Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 53 (1994)

Artikel: Défendre Rawls contre Rawls

Autor: Hunyadi, Mark

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883051

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 53/94

MARK HUNYADI

Défendre Rawls contre Rawls

Dans le débat, désormais classique, entre Rawls et les Communautariens, j'aimerais défendre la thèse inhabituelle selon laquelle ces derniers ont, dans une certaine mesure, forcé l'auteur de la *Théorie de la justice* à se mal comprendre lui-même. Je dis « dans une certaine mesure », parce que, comme j'essayerai de le montrer, une notion centrale de *Political Liberalism* (paru plus de vingt après l'*opus magnum*) – la distinction entre le *Rationnel* et le *Raisonnable* – me semble revenir explicitement à ce que je crois être la problématique centrale de la *Théorie de la justice*. Dans l'intervalle de ces vingt ans toutefois, le débat a pris une tournure – y compris du côté de Rawls ! – qu'il aurait pu ne pas prendre, si Rawls n'avait pas intégré des considérations qui marquent un certain recul théorique par rapport à l'ambition de la *Théorie de la justice*. Je vise ici avant tout, mais pas uniquement, les articles parus en français sous le titre *Justice et démocratie*[1], dont l'article célèbre « La justice comme équité : politique, non pas métaphysique ». Pour étayer et expliciter cette thèse, je procéderai en trois étapes, restituant tout d'abord ce qui me semble être l'enjeu capital de la *Théorie de la justice* (1), montrant ensuite pourquoi le débat engagé par les Communautariens (surtout : Michael Sandel) le méconnaît (2), essayant finalement de réutiliser la logique du premier Rawls contre la logique du deuxième (3).

1. L'impossible conversion de l'agir téléologique en agir coopératif.

L'imposant argumentaire dressé par la *Théorie de la justice* contre l'utilitarisme, auquel elle veut offrir une alternative qui soit à la hauteur de ses prétentions systématiques quant à la constitution d'un ordre social, cet argumentaire donc revient à dire qu'*il n'est pas possible d'être à la fois démocrate et utilitariste*. Que ce soit sous sa

1 John RAWLS, *Justice et démocratie*, trad. de Catherine AUDARD et alii, Paris, Seuil, 1993 (dorénavant : JD).

forme « classique » ou « moyenne », l'utilitarisme est en effet toujours rejeté, et ce en raison de ses implications sacrificielles : prisonnier du modèle de l'observateur extérieur et impartial qui doit gérer soit l'utilité totale de la société, soit son utilité moyenne, il ne peut jamais garantir a priori que tel ou tel de ses membres, ou tel ou tel groupe, ne soit pas sacrifié sur l'autel de l'utilité du tout. En d'autres termes, l'utilitarisme ne peut pas assurer, au niveau de ses principes, la priorité du juste sur le bien : incapable de fonder en raison l'égalité des personnes, il contrevient par là même à l'une de nos intuitions morales les plus solidement ancrées, celle qui proscrit la violation des droits fondamentaux des personnes. L'utilitariste ne peut être, en un sens fondamental, démocrate.

C'est pour se prémunir contre de telles implications contre-intuitives que Rawls élabore la puissante architecture de la *Théorie de la justice*. La théorie du contrat social que celle-ci entend renouveler doit précisément entériner la rupture d'avec le modèle de l'observateur impartial : en lui substituant celui d'un accord originel, c'est-à-dire d'un contrat *entre les parties prenantes elles-mêmes,* Rawls intègre dès le départ la prétention morale à l'égale liberté qui assure la priorité du juste sur le bien : car personne ne pourra de lui-même rationnellement vouloir se mettre en position de sacrifié. Il faudra bien sûr clarifier le concept de rationalité auquel il est ici fait recours, – c'est l'objet central de cet article –, mais c'est là raison systématique première de l'adoption par Rawls du modèle contractuel.

Le projet fondamental étant ainsi situé, on peut me semble-t-il restituer la démarche générale de Rawls en distinguant trois temps dans la stratégie de la *Théorie de la justice* :

a) La *reconstruction* des principes qui gouvernent nos intuitions, convictions, jugements bien pesés, tels qu'ils existent à l'état latent dans nos sociétés démocratiques modernes. Je parle ici de « reconstruction » au sens de la grammaire générative : il s'agit de restituer le savoir latent des acteurs, savoir qui ne se manifeste, en fait, à l'instar des règles de la compétence linguistique, qu'à travers leurs jugements explicites. Cette restitution – appelée ici reconstruction – est la tâche spécifique du philosophe, qui doit formuler les principes qui rendent compte de manière adéquate de la compréhension implicite que les acteurs ont, en l'occurrence, de la justice, et dont témoignent leurs « jugements bien pesés ». Ces principes sont, précisément, les deux principes de la justice rawlsienne : ce sont eux qui réalisent la conciliation – impossible pour l'utilitarisme – entre liberté et égalité.

Rawls part donc de ce qui est *donné* – nos intuitions de justice dans les États démocratiques constitutionnels, tel par exemple notre refus absolu de l'esclavage et de tout sacrifice des droits fondamentaux –, et reconstruit les principes qui leur correspondent; leur découverte et leur formulation constituent, à cette étape, la grande originalité de la *Théorie de la justice*.

b) La *construction* d'une procédure fictive permettant de faire admettre les principes déterminés en a) comme étant les plus adéquats à assurer la justice dans la société. Il s'agit là d'une *plausibilisation normative* des principes de justice: après avoir formulé ces principes comme étant à la source de notre compréhension intuitive de la justice démocratique, Rawls entend les faire reconnaître argumentativement comme constituant le meilleur fondement normatif possible de ce qu'il appelle «les institutions de base de la société». C'est à cet effet qu'il établit une liste des principes de justice aujourd'hui disponibles, et qu'il les met dans une concurrence dont les siens doivent sortir vainqueurs. La procédure fictive ou expérience de pensée mise en œuvre à cette fin s'articule autour des notions de contrat social, de position originelle et de voile d'ignorance: c'est la présentation de ce dispositif qui constitue, à cette étape, l'originalité de la théorie rawlsienne du contrat par rapport à ses grands prédécesseurs de la tradition. J'y reviens à l'instant.

c) L'*autoclarification* de nos institutions et jugements existants à partir des principes qui leur sont sous-jacents, principes que l'étape a) a mis en évidence, et que l'étape b) a rendus normativement plausibles. Il s'agit là de rechercher le fameux «équilibre réfléchi» entre les principes reconstruits et leur traduction effective telle que les agents la manifestent dans nos sociétés; il y a là *ajustement réciproque* entre le résultat de la reconstruction théorique et nos convictions et institutions réelles, dans un mouvement de va-et-vient qui n'est pas sans rappeler celui du cercle herméneutique[2]. L'autoclarification naît de cette confrontation entre les principes mis à jour par le philosophe à partir des jugements des agents, et ces jugements, qui eux-mêmes peuvent être révisés à la lumière de la reconstruction du philosophe. La *Théorie de la justice* (et plus encore *Justice et démocratie*) aident en ce sens la démocratie à mieux se comprendre elle-même.

2 Voir à ce propos Paul RICOEUR, «Le cercle de la démonstration», in: Coll. *Autour de la justice sociale*, Paris, Seuil, 1988.

Comme on le voit, ces trois moments ne correspondent évidemment pas à l'ordre d'exposition de la *Théorie de la justice*; ils prétendent en revanche refléter la structure logique de la démarche rawlsienne. On voit à quel point elle est historiquement ancrée: car le moment de reconstruction – qui à la fois donne le contenu substantiel des principes de justice, constitue donc le *télos* de la procédure normative et fournit un critère à l'autoclarification – ce moment donc est entièrement déterminé historiquement (et géographiquement), puisqu'il s'agit explicitement de rendre compte par les principes de justice de nos « convictions bien pesées » la concernant – telles qu'elles s'expriment, encore une fois, dans un État démocratique moderne. C'est donc en toute logique que Rawls renoncera expressément, après la *Théorie de la justice*, à toute prétention à l'universalité normative.

Mais si dans cette construction complexe, enchevêtrée, à bien des égards circulaire, le contrat social occupe une place centrale, ce n'est pas seulement parce qu'il offre la seule alternative systématique disponible à l'utilitarisme; c'est aussi parce que c'est lui qui est en charge d'expliquer la possibilité de l'ordre social lui-même. C'est dans et par le contrat social que se noue la logique qui devrait donner naissance à un ordre social stable. La performance que lui impute Rawls est donc considérable: il s'agit de lui faire rendre raison de ce que des personnes agissant rationnellement, c'est-à-dire *soucieuses de favoriser leurs intérêts*, peuvent, en passant un accord sur ces bases de rationalité, garantir la stabilité d'un ordre social. Le contrat social rend raison de ce que des personnes supposées égoïstes coopèrent. Performance immense, que je traduirais ainsi: *le contrat social et ses dispositifs corollaires (position originelle et voile d'ignorance) permettent la conversion de l'égoïsme rationnel en coopération sociale.*

Le niveau d'abstraction auquel se situe Rawls dans cette phase de construction normative permet en effet d'affirmer ceci: il ne s'agit pas tant pour lui de décrire, à la manière concrétiste de Rousseau, des *personnes* douées de telles qualités, dispositions, facultés; son problème n'est pas un problème anthropologique, ou d'anthropologie philosophique, mais un problème de type de *rationalité*. Il s'agit pour lui de savoir ce qui est requis en termes de rationalité pour que l'ordre social soit possible; et l'hypothèse fondamentale du contrat social est que, par la *mécanique du choix rationnel* dont le voile d'ignorance ménage la possibilité, les volontés téléologiquement

orientées vers leur utilité égoïste se *convertissent* en volontés coopérantes. En ce sens, et en ce sens seulement – car dans la position originelle, les partenaires rejetteraient le principe d'utilité – la *Théorie de la justice* reste marquée par des prémisses utilitaristes, la rationalité des sujets « originaires » se mesurant à leur capacité d'effectuer un calcul d'utilité les menant aux principes de justice.

Posée en termes de types de rationalité, la question principielle est donc de savoir si le modèle de société qu'a en vue Rawls, et tel qu'il est reconstruit à partir de nos intuitions communes – « un système de coopération qui vise à l'avantage mutuel, gouverné par des principes qui seraient choisis par des personnes placées dans une situation initiale d'équité »[3] –, si un tel modèle, donc, est « déductible » de la recherche égoïste des utilités. Il s'agit de savoir si le seul égoïsme parvient à engendrer la coopération stable – si l'agir téléologique peut par lui-même engendrer l'agir coopératif. Le résultat est bien cette conversion d'un type d'agir et de la rationalité qui le constitue (la rationalité téléologique) dans l'autre, puisque, comme il le note lui-même, « la combinaison du désintérêt mutuel et du voile d'ignorance arrive à peu près au même but que la bienveillance. En effet, cette combinaison *force chacun,* dans la position originelle, à prendre en considération le bien des autres »[4]. Il y a là même une sorte d'*extorsion* de l'agir coopératif à partir de la mécanique des égoïsmes individuels.

La mécanique des intérêts individuels, cela rappelle naturellement un ordre social fondé sur des bases strictement utilitaristes, conception que Rawls a ouvertement critiquée dans la *Théorie de la justice*, en raison notamment de l'instabilité fondamentale qui le mine. Sachant cela, il est intéressant de considérer le rôle important qu'il assigne dans ce cadre à la *promesse,* puisqu'elle est à bien des égards l'autre du calcul d'intérêts. Celle-ci est considérée non seulement comme « un *moyen* rationnel pour constituer et stabiliser des accords de coopération en vue de l'avantage mutuel »[5], mais elle est même « *la seule façon* de protéger le système de façon à ce que chacun tire avantage de la coopération »[6]. Le rôle assigné à la *confiance mutuelle* devient ainsi capital : car sans elle, « le seul fait de pronon-

3 TJ 59. Aussi : « une entreprise de coopération en vue d'un profit mutuel » (TJ 159).
4 TJ 180. C'est moi qui souligne.
5 TJ 387. C'est moi qui souligne.
6 TJ 388. C'est moi qui souligne.

cer des mots ne peut rien produire »[7]. La confiance veut dire que chacun *sait* que l'autre a le *même* intérêt à s'imposer une obligation : « C'est cette reconnaissance réciproque et ce savoir commun qui permettent l'instauration d'une organisation *ainsi que son maintien* »[8]. La confiance procède donc d'un calcul, et la reconnaissance est à vrai dire plus la connaissance de l'identité d'un savoir qu'une authentique performance intersubjective. L'obligation fondée sur la confiance, elle-même fondation de l'ordre social, est ainsi entièrement dérivée du calcul d'intérêt.

Mais on pourrait ici reposer un problème analogue à celui auquel voulait répondre Rawls lui-même à l'époque des « deux concepts de règle »[9] : la confiance dont il est question, est-elle une confiance dans l'autre, ou dans l'institution ? La confiance étant qualifiée de « mutuelle », et caractérisée par une reconnaissance réciproque de « l'intention de s'imposer une obligation », il est clair qu'il s'agit d'une confiance entre membres de la société. Puisque cette confiance suppose que je sache les intentions d'autrui, elle est, en fait, *connaissance du caractère téléologique de la raison humaine* ; car le savoir dont il est question n'est pas un savoir de quelque chose d'attesté (par l'expérience), il est un savoir d'imputation, au sens où je dois supposer (car en toute rigueur, je ne peux pas le savoir) qu'autrui agit selon un modèle anthropologiquement prévisible. La confiance repose donc sur l'hypothèse anthropologique forte d'une homologie (voire identité) des intentions. Sans cette homologie, point de confiance, puisque l'autre deviendrait imprévisible. Il y a donc là une sorte d'« empathie téléologique » qui me fait connaître les intentions d'autrui à partir des miennes propres.

7 TJ 388.

8 TJ 389. C'est moi qui souligne.

9 John RAWLS, « Two Concepts of Rules », in : Philippa FOOT, *Theories of Ethics,* Oxford University Press, 1967. Cet article, paru le première fois en 1955, Rawls défend l'utilitarisme contre des objections classiques portées contre lui, comme celle d'être incapable de justifier l'obligation de tenir sa promesse. Il faudrait en effet tenir sa promesse parce qu'il en résulte un plus grand bien ; mais alors, pourquoi devrais-je tenir *ma* promesse ? Si mes motifs et mes intérêts changent, je pourrais selon ce principe être légitimé à ne pas la tenir. La stratégie de Rawls vise alors à distinguer entre la *praxis* de la promesse comme institution supra-individuelle, et *l'acte individuel* de faire une promesse. Que l'on puisse justifier la praxis par des arguments utilitaristes ne veut pas dire que l'on puisse le faire pour son acte individuel. Invoquer l'utilité sociale de la praxis est le topos classique de l'utilitarisme de la règle.

Or, cette empathie téléologique, bien que téléologique au sens où elle concerne la connaissance des fins, n'en reste pas moins une empathie, au sens où elle admet de façon non questionnée que je peux (dois) présupposer entre moi et tous les autres une similitude des intentions ; et en tant que telle, elle ne ressortit précisément pas à la rationalité téléologique. A la faculté de pouvoir calculer ses utilités, Rawls doit au moins ajouter soit la disposition anthropologique à l'empathie des intentions, soit la prémisse métaphysique de l'harmonie préétablie de celles-ci ; et cela témoigne de la difficulté de déduire un ordre social du *seul* agir téléologique. Ce qu'il me semble ici important de relever, c'est que ces conditions de rationalité supplémentaires (l'empathie, forme inchoative de la future coopération) qui ne se laissent pas réduire à la rationalité téléologique, doivent être attribuées *aux acteurs eux-mêmes* tels qu'ils agissent sous les conditions du voile d'ignorance. Ces conditions supplémentaires ne visent donc pas seulement les conditions-cadre dans lesquelles s'effectue le choix rationnel, c'est-à-dire la position originelle avec ses exigences normatives fortes telles qu'elles sont construites *par le philosophe,* mais *les contractants eux-mêmes* : pour expliquer la stabilité de l'ordre social, Rawls doit *ab ovo* leur imputer des capacités rationnelles d'ordre coopératif.

Le même problème se répète au niveau fondamental de la *position originelle* elle-même. L'hypothèse en est que, placés dans une situation de « choix rationnel »[10] face à des conceptions concurrentes de la justice, et sous des conditions d'un déficit d'information sur eux-mêmes d'une part, sur leur situation sociale future et passée de l'autre, les participants choisiraient les deux principes de justice rawlsiens. Mais là encore, l'incomplétude du modèle téléologique s'atteste d'emblée de façon vigoureuse ; car « un problème de décision rationnelle n'a de réponse définie *que si nous connaissons les croyances et les intérêts des partenaires,* leurs relations les uns avec les autres, les options entre lesquelles ils ont à choisir, la procédure selon laquelle ils se décident et ainsi de suite »[11]. Or, c'est précisément le rôle des conditions normatives préalables de la procédure suivie sous le voile d'ignorance que d'assurer cette harmonie préétablie des consciences : et c'est là le sens de l'adjonction supplémentaire (et nécessaire en vue de l'obtention par calcul des deux prin-

10 TJ 49.
11 TJ 44. C'est moi qui souligne.

cipes de justice) de l'hypothèse selon laquelle « les partenaires sont censés être capables d'un sens de la justice »[12]. Seule cette hypothèse permet, à nouveau, que les partenaires puissent « se faire mutuellement confiance pour comprendre les principes qui seront finalement adoptés, quels qu'ils soient, et pour agir conformément à eux »[13] La menace d'instabilité est court-circuitée par une prémisse anthropologique forte, ce que Rawls appelle toujours « les faits généraux de la psychologie humaine ».

Ces conditions normatives de la situation originelle[14] obtenues par reconstruction de « prémisses largement acceptées »[15] ont pour but de « représenter l'égalité entre les êtres humains en tant que personnes morales, en tant que créatures ayant une conception de leur bien et capables d'un sens de la justice. La base de l'égalité est constituée par la *ressemblance* entre les hommes de ce double point de vue »[16]. Ces conditions de similitudes sont d'ailleurs *assurées par le voile d'ignorance* au point que « les réflexions des partenaires doivent être semblables »[17] : ignorant ce qui les différencie (dépourvus en outre de toute disposition à l'envie, ce qui renforce l'aspect monado-téléologique des partenaires[18]), ils ne peuvent qu'être convaincus par la même argumentation. C'est donc au seuil même de la *Théorie de la justice* qu'est explicitement reconnu le déficit de l'agir téléologique : pour qu'il puisse se convertir en coopération sociale, il faut *d'abord* le compléter par des conditions-cadre, anthropologiquement cimentées par la ressemblance postulée des personnes, qui assurent, comme l'empathie pour la promesse, la convertibilité socialisante. Je ne pense pas ici au fait que l'égalité requise pour la description de la situation initiale soit en tant que telle un concept normatif, mais au *fait même* qu'il faille de telles conditions pour assurer la convertibilité téléologico-sociale des intentions, et que ces conditions ne soient pas dérivables d'un principe téléologique seul. La structure de la conversion, Rawls l'explicite lui-même lorsqu'il dit que les principes premiers de la justice « sont ceux que des personnes rationnelles, soucieuses de favoriser leurs intérêts, accepte-

12 TJ 176.
13 TJ 176.
14 Dont la liste est donnée p. 177-178.
15 TJ 44.
16 TJ 46. C'est moi qui souligne.
17 TJ 171.
18 Cf. TJ 175-176.

raient dans cette position d'égalité afin d'établir les bases de leur association »[19] ; ils sont donc ceux que choisiraient des participants orientés en fonction de leurs seuls intérêts. Mais il est clair maintenant que cette extorsion de la justice sociale à partir de la perspective monologique d'acteurs agissant en fonction d'une fin ne peut s'obtenir que sous l'hypothèque de conditions qui, elles, n'ont rien de téléologique.

2. La reconversion de Rawls ?

Avec la critique des Communautariens, paradigmatiquement : celle de Sandel, on est loin à vrai dire de ce questionnement sur le type de rationalité requis pour la constitution d'un ordre social. Axel Honneth a restitué de façon convaincante le débat qui oppose Rawls aux Communautariens en trois étapes : à la première attaque frontale qui reprochait à l'auteur de la *Théorie de la justice* son concept atomiste de sujet, dégagé qu'il est de toute précompréhension sociale de ce qu'est la vie bonne, Rawls pouvait se défendre avec des raisons plausibles la priorité de l'égalité des droits sur les interprétations spécifiques du Bien : « Car la recherche individuelle du Bien [...] nécessite que la communauté protège certains droits de base et assure un bien-être minimal »[20]. Dans une deuxième étape, les Communautariens (surtout : Charles Taylor) mobilisent les concepts de « liberté négative » et de « liberté positive » pour enraciner l'idéal de réalisation individuelle de soi non dans des principes abstraits de liberté, comme le font les libéraux, mais dans une communauté « dans laquelle les sujets sont capables d'établir entre eux une relation de solidarité précisément parce qu'ils considèrent la liberté comme leur Bien commun » ; par là, Taylor entend restituer l'impensé du libéralisme, qui se camoufle dans une prétendue « neutralité théorique ». Rawls répond à cela que s'il y a là effectivement ce qui apparaît être un *desideratum* du libéralisme, les Communautariens n'ont en revanche pas de concept normatif suffisamment puissant permettant de distinguer entre les « bonnes » conceptions de la vie bonne et les « mauvaises » – objection que Ricoeur dramatisait en

19 TJ 151-152.

20 Axel HONNETH, « Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux États-Unis d'aujourd'hui », in : Rue Descartes. *De la vérité*, n° 5-6, Albin Michel, 1992, p. 150.

invoquant la possibilité toujours ouverte des perversions d'une « *Sittlichkeit* meurtrière »[21]. Enfin, dans une troisième étape, tout le monde est embarrassé : les Communautariens, d'abord, parce qu'ils doivent effectivement utiliser malgré eux des principes universalistes (pour distinguer, précisément, entre « bonnes » et « mauvaises » communautés), sapant par là même leurs bases néo-aristotéliciennes ; Rawls ensuite, lui qui a, au cours des dernières années, « rejeté son programme de fondation de la théorie contractualiste (non sans rapport avec les objections des Communautariens), a également abandonné la prétention de sa théorie à l'universalité et a limité son domaine de validité à l'horizon de la tradition des démocraties occidentales. En conséquence, la question se pose également pour lui de savoir quelles raisons il peut avancer pour prêter à la tradition éthique de cette communauté particulière un statut normatif privilégié qui place cette dernière au-dessus de toutes les autres »[22].

Honneth met là le doigt sur une difficulté certes réelle, mais que Rawls ne soit pas ressentir comme telle, tant il est vrai qu'après *Théorie de la justice,* son œuvre s'est résolument et expressément orientée vers l'*autoclarification* politique des sociétés démocratiques : s'il y avait encore, dans la *Théorie de la justice* (et contre la logique de sa démarche reconstructrice), des velléités universalistes, celles-ci ont totalement disparu dans l'œuvre ultérieure, au profit d'une meilleure *compréhension* des principes démocratiques eux-mêmes, et ce indépendamment de toute prétention à fonder leur supériorité transculturelle. Il s'agit d'expliciter toujours plus avant *ces* principes-*là* : « *Notre objet, c'est nous-mêmes*, notre avenir et nos débats depuis, disons, la déclaration d'Indépendance. Savoir si nos conclusions sont également valables pour un contexte plus large est une autre question »[23] – à laquelle il ne répond pas. Cette auto-centration explique l'importance croissante – finalement hégémonique – du thème du libéralisme politique, qui rétrospectivement apparaît comme le grand absent de la *Théorie de la justice.* Là encore, il s'agit en effet de *rendre compte*, au niveau normatif, de la possibilité d'assurer une société juste et stable de citoyens libres et égaux (i.e. qui se conçoivent comme tels) demeurant profondément divisés par des doctrines compréhensives raisonnables ; question reconstructrice par

21 Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil, 1990, p. 298.
22 HONNETH, *art. cit.,* p. 156.
23 JD 77. C'est moi qui souligne.

excellence, puisque sont *données* la liberté, l'égalité et la pluralité des conceptions du bien, et qu'il faut – c'est là la tâche du philosophe – expliciter les principes normatifs qui rendent ces exigences compatibles. Il reste que l'on pourrait à bon droit inclure dans la conception que la démocratie a d'elle-même sa prétention à l'universalité : elle ne prétend pas seulement valoir *hic et nunc*, pour tous les *citoyens* des démocraties occidentales, mais pour tous les hommes. Toutefois, si Rawls intégrait la prétention à l'universalité dans la liste des réquisits démocratiques, il devrait – car de fait, les hommes ne se conçoivent pas partout libres et égaux – s'engager dans un travail de fondation qui manifestement modifierait de fond en comble l'architecture de sa construction théorique, à commencer par la démarche reconstructrice qui la sous-tend du début à la fin.

La mise en scène en trois rounds successifs par Honneth met cependant en évidence ceci : par rapport au projet conceptuel de la *Théorie de la justice*, le terrain sur lequel se sont placées les objections communautariennes est trop *concrétiste*. Elles s'en prennent à l'anthropologie politique, alors qu'il y était question de types de rationalité. Le problème de la *Théorie de la justice* n'était pas de savoir ce que devait « réellement » être la personne pour pouvoir conclure un contrat social, mais quelles étaient les ressources de la rationalité téléologique aux fins de la constitution d'un ordre social stable. Que la conversion de l'agir téléologique en agir coopératif ait réussi ou non n'est pas ici la question : ce que j'aimerais mettre en évidence, c'est le type de problème qu'a en vue la *Théorie de la justice*, et le niveau auquel elle se situe. Et sur cette question, la méprise des Communautariens me semble profonde. L'étonnant est que Rawls lui ait fait droit.

Si Rawls n'a de fait jamais explicitement intégré les objections communautariennes à sa réflexion, défendant toujours fermement – c'est l'un des fils rouges de son œuvre – la priorité du juste sur le bien, il a en revanche fait sienne la problématique « anthropologique » générale vers laquelle l'ont entraîné les Communautariens. C'est ainsi qu'au fil de l'œuvre, l'accent s'est progressivement déplacé vers le concept de personne, jusqu'à porter, en son état actuel, la charge normative de l'ensemble ; synthétisant l'objet de sa démarche, Rawls note en effet dans son article sur le constructivisme kantien : « D'une façon ou d'une autre, nous devons trouver une formulation pertinente de la liberté et de l'égalité, ainsi que de leur priorité relative, qui soit enracinée dans les notions les plus fonda-

mentales de notre vie politique et qui soit en accord avec notre conception de la personne »[24]. Il déclare même plus loin *fonder* « l'analyse des biens premiers sur une conception de la personne »[25] ; il attribue en outre la paternité de ce modèle de pensée à Kant (d'où la désignation de sa propre théorie comme ressortissant à une « constructivisme kantien »), ce qui semble un profond contresens : Kant n'a pas fondé ses analyses sur une conception de la *personne,* mais bien sur l'idée d'*objectivité* inhérente à la loi telle que la conçoivent des être rationnels.

Ce qu'en 1980, il revendique, à tort, de l'héritage kantien, c'est cette « idée directrice [qui] consiste à établir une relation satisfaisante entre une conception particulière de la personne et les principes premiers de justice, au moyen d'une procédure de construction »[26]. Si une telle phrase n'avait pas pu, à mon sens, figurer dans la *Théorie de la justice*, c'est parce que celle-ci n'entendait pas *du tout* coupler la constitution d'un ordre social à une conception déterminée de la personne ; mais plutôt – et c'est tout autre chose – à une conception déterminée de la rationalité, comprise comme délibération sur les moyens-fins accomplie sous certaines conditions de rationalité[27], délibération (monologique) à partir de laquelle on pouvait en quelque sorte extorquer, moyennant des conditions adéquates, l'ensemble de l'ordre social. Tout, dans la *Théorie de la justice*, vise à définir, puis à garantir la rationalité de la décision et de l'action (et, en ce sens seulement, des personnes) : « Pour résumer ces réflexions, nous arrivons au principe directeur qu'un individu *rationnel* doit toujours *agir* de manière à ce qu'il n'ait jamais à s'adresser de reproches, quelle que soit l'évolution finale »[28]. Suivent différents critères de rationalité des choix possibles. Pour caractériser l'infléchissement qu'a subi la réflexion de Rawls, il est important de noter que dans la *Théorie de la justice*, ce n'est pas la *personne* en tant que telle qui est chargée normativement, mais *la procédure de choix rationnel* sous les contraintes du voile d'ignorance.

Alors que *Théorie de la justice* opérait avec *un concept contrefactuel de rationalité procédurale, Political Liberalism* (et *Justice et démocratie*) impute aux personnes *deux capacités factuelles de la*

24 JD 79.
25 JD 89.
26 JD 75.
27 Voir p. ex. TJ 462.
28 TJ 463. C'est moi qui souligne.

raison – le Raisonnable et le Rationnel. Le Rationnel se définit comme la capacité téléologique de chacun à satisfaire ses intérêts, le Raisonnable comme la faculté coopérative de se soumettre aux réquisits de la reconnaissance des règles et des procédures publiquement admises. Il n'est évidemment pas indifférent de constater ici que les deux types de rationalité qui étaient l'enjeu de la conversion opérée par le contrat social sont ici *d'entrée de jeu* et stipulativement attribués aux membres de la société. Il ne s'agit ni de déduire l'un de l'autre, ni de convertir l'un en l'autre, mais de les postuler anthropologiquement comme étant les réquisits nécessaires d'un ordre social possible. Le thème de la rationalité réapparaît donc, mais sous une forme « anthropologisée » ou « sociologisée » – et en cela, la théorie de la justice comme équité a fait sienne l'approche communautarienne de la rationalité sociale.

Ce repli concrétiste a des conséquences fâcheuses pour la théorie de la justice elle-même. Déjà, *Théorie de la justice* défendait un concept de justice qui était procédural en un sens à vrai dire fort restreint : il ne l'était qu'au niveau de la position originelle fictive où s'opérait le choix entre les différents principes de justice disponibles ; et là, non seulement la question n'était pas d'opérer une médiation entre des intérêts divergents (ce qui est le motif central d'une théorie procédurale de la justice), mais les contractants devaient être supposés à ce point semblables qu'ils devaient tous suivre le même raisonnement, véritables clones en rationalité téléologique. Ce n'est qu'au prix de cette présupposition forte que pouvait s'accomplir la performance spécifique du contrat social.

Quant aux principes de justice choisis, ils n'ont en revanche, eux, plus rien de procédural, dans la mesure où ils entendent fournir les critères *substantiels* de la justice sociale, en termes notamment de libertés de base. *Justice et démocratie* maintient cette conception « pauvre » du procédural, le liant à la seule position originelle. Mais elle se double maintenant – ce qui l'éloigne encore davantage, si l'on peut dire, d'un idéal de justice procédurale – d'une conception substantiellement fort contraignante du fameux « consensus par recoupement », selon la belle traduction de Catherine Audard. Fortement substantiel, le consensus par recoupement supposé assurer la stabilité sociale l'est au moins sur deux points fondamentaux : d'une part, il définit les candidats possibles à la coexistence pluraliste par le critère extrêmement restrictif du « raisonnable » ; le critère d'inclusion est si fort qu'il présuppose ce qui est à accomplir. Comme le dit Miguel

Giusti : dans *Political Liberalism*, « il ne s'agit plus simplement du "fait du pluralisme", comme c'est encore le cas dans les articles [de *Justice et démocratie*], parce que cette expression ne reflète plus la conception pluralisme que Rawls croit pouvoir déduire, dans une visée systématique, de l'histoire occidentale. Il faut donc maintenant comprendre ce fait de la manière suivante : ce qui est donné, c'est « une pluralité de doctrines compréhensives raisonnables, mais incompatibles ». Mais si elles sont raisonnables au sens mentionné, alors elles ne peuvent plus en toute rigueur être « incompatibles »[29]. En conséquence, le libéralisme rawlsien est si peu procédural qu'il ne prévoit pas la résolution de conflits (par exemple multiculturels) dans les termes d'une *médiation procédurale d'aspirations divergentes*, mais présuppose que l'on s'accorde *déjà* sur les principes du libéralisme. Ce qui apparaît encore davantage avec le deuxième point : pour assurer la stabilité sociale, qui est le but prioritaire du dernier Rawls, il faut, dit-il, éviter les conflits entre « valeurs politiques »[30] : ainsi, en garantissant les libertés et les droits de base et en leur accordant la priorité à laquelle ils ont droit, on élimine du débat politique les questions les plus conflictuelles. Cela veut dire qu'on reconnaît qu'elles sont réglées politiquement une fois pour toutes et que tous les partis politiques sont d'accord pour rejeter toutes les opinions contraires sur ces questions »[31]. En d'autres termes, la résolution de conflits suppose non une procédure de médiation adéquate, mais un accord préalable qui élimine par lui-même le conflit possible. Les questions importantes sont non conflictuelles parce que déjà résolues !

Or, ce caractère si peu procédural de la justice politique s'enracine dans une analyse bien trop concrétiste de la personne – bien trop concrétiste en tous cas pour pouvoir répondre aux défis du multiculturalisme aujourd'hui, qui est l'un des grands problèmes auxquels doit se mesurer la raison pratique contemporaine, comme l'était celui de l'égalité de tous les être raisonnables pour Kant. Rawls n'éprouve aucune difficulté d'ordre systématique à effectuer une analyse de ce type, c'est-à-dire centrée sur la notion de personne, étant donné la perspective reconstructrice que non seulement il

29 Miguel GIUSTI, « Die liberale Suche nach einem « übergreifenden Konsens » », in : Philosophische Rundschau, Bd 41, Heft 1, März 1994.
30 JD 272.
31 JD 353.

adopte, mais qu'à bien des égards il radicalise. En voici une formulation supplémentaire, articulant la position originelle et la conception de la personne : « Ainsi comprise, la position originelle n'est pas une base axiomatique (ou déductive) à partir de laquelle on dériverait des principes, mais une procédure pour sélectionner les principes les mieux adaptés à la conception de la personne la plus répandue, du moins implicitement, dans une société démocratique moderne »[32]. Or, là encore, un déplacement caractéristique s'est opéré depuis la *Théorie de la justice* : là, il ne s'agissait pas de relier la position originelle à une certaine conception de la personne, mais à la théorie du choix rationnel[33] - autant dire : à une conception de la rationalité.

En chargeant ainsi normativement le concept de personne, et en traduisant directement cette charge normative dans les termes substantiels du consensus par recoupement (puis dans ceux de la « raison publique »), Rawls parvient effectivement à désamorcer nombre de conflits fondamentaux, mais c'est au prix de les supposer résolus. Par là, il ne parvient pas à s'acquitter des tâches qui s'imposent aujourd'hui à la raison pratique sous la forme par exemple de la réelle diversité axiologique devant laquelle nous place le multiculturalisme. Quoi qu'il en ait, sa conception est trop substantielle pour pouvoir faire face véritablement au « fait du pluralisme » ; sa solution consiste à défendre un pseudo-pluralisme arc-bouté sur un noyau dur de valeurs incompressibles communément admises dans les démocraties occidentales.

Mais sans même parler du multiculturalisme, qui dramatise les différences, la bioéthique par exemple nous place précisément devant une situation où aucune valeur ne peut prétendre *a priori* valoir absolument ; ni le droit à la vie, ni le respect de la personne (celui-ci peut impliquer l'euthanasie, sous l'égide du droit à une mort digne – et voilà ces deux premières normes censément absolues mises en contradiction), ni aucune autre norme ne peut prétendre être *a priori* immunisée contre toute contestation possible. De même, et pour y revenir, face aux problèmes aigus que pose le multiculturalisme, défendre une position substantielle comme celle qu'incarne le consensus par recoupement implique, pour reprendre une expression de Honneth, de « savoir quelles raisons [Rawls] peut avancer pour prêter à la tradition éthique de cette communauté particulière un

32 JD 151. Cf. aussi JD 171.
33 Cf. TJ 44.

statut normatif privilégié qui place cette dernière au-dessus de toutes les autres »[34] ; or, en abandonnant explicitement toute stratégie de justification au profit d'une stratégie d'autoclarification des principes démocratiques par voir reconstructive, Rawls se barre d'emblée la possibilité d'invoquer de telles raisons ; face à des revendications présomptivement légitimes de cultures étrangères, il ne peut qu'opposer – je le dis de façon volontairement polémique – que la bonne conscience de trois siècles de sens commun américain, présupposant par là – à la manière d'un Rorty – la supériorité normative du système dans lequel il a grandi.

3. Retour à la Théorie de la justice

Si le souci du dernier Rawls est bien de clarifier le dénominateur commun axiologique sur lequel toutes les démocraties occidentales sont d'accord, on peut légitimement poser la question : qu'en est-il de ce qui arrive aux confins ou à l'extérieur de ce dénominateur commun ? Qu'en est-il de ce sur quoi nous ne sommes *pas* d'accord ? Que fait-on lorsqu'il y a dissensus ? Impose-t-on, comme dans l'instructive affaire du voile en France, des normes substantielles à des gens qui n'en veulent pas ? Et si non, quoi d'autre ? Sous peine de défendre une vision extrêmement pauvre du politique, une théorie moderne de la raison pratique ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur le conflit, et ce d'ailleurs d'autant moins, me semble-t-il, depuis que le modèle démocratique parlementaire s'est stabilisé en Occident : car une fois que les grands principes démocratiques ont pour ainsi dire pénétré la culture politique des citoyens, le politique ne se définit plus que par la résolution symbolique des conflits. Or, Rawls ne donne non seulement aucune solution, mais n'envisage même pas une méthode de résolution de conflits qui, tout en surgissant de *l'intérieur* de la culture démocratique, mettent pourtant en jeu des valeurs politiques essentielles : que l'on pense aux questions de l'immigration, d'un revenu minimal garanti ou des lois sur la bioéthique. Bien qu'essentielles – et donc, pour Rawls, supposées résolues ! –, ces questions n'en sont pas moins litigieuses. Le philosophe a certes perdu depuis longtemps l'accès privilégié à la vérité qui lui permettrait de donner des solutions clef en main ; mais au moins

34 HONNETH, art. cit., p. 156.

peut-il indiquer à quelles *conditions* de tels conflits peuvent être résolus de manière *légitime*. C'est donc à cette résolution qu'il faut donner des bases normatives stables, et c'est à cela que doit servir une théorie procédurale de la justice politique. Or, Rawls ne donne aucune indication pour savoir ce que pourrait être une norme juste à l'issue d'un débat litigieux avant lequel aucune ne peut prétendre valoir absolument. Il ne s'agit évidemment pas de développer ici une telle théorie, mais de montrer en quoi la pensée du dernier Rawls représente une occasion manquée d'en déployer une semblable.

J'ai essayé de montrer à la fois l'immense ambition de la *Théorie de la justice*, l'aveu de son échec et la stratégie de repli qu'il a engendré – témoignant de ce que Rawls a été plus ébranlé qu'il ne semble le croire par les critiques communautariennes. La stratégie globale consistait à se rabattre sur certaines facultés des personnes propres à garantir la stabilité de l'ordre social. Or, cette voie lui coupait la possibilité d'une compréhension procédurale (que pourtant il revendique) de la justice et de la politique, parce que la procédure n'est pas « déductible » à partir d'une faculté des personnes, mais seulement à partir d'une structure de l'agir, par exemple de l'agir communicationnel au sens de l'éthique de la discussion. C'était pourtant là le niveau d'analyse emprunté par la *Théorie de la justice* : en s'intéressant au choix rationnel et à sa convertibilité en agir coopératif permettant le maintien de l'ordre social, il posait le problème non pas, comme je l'ai noté, en termes de facultés rationnelles, mais en termes de type de rationalité ; et tout se passe comme si, prenant acte de l'échec de la conversion, Rawls avait abandonné ce niveau-là pour adopter celui, plus modeste, de l'analyse des conditions normatives de la citoyenneté occidentale. Mais rien ne l'y contraignait ; et ce qui refait surface aujourd'hui sous le label du « Rationnel » et du « Raisonnable » aurait tout aussi bien pu être analysé – fidèle en cela à l'approche de la *Théorie de la justice* – en termes de structures de l'agir (téléologique et coopératif) et de leurs corrélats de rationalité. Le constat final aurait été sensiblement le même – à savoir qu'on doit présupposer comme un donné non déductible une forme ou une autre d'agir coopératif, ce dont est en charge aujourd'hui la faculté du Raisonnable ; mais le potentiel normatif aurait été foncièrement différent. Car l'agir coopératif, considéré comme structure et non comme faculté, doit nécessairement faire droit, à un moment ou à un autre de l'analyse, à l'intersubjectivité qui le constitue : et alors, ce ne sont plus les personnes

qui sont au centre de la démarche, mais les relations entre elles, ce qui établit un lien étroit entre démocratie et communication. La route est alors grande ouverte pour une théorie procédurale de la justice et de la politique.

Ces remarques programmatiques ne visent à suggérer qu'une chose : si Rawls avait pris prétexte de l'échec de la conversion plutôt dans le sens d'une analyse de la rationalité de l'agir coopératif que dans celui d'une analyse des facultés des personnes, il aurait pu décloisonner sa théorie en direction d'une théorie *générale* de la démocratie, et répondre à la question de la justification du privilège normatif accordé à la tradition à laquelle il s'intéresse. Pour cela, il aurait fallu non pas infléchir, mais radicaliser l'approche de la *Théorie de la justice*. A défaut, sa théorie gagne assurément en modestie, mais perd en profondeur.