et non réflexif).

²⁹ DJP, p. 33.

L'impression superficielle que la notion de « raisonabilité politique » penche dangereusement vers une attitude civique de « tolérance réfléchie » et est coupée de toute fondation dans un point de vue moral commun est donc démentie par une analyse attentive.

De cette manière, *Libéralisme politique* refigure l'intrigue inhérente à la normativité en redistribuant les rôles entre la validité, la légitimité et ce que J. Ladrière nomme « l'assomption effective de la norme dans des contextes d'action ».³⁰ Au sein de cette intrigue, le consensus par recoupement nous livre une figure possible du croisement entre la légitimité et l'acceptation pratique dans les démocraties avancées. Figure qui prend au niveau individuel (dimension diachronique du recoupement) la forme indicatrice d'un croisement entre autonomie publique et autonomie personnelle; et au niveau collectif (dimension synchronique), celle d'un croisement entre les visions du monde et les valeurs de la culture publique. La lecture alternative que J. Rawls nous propose des enjeux démocratiques permet ainsi d'anticiper une « nouvelle possibilité sociale » qui ouvre des perspectives différentes de celles conçues par la théorie communicationnelle.

³⁰ J. Ladrière, *La déstabilisation de l'éthique, Variations sur l'éthique*, Presses universitaires Saint Louis, 1994.

3. Conclusion

Démarquer la question du pluralisme des visions des débats autour de la neutralité nous a permis de jeter un nouvel éclairage sur le sens de l'entreprise rawlsienne. Au terme de ce parcours, celle-ci apparaît comme une tentative originale de tenir ensemble le caractère irréductiblement pluraliste des démocraties et les exigences universalistes de la fondation du consensus démocratique. La figure du recoupement que cette théorie nous propose ouvre des perspectives tant au niveau de l'approche de la tradition démocratique et des possibles sociaux qu'elle recèle, qu'au niveau de la théorie normative.

Libéralisme politique revisite la tradition démocratique, en montrant comment elle a été informée au fil des générations par une rationalité qui permet aujourd'hui d'envisager de nouveaux possibles pour la liberté collective. Le pluralisme des visions du monde n'est en effet pas un trait contingent, pas plus d'ailleurs qu'il ne constitue une valeur ou un progrès en lui-même, mais il est à la fois la conséquence d'interactions antérieures du système des libertés et l'occasion d'une nouvelle possibilité sociale. Le pluralisme assigne à la liberté collective la tâche de retrouver les voies d'une expression démocratique de la raison, en puisant dans les ressources de la tradition démocratique. Il pose ainsi une énigme à la liberté, énigme qu'il convient au philosophe politique de déchiffrer. Renonçant à neutraliser les conséquences du pluralisme sur le plan de la fondation des principes démocratiques, Rawls choisit d'y lire l'occasion d'un recoupement entre visions du monde et prétentions universalistes de la conception publique.

Un geste qui retentit dans la sphère normative. La philosophie rawlsienne y apparaît dans la cohérence d'un refus d'occulter la dimension **d'acceptation pratique**, et dans sa volonté d'assurer un

croisement l'acceptation pratique des principes et les deux dimensions de l'acceptabilité rationnelle que sont la légitimité et la validité. *Libéralisme politique* réalise ce croisement en s'appuyant sur le potentiel réflexif des visions du monde, à contre-courant de l'approche pragmatique qui n'accorde aux traditions qu'un statut expressif.³¹ Cette lecture nous permet en revanche de répondre aux critiques qu'émet J. Habermas dans le *Débat*. Loin d'assurer la neutralité idéologique de sa théorie en renonçant aux prétentions cognitive de sa théorie, *Libéralisme politique* fonde sa notion de raisonabilité politique sur un recouplement délibéré entre justification et application. Ce qui apparaissait comme un point faible se révèle ainsi comme un des apports les plus précieux de la démarche rawlsienne. Non seulement en raison de la figure du consensus politique qu'elle conceptualise sous la forme du recouplement, mais aussi parce qu'elle nous permet d'entrevoir que la *coexistence des libertés publiques* qui forme l'horizon de l'expérience démocratique appartient à un registre particulier, qui ne se confond ni avec le mode stratégique des relations d'intérêts, ni avec le mode moral, ni surtout avec le médium du droit nécessaire pour l'institutionnalisation juridique de l'usage public de la raison pour les citoyens souverains.³²

Il nous faut toutefois admettre que la théorie rawlsienne s'empresse souvent de refermer des portes qu'elle contribue à

³¹ Les convictions sont dès lors condamnées à rester cloîtrées dans le "flou poreux" d'un monde vécu auquel la théorie communicationnelle n'accorde qu'un statut antéprédicatif et esthétisant. L'héritage wébérien est, en ce domaine, déterminant pour comprendre l'impasse faite par les éthiques de la discussion sur la capacité évaluative mises en oeuvre par les convictions d'arrière-plan.

³² Cf. DJP, p. 47. La solution pragmatique confond ainsi l'expérience de la liberté publique et son institutionnalisation par le droit. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Habermas ne peut comprendre le geste rawlsien qui disjoint les aspects de légitimité juridique et de validité sous l'horizon d'une expérimentation de la liberté publique irréductible à son institutionnalisation par le droit. Cf. M. Ruol, Pour une responsabilité citoyenne. Une lecture du libéralisme politique de J. Rawls, in *Réseaux*, mars 1997.

entrouvrir. Attentif à l'originalité souvent inaperçue de cette démarche, cet article a d'abord épousé tous les contours de l'intuition rawlsienne. Nous voudrions maintenant émettre certaines réserves quant à la manière dont J. Rawls traduit cette intuition. Ainsi, l'ouverture vers une pensée de l'hétérogénéité des visions du monde à travers la notion de recoupement s'avère finalement bien timide. L'intuition forte de la nécessité de croiser la justification publique et les évaluations issues des visions du monde se laisse en définitive difficilement apercevoir, une fois la réduction opérée du domaine politique à des valeurs publiques identifiables et isolables. La différenciation des sphères publique et non publique perd ainsi de son potentiel novateur pour se muer en une « limitation régionale » de domaines d'objet, où la sphère politique apparaît comme une réalité donnée, distincte des autres sphères culturelles. Nous approuvons Habermas lorsqu'il critique vigoureusement le style « néo-kantien » de cette distinction.³³ Par la même occasion, la notion de conflit, si essentielle à la théorie politique, se voit rapidement émoussée pour laisser la place à un recours pragmatique à une tradition publique consensuelle, dans ce que pourrions appeler un « raccourci pragmatique ». Le postulat d'une culture publique consensuelle vient en effet court-circuiter tout risque conflictuel inhérent au pluralisme des visions du monde. On assiste au paradoxe d'une théorie politique sans politique, selon l'expression de Ch. Mouffe.

Il n'importe, le furtif entrebâillement sur ce que pourrait être une approche d'un consensus démocratique sous l'horizon d'une communauté de libertés publiques qui ne se réduit ni à un système d'interactions stratégiques, ni à une communauté morale, ni encore à système des droits garde pour nous une force d'évocation suffisante. Et attire suffisamment l'attention sur les nouvelles potentialités rationnelles que recèle la tradition démocratique.

³³ Cf. DJP, p. 44.

De la neutralisation au recouplement :
J. Rawls face au défi de la démocratie plurielle

La tâche d'une philosophie politique serait ainsi d'éclairer l'action, en l'aidant à détecter dans la situation historique les possibles réels qu'elle contient, à se forger une idée précise et suffisamment fondée des tâches historiques qu'ils suggèrent, et à construire à partir de là les stratégies concrètes de son intervention.³⁴

Muriel Ruol, Juin 1999.

³⁴ J. Ladrière, Préface à M.Maesschalck, *Droit et création sociale chez Fichte*, Peeters, 1996, p. XIII.