

Patrick PHARO

Patrick Pharo, sociologue, est directeur de recherche au CNRS,
professeur associé à l'université Paris-V René Descarte
et membre du Centre de recherche Sens Éthique Société (CERSES).

(1990)

“Les limites de l'accord social.
À propos du débat
Habermas-Rawls
sur la justice politique.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Patrick Pharo

“Les limites de l'accord social. À propos du débat Habermas-Rawls sur la justice politique.”

Un article publié dans la *REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE*, vol. 39, no 3, 1990, pp. 591-608. Note critique.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 7 juillet 2013 de diffuser ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : patrick.pharo@parisdescartes.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2009 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

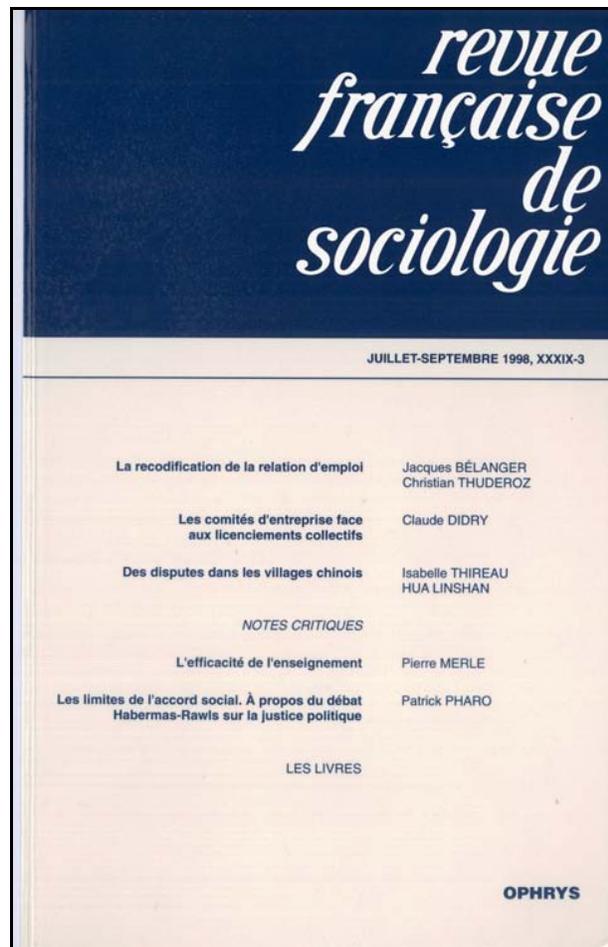
Édition numérique réalisée le 31 août 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Patrick Pharo

Patrick Pharo, sociologue, est directeur de recherche au CNRS, professeur associé à l'université Paris-V René Descartes et membre du Centre de recherche Sens Éthique Société (CERSES).

“Les limites de l'accord social. À propos du débat Habermas-Rawls sur la justice politique”



Un article publié dans la *REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE*, vol. 39, no 3, 1990, pp. 591-608. Note critique.

Table des matières

[Resumen / Zusammenfassung / Abstract / Résumé](#)

[La théorie de la justice dans Libéralisme politique](#)

[La critique de Habermas](#)

[La réponse de Rawls](#)

[Quelques remarques conclusives](#)

[Références bibliographiques](#)

Resumen

*Patrick Pharo : Los limites del acuerdo social.
A propósito del debate Habermas-Rawls sobre la justicia política.*

[Retour à la table des matières](#)

Este artículo da cuenta del debate organizado entre J. Habermas y J. Rawls gracias a la invitación de una revista americana a propósito del texto de este último, "Libéralisme politique". Rawls propone en este una revisión de su teoría de la justicia, concebida desde ahora como una doctrina estrictamente política, compatible con las diversas doctrinas morales y mucho más globalizantes. Las críticas de Habermas ponen especialmente en duda las limitaciones que la teoría de Rawls impondría al proceso democrático como también a la prioridad que tienen las libertades privadas en relación con las libertades públicas. Rawls se defiende de esas críticas, señalando una vez más la imposibilidad de obtener el acuerdo de los ciudadanos sobre una teoría moral particular, mientras que el acuerdo sobre los valores políticos comunes no parece fuera de lugar en lo absoluto. Esta oposición entre los valores liberales y los valores republicanos in fine conduce a preguntarse si una procedura de neutralización como la propuesta por Rawls no debería aplicarse del mismo modo a ciertos valores políticos en los cuales el arreglo parece difícil de obtenerse.

Zusammenfassung

*Patrick Pharo : Die Grenzen der sozialen Einigung.
Zur Débatte Habermas-Rawls zur politischen Gerechtigkeit.*

Dieser Aufsatz berichtet über eine auf Einladung einer amerikanischen Zeitschrift durchgeführte Debatte zwischen J. Habermas und J. Rawls zum Werk des letzteren, "Libéralisme politique". Darin schlägt Rawls eine Revision seiner Theorie der Gerechtigkeit vor, die nunmehr wie eine strenge politische Doktrin erarbeitet wird, vereinbar mit verschiedenen moralischen Doktrinen und wesentlich umfassender.

Habermas' Kritiken stellen besonders die Begrenzungen in Frage, die Rawls' Théorie dem demokratischen Prozess auferlegt, sowie den Vorrang der privaten Freiheiten vor den öffentlichen Freiheiten. Rawls verteidigt sich, indem er erneut die Unmöglichkeit unterstreicht, von den Staatsbürgern die Zustimmung zu einer besonderen moralischen Théorie zu erlangen, während eine Zustimmung zu gemeinsamen politischen Werten nicht unerreichbar sei. Die Gegenüberstellung von liberalen und republikanistischen Werten führt schliesslich zu der Frage, ob ein Neutralisierungsverfahren wie von Rawls vorgeschlagen, nicht auch auf bestimmte politische Werte angewendet werden sollte, bei denen eine Zustimmung schwer scheint.

Abstract

*Patrick Pharo : The limits to social agreement.
A look at the Habermas-Rawls debate on political justice.*

[Retour à la table des matières](#)

This article relates a debate organized by an American magazine, to which J. Habermas and J. Rawls were invited to discuss a book, "Libéralisme politique", written by the latter. In this book Rawls suggests a revision of his theory on justice, which from then was to become a strict political doctrine compatible with various moral and more global doctrines. Those who criticized Habermas did so mainly due to the limits which Rawls' theory imposed on the démocratie process and the priority given to private liberty as opposed to public liberty. Rawls défends himself against this criticism by underlining once again the impossibility of obtaining the agreement of citizens on a given moral theory, whereas an agreement on common political values would appear to be more within reach. This opposition between libéral values and republican values leads ultimately to the question whether a neutralisation process similar to that proposed by Rawls should not be applied equally to certain political values on which an agreement appears difficult to reach.

Résumé

*Patrick Pharo : Les limites de l'accord social.
À propos du débat Habermas-Rawls sur la justice politique*

[Retour à la table des matières](#)

Cet article rend compte d'un débat organisé à l'invitation d'une revue américaine entre J. Habermas et J. Rawls à propos de l'ouvrage de ce dernier, "Libéralisme politique". Rawls y propose une révision de sa théorie de la justice, conçue désormais comme une doctrine strictement politique, compatible avec des doctrines morales diverses et beaucoup plus englobantes. Les critiques de Habermas mettent notamment en cause les limitations que la théorie de Rawls imposerait au processus démocratique et la priorité des libertés privées par rapport aux libertés publiques. Rawls se défend de ces critiques en soulignant à nouveau l'impossibilité d'obtenir l'accord des citoyens sur une théorie morale particulière alors que l'accord sur des valeurs politiques communes ne semble pas du tout hors d'atteinte. Cette opposition entre valeurs libérales et valeurs républicanistes conduit in fine à se demander si une procédure de neutralisation du type de celle que propose Rawls ne devrait pas être appliquée également à certaines valeurs politiques sur lesquelles l'accord semble difficile à obtenir.

[591]

Patrick Pharo

**“Les limites de l'accord social.
À propos du débat Habermas-Rawls
sur la justice politique”.**

Un article publié dans la *REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE*, vol. 39, no 3, 1990, pp. 591-608. Note critique.

RÉSUMÉ

[Retour à la table des matières](#)

Cet article rend compte d'un débat organisé à l'invitation d'une revue américaine entre J. Habermas et J. Rawls à propos de l'ouvrage de ce dernier, *Libéralisme politique*. Rawls y propose une révision de sa théorie de la justice, conçue désormais comme une doctrine strictement politique, compatible avec des doctrines morales diverses et beaucoup plus englobantes. Les critiques de Habermas mettent notamment en cause les limitations que la théorie de Rawls imposerait au processus démocratique et la priorité des libertés privées par rapport aux libertés publiques. Rawls se défend de ces critiques en soulignant à nouveau l'impossibilité d'obtenir l'accord des citoyens sur une théorie morale particulière alors que l'accord sur des valeurs politiques communes ne semble pas du tout hors d'atteinte. Cette opposition entre valeurs libérales et valeurs républicanistes conduit *in fine* à se demander si une procédure de neutralisation du type de celle que propose Rawls ne devrait pas être appliquée également à certaines valeurs politiques sur lesquelles l'accord semble difficile à obtenir.

Quel type d'accord est-il possible d'établir entre des hommes raisonnables ? John Rawls pense qu'un accord limité sur des valeurs politiques communes est possible, ce qui n'est déjà pas mal, y compris sur un plan moral. Jürgen Habermas pense qu'un accord illimité sur une raison pratique commune, c'est-à-dire au fond une position morale commune, est possible grâce à la discussion. Tel est, grossièrement résumé, l'enjeu du débat qui, à l'invitation d'une revue américaine de philosophie, a mis en présence deux des théoriciens les plus marquants des sciences sociales contemporaines ¹.

[592]

Avant de rendre compte de ce débat, je voudrais souligner son intérêt pour la discussion sociologique. Rawls et Habermas sont deux théoriciens qui examinent, sur un plan normatif, les principes et les procédures sur lesquels peut se fonder une société démocratique. Leur approche est philosophique, mais dans un sens que l'on peut dire scientifique du terme. En effet, il ne s'agit pas pour eux de faire valoir des visions subjectives et gratuites du monde mais d'avancer, sur chaque question abordée, des arguments précis, empiriques et surtout conceptuels, susceptibles d'être modifiés ou réfutés à partir d'un examen approfondi qui tient compte de la discussion d'une communauté de spécialistes acceptant en principe la même contrainte. C'est du reste ce qui se passe en réalité dans le débat Rawls-Habermas, chacun des deux ayant fait de gros efforts pour intégrer dans son montage le point de vue de l'autre.

Si l'on compare leur posture avec celle des grands théoriciens de la sociologie, par exemple Durkheim et Weber, on voit tout de suite que la différence ne porte pas sur la scientificité de la démarche, mais sur

¹ « Reconciliation through the public use of reason : remarks on John Rawls's political liberalism » (Habermas, 1995, pp. 109-180) et « Reply to Habermas » (Rawls, 1995b, pp. 109-180). Une traduction française de ce débat, complétée par une nouvelle réplique de Habermas, est parue sous le titre, *Débat sur la justice politique* (1997). Cette parution est à situer dans un ensemble de publications récentes en français de ces deux auteurs : John Rawls, *Libéralisme politique* (1995a) et *Le droit des gens* (1996) et, de Jürgen Habermas, *Droit et démocratie, entre faits et normes* (1997).

son sens théorique. Rawls et Habermas font à mon avis le même métier que Durkheim et Weber, mais avec des points de vue théoriques différents, qui tiennent compte, comme c'est normal, de près d'un siècle de discussions théoriques en sciences humaines et sociales.

Sur les questions normatives, Durkheim comme Weber privilégiaient l'explication par l'analyse empirique. Le grand projet de Durkheim était, comme on sait, l'élaboration d'une véritable science de la morale fondée sur l'observation des mœurs. Durkheim pensait en effet que l'on ne peut connaître l'essence de la morale que par le travail de la science entendu comme travail de description de la vie sociale et de dégagement de ses principes et lois sous-jacentes. Quant à Weber, la posture suspensive qu'il recommandait à l'égard des valeurs venait de sa conviction que l'on ne peut soumettre les idées de valeur, et les productions culturelles en général, à un jugement de validité, comme on le fait par exemple pour les idées mathématiques. Mais il soutenait en même temps que l'on doit se référer aux valeurs pour expliquer, suivant leur sens visé, la pratique des agents et les processus sociaux qui en découlent. Si par ailleurs Durkheim n'hésitait guère, la plupart du temps, à tirer des conséquences prescriptives de ses analyses sociologiques, Weber se montrait fidèle au vieux précepte humien qui recommande de ne pas confondre les points de vue descriptif et prescriptif. Mais ni l'un et l'autre ne se privaient des enseignements sociologiques que l'on peut tirer d'une analyse conceptuelle des postures normatives et, en particulier, chez Durkheim, de l'opposition entre le caractère obligatoire des règles sociales et leur désirabilité pour un sujet capable d'autonomie ou, chez Weber, de la différence entre les deux sortes de rationalité pratique : rationalité instrumentale ou rationalité en valeurs, dite aussi axiologique². Or c'est précisément l'analyse de ces postures [593] normatives que l'on retrouve au centre des discussions théoriques contemporaines.

Rawls et Habermas ne proposent certes aucune description empirique originale de la société et ils n'offrent aucune explication de phénomènes sociaux particuliers. Toutefois, leur discussion serait tout à fait impossible en l'absence d'une certaine connaissance historique et sociologique, qui porte notamment sur les avatars contemporains des

² Sur la *Zweckrationalität* comme rationalité axiologique, voir F.-A. Isambert (1996, p. 28) et R. Boudon (1997).

différents systèmes politiques. Ces auteurs ne délaissent pas non plus le terrain explicatif puisqu'ils cherchent à rendre compte, sur un plan conceptuel fondamental, du fait que les citoyens d'une société démocratique peuvent tomber d'accord sur la structure de base de cette société et, suivant les termes de Habermas, « s'accorder réciproquement une faculté de jugement moral » (Habermas, Rawls, 1997, p. 150). Cette interrogation les rapproche des préoccupations classiques de la philosophie politique, comme celles de Hobbes, Locke ou Rousseau, mais elle maintient aussi un lien très fort avec les préoccupations fondamentales de la sociologie, en particulier sur le plan de l'analyse des rationalités pratiques, morale ou instrumentale.

Par rapport à la sociologie classique, la principale originalité de leurs travaux réside dans la systématisation d'un type de recherche qui consiste à détailler le plus possible les modèles conceptuels applicables aux structures normatives problématiques des situations historiques. Le monde étant ce qu'il est et la science sociale ayant connu certaines avancées, Rawls et Habermas ne cherchent pas seulement à expliquer l'accord social, mais se demandent aussi jusqu'à quel point il est possible que les citoyens s'accordent et s'unissent entre eux. Pour répondre à cette question normative, ils décrivent des situations conceptuelles du jugement et de l'action sociale, plutôt que des faits empiriques. Cela introduit indiscutablement une différence de sens théorique par rapport aux entreprises sociologiques classiques. Rawls et Habermas choisissent, en effet, de traiter l'accord social comme un problème normatif de l'action plutôt que comme un donné observable. Leur débat est donc un débat de sociologie normative, mais cela n'enlève rien à sa rigueur scientifique et ne le rend nullement incompatible avec une connaissance concrète de la société. L'attachement légitime des sociologues à leurs projets de description et d'explication empirique des faits sociaux ne devrait donc pas les écarter de ces discussions conceptuelles, qui paraissent indispensables à l'intelligibilité des investigations empiriques et devraient faire partie de plein droit du débat sociologique.

L'ouvrage publié sous le titre *Débat sur la justice politique* comporte d'abord une critique par Habermas de la théorie de la justice telle qu'elle est exposée dans le dernier livre de Rawls, *Libéralisme politique*. Celle-ci est suivie d'une longue réponse de Rawls à laquelle succède une reformulation par Habermas de sa critique, tenant compte

des arguments de Rawls. C'est essentiellement la théorie de la justice de Rawls qui est en question, et non pas la théorie de la discussion que Habermas a élaborée [594] de son côté, quoique les références à celle-ci soient fréquentes sous la plume des deux auteurs. Le principal objet d'investigation de ce texte sera donc le montage de Rawls, dont on essaiera de voir s'il soutient la critique de Habermas (Pharo, 1993, chap. 5). Je commencerai par donner un résumé des grandes lignes de la théorie de Rawls, avant de présenter l'ensemble des deux critiques de Habermas, puis la réponse de Rawls et enfin quelques remarques conclusives de mon cru.

La théorie de la justice dans *Libéralisme politique* ³

[Retour à la table des matières](#)

La doctrine que Rawls avait initialement proposée dans *Théorie de la justice* (1987, [1^{re} éd. 1971]) consistait à définir une procédure, dite position originelle, suivant laquelle des agents rationnels représentant les citoyens et placés sous le voile d'ignorance, c'est-à-dire ignorant tout de leur propre condition naturelle et sociale et de leur conception du bien, « sélectionnent les principes destinés à gouverner la structure de base de la société » (Rawls, 1995a, p. 127). Cette procédure est conçue comme un instrument de représentation permettant l'approche analytique et éventuellement la solution d'un problème donné, en l'occurrence celui des critères de justice de la structure de base d'une société. Rawls pense que la procédure de la position originelle permet d'aboutir à l'énoncé de deux principes de justice dont le premier concerne un droit égal aux libertés de base pour tous et le second une limitation des inégalités sociales par l'ouverture des positions, l'égalité des chances et en fonction du bénéfice qu'elles peuvent procurer aux plus désavantagés ; suivant le principe dit du maximin, les seules inégalités tolérables dans ce que Rawls appelle une société bien ordonnée sont celles qui profitent aux plus désavantagés.

³ Ce paragraphe reprend, à peu de choses près, mon résumé de l'ouvrage *Libéralisme politique* qui figure dans *Les fondements non contractuels du contrat* [à paraître].

La révision de la doctrine proposée dans *Libéralisme politique* consiste essentiellement à limiter la portée de la théorie de la justice, conçue désormais non plus comme une philosophie morale élargie, mais comme une doctrine strictement politique, compatible avec des doctrines morales diverses et beaucoup plus englobantes⁴. Ceci permet à Rawls de distinguer la théorie qu'il propose de celles qui présupposent une certaine constitution [595] morale des êtres humains. Mais cette limitation s'accompagne aussi d'une extension de puissance des principes proposés, puisqu'ils sont censés pouvoir être adoptés par les partisans de n'importe quelle théorie morale. L'alternative de Rawls consiste ainsi à opposer à des doctrines morales englobantes qui risqueraient de devenir tyranniques pour ceux qui ne les partagent pas, une doctrine politique qui, sans tyranniser les morales particulières, pourrait s'imposer à tous les citoyens raisonnables.

Dans la nouvelle version de *Théorie de la justice*, les participants à la position originelle, qui sont des représentants des citoyens placés sous le voile d'ignorance, n'ont pas encore besoin de raisonner en fonction d'une psychologie morale (*ibid.*, p. 54), c'est-à-dire un sens de la justice et une conception du bien. Ils cherchent un accord uniquement sur des bases rationnelles, qui correspondent plutôt à un calcul d'intérêt, et non pas encore sur des bases raisonnables, c'est-à-dire fondées sur un certain sens moral. Il leur suffit pour cela d'avoir connaissance des biens premiers que sont les droits et libertés de base, la liberté de mouvement et d'emploi, les prérogatives afférant à une fonction, les revenus et richesses ainsi que les « bases sociales du respect de soi » (*ibid.*, p. 107, p. 224). Cependant, et ceci est un des points essentiels sur lesquels portera le débat, bien que l'accord découle d'un calcul d'intérêt, il exprime certaines contraintes raisonnables, car c'est un accord de ce genre que devraient choisir des gens raison-

⁴ Rawls utilise le mot anglais « *comprehensive* » pour désigner ces théories englobantes qu'il distingue de sa propre théorie, strictement limitée au domaine politique. Les traducteurs ont rendu *comprehensive* par les termes français « compréhensif » ou « exhaustif », mais le premier terme risque de nous égarer sur une fausse piste, car les théories dites compréhensives en français n'ont pas forcément un caractère élargi ou englobant, et les théories morales auxquelles semble penser Rawls ne sont pas forcément exhaustives, bien que leur domaine soit plus large que le seul domaine politique. Je m'en tiendrai donc, pour ma part, à des termes comme « englobant » ou « élargi » pour essayer de rendre l'idée de Rawls.

nables. L'accord originel n'est donc pas moralement neutre, comme l'est un calcul d'intérêt dans la théorie du choix rationnel.

Le contrat social qui découle de cette situation est ainsi davantage qu'un préalable idéal de l'état civil fondant l'obligation des citoyens ; c'est un moyen permanent de l'accord rationnel entre personnes raisonnables qui ne partagent pas forcément la même conception du bien, même si elles possèdent toutes un sens de la justice. Le but de Rawls est de formuler « une base publique de justification qui soit acceptable d'une manière générale par les citoyens » (*ibid.*, p. 7, p. 193), d'énoncer les principes d'une sorte de cour d'appel (*ibid.*, p. 400) de la raison pratique permettant à des personnes raisonnables, dont certaines convictions s'opposent, de parvenir à un consensus politique par recoupement. Pour défendre sa proposition, Rawls reprend à son compte un critère de rationalité avancé par Scanlon (1982, p. 110), suivant lequel nous sommes tenus de justifier nos actions à partir d'arguments que les autres ne pourraient pas raisonnablement rejeter (Rawls, 1995a, p. 77, p. 162). Ce critère peut facilement être ramené au critère kantien d'universalisation : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » (Kant, 1966, p. 136 [1^e éd. 1785]). En effet, une justification que personne ne pourrait raisonnablement rejeter n'est en fait rien d'autre qu'une justification potentiellement universelle. Rawls insiste d'ailleurs constamment sur le fait qu'il adopte une version kantienne de la théorie du contrat.

[596]

La critique de Habermas

[Retour à la table des matières](#)

Habermas choisit de situer sa critique dans le cadre d'une simple « querelle de famille » (Habermas, Rawls, 1997, p. 10) qui ne mettrait pas en cause les grandes finalités de la théorie rawlsienne de la justice mais porterait seulement sur la façon d'affirmer des intuitions justes ainsi que sur les trop nombreuses concessions qui caractérisent la nouvelle version de cette théorie. Les trois principales critiques de

Habermas peuvent cependant atteindre en profondeur le montage de Rawls.

La première critique porte sur le caractère inapproprié de la position originelle comme moyen de garantir des principes de justice, car elle est fondée sur l'intérêt égoïste éclairé des participants et apparaît finalement comme un résidu de la théorie de la décision. Or, se demande Habermas, comment des individus agissant dans leur intérêt égoïste peuvent-ils parvenir à des décisions raisonnables, autrement dit morales ? Le fait de fonder la position originelle sur le point de vue égoïste de la première personne conduit du reste à traiter les droits comme des biens distributifs, ce qui contredit leur sens déontologique : les droits, en effet, sont des normes et non pas des valeurs que nous préférons. À ce point de l'argument, Habermas force autant qu'il le peut l'opposition des normes et des valeurs, les normes étant, selon lui, caractérisées par leur unicité, le caractère binaire de leur mise en œuvre, leur universalité et leur consistance, les valeurs étant à l'inverse diverses et soumises aux exceptions, d'application graduelle, dépendantes de la culture et susceptibles de se contredire entre elles ⁵ (*ibid.*, p. 19).

Selon Habermas, le principal intérêt de la théorie de Rawls est d'avoir imprimé un tournant intersubjectiviste à l'impératif catégorique kantien en le remplaçant par la position originelle. Mais cet avantage serait perdu par la connotation substantielle des principes de justice et par le caractère monologique du point de vue de première personne qui prévaut. Habermas rejette en effet le point de vue de la première personne, y compris lorsqu'il a un contenu moral, car même ce qu'un sujet croit bon pour tous ne l'est pas forcément. Il oppose au point de vue monologique l'idée de l'adoption de rôle idéal qu'il trouve chez Mead et qui est au centre de sa théorie de la discussion. Celle-ci substitue au modèle du contrat un modèle de la discussion et de la délibération (Habermas, 1997, p. 479) qui, sous la contrainte de l'échange d'arguments, oblige chacun à adopter le point de vue idéalement élargi du Nous, autrement dit celui de tous les autres. La

[597]

⁵ Ces distinctions ne sont d'ailleurs pas très évidentes car il existe aussi des normes diverses, graduelles dans leur mise en œuvre, culturelles et contradictoires entre elles.

théorie de la discussion a un caractère strictement procédural qui rend possible la révision de tous les concepts normatifs fondamentaux, sans qu'il soit nécessaire de fixer une fois pour toutes l'accord sur des principes substantiels.

Habermas reproche, en second lieu, à la définition de la position originelle de Rawls d'abandonner tout souci de validité cognitive et d'aboutir finalement à une confusion entre justification et acceptation. Le test d'acceptabilité des principes de justice par les citoyens, qui repose sur l'idée du consensus par recoupement, a, selon Habermas, un caractère instrumental et fonctionnaliste qui l'apparente à un *modus vivendi*. De plus, il se distingue mal du test du premier niveau de théorisation, qui concerne l'établissement des principes de justice. Or, une acceptation effective et fonctionnelle devrait être clairement distinguée de l'acceptabilité justifiée qui est censée découler d'une théorie de la justice.

C'est en fait la neutralité axiologique qu'il croit discerner dans la dernière version de la théorie rawlsienne de la justice que Habermas met en cause. Il se demande, en particulier, pourquoi Rawls a substitué la notion de raisonnable à celle de vrai. Un sens possible de raisonnable pourrait être trouvé dans la notion de prétention à la validité honorée par la discussion. Habermas utilise lui-même cette notion par analogie avec un concept non sémantique de vérité dans un domaine, celui des normes sociales, auquel, selon lui, aucun critère de correspondance ne peut être appliqué. Mais ce n'est pas ce sens habermasien que Rawls retient. Chez lui, le raisonnable renvoie plutôt à une conscience faillibiliste qui permet de gérer les désaccords dans des domaines qui, quoique controversés, sont susceptibles de vérité et de fausseté. Or, Habermas récuse l'hypothèse que certaines visions du monde religieuses ou morales pourraient être vraies, car il ne croit pas que l'on puisse appliquer un critère sémantique de vérité aux visions du monde. Le primat du juste sur le bien, dont il pense partager l'idée avec Rawls, vient de ce que le juste engage tout le monde, tandis que l'éthique n'engagerait toujours que des points de vue particuliers.

La troisième critique concerne la subordination de la démocratie aux droits libéraux. Habermas soutient que la théorie rawlsienne de la justice est fondée sur un primat des droits fondamentaux de type libéral, que l'on désigne, depuis Benjamin Constant, sous l'expression « liberté des Modernes ». Ce primat éclipserait le processus démocra-

tique et la participation politique qui renvoie plutôt à ce que l'on appelle, dans la même tradition, la « liberté des Anciens ». Et de fait, le premier principe de justice relatif aux libertés de base a bien, selon Rawls, une priorité sur le second qui concerne les inégalités tolérables (Rawls, 1995a, p. 346). Or, pour Habermas, le processus démocratique devrait permettre aux citoyens de réitérer l'acte de fondation de l'État de droit. La Constitution, et les libertés qui y sont afférentes, ne doit donc pas être conçue comme un ordre déjà établi, mais comme un projet qui favorise l'autonomie politique. Parallèlement, la limitation strictement libérale du domaine politique fait que la personne [598] morale du citoyen est scindée en une identité publique et une identité non publique. Mais, selon Habermas, il ne peut y avoir de stricte délimitation entre autonomie privée et autonomie publique, l'une et l'autre devant au contraire être conçues dans un rapport dialectique de présupposition réciproque. Habermas conclut que la philosophie libérale de Rawls propose une plate-forme beaucoup trop substantielle pour apprécier les institutions existantes, tandis que la sienne, républicaine et procédurale, se contente de clarifier le point de vue moral de la procédure démocratique.

À la suite de la réponse de Rawls, Habermas récapitule sa critique en insistant sur le fait qu'une conception du politique ne peut être justifiée indépendamment d'une conception philosophique qui, pour autant, n'a pas besoin d'être métaphysique. Il concède donc à Rawls l'idée d'une neutralité métaphysique, sinon morale, du politique, mais selon lui, on peut être dans la philosophie sans être dans la métaphysique. Il rejette en outre une division du travail entre une métaphysique qui s'occuperait du vrai, et une théorie politique qui ne s'occuperait que du raisonnable, conçu comme une sorte de reflet de la vérité métaphysique. Sa thèse, qu'il nomme républicanisme kantien, est au contraire que le point de vue moral est nécessaire au consensus par recoupement.

Dressant son propre tableau de l'évolution de la pensée occidentale, Habermas soutient que, dans la période postmétaphysique qui serait la nôtre, les explications réalistes du monde ont été dévaluées tandis que la raison « objective », « incarnée dans la nature ou dans l'histoire sacrée » (Habermas, Rawls, 1997, p. 150) était remplacée par la raison « subjective » de l'esprit humain. C'est cette subjectivation de la raison qui fait surgir la question cruciale du contenu cognitif des pro-

positions normatives. Lorsque l'on rejette le réalisme moral, mais aussi le scepticisme à l'égard des valeurs, on doit expliquer le fait que nous nous accordons réciproquement une faculté de jugement moral. Or, l'idée hobbesienne du contrat social ne retient qu'un sens instrumental de la raison qui échoue à rendre compte du passage du désir au droit. D'où l'alternative : avancer de Hobbes à Kant en développant un concept de raison pratique qui assure aux énoncés moraux un contenu de type cognitif ou revenir aux doctrines métaphysiques anciennes.

Le choix de Habermas se situe évidemment sur la première branche de l'alternative, c'est celui d'un kantisme reconsidéré dans le sens d'une théorie de la délibération pratique dont le rôle épistémique permettrait de fixer des orientations axiologiques universalisâmes et des bonnes raisons. Quoique la délibération pratique ne relève ni du choix rationnel ni de la discussion portant sur les faits, il existe, selon Habermas, une analogie entre vérité et justesse normative dont on peut s'inspirer pour reconstruire un point de vue moral. Les qualités formelles de la discussion permettent en effet aux jugements moraux de devenir indépendants des visions du monde et en particulier des questions éthiques que Habermas considère curieusement comme de simples « questions d'identité » (*ibid.*, p. 182), car elles [599] ne peuvent pas faire l'objet d'une validation. À l'inverse, les raisons morales sont nécessairement publiques car « tout ce qui possède une validité doit pouvoir faire l'objet d'une validation publique » (*ibid.*, p. 161) et « la morale ne peut être renvoyée dans la boîte noire des visions du monde » (*ibid.*, p. 183).

Cette distinction entre le caractère privé de l'éthique et le caractère public de la morale permet, selon Habermas, de s'épargner la stratégie de délestage qui, dans la démarche de Rawls, conduit à « dénoyauter » la raison pratique de son contenu moral. Soulignant l'équivoque du terme « *agreement* », qui désigne aussi bien le compromis que l'accord raisonnable, Habermas nie qu'un consensus politique puisse découler d'une pluralité de raisons morales laissées à l'arbitraire des visions du monde privées. L'argument clef est ici que la délimitation des affaires publiques et des affaires privées ne peut pas être fixée une fois pour toutes, comme le montrent les exemples de la séparation entre les Églises et l'État ou de l'avortement. Ces questions ne peuvent donc être traitées sur la base d'un compromis entre visions du monde contradictoires. On doit plutôt recourir à des critères publics, ce qui

pour Habermas, mais pas pour Rawls, serait impossible s'il n'existait pas un primat des valeurs politiques fondé sur une exigence de la raison pratique.

Quant à la philosophie, elle ne doit être ni acritique ni paternaliste mais favoriser au contraire l'émergence d'un point de vue moral et d'un potentiel de négation. Habermas tient ainsi à souligner que la conception kantienne qu'il défend est éthiquement neutre mais pas philosophiquement neutre. Il aperçoit dans la théorie de Rawls l'intuition sous-jacente suivant laquelle l'autonomie publique est surtout un moyen d'autoriser l'autonomie privée et rappelle une citation de Rawls laissant entendre que notre société - on suppose que c'est la société américaine contemporaine - est juste et bonne, du moins sur le plan des libertés. Pour Habermas, au contraire, qui récuse le libéralisme, « nul ne saurait être libre aux dépens de la liberté d'un autre » et on ne peut fixer une hiérarchie des deux autonomies, publique et privée. La relation entre ces deux autonomies est, dit-il, produite conceptuellement par la structure du médium juridique et c'est ultimement le processus démocratique qui fixe les frontières du public et du privé.

La réponse de Rawls

[Retour à la table des matières](#)

Pour comprendre le sens de la réponse de Rawls, il est utile d'avoir en tête un enjeu majeur de sa démarche qui est de démontrer la possibilité de réconcilier le rationnel, au sens d'une capacité à avoir une conception rationnelle et cohérente du bien, et le raisonnable, au sens d'une capacité à proposer et agir en fonction de conditions équitables (*ibid.*, p. 116), c'est-à-dire [600] au fond les deux types de rationalité pratique, instrumentale et en valeurs, que Weber avait mises en évidence ⁶. Habermas, en revanche, ne croit pas du tout à cette possibilité de réconciliation. C'est pourquoi sa théorie de la discussion recherche en priorité les conditions publiques permettant aux citoyens de rompre avec la rationalité instrumentale et d'adopter, non pas une rationalité

⁶ Ces deux distinctions ne se recoupent pas complètement, mais leur fond commun me semble être l'opposition entre les deux grandes traditions de philosophie morale, utilitariste et kantienne.

en valeurs, qui est sujette à caution, mais une raison morale conçue comme raison pratique communicationnelle à portée illimitée.

La difficulté majeure est ici que certains héritiers de Weber, et en particulier Habermas, ont vidé la raison instrumentale de tout sens moral alors que la tradition utilitariste considère que la recherche cohérente du bien est une activité hautement morale. Contrairement à ce que lui reproche Habermas, Rawls veut aussi donner un sens moral plein à l'accord limité sur des valeurs politiques communes, mais il veut le faire en demeurant dans les limites d'une rationalité de la distribution des biens que l'on pourrait réconcilier avec des raisons morales diverses et éventuellement contradictoires. Habermas semble penser que le projet de Rawls revient à chercher la quadrature du cercle : en effet, comment des rationalités morales éventuellement contradictoires pourraient-elles s'accorder sur une rationalité instrumentale commune ? Mais pour Rawls, qui ne voit aucun mal à la recherche du bien, le paradoxe n'en est pas vraiment un. Je vais, dans ce qui suit, présenter la tentative de dissolution du paradoxe proposée par Rawls.

Dans sa réponse, Rawls souligne d'abord les « deux différences centrales » qui le séparent de Habermas : la position de Habermas relève d'une théorie englobante, tandis que la sienne ne rend compte que du politique, et leurs instruments de représentation sont dans un cas la situation idéale de parole et dans l'autre la position originelle. Partant des deux principes du libéralisme, autonomie relative de la discussion politique et principe de neutralité, la doctrine de Rawls propose des principes de justice auxquels toutes les théories englobantes raisonnables sont susceptibles de souscrire. La théorie de la justice laisse intactes la philosophie et les doctrines religieuses, métaphysiques, morales, mais elle suppose que ces doctrines, si elles sont raisonnables, seront soucieuses d'une part de proposer des conditions équitables de la coopération sociale et, d'autre part de reconnaître les difficultés du jugement qui rendent impossible un accord immédiat de tous les hommes raisonnables sur une doctrine métaphysique particulière. Le libéralisme politique substitue ainsi à l'idée de vérité celle du raisonnable qui semble suffisante en politique. « Le critère global du raisonnable est représenté par un équilibre réfléchi à la fois général et large. » (*ibid.*, p. 66). En outre, il substitue à l'idée philosophique de la personne [601] une conception des personnes comme citoyens libres et égaux.

Cela permet d'envisager une unité sociale réelle sur la base d'un consensus par recoupement raisonnable.

Rawls rappelle que sa théorie s'appuie sur les idées politiques familières à la culture politique publique d'une société démocratique, laquelle admet certains points fixes, dont il propose une liste : condamnation de l'esclavage et du servage, de la persécution religieuse, de la soumission des classes laborieuses, de l'oppression des femmes et de l'accumulation illimitée de vastes fortunes, horreur de la cruauté et de la torture et du plaisir de dominer (*ibid.*, p. 137). C'est dans ces points fixes qu'il situe l'origine de sa théorie, et non pas dans une raison métaphysique *a priori* de type platonicien ou kantien. La conjecture de base est que l'on peut vérifier les principes les plus raisonnables en les comparant à ces points fixes des jugements réfléchis.

En second lieu, Rawls conteste que la position originelle soit monologique d'une façon qui remette en cause sa qualité d'instrument de représentation. Comme la situation idéale de parole de Habermas, elle inclut tous les citoyens. En outre, l'équilibre réfléchi ressemble au test habermasien par le fait que c'est un point dans l'infini dont nous pouvons seulement nous rapprocher. Pour éclaircir l'idée de consensus par recoupement et le rôle qu'y jouent les diverses doctrines morales, Rawls distingue trois types de justification : une justification relative qui concerne uniquement les valeurs politiques, une justification pleine et entière qui concerne les valeurs politiques rapportées à la conception morale englobante de chaque citoyen et une justification publique qui s'établit par un consensus raisonnable par recoupement fondé sur de bonnes raisons et des principes de légitimité. Ce consensus final n'est pas un simple compromis et n'est pas plus soumis au vote que les axiomes des mathématiques : chacun peut le justifier à partir de sa propre théorie morale, quoique les théories morales qui le justifient puissent être distinctes. La justification peut cependant être commune car on a pris soin d'éliminer, dans les principes de base, les idées qui sortent du domaine politique. Le consensus par recoupement permet ainsi de rester unis malgré les désaccords, car il offre de bonnes raisons pour légitimer l'exercice d'un pouvoir politique coercitif et il justifie le monde social devant le tribunal de l'entendement de tout un chacun. Cette doctrine ne fait donc nullement violence à l'idée de mutualité, tandis que la doctrine de Habermas risque de porter atteinte aux engagements religieux et philosophiques les plus profonds. Selon

Rawls, l'alternative à son propre modèle est celle d'une société où les citoyens s'opposent en fonction de leurs justifications pleines et entières (métaphysiques) et sans partager une conception politique. Dans ce cas, ce n'est pas une conception de la justice qui prévaut, mais un *modus vivendi* fondé sur l'équilibre des forces.

Rawls conteste ensuite que la structure à deux niveaux de sa théorie, la sélection des principes dans la position originelle, puis l'application dans [602] la vie courante de la société, réduise le processus démocratique. Il distingue, pour son argument, ce qu'il appelle la séquence des quatre étapes : 1) la position originelle ; 2) l'assemblée constituante ; 3) le rôle des législateurs et 4) les juges qui interprètent. Selon Rawls, il est raisonnable que des partenaires rationnels qui cherchent des principes de justice pour une société sélectionnent des principes perpétuels, mais cela n'empêche pas de réviser à toutes les étapes nos idées de justice par des jugements bien pesés. Il répond ainsi à la critique de Habermas sur les limitations du processus démocratique qui découleraient de sa théorie. Rawls pense que si la Constitution est juste, les citoyens exercent leur autonomie dans sa mise en pratique et que, si elle est injuste, ils l'exercent dans son amélioration, le régime juste devenant alors, selon les termes de Habermas, un projet. Réfutant néanmoins une conception trop forte de la participation politique, il souligne que « chaque génération n'est pas appelée à conduire tous les débats essentiels en vue de la légitimation » (*ibid.*, p. 94). Mais cette limitation provient seulement du fait que certains problèmes sont déjà réglés et non pas d'une restriction extérieure à la souveraineté populaire qui proviendrait par exemple de droits naturels préalables. La théorie rawlsienne de la justice n'est pas jusnaturaliste et l'accord sur la structure de base d'une société est pour elle tout à fait compatible avec la mise en cause des défauts et des injustices d'une Constitution particulière, comme par exemple celle des États-Unis qui, selon Rawls, souffre d'injustices criantes, comme le manque de financement public des partis politiques, la distribution inégalitaire des revenus et l'absence de soins médicaux gratuits.

Considérant que même les droits de l'homme ne peuvent être imposés par un agent extérieur au corps législatif d'un régime démocratique, Rawls rejette finalement l'idée d'un dilemme entre des droits inviolables imposés de l'extérieur et la souveraineté démocratique, car les deux propositions sont également correctes. Le libéralisme, tel

qu'il l'entend, ne laisse pas subsister de rivalité non résolue entre autonomie privée et autonomie publique : l'une et l'autre ont une égale importance et un caractère coriginaire. Elles sont en effet ancrées dans les deux facultés morales des citoyens : sens de la justice et conception du bien. Les droits individuels sont sans doute originaires car c'est le point de départ d'une société bien ordonnée, mais l'incorporation des libertés de base à la Constitution est tranchée par le pouvoir constituant. Rawls conclut en objectant à l'idée habermasienne d'un rôle primaire de l'autonomie politique que l'on ne peut pas subordonner le bien de la société civile à celui de la vie publique. Pour être soutenu par les citoyens, le gouvernement doit apparaître comme soutenant un bien spécifié par la justice politique aussi bien que par leurs propres doctrines.

En ce qui concerne, enfin, le caractère substantiel ou procédural d'une théorie, Rawls souligne que la valeur d'une procédure ne peut se mesurer qu'à son résultat. Ainsi, un exemple de justice procédurale parfaite est le partage du gâteau, car on sait comment obtenir un résultat substantiel, tandis [603] qu'un exemple de justice procédurale imparfaite est le procès criminel, car on ne sait pas comment obtenir le résultat. Aucune théorie politique, celle de Habermas pas plus que celle de Rawls, ne peut donc éviter d'avoir aussi un caractère substantiel. Les valeurs que Habermas met en avant dans la situation idéale de parole, impartialité, égalité, ouverture, absence de contrainte et unanimité, sont d'ailleurs clairement substantielles. Simplement, la description par Habermas du raisonnement en situation idéale de parole est incomplète, dans la mesure où elle ne tient pas compte des intérêts en présence ni du problème de l'élimination des injustices acquises.

Rawls admet cependant l'idée d'une légitimité procédurale, au sens d'un accord des décisions avec des règles et traditions. La notion de légitimité, qui selon Rawls s'applique aux institutions ⁷, est plus faible

⁷ En fait, le prédicat légitime s'applique aussi aux actes. Rawls voudrait que la légitimité n'émane que des institutions, mais cela heurte le sens courant du concept, car il existe une légitimité qui émane de la justice - ce que Rawls reconnaît plus loin en faisant dépendre la légitimité d'une Constitution de sa justice. Il est vrai que « légitime » et « juste » sont des concepts différents, qui n'ont pas les mêmes emplois, mais il n'est pas sûr qu'une décision que l'on sait injuste puisse être légitime. Il semble plutôt que seule une décision dont le caractère juste ou injuste est encore incertain puisse être jugée légitime. Le ju-

que celle de justice car elle diminue les contraintes sur ce qui peut être fait. Ainsi, les lois n'auraient pas besoin d'être justes pour être légitimes bien que, à un certain point, leur injustice corrompt leur légitimité. « Contrairement à la justice, dit-il, la légitimité admet une marge indéterminée d'injustice. » (*ibid.*, p. 133). Le rôle de la légitimité serait d'autoriser une procédure de décision quand l'unanimité est impossible. La légitimité procédurale des actes législatifs dépend pourtant de la justice de la Constitution, et aucune procédure ne peut déterminer le contenu substantiel de la justice. Rawls ne rejette d'ailleurs pas la critique de Habermas qui reprochait à Weber de ramener la légitimité d'un ordre politique à son acceptation par les citoyens, mais il n'exclut pas qu'une institution puisse être « injuste et pourtant légitime » (*ibid.*, p. 135), car le temps empêche quelquefois de juger de la justice des lois sans porter atteinte à la légitimité de la procédure ⁸.

Quelques remarques conclusives

[Retour à la table des matières](#)

Les efforts de Rawls et Habermas pour intégrer le point de vue de l'autre dans leurs propres positions ne peuvent masquer l'opposition qui les sépare et continue de les séparer, même après leur discussion honnête. Leur débat met en présence deux traditions politiques et philosophiques dont la rencontre permet de clarifier, sinon de dissoudre, certaines oppositions significatives. [604] On a d'un côté une théorie libérale et consensualiste, neutre, sans être sceptique, sur le contenu des théories morales élargies, mais substantielle sur le plan des principes de justice politique, et de l'autre une théorie républicaine et critique, engagée sur une conception de la raison pratique et sur le contenu cognitif des questions normatives, mais qui se veut strictement procédurale dans la détermination des principes et décisions politiques. Je voudrais, pour terminer, commenter brièvement le sens de l'opposition politique et philosophique entre ces deux auteurs et en tirer un enseignement sociologique.

gement de légitimité n'est alors qu'un jugement de justice *prima facie*, susceptible d'être confirmé ou contredit par un jugement ultérieur plus approfondi.

⁸ Voir note précédente.

Sur le plan politique, une question essentielle de cette discussion semble concerner le problème du civisme au sens plein ⁹, entendu comme l'accord, et, si cet accord manquait précédemment, la réconciliation des citoyens avec la structure de base de leur société politique. Malgré ses critiques à rencontre de la société américaine, Rawls ne semble avoir aucun doute sur la possibilité d'adhérer à la structure de base de sa propre société, tandis que la question de la négativité critique demeure essentielle pour Habermas. Si l'accord sur la justice se marie aussi aisément avec une justification de l'ordre établi dans la théorie de Rawls, c'est pourtant moins par conservatisme que parce que l'acceptation de l'ordre établi relève aussi pour lui d'un certain sens de la justice. Il serait en effet présomptueux et éventuellement injuste de vouloir modifier sans cesse l'ordre politique établi ; et si la loi peut être légitime, sans pour autant être tout à fait juste, ce n'est pas simplement parce que c'est la loi (légalisme), mais parce que son instauration peut exprimer, sur la durée des générations, une certaine justice qui doit pouvoir être préservée dans l'ordonnement de la société actuelle. Rawls ne rejette donc ni la tradition politique de sa société, ni du reste aucune tradition politique, pourvu qu'elle ne soit pas tyrannique ¹⁰, et il semble au contraire soucieux de découvrir ce qu'il peut y avoir de juste dans n'importe quelle tradition politique. De son côté, Habermas se sent beaucoup moins lié par ce scrupule et, suivant une réminiscence rousseauiste, ne voit pas ce qui pourrait faire obstacle, non plus à la simple volonté, mais à la discussion souveraine du peuple. C'est ce qui l'amène à critiquer la limitation de l'emprise de l'autonomie publique sur l'autonomie privée comme une façon de soustraire certaines valeurs privées à une discussion publique. Mais, sur ce point, on pourrait faire remarquer que même si la frontière du privé et du public peut fluctuer dans une certaine mesure, elle ne peut être complètement abolie sous peine de laisser le champ libre à des formes totalitaires de vie politique.

⁹ Le civisme au sens plein se distingue du civisme ordinaire qui ne concerne que les accords locaux que les citoyens peuvent établir avec leurs groupes d'appartenance : professionnels, géographiques, syndicaux, religieux..., et qui laissent en suspens la question de leur adhésion éventuelle à la structure de base de leur société politique, voir Pharo (1985).

¹⁰ Voir l'application de la théorie de la justice au droit international dans Rawls (1996).

[605]

Habermas et Rawls sont par ailleurs tous deux en situation de retrait par rapport à certains engagements philosophiques substantiels, d'ordre métaphysique et moral. Mais le sens de ce retrait correspond chez eux à des diagnostics différents sur le statut et la situation de la connaissance théorique. Habermas reprend à son compte une doctrine faillibiliste suivant laquelle seuls sont susceptibles d'être vrais ou faux les énoncés qui peuvent être révisés par l'expérience. Cela implique qu'il ne peut y avoir de vérité métaphysique ou morale, car il est impossible, dans de tels domaines, de déterminer et de réviser la valeur de vérité des énoncés à partir de l'expérience. Autrement dit, la méthode sémantique ne s'applique pas aux questions normatives. L'âge postmétaphysique dont parle Habermas se caractérise donc par une coupure radicale entre les questions de vérité et celles de validité normative. Habermas ne tire aucune conclusion sceptique de son agnosticisme logique et épistémologique, puisque, pour lui, ce qui est perdu par les énoncés normatifs sur le plan de la vérité peut aisément être récupéré sur le plan de la validité pratique établie sur la base d'une discussion élargie.

De son côté, Rawls préfère se montrer prudent sur le diagnostic épistémologique et n'exclut pas la possibilité d'appliquer la méthode sémantique aux énoncés moraux et métaphysiques, bien que lui-même ne le fasse pas. On peut du reste remarquer que les tournants épistémologiques radicaux, comme celui que préconise Habermas, sont beaucoup plus susceptibles de révision que des énoncés isolés, car ils sont tributaires d'un grand nombre d'énoncés falsifiables par l'expérience ou par la discussion conceptuelle ¹¹. En fait, la théorie rawlsienne de la justice n'est ni sceptique, ni relativiste et admet sans peine

¹¹ Au demeurant, on observe aujourd'hui chez les philosophes anglo-saxons une forte tendance à redonner à la métaphysique le statut d'une science fréquente, en intégrant les principes du faillibilisme dans l'analyse des entités mathématiques, cognitives ou morales mais en essayant aussi de préciser le statut de ces entités à l'aide des apports de la logique et de l'axiomatisation. L'un des précurseurs de cette tendance est le philosophe D. Davidson (1993, p. 255), particulièrement influent en philosophie de la logique, qui définit la sémantique comme la manière dont le langage se rattache à l'ontologie. Quant à la possibilité d'attribuer une valeur de vérité aux propositions morales, elle fait aussi l'objet de très vives controverses et le débat est loin d'être clos.

qu'une théorie morale élargie puisse être vraie ; simplement, elle ne prétend pas dire laquelle est la vraie (Rawls, 1995a, p. 166) ¹². Pour Rawls, le lien entre les conceptions morales élargies et les conceptions limitées au politique n'est pas arbitraire et peut sans doute être justifié par des raisons ultimes, mais ce n'est pas à une théorie politique qu'il revient d'établir ce lien ni de dire quelles sont les bonnes raisons ultimes. L'impossibilité immédiate de tomber d'accord sur des considérations morales ultimes semble du reste suffisamment établie par le fait des controverses incessantes sur ces sujets, pour que l'on puisse espérer que des personnes raisonnables acceptent de tenir compte de ce [606] fait pour s'accorder sur une conception politique raisonnable, quoique limitée.

C'est précisément à ce point que l'on peut tirer un enseignement sociologique sur les ressorts de l'accord social. Selon Rawls, il est impossible d'obtenir l'accord universel à cause des différences de culture, mais aussi et surtout à cause des difficultés du jugement. Il faut donc en rabattre sur la vérité métaphysique et morale pour rendre possible l'union politique. Or, lorsque l'on en rabat sur la vérité, il ne reste selon lui que deux choses : une conception du bien, qui renvoie plutôt à une rationalité instrumentale, et un sens de la justice, qui renvoie plutôt à une rationalité intersubjective rendant impossible pour un sujet intelligent d'accepter d'être maltraité dans la vie sociale ou de croire que les autres l'accepteront. Mais la difficulté essentielle du montage de Rawls est, comme le lui reproche Habermas, de supposer que c'est l'accord contractuel sur la distribution des biens qui exprime le mieux le sens de la justice des citoyens. On pourrait aussi bien supposer, dans une optique moins libérale et plus républicaine, que c'est la discussion collective qui exprime le mieux ce sens de la justice. On touche ici à une opposition de valeurs politiques qu'il n'est peut-être pas exclu de pouvoir trancher un jour par des arguments rationnels, mais que rien ne permet, en l'état actuel du débat, de considérer comme résolue. Or, Rawls ne semble pas s'être avisé que les difficultés du jugement, dont il souligne l'importance, ne s'appliquent pas seulement à des questions de morale personnelle, comme par exemple celles qui touchent à la disposition de son corps ou à la conduite de la vie privée,

¹² La théorie rawlsienne sous-entend aussi qu'une certaine théorie politique peut être vraie et, par son propre fait, se prononce sur ce sujet.

mais aussi à ces questions de morale politique. Il est en effet difficile de nier que le libéralisme politique ou le républicanisme se rattachent à des valeurs politiques plutôt difficiles à concilier, alors qu'au contraire il semble évident que les idées de démocratie ou de droits de l'homme dépassent aujourd'hui universellement le niveau d'un idéal partisan ¹³.

Si nous devons appliquer le raisonnement de Rawls aux difficultés du jugement politique, nous aurions à imaginer une procédure rationnelle susceptible d'assurer l'accord de personnes raisonnables, quelles que soient leurs valeurs politiques préférées, libérales ou républicaines. Une procédure de ce genre devrait évidemment être compatible avec les points fixes de la démocratie et des droits de l'homme sur lesquels il n'y a du reste pas l'ombre d'un désaccord entre Rawls et Habermas. Elle pourrait en revanche s'affranchir des présupposés philosophiques indésirables de l'un ou l'autre de ces auteurs, car, fort heureusement, ni l'un ni l'autre ne prétendent que leurs présupposés sont nécessaires à l'exercice de la démocratie. [607] Elle pourrait par exemple être considérée, sous un certain angle, comme ultralibérale dans la mesure où sa neutralité s'étendrait jusqu'à certaines valeurs politiques, et, sous un autre angle, comme non libérale dans la mesure où elle ne se prononcerait pas *a priori* sur le rapport des libertés privées aux libertés publiques, ni même forcément sur le rapport des valeurs politiques aux valeurs morales.

*
* *

Enfin, les modèles de Rawls et de Habermas, qui paraissent se rejoindre sur certains réquisits communs, mettent en évidence l'intérêt de rechercher, à propos des questions normatives, des méthodes de traitement du caractère apparemment inconciliable de certaines va-

¹³ C. Larmore (1993, p. 191) exprime les craintes les plus vives sur les risques de désespoir politique que ferait naître la découverte du caractère partisan du libéralisme politique. Mais il n'y a pas lieu d'entretenir ce genre de crainte si l'on pense que la démocratie, les droits de l'homme et les points fixes énumérés par Rawls échappent radicalement à ce caractère partisan.

leurs morales et politiques. Il n'est pas sûr que cette stratégie implique le libéralisme de Rawls ou le républicanisme de Habermas, mais elle passe très probablement par des manœuvres du genre de celles qu'envisagent ces deux auteurs pour tenter de fonder une objectivité du bien public, dont dépend finalement tout accord social. L'analyse critique et l'approfondissement des propositions de ces auteurs contribuent ainsi à dessiner les contours d'un programme de recherche en sociologie normative.

Patrick PHARO

Centre de Recherche Sens Éthique Société
59-61, rue Pouchet - 75849 Paris cedex 17

pharo® iresco.fr.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

[Retour à la table des matières](#)

Boudon R., 1997. — « La rationalité axiologique », dans S. Mesure (éd.), *La rationalité des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France.

Davidson D., 1993. - *Actions et événements*, Paris, Presses Universitaires de France [Trad. P. Engel, 1^{re} éd. 1980].

Habermas J., 1995. - « Reconciliation through the public use of reason : remarks on John Rawls's political liberalism », *The journal of philosophy*, 92, 3, pp. 109-131.

— 1997. — *Droit et démocratie, entre faits et normes*, Paris, Galimard (Essais) [Trad. R. Rochlitz, C. Bouchindhomme ; 1^{re} éd. 1992].

Habermas J., Rawls J., 1997. - *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf (Humanités) [Trad. R. Rochlitz, C. Audard, 1^{re} éd. 1996].

Isambert F.-A., 1996. — « Valeur et rationalité chez Max Weber », *Revue européenne des sciences sociales*, 34, 103, pp. 27-45.

[608]

Kant I., 1966. — *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave [Trad. V. Delbos ; 1^{re} éd. 1785].

Larmore C., 1993. - *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France.

Pharo P., 1985. — *Le civisme ordinaire*, Paris, Méridiens Klincksieck.

— 1991. - *Politique et savoir-vivre*, Paris, L'Harmattan.

—1993. - *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, Paris, L'Harmattan.

[à paraître]. — « Les fondements non contractuels du contrat », dans S. Erbès-Séguin (éd.), *La place du contrat dans les rapports sociaux*.

Rawls J., 1987. - *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil [Trad. C. Audard ; 1^{re} éd. 1971].

— 1995a. - *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France [Trad. C. Audard ; 1^{re} éd. 1993].

— 1995b. - « Reply to Habermas », *The journal of philosophy*, 92, 3, pp. 132-180.

— 1996. - *Le droit des gens*, Paris, Esprit [Trad. B. Guillaume ; 1^{re} éd. 1993].

Scanlon T. M., 1982. - « Contractualism and utilitarianism », dans A. Sen, B. Williams (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme.

Fin du texte