

# J. RAWLS

## ET LE PLURALISME

### Une autre lecture du moderne

*par Muriel RUOL*

**L**e pluralisme des visions du monde nous intéresse ici pour le défi qu'il pose au projet de fondation des principes démocratiques. Pour éclairer cet enjeu, nous avons choisi d'interroger l'oeuvre de J. Rawls, qui apporte — c'est notre hypothèse — une réponse profondément originale à cette question, dans la mesure où sa théorie entend être à la fois totalement fidèle au caractère irréductiblement pluraliste des démocraties contemporaines et aux exigences universalistes de fondation du consensus politique. Explorant les voies d'un recoupement entre les doctrines compréhensives et les exigences de la coopération sociale, J. Rawls nous propose une lecture alternative du procès de modernisation culturelle qui refuse d'acter la perte sémantique des traditions, perte mise en évidence par les théories de la rationalisation héritées de Weber. Contrairement à la théorie communicationnelle de J. Habermas qui tend à réduire les visions du monde à leur dimension expressive, son approche entend en effet respecter la valeur argumentative des doctrines présentes dans les sociétés pluralistes. L'idée d'un consensus par recoupement répond ainsi à l'exigence de tenir ensemble le *fait* incontournable du pluralisme et l'exigence d'une argumentation universaliste.

Dans un premier temps, nous évaluerons dans quelle mesure l'hypothèse d'une lecture alternative de la modernisation culturelle éclaire le rôle crucial qu'a joué le "fait du pluralisme" dans l'évolution de sa pensée de J. Rawls. Nous testerons ensuite la solidité de la solution que propose J. Rawls, en la confrontant aux critiques qui sont adressées au projet moderne. A cet égard, nous poserons deux questions :

1. Le désenchantement du monde rend-il encore possible — ou même souhaitable — le projet moderne d'une refondation en raison des principes démocratiques ?

2. Une philosophie ouverte au pluralisme des formes de vie et au "polythéisme des valeurs" peut-elle encore prétendre à l'universel?

## 1. Pluralisme et modernité dans l'itinéraire rawlsien

J. Rawls a donné à la philosophie contemporaine une impulsion décisive. Le front d'ondes propagées par la parution de *Théorie de la justice* en 1971 s'étend aujourd'hui aux deux grandes traditions — analytique et "continentale" — de la philosophie morale et politique. Ces ondes — directes ou diffractées — trouvent leur source dans le croisement original que l'ouvrage opère entre, d'une part, la méthodologie analytique et, d'autre part, une notion de contrat social travaillée par les deux traditions. Paru en 1993, *Libéralisme politique* se présente ainsi comme une relecture de cette opération à la lumière des conditions d'une "mise en pratique"<sup>1</sup> effective de ses principes au sein des démocraties libérales. Nous nous proposons de préciser le rôle — à l'évidence crucial — qu'a joué la prise en compte du "fait du pluralisme" dans cette évolution, avant d'examiner dans un second temps si notre hypothèse d'une lecture alternative de la modernité peut en quelque mesure éclairer cette évolution.

### La question de la stabilité

De l'aveu même de J. Rawls, la question de la stabilité, c'est-à-dire la question des conditions d'un accord politique durable autour des principes de justice, a subi des glissements importants entre 1971 et 1993.

Pour l'essentiel, le déplacement a consisté à passer de la question de l'auto-stabilisation d'une société idéale fondée sur les principes de justice à la question des *conditions sociales* nécessaires à l'application de la théorie au sein des sociétés pluralistes. La première analyse s'apparente à un test de consistance interne basé sur l'idéal d'une société ordonnée; la seconde a trait à l'acceptation effective des principes et recourt à une sociologie des démocraties contemporaines. Deux types de raisons ont justifié un tel déplacement.

---

<sup>1</sup> J. Rawls, *Justice et Démocratie*, trad. C. Audard, Seuil, Paris, 1993, p. 341.

Une raison de cohérence interne tout d'abord. L'analyse proposée dans la troisième partie de *Théorie de la justice* posait en effet "un grave problème interne", dans la mesure où elle n'était pas "en conformité avec l'ensemble de la théorie".<sup>2</sup> *Libéralisme politique* résout ce problème en rompant avec la notion d'équilibre stable que *Théorie de la justice* empruntait à la théorie du choix rationnel. Celle-ci limitait la question de la stabilité à la capacité de la société bien ordonnée de "fournir par elle-même les mobiles nécessaires à son propre fonctionnement".<sup>3</sup> Or, ce raisonnement qui faisait des hypothèses sur la psychologie morale des membres d'une société idéale (la société bien ordonnée), ne pouvait assurer de manière réaliste le soutien des principes de justice au sein des sociétés pluralistes.<sup>4</sup> En se déplaçant vers l'analyse des conditions réelles d'un accord effectif autour des principes, la question de la stabilité met ainsi J. Rawls aux prises avec la question cruciale du pluralisme.

Il y a en effet — mais c'est un des objets de la démonstration — un hiatus, un saut qualitatif entre la divergence d'intérêts que prend en compte la *Théorie de la justice* dans la justification des principes de justice et le fait du pluralisme des visions du monde qui caractérise les démocraties libérales. L'essentiel de cette différence tient en ceci : le pluralisme "idéologique" ne se laisse pas aussi aisément réduire et subsumer dans une procédure d'universalisation que la divergence d'intérêts. Cette résistance qualifiée confère au pluralisme la qualité de "raisonnable". Si ce pluralisme-là résiste à toute procédure d'argumentation publique, c'est parce qu'il résulte de l'usage de la raison en démocratie. Désormais, le défi que s'assigne J. Rawls est de conceptualiser les exigences d'un consensus public en prenant acte de cette pluralité des doctrines rétives à toute procédure d'universalisation.

La reformulation de la question de la stabilité a ainsi dans la philosophie rawlsienne un retentissement d'une surprenante ampleur.<sup>5</sup> Désormais, la théorie compte deux niveaux de théorisation,<sup>6</sup> dont l'un, centré sur la position originelle fonde la validité des principes de justice par universalisation des intérêts; et l'autre, axé sur la notion de "consensus par recoupement", assure les conditions d'une acceptation effective de ces principes, en référence à une sociologie des démocraties pluralistes.

---

<sup>2</sup> J. Rawls, *Libéralisme politique*, P.U.F., Paris, 1996, p. 4.

<sup>3</sup> Cf. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1987, 536 et ss.

<sup>4</sup> J. Rawls reconnaîtra que "l'analyse de la stabilité présentée dans la troisième partie de la *Théorie de la justice* (...) était irréaliste et devait être reformulée", *Libéralisme politique*, p. 4.

<sup>5</sup> Cf. *Libéralisme politique*, p. 5. L'auteur s'étonne lui-même de l'ampleur des remaniements nécessaires.

<sup>6</sup> Cf. DJP, p. 29.

## Le défi pluraliste

Pour saisir le défi que pose à la réflexion politique le fait du pluralisme, il faut renoncer à y décrypter un fait contingent ou une "condition purement historique" appelée à disparaître : il est — l'auteur y insiste — un trait permanent des démocraties contemporaines.<sup>7</sup> Lié à l'usage de la raison, le "pluralisme raisonnable" signe l'entrée dans la modernité, une modernité que le philosophe pense en référence à l'expérience paradigmatique de la Réforme. Bien qu'embryonnaire, l'approche de la modernisation culturelle que propose J. Rawls offre une alternative intéressante aux théories de la rationalisation héritées de Weber. Relevons quelques traces furtives de cette lecture alternative, au sein de la genèse du concept de consensus par recoupement.

Tout d'abord, notons que l'instauration, au niveau public, d'un principe de tolérance lors de l'expérience décisive de la Réforme a fourni les conditions d'un *apprentissage collectif*. Favorisé par les succès de la coopération sociale, le compromis qui mit fin aux guerres de religion s'est rapidement transformé en un consensus constitutionnel, isolant certains principes et certaines règles d'argumentation publique.

La distinction instaurée par ce recours à l'argumentation publique entre les questions publiques et celles — inextricables — qui impliquent des conceptions du monde différentes, a permis à une culture publique indépendante de s'autonomiser. Cette autonomisation a mis en branle un processus d'apprentissage collectif.

Invités à "sortir du cercle étroit des positions personnelles" pour intervenir sur la scène publique, les citoyens ont peu à peu différencié entre un usage public de la raison — lié à la délibération sur le "bien public" —, et un usage non public — lié à la délibération personnelle sur la vie bonne. De cette différenciation naît la possibilité d'un ajustement des visions du monde aux impératifs de la coopération sociale.

Les citoyens entretiennent en effet un rapport assez lâche aux doctrines morales, philosophiques et religieuses qui façonnent leurs visions du monde. Ce rapport "flottant" et critique des citoyens à leurs croyances est le biais par lequel les visions du monde s'ajustent au fil de l'histoire démocratique aux principes de la coopération sociale. Les doctrines compréhensives acquièrent ainsi le caractère

---

<sup>7</sup> Cf. *Libéralisme politique*, p. 63.

"raisonnable" qui leur permettent de participer à un consensus par recoupement.

L'idée d'un consensus par recoupement repose donc sur la possibilité d'ajustement des doctrines compréhensives aux impératifs de la coopération sociale. Elle n'implique nullement que les visions du monde aient une intersection commune, il suffit qu'elles s'entendent sur la priorité à accorder aux questions politiques. Aperçues du point de vue des doctrines compréhensives, les figures de ce recoupement sont multiples, mais elles reposent toutes sur une capacité d'ajustement des doctrines compréhensives. Par contraste avec les théories de la rationalisation sociale et de la modernité culturelle héritées de Weber, la "sociologie politique du consensus par recoupement" de J. Rawls n'entérine donc pas "l'épuration"<sup>8</sup> pure et simple du potentiel argumentatif des doctrines compréhensives. Au contraire, le *libéralisme politique* accorde une valeur réflexive — et non seulement expressive — aux convictions que les citoyens défendent en référence à différentes visions du monde. De ce fait, la participation des citoyens au débat public, dans sa dimension de légitimation, n'est pas coupée de leurs convictions, mais, au contraire, soutenue par elles.

Que retenir de cette brève reconstruction d'une approche de la modernisation culturelle dans la pensée rawlsienne? Tout d'abord qu'elle fournit une approche alternative aux théories de la modernisation héritées de Weber, une dissidence par rapport à la théorie de la rationalisation dont le paragraphe suivant explore les contours et les avantages.

## Une autre lecture de la modernisation culturelle

Pour l'essentiel, la différence entre les deux approches tient dans la réserve dont J. Rawls fait preuve vis-à-vis des processus d'abstraction *forme/contenu* qui caractérisent les phénomènes de rationalisation dans la théorie communicationnelle.

Tout d'abord, par son refus de réduire les visions du monde à leur dimension expressive. Les convictions religieuses, morales et philosophiques qui jalonnent les itinéraires biographiques des citoyens manifestent en effet, par delà leur charge identitaire et existentielle, une capacité d'auto-évaluation et de délibération rationnelle, qui se

---

<sup>8</sup> Cf. l'expression de P. Ricoeur de "stratégie d'épuration", *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1993, p. 332.

révèle d'un apport précieux dans les discussions publiques. De ce fait, la conception publique de la justice reçoit le soutien des doctrines compréhensives "raisonnables" qui se recourent sur la priorité — morale et épistémologique — à accorder aux questions publiques. Cette capacité d'ajustement tranche avec la différenciation forme/contenu qui gouverne l'approche des convictions du monde vécu dans la *Théorie de l'agir communicationnel*.

Ensuite, par son approche de l'apprentissage social, qui privilégie la différenciation entre un usage public et un usage non public de la raison sur les processus de généralisation et d'abstraction de la personnalité que proposent les théories du développement cognitif de l'acteur social.<sup>9</sup> Plutôt que de postuler une logique de développement cognitif au niveau collectif, le *libéralisme politique* préfère lire dans l'exercice démocratique de la raison la figure d'une nouvelle "possibilité sociale" : celle d'une société pluraliste stable et harmonieuse.

Enfin, le consensus PR offre une figure originale de la participation publique, ancrée dans les convictions des citoyens et soutenue réflexivement par elles. Ce modèle contraste singulièrement avec la survalorisation de la valeur formelle des légitimations à laquelle les citoyens ne peuvent que se plier, en faisant abstraction de la force de conviction et de motivation qui habite leurs conceptions "sémantiques" (religieuse, métaphysique, morale, ...) du monde.

Rompant avec les théories de la rationalisation héritées de Weber, *Libéralisme politique* nous propose donc une approche de la modernisation culturelle centrée sur une différenciation progressive des sphères publique et non publique. Le recours à l'argumentation publique développe, nous l'avons vu, chez les citoyens un rapport critique à leurs croyances et traditions, qui rend possible un croisement effectif entre autonomie publique et non publique. Cette lecture alternative de la modernité culturelle nous permet d'entrevoir comment est encore possible une refondation des principes de justice politique au sein des démocraties avancées. Mais un tel projet est-il encore viable? N'a-t-il pas déjà montré ses limites? C'est ainsi l'ensemble de la modernité qu'interrogent les penseurs post-modernes et communautariens, une interrogation dont la section suivante se fait l'écho.

---

<sup>9</sup> Les réflexions de l'éthique communicationnelle sur les compétences nécessaires à la participation aux procédures publiques font en effet appel à des logiques de développement cognitif et moral inspirées de Piaget et de Kohlberg, qu'elles généralisent et étendent au niveau d'une théorie des sociétés post-modernes. Dans ce cadre de pensée, la personnalité «hautement réflexive» de l'individu de la société communicationnelle fait partie d'un «habitus universalisable» nécessaire pour la participation aux débats démocratiques. Voir A. Berten, *Tradition démocratique et universalité*, in *Revue philosophie de Louvain-la-Neuve*, pp. 33-53.

## 2. La modernité, un projet à congédier ?

*"Il n'y a que deux intérêts fondamentaux en philosophie :  
l'intérêt pour l'être, et l'intérêt pour la liberté"*  
Fichte

Le projet rawlsien d'une refondation des principes libéraux est délibérément moderne. Il vise à fonder en raison les valeurs de la justice politique et de la démocratie, et croit en leur possible universalisation. Or, les avatars de la modernité nous ont appris — nous citoyens des démocraties "avancées" — à nous méfier des soi-disant progrès et pouvoirs de la raison. La raison n'a-t-elle pas trahi toutes les espérances que l'on avait placées en elle? L'idée même d'un consensus démocratique ne se voit-elle pas chaque jour un peu plus disséminée et laminée sous nos yeux par l'éclatement des identités collectives et individuelles? Quel sens donner au maintien d'une visée du juste dans un tel contexte? La critique postmoderne nous éclairera peut-être sur l'incroyable naïveté de ce projet; ou, au contraire sur sa nécessaire inactualité.

Vous avez dit "postmoderne"?

Avant d'être une condition, un diagnostic posé sur la réalité psychosociale des sociétés contemporaines, le postmoderne est une critique, une réflexion, une interrogation. L'objet de cette interrogation est la modernité. La post-modernité ne signe donc pas la fin de la modernité; elle est plutôt une "nouvelle manière de se situer par rapport à elle".<sup>10</sup> Notre — trop — bref séjour dans les contrées postmodernes ne nous autorise guère à hasarder quelque hypothèse sur le sens de l'interrogation postmoderne. Toutefois, il ne nous semble pas contraire à son esprit de formuler à son égard un "sentiment même vague",<sup>11</sup> le pressentiment que le questionnement postmoderne peut révéler en creux la tâche intempestive que doit s'assigner toute philosophie de la praxis, à l'âge postmoderne. Dans les brèves réflexions qui suivent nous donnerons donc à la pensée postmoderne conçue comme un jeu de langage parmi d'autres, le

---

<sup>10</sup> J.F. Lyotard, *Le post-moderne raconté aux enfants*, p. 10.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 6.

statut de révélateur — au sens photographique du terme — de la teneur de cette tâche.

### Un enjeu politique...

Nous nous proposons, dans cette enquête nécessairement limitée, d'aborder la post-modernité sous le prisme des exigences de la praxis. En tant qu'elle est une condition, la post-modernité exige de se situer par rapport à l'héritage moderne : refuser ou assumer est une question essentielle qui a des implications politiques.

Empruntons à Habermas sa grille conceptuelle pour saisir les enjeux politiques de la critique postmoderne.<sup>12</sup> Cette grille repose pour l'essentiel sur une distinction entre les dimensions sociale et culturelle de la modernité, deux aspects hérités, en ordre dispersé, de Weber que la *Théorie de l'agir communicationnel* s'est proposée d'intégrer de manière synthétique.<sup>13</sup> La typologie de Habermas distingue quatre attitudes possibles. Parmi elles, deux refusent la modernité dans son ensemble, soit par radicalisation de la critique qui démasque dans la raison elle-même une volonté de puissance souterraine (les "anti-modernes"), soit au contraire par nostalgie d'un ordre ancien à jamais révolu (les "vieux conservateurs"). Les deux autres attitudes distinguent entre les deux aspects de la modernité, soit — dans une ligne héritée des post-hégéliens de droite — pour n'en retenir que les conquêtes de la science moderne et rejeter les acquis de la modernité culturelle (les "néo-conservateurs"); soit — dans une ligne qui prolonge l'attitude des post-hégéliens de gauche — pour développer une confiance critique dans la capacité de la raison pratique d'inscrire son utopie d'une totalité morale au sein d'un monde rationalisé et désenchanté (les "philosophes de la praxis").<sup>14</sup>

Rawls et Habermas appartiennent sans conteste à cette dernière catégorie. Invoquant la raison pratique contre la raison instrumentale, ils se rejoignent dans leur foi dans la possibilité d'une fondation en raison des questions essentielles de la morale et de la justice politique. Ils diffèrent toutefois radicalement, nous l'avons déjà entrevu, quant au sens à donner à la modernité culturelle dans sa dimension de

---

<sup>12</sup> Cf. A. Berten, *Modernité et post-modernité: un enjeu politique*, in *Revue philosophique de Louvain-la-Neuve*, pp. 87-93.

<sup>13</sup> La *Théorie de l'agir communicationnel* se propose en effet de synthétiser grâce au nouvel outil conceptuel que constitue l'idée de l'intercompréhension les théories de la sécularisation des symboles, et de la rationalisation sociale. Une synthèse impossible pour Weber, en raison de l'étroitesse de sa typologie des raisons d'agir.

<sup>14</sup> Cf. A. Berten, *op. cit.*, pp. 88-93.

sécularisation des images du monde.<sup>15</sup> A cet égard, il nous semble important de distinguer, au sein de la modernité culturelle, les questions spécifiquement pratiques des questions culturelles et esthétiques.

La philosophie de la praxis peut emprunter des chemins si différents suivant la lecture qu'elle propose de la modernité culturelle qu'il nous semble indispensable de marquer ce point de bifurcation. Une brève anticipation des deux itinéraires — que nous confronterons plus directement dans la troisième section — devrait nous éclairer sur l'importance de cet aiguillage.

### Les enjeux d'une philosophie de la praxis

La voie choisie par J. Rawls d'une lecture de la modernité culturelle comme processus de différenciation, ouvre la pensée politique à un croisement entre le domaine politique et le domaine éthique (et culturel) des visions du monde. Ce croisement laisse la place à différents jeux de langage, et peut être relu comme un passage entre des jeux de langage hétérogènes. Cette approche laisse, on le pressent, la place au Différend, dans la mesure où elle n'évite pas l'hétérogénéité, ni ne la réduit ou l'universalise, mais la laisse subsister comme une dimension essentielle de la raison. Ce que J. Rawls nomme "pluralisme raisonnable". Certes, il ne faut pas s'abuser sur les termes : le Différend que prend en compte le *Libéralisme politique* est une version "faible" de l'incommensurable et du dissentiment. Le philosophe américain s'empresse d'ailleurs de trouver une issue consensuelle à la menace conflictuelle qu'il représente. Il n'empêche que son analyse entrebâille une porte que la *Théorie de l'agir communicationnel* a définitivement verrouillée.

Nous partageons en effet le sentiment de J.F. Lyotard lorsqu'il s'interroge sur l'unité visée par Habermas dans son renvoi à l'expérience esthétique. A quelle sorte d'unité songe-t-il donc? La fin visée par le projet moderne est-elle la constitution d'une unité socioculturelle au sein de laquelle tous les éléments de la vie quotidienne et de la pensée viendraient trouver place comme en un tout organique?<sup>16</sup> Nous n'avons pas les moyens de le démontrer ici, seulement la possibilité de le faire pressentir.

---

<sup>15</sup> Cf. *infra*, section 3, dans laquelle nous tenterons de prendre la mesure de cette divergence au niveau de la théorie normative.

<sup>16</sup> Op. cit., p. 12.

Il faut bien avouer cependant que cette ouverture vers une pensée du Différend est bien timide. L'intuition d'un jeu de langage propre au domaine politique et au domaine éthique se laisse difficilement apercevoir, une fois la réduction opérée de ce jeu de langage à des valeurs identifiables et isolables. La différenciation des sphères publique et non publique perd 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.<sup>17</sup> Quant au dissentiment, il est rapidement éludé pour laisser la place à un recours pragmatique à une tradition publique consensuelle. Nous devrions plutôt parler de "raccourci pragmatique". Le postulat d'une culture publique consensuelle vient ainsi court-circuiter tout risque conflictuel inhérent au pluralisme des visions du monde. On reconnaît bien là le principe d'économie propre au pragmatisme américain qui ne s'interroge jamais plus que nécessaire sur l'essence d'une réalité, si le recours à certains faits lui donne la possibilité d'arriver plus tôt à bon port : pourquoi s'attarder davantage à l'hétérogénéité des doctrines, quand se donne dans le même temps comme un "fait" l'existence d'une culture publique permettant d'assurer leur coexistence?

On est loin, assurément, de la démarche postmoderne d'un Lyotard qui invente une troisième voie en cherchant la légitimité ailleurs que dans le consensus : dans le dissentiment; et qui compte sur le savoir postmoderne pour "raffine(r) notre sensibilité aux différences et renforce(r) notre capacité de supporter l'incommensurable".

L'éclairage postmoderne nous renseigne ainsi sur un aiguillage antérieur à la lecture de la modernisation culturelle : nous avons nommé le choix interprétatif qui distingue les philosophies de la praxis des démarches déconstructivistes caractérisant l'antimodernité.

---

<sup>17</sup> Cf. DJP, p. 44.

## La déconstruction postmoderne

*Quand tu détruis que ce soit avec des instruments nuptiaux*

Que peut bien nous révéler la fréquentation de la pensée postmoderne que J.F. Lyotard développe à la suite de Nietzsche et de Heidegger? Peut-être ceci : l'importance du choix interprétatif d'une pensée engagée. Une chose est sûre : congédier radicalement le projet moderne comme le fait une certaine déconstruction antimoderne, c'est s'interdire l'accès à la réalité sociale et l'abandonner aux impératifs du système, certes indifférent aux fins de l'action humaine, mais cependant pas totalement inhospitalier et inhabitable. Erigée en méthode systématique, la déconstruction se fait trop souvent la complice — involontaire? — des impératifs du système. N'y a-t-il pas contradiction à dénoncer la perte de sens et de liberté engendrées par la modernité, tout en développant une attitude qui laisse au processus de rationalisation engagé toute la latitude de se déployer? Ne pourrait-on pas voir dans l'analyse postmoderne une posture intellectuelle que l'on pourrait qualifier d'"esthétisante", et qui consiste à surévaluer la radicale nouveauté du phénomène postmoderne et à exalter le sentiment de désenchantement et de dérélition que provoquent ces pertes irrémédiables?

A l'inverse d'une telle attitude, les philosophes de la praxis, dont Rawls, adoptent vis-à-vis de la modernité une attitude pratique, tentant d'y décrypter le défi qu'elle lance à la liberté tant individuelle que collective. La tâche d'une philosophie sociale et politique n'est-elle pas "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".<sup>18</sup> L'interprétation est ainsi inséparable d'un engagement de la réflexion : chez les anti-modernes, l'intérêt pour l'être semble occulter l'intérêt pour la liberté.

Mais alors ne s'abuse-t-on pas à nouveau sur les pouvoirs de la raison, tandis que les preuves s'accumulent des pertes irrémédiables liées au désenchantement du monde ?

---

<sup>18</sup> J. Ladrière, Préface à M. Maesschalck, *Droit et Création sociale chez Fichte, Une philosophie moderne de l'action politique*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1996, p. XII.

## Le vétéro-conservatisme des communautariens

Comment se situer, en effet, par rapport aux pertes irrémédiables entraînées par le "déclin des communautés morales et politiques que l'on constate dans les sociétés contemporaines"? Au nom de ces pertes, les auteurs adressent au libéralisme de sévères critiques, analogues sur bien des points à celles des vieux conservateurs contre la modernité. A leur quête nostalgique du sentiment d'appartenance des communautés d'antan se mêle toutefois un désir de conserver les acquis démocratiques de la modernité qui ne va pas sans engendrer certaines contradictions.

S'insurgeant contre la neutralité libérale de l'Etat, certains communautariens en appellent à l'Etat démocratique perfectionniste afin de "reconstruire" et protéger les communautés menacées ou minorisées. Or, un tel recours à un Etat conçu sur le mode perfectionniste est paradoxal : il est non seulement contraire au principe de légitimité libérale (qui interdit d'imposer purement et simplement une conception morale de la justice à l'ensemble des citoyens), mais il est surtout contradictoire, dans la mesure où certaines formes de vie traditionnelles sont incompatibles avec les principes démocratiques qui sont censés venir à leur rescousse. La contradiction apparaît au grand jour lorsqu'on s'aperçoit que, en défendant à tout prix des formes de vie incapables de s'adapter aux exigences d'un Etat moderne et démocratique, le communautarisme se voit en définitive incapable d'assurer les conditions d'un pluralisme authentiquement démocratique. Empruntons le raccourci que nous offre la philosophie rawlsienne pour saisir cet enjeu, et démasquer un malentendu qui hante le débat entre libéraux et communautariens. Affirmons-le avec force : ce n'est pas la pluralisation en tant que telle qui est à promouvoir; ce qui est essentiel, c'est le fait que les formes de vie puissent fournir aux citoyens la motivation nécessaire à une participation à la vie publique. On ne voit pas comment on pourrait maintenir une tradition démocratique vivante si, d'une part, les principes de justice sont imposés arbitrairement et si, par ailleurs, les formes de vie ne manifestent aucune possibilité réflexive de s'ajuster aux impératifs de la coopération sociale. Seul un croisement entre formes de vie et principes démocratiques permet d'envisager une tradition politique vivante naissant d'un débat ouvert entre les différentes visions du monde,<sup>19</sup> et répondant, dans le même temps, aux exigences du Différend et du nécessaire sens politique partagé du bien commun. Comme l'affirme Walzer, "seul un Etat démocratique

---

<sup>19</sup> Nous convenons toutefois que cette interprétation pousse la sociologie rawlsienne dans une voie qu'elle n'emprunte que très timidement.

peut créer une société civile démocratique; seule une société civile démocratique peut soutenir un Etat démocratique".<sup>20</sup>

Mais un tel programme peut-il être rempli sans léser sa prétention à l'universalité? Peut-on prendre à la fois au sérieux le Différend et la visée universelle de l'argumentation normative? Le souci de prendre en compte la pluralité des modes de vie n'induit-il pas en définitive un glissement vers une tolérance réfléchie abandonnant les prétentions épistémiques d'une fondation de principes de justice<sup>21</sup>? Trois questions que la section suivante tente de faire consonner.

### **3. Viser l'universel dans un contexte pluriel : une autre manière de croiser facticité et validité**

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 l'interprétation de la modernité culturelle. Nous voudrions ici saisir l'enjeu de cette divergence au plan de la théorie normative. Nous pressentons que cet enjeu tourne autour du statut à accorder à la question du pluralisme raisonnable au sein même de la théorie normative. Plus précisément, nous avons l'intuition — qui reste une intuition tant qu'elle n'est pas fondée — qu'à cet égard le geste de la philosophie rawlsienne consiste à intégrer la dimension de l'acceptation pratique — et avec elle la factualité du pluralisme — à l'intérieur même de la théorie normative, geste incompris par J. Habermas qui persiste à y démasquer une pratique de tolérance réfléchie qui ne s'avoue pas à visage totalement découvert. *Libéralisme politique* consacrerait en définitive une réduction de la prétention épistémique de la théorie de la justice.<sup>22</sup>

Que peut bien signifier au plan de la théorie normative une intégration de la question du "fait du pluralisme raisonnable"? Peut-être ceci : une internalisation de la dimension d'acceptation pratique des principes de justice. La sociologie rawlsienne nous apprend en effet que dans les démocraties pluralistes, l'intégration sociale est assurée "doublement" : par le recours aux valeurs d'une culture publique autonome; et par la médiation des visions du monde qui soutiennent l'adhésion des citoyens à la conception de la justice. Le premier aspect renvoie à la notion de *légitimité*; le second, à celle

---

<sup>20</sup> Cité par Wellmer, LC, p. 386.

<sup>21</sup> Cf. Critiques de J. Habermas dans DJP, pp. 36 et ss.

<sup>22</sup> Cf. DJP, p. 40.

*d'acceptation pratique*. Ces deux aspects sont distincts tout en étant aussi intimement liés que le sont les notions de consensus par recoupement et de raison publique.

Par ailleurs, nous avons vu que la théorie rawlsienne comprenait deux niveaux de théorisation :

1. la position originelle qui fonde la validité des principes de justice; et
2. le consensus par recoupement qui assure — en lien avec l'usage public de la raison — les conditions d'acceptation de ces mêmes principes, dans sa double dimension de légitimité et d'acceptation pratique.

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.

Pour J. Habermas en effet, la manière dont *Libéralisme politique* introduit l'argumentation publique résulte purement et simplement d'une incompréhension de la portée "d'emblée socio-ontologique de la discussion publique".<sup>23</sup> Le point de vue moral est, selon lui, 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".<sup>24</sup> Bref, la fondation pragmatique des normes intègre, dans un *même point de vue moral public*, les dimensions de validité (aspect déontologique) et de légitimité (aspect pragmatique), sans les disjoindre comme J. Rawls choisit de le faire. En outre, Habermas exclut radicalement de la théorie normative la question de la "structuration conceptuelle des contextes d'action".<sup>25</sup> Il appartient en effet aux analyses empiriques de déterminer les conditions d'une acceptation effective des normes.

C'est une telle "division du travail entre théorie morale et théorie de l'action"<sup>26</sup> que déstabilise, selon nous, la théorie rawlsienne, en intégrant à la théorie normative la question de l'acceptation pratique. Cette intégration est rendue possible :

---

<sup>23</sup> Cf. DJP, p. 40.

<sup>24</sup> *Ibidem*, souligné par l'auteur.

<sup>25</sup> DJP, p. 41.

<sup>26</sup> DJP, p. 40.

1. grâce à la *disjonction* entre validité et légitimité 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 par le débat public entre la légitimation des principes et la prise en compte du *fait* de la coexistence des visions du monde, un croisement que méconnaît la fondation pragmatique.

Ce croisement entre la légitimité et la prise en compte de la pluralité des contextes d'action aboutit à intégrer la dimension d'acceptation pratique comme un aspect de la normativité.

Le libéralisme politique peut ainsi 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. Dans le cadre d'interprétation, l'expression de *fait* du pluralisme serait à entendre au sens fort, non seulement de trait caractéristique des sociétés démocratiques, mais de *factuel* inhérente à la démarche raisonnable<sup>27</sup> qu'il faut intégrer.<sup>28</sup>

Une telle intégration donne sans doute de l'extérieur le sentiment que la notion de "raisonnabilité politique" penche dangereusement vers une attitude civique de "tolérance réfléchie" et est coupée de toute fondation dans un point de vue moral commun, comme Habermas le lui reproche sévèrement.<sup>29</sup> Or, cette impression est contredite par la notion de justification publique qu'introduit J. Rawls pour répondre à cette accusation, sans être vraiment entendu ou compris, semble-t-il. La justification publique intervient en effet "lorsque tous les membres raisonnables de la société politique réalisent une justification de la conception politique partagée, en l'ancrant dans leurs diverses visions compréhensives raisonnables". Dans ce cas, insiste-t-il, "les citoyens raisonnables tiennent compte les uns des autres et reconnaissent qu'ils ont des doctrines compréhensives raisonnables qui souscrivent à cette conception politique, et *cette prise en compte mutuelle façonne la qualité morale de la culture publique d'une société politique*".<sup>30</sup> C'est donc bien un point de vue moral partagé que veut fonder le croisement entre légitimité et validité.

---

<sup>27</sup> J. Rawls parle de *pluralisme raisonnable* et voit dans la coexistence des visions du monde un trait permanent des démocraties.

<sup>28</sup> A noter que cette manière d'intégrer la tension entre validité et factuel est bien sûr radicalement différente de l'intégration par le droit, réalisée par J. Habermas. Cf. J. Habermas, *Droit et Démocratie*, Gallimard, Paris, 1997.

<sup>29</sup> DJP, p. 33.

<sup>30</sup> Cf. DJP, p. 70 et s.

De cette manière, *Libéralisme politique* re-figure 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".<sup>31</sup> 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 de la modernisation culturelle permet ainsi d'anticiper une "nouvelle possibilité sociale" qui ouvre des perspectives différentes de celles conçues par la théorie communicationnelle.

## Conclusion

*"Il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations,  
... mais ceci aussi est une interprétation."*

*Nietzsche*

Un dialogue serré avec les critiques de J. Habermas dégage l'originalité du libéralisme politique. Le geste de J. Rawls est de refuser de couper la légitimation des procédures collectives de l'ancrage motivationnel et de la force de conviction des visions du monde. C'est au départ de cet ancrage que les citoyens sont invités à traverser le système. Ce faisant, J. Rawls intègre à la réflexion normative la dimension de la facticité, par une prise en compte du fait du pluralisme, comme fait inhérent à l'usage de la raison — "fait de raison" en somme. Le retentissement de cette opération au sein de la théorie normative vient de sa force subversive par rapport à une théorie communicationnelle qui occupe l'avant-scène, et qui consacre exactement le mouvement inverse. La question de la structuration des contextes d'action y est en effet délaissée au profit d'une quête de dispositifs normatifs censés empêcher la colonisation du monde vécu par le système. L'invitation du philosophe américain fait davantage confiance à la capacité des citoyens de croiser les procédures au départ de leurs propres convictions.

Malgré ses limites évidentes, l'approche de J. Rawls a au moins le mérite de dessiner une tâche pour la philosophie pratique, en proposant une nouvelle figure de la liberté collective dans le cadre des démocraties avancées. En ce sens, sa philosophie résulte — au sens

---

<sup>31</sup> J. Ladrière, *La déstabilisation de l'éthique*, in *Variations sur l'éthique*, Presses universitaires Saint Louis, Bruxelles, 1994.

fort — d'un choix interprétatif : celui de décrypter dans le réel les enjeux qu'il adresse à la réflexion engagée envers la justice sociale. Entre praxis et spéculation, il faut choisir. De ce choix dépend la lecture que l'on fait du réel : "il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations". La tâche qui caractérise la re-fondation de la raison pratique dans les sociétés de la modernité tardive consiste donc à réinventer un accès à la liberté collective.

Répondre à l'appel de l'époque, ce serait se mettre à l'écoute critique d'une invitation intempestive d'inscrire la quête de la raison pratique comme positivité, dans les lieux mêmes où cette possibilité se dissémine et se dissout; appel qui n'est devenu audible qu'une fois le projet moderne d'une totalité morale dénoncé comme "définitivement impossible à poursuivre"<sup>32</sup> ... mais cela aussi est une interprétation.

---

<sup>32</sup> G. Vattimo, "La trace de la trace", in G. Vattimo, J. Derrida, *La Religion*, Seuil, Paris, 1996, p. 215.