

Rawls et Habermas : le primat du Juste sur le Bien

Christophe Cervellon

Agré de philosophie, ancien élève de l'École Normale Supérieure (Ulm).

L'américain John Rawls (né en 1921) et l'allemand Jürgen Habermas sont aujourd'hui considérés comme deux des philosophes contemporains les plus importants. Depuis sa *Théorie de la justice* (1971), Rawls est devenu une référence incontournable de la philosophie politique dans le monde anglo-saxon, si bien qu'on ne peut guère parler de justice sans faire la critique, ou à tout le moins l'examen, des conceptions rawliennes (Cf. Will Kymlicka, *Les Théories de la justice, une introduction*, 1990). De même, la tentative de "fonder une éthique de la discussion" que mène explicitement Habermas depuis *Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle* (1983), a suscité de vastes débats (comme en témoigne le récent *De l'éthique de la discussion et la question de la vérité*, 2003), et reposé à nouveau frais le problème de la validité des normes éthiques. En un sens, ces deux auteurs sont très différents : Rawls est l'héritier du libéralisme, philosophique et politique (Cf. *Libéralisme politique*, PUF, 1997), et son discours est essentiellement une critique des po-

sitions utilitaristes chers aux penseurs américains. Habermas, quant à lui, est issu d'une tradition marxiste profondément réformée, et situe plus volontiers ses problématiques dans l'histoire de la grande tradition philosophique, qui a pris acte de l'existence des sciences humaines, de la sociologie, de la psychologie, ou de la linguistique. Mais si leurs positions théoriques ne sont manifestement pas toujours convergentes (comme en témoigne leur livre commun *Débat sur la justice politique* – Cerf, 1997 –) et qu'ils s'opposent notamment sur la compréhension et la résolution des conflits dans l'espace public, reste que leurs approches de la notion de justice se rejoignent suffisamment, pour que Habermas puisse par exemple défendre les positions rawlienne et les siennes contre les mêmes objections ou les mêmes critiques (Cf. *De l'Éthique de la discussion*, 1991, p. 116). De fait, ils apparaissent tous deux comme des théoriciens d'une démocratie constitutionnelle fondée sur l'intersubjectivité, c'est-à-dire sur la capacité que nous avons d'adopter la perspective d'autrui pour constituer des normes ration-

nelles communes. Et, au delà de toutes leurs différences, la thèse qu'ils partagent du primat du juste sur le bien, à tout le moins de leur indépendance relative, confèrent à leurs philosophies comme "un air de famille", qui les différencie nettement de théoriciens héritiers de la conception la plus "classique", "néo-aristotélicienne", selon laquelle le juste ne peut être pensé qu'en fonction du bien, qu'il soit celui d'un individu ou d'une communauté (Cf. A. MacIntyre, *Whose Justice ? Which rationality ?* 1988).

Position du problème ■

Cette thèse de la séparation de la question du juste d'avec celle du bien est chez nos deux auteurs sans la moindre ambiguïté. Comme l'écrit Habermas dans *De L'éthique de la discussion* (1991) : "On prend une décision initiale, celle de s'interdire la possibilité de concevoir la morale comme représentant un aspect particulier d'une éthique englo-

Référence

bante du bien (p. 158)". Et rien de plus clair que cette autre déclaration de *Morale et communication* (1983) : sa conception du traitement des questions morales "fonctionne, affirme Habermas, comme un couteau qui tranche entre le "bien et le juste", entre les énoncés évaluatifs et les énoncés strictement normatifs (p. 125)". Semblablement, la thèse du primat du juste sur le bien était affirmée par Rawls au dernier chapitre "la justice comme bien" de *Théorie de la Justice* (1971), puis reprise et clarifiée dans l'article "la priorité du juste et les conceptions du bien" (recueilli dans *Justice et démocratie*, 1988), où il affirmait d'emblée que "la thèse de la priorité du juste [sur le Bien] était un élément essentiel de ce qu'[il] avait appelé libéralisme politique". Cette volonté de ne pas confondre la question du juste et celle du bien n'a rien d'anecdotique : elle définit au contraire, nous l'avons dit, une rupture profonde avec la conception classique de l'éthique et de la politique, et elle mérite sans doute qu'on l'examine de plus près afin de mieux comprendre la conception de la justice que se font nos deux auteurs.

Classiquement, c'est-à-dire selon les philosophies morale et politique inspirées d'Aristote, le juste était défini selon une certaine idée du Bien : ce qu'il était juste de faire pour un individu, ne faisait pas nombre avec sa recherche du bonheur bien compris, et ce qui était juste dans une Cité était ce qui contribuait au bien de cette Cité. Mener "une vie bonne", au sens éthique, n'avait de sens que dans la perspective d'une "bonne vie", et l'homme juste, s'il n'était pas toujours heureux (car la bonne ou mauvaise chance ne pouvaient être entièrement écartées de l'existence pour Aristote), était cependant celui qui tentait de "s'ajuster" au mieux à un idéal de vie aussi harmonieux et stable que possible. C'est en fonction de la vie bonne, d'une philosophie compréhensive

du bien ou d'un concept clair de bonheur, que les règles à suivre avaient un intérêt et un sens. Inspiré d'Aristote, saint Thomas d'Aquin voyait encore dans l'obéissance à la loi divine le moyen de parvenir au bonheur, et non pas la soumission à des règles arbitraires n'ayant aucun rapport avec notre bien propre : "Dieu n'est offensé par nous que du fait que nous agissons contre notre propre bien". L'injustice, la désobéissance morale, était d'abord injustice contre nous, une manière de s'éloigner du bonheur véritable, tout de même que chez Aristote, Platon ou les Stoïciens, l'homme mauvais était avant tout un homme malheureux et stupide : plus intelligent, le méchant aurait compris que son intérêt dépendait d'une conduite éthiquement réglée – "une bonne vie". La vie de l'homme avait pour fin le bonheur, et la justice de l'homme juste n'était au final que le chemin pour y parvenir, le plus "ajusté" à notre désir rationnel du bien. Le juste était défini par rapport au bien, et tout ce qui permettait d'atteindre le bien véritable était juste (et "injuste" ce qui ne conduisait qu'à un faux bien, ou à un semblant de bonheur).

Il en allait semblablement en politique. C'était en fonction du bien propre à une communauté donnée que la loi était "juste" ou "injuste" : la loi n'était pas juste en fonction d'un simple critère formel (le fait qu'elle soit applicable à tous de la même manière), mais dans la mesure où elle servait l'intérêt commun. Dans la *République* de Platon, comme dans celle de Cicéron, les plus grandes inégalités sont justifiées dès lors qu'elles tournent au bonheur non pas de tel ou tel individu (qui mériterait plus qu'un autre d'être heureux), mais au bonheur de tous (quitte à ce que certains, du plus haut au plus bas de l'échelle sociale, soient contraints de renoncer à une part de bonheur possible qui risquerait de nuire aux autres). Le juste en politique était là encore fonction du bien collec-

tif, et ne se comprenait que dans la perspective de cet intérêt véritable. Il aurait été aussi absurde de concevoir une loi juste qui fût nuisible à la Cité, que de concevoir une conduite juste qui pût réellement nuire au bonheur de l'homme juste : l'intérêt général fonctionnait en somme pour le groupe, dans son identité singulière, comme la recherche du bonheur pour l'individu concret. Le fondement du juste était le bien, et tout le problème de la sagesse pratique du législateur ou du philosophe était de déterminer précisément, sans erreur, la nature de ce bien, ce qui était le plus utile (l'un des sens en grec de *to agathon*) à tous.

Mais, comme le remarquent Rawls et Habermas, il est devenu impossible aujourd'hui, dans le contexte des démocraties modernes, de fonder une morale sur une conception philosophique ou religieuse du bien. Nous ne supporterions plus que quelqu'un nous dise ce que nous avons à faire parce qu'il connaîtrait mieux que nous, au nom d'une théorie philosophique ou d'une révélation divine, ce qui est bien pour nous. Pour une perspective classique, notre attitude de pensée consiste à demander le droit à l'erreur sur notre bien, et donc le droit à l'injustice à travers l'avenue du bonheur subjectivement recherché. Mais, dans une perspective moderne, nous ne faisons que prendre acte de la difficulté qu'il y a à déterminer correctement, selon un concept universel, ce qu'est le bonheur promis à l'homme. En effet, depuis Kant, il nous semble impossible de définir le bonheur comme on définit mathématiquement une figure géométrique : nous aurions tous notre représentation plus ou moins vague de ce que le bonheur peut être, et le bonheur serait devenu une interrogation personnelle, c'est-à-dire affaire de subjectivité, et non plus un problème rationnel. Le bonheur, comme le dit Kant dans une formule célèbre, ne serait "qu'un idéal de l'imagination", ce que nous ne pouvons pas

ne pas poursuivre, mais ce sur quoi nous ne pouvons pas non plus nous accorder rationnellement. Nous avons seulement le droit naturel d'y tendre comme nous l'entendons, en espérant que l'État confirme par le droit positif la liberté de le chercher où bon nous semble. Dans ces conditions, fonder la morale sur ce qu'il y a de plus intime à l'homme – la recherche du bonheur – est devenu une entreprise impossible, et définir la justice comme l'ajustement au bien véritable d'un être doué de raison, est devenu radicalement absurde : le seul fondement de la morale était, selon Kant, la raison. Ce sont les contraintes de la non-contradiction, l'universalisation des règles, l'attitude désintéressée vis-à-vis du vrai, etc. – qui constituaient la source de la morale à laquelle l'homme était spontanément sujet, du seul fait d'être rationnel.

Pour Rawls et Habermas, aussi, on ne peut pas fonder les normes éthiques ou politiques sur une "philosophie compréhensive du bien" (Rawls) : on ne peut pas appuyer la notion de juste sur une "conception métaphysique ou religieuse" (Habermas). Il faut prendre acte du "fait du pluralisme" (Rawls) qui caractérise nos sociétés, ou de l'extraordinaire diversité des doctrines et des formes de vie, comme il faut prendre acte de la "redéfinition du rôle de la philosophie" (Habermas) par rapport à ses anciennes prétentions exorbitantes à dire dogmatiquement le bien. En réalité, Rawls et Habermas sont doublement en accord avec Kant : ils sont d'accord sur le constat que "l'éthique (de la vie bonne)" est devenue impossible (il n'y a plus de place que pour une "théorie rationnelle, discursive, de la morale" susceptible de déterminer rationnellement le juste – Habermas –), tout comme une politique du bien ne peut être légitime qu'à condition de respecter les "conditions formelles de la justice" (Rawls). Et ils sont également d'accord sur le fait que le seul fondement possible de la justice politi-

que et des normes éthiques supposent un "usage public de la raison" (*free public reason* – Rawls –), ou "la participation à une discussion pratique sur la validité de cette norme" (Habermas), c'est-à-dire la reconnaissance d'une communauté rationnelle. Pour Rawls comme pour Habermas, si la raison, et non le bien individuel ou collectif, est au fondement du juste, cette raison n'est pas en effet une faculté essentiellement individuelle, comme si un individu pouvait avoir raison contre tous, mais le produit de relations intersubjectives. Il s'agit en somme pour le philosophe allemand et américain de reformuler le projet kantien d'une fondation objective des normes pratiques en substituant au paradigme kantien de la subjectivité (celle de l'homme qui resterait doué de raison, et responsable de ses actes, sur une île déserte), celui de la communication (Habermas) ou de la négociation idéale (Rawls), c'est-à-dire une raison qui résulte de la participation d'êtres humains à un dialogue sincère ayant pour but l'accord de tous avec tous, qu'il s'agisse des bases de la société (Rawls) ou des normes éthiques valides (Habermas).

Si la "conception classique" avait pour faiblesse de reposer sur une détermination problématique du bien rationnel, elle avait cependant l'intérêt de rendre parfaitement compréhensible "l'ancrage motivationnel (Habermas)" de chacun à faire son devoir : nous y étions aussi bien poussés par le système de valeurs de notre communauté, que par le bien implicite promu par nos formes de vie individuelles et collectives. En revanche, la conception moderne d'une morale non butée, ou appuyée, sur le bien d'une communauté ou d'un être, a bien le mérite de revendiquer une morale valable pour tous – fondée sur la seule raison et non sur les logiques sociales propres à une Cité ou à une culture donnée, par exemple –, elle s'expose cependant à deux problèmes d'importance : 1. Pourquoi être juste, ou quel intérêt trouver à la morale, si la justice n'est plus la

clarification de mon intérêt bien compris ? 2. Comment comprendre la raison pratique, en charge de la morale, dès lors que, ne pouvant plus fonder la justice sur la recherche du bien, ou sur l'ordre sage du monde, il n'y a plus guère que la capacité des hommes à raisonner sur les normes éthiques qui puisse décider en droit – universellement, puisque la raison n'est pas liée à des intérêts singuliers – du juste et de l'injuste ?

Rawls et la théorie de la justice ■

De fait, Rawls critique une version particulière de la justice comprise selon une certaine vision du bien (le Bien n'étant plus ici principalement compris, comme dans les éthiques grecques, au sens moral, mais aussi bien au sens instrumental) dans les théories utilitaristes anglo-saxonnes. Ce n'est pas l'optimisation, marginale ou globale de l'utilité sociale (l'augmentation du bonheur du plus grand nombre, ou de chaque individu en particulier) qui permet de juger du bien-fondé d'une loi ou d'une mesure, mais le respect d'un certain nombre de principes.

Pour Rawls, la raison peut déterminer quels sont ces principes de la justice, que toute loi doit respecter pour être juste, en réfléchissant sur une fiction, celle d'un état de nature où les individus ne seraient pas encore réunis en corps social, mais négocieraient les principes de justice qu'ils voudraient voir appliquer dans la société une fois celle-ci constituée. Quelle idée de la justice, quelle structure de base de la société (*basic structure*) mettrait tout le monde d'accord, avant même qu'aucune loi concrète n'ait vu le jour, avant même que la société ne commence de s'organiser ? C'est ce que Rawls appelle *la situation originelle*.

Pour décider de cette question, il suffit de se donner les individus

sans tout ce que la société concrète leur apporte : richesse, honneur, éducation... Il faudrait même que les individus ignorent les talents et les capacités naturels dont ils disposeront dans l'État, afin que les principes de la justice ne soient pas choisis en fonction d'intérêts trop personnels. C'est ce que Rawls appelle *le voile d'ignorance*, qui dans la fiction de la situation originelle, garantit que les individus se déterminent sur les principes de la justice au mieux de leurs intérêts individuels, mais sans pouvoir deviner quelles lois seraient concrètement les plus profitables pour eux compte tenu de leurs bonnes ou mauvaises dispositions singulières.

“Les partenaires ignorent certains types de faits particuliers... mais ils connaissent tous les faits généraux qui affectent le choix des principes de justice”.

Lorsque je choisis les principes de la justice, dans la situation originelle de Rawls, je ne sais pas encore ce que la vie me réserve : je sais seulement que je vais vivre dans une société donnée avec son système juridique. Tout le problème est donc de déterminer quel serait le meilleur régime, le plus juste, en tout état de cause, que je sois intelligent ou idiot, rusé ou maladroit, fort ou fragile. Le choix des principes suppose enfin des individus qui choisissent en fonction d'eux-mêmes, et de leur intérêt, sans se soucier des intérêts des autres (c'est *le désintéressement mutuel*), mais en sachant que les autres existent (ce qui me force aussi à les prendre en considération) : cela garantit que les principes de la justice mis au jour ne témoignent pas d'un altruisme problématique (une morale du sacrifice par exemple), et qu'ils pourront s'accorder concrètement à la poursuite individuelle de mon bien-propre.

“Dans la théorie de la justice comme équité, la position originelle d'égalité correspond à l'état de nature dans la théorie traditionnelle du contrat social.

Cette position originelle n'est pas conçue, bien sûr, comme étant une situation historique réelle... Il faut la comprendre comme étant une situation purement hypothétique, définie d'une manière à conduire à une certaine conception de la justice. Parmi les traits essentiels de cette situation, il y a le fait que personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. J'irais même jusqu'à supposer que les partenaires ignorent leur propre conception du bien ou leurs tendances psychologiques particulières. Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. Ceci garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel ou par les circonstances sociales. Comme tous ont une situation comparable et qu'aucun ne peut formuler des principes favorisant sa condition particulière, les principes de la justice sont le résultat d'un accord ou d'une négociation équitable (fair)... Tout ceci nous explique la justesse de l'expression “justice comme équité” : les principes de la justice sont issus d'un accord conclu dans une situation initiale elle-même équitable. (Seuil Essais, trad. C. Audard, p. 38).

Peu importe ici la solution que Rawls en tire sur la nature même de la justice sociale : dans la situation originelle, les individus se mettraient d'accord sur le fait que les avantages dont jouissent les uns ne sont acceptables, dans une société donnée, qu'à condition de profiter aux plus désavantagés de la société. Ainsi, même si je suis au bas de l'échelle sociale, je sais que le système est juste à condition que je profite des biens sociaux apportés par ceux qui sont en haut de l'échelle. Voilà quels sont donc les

deux principes de la justice sociale que tout individu doit nécessairement admettre, s'il est rationnel, en se mettant dans la fiction de la situation originelle :

Principe 1 : **“Chaque personne doit avoir un droit égal aux systèmes le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres.”** (p. 91).

Concrètement, cela signifie qu'un individu placé dans la situation originelle veut être certain qu'il jouira d'une liberté aussi grande que celle de ses concitoyens dans une société donnée, notamment de la liberté de réaliser ce qu'il pense être bien pour lui, et à proportion que les libertés de tous puissent coexister.

Principe 2 : **“Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l'individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également, à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs ne soit à l'avantage de chacun.”** (p. 93).

C'est à la condition d'admettre ce principe de justice, que, selon Rawls, tout individu en tant que tel, et tout bien réfléchi, accepterait d'entrer dans la société, car ce principe de justice permet à chaque individu de diminuer les risques d'être traité injustement. Et c'est au nom de ce principe de justice que nous pouvons juger d'un système légal et social concret, ou que nous pouvons juger d'un système légal ou social injuste, qui privilégie les uns au détriment des autres. Le principe de justice que je choisirais selon la fiction de la situation originelle, et en ignorant quels sont mes talents ou mes chances, me permet de décider concrètement si les lois bien réelles de ma société (La France ou les États-Unis par exemple) sont conformes aux exigences de justice que je pose, dès lors que je m'abstrais de cette société. En somme le principe de justice que je choisis dans la situation

originelle me permet de légitimer, ou non, les lois existantes de mon pays, c'est-à-dire de décider si elles sont conformes à la Justice, ou si elles ne sont qu'une caricature de justice derrière leur prétention à dire le droit.

Ce qu'il importe de souligner ici, ce ne sont pas les énonciations concrètes des deux principes de justice que la fiction de la situation originelle et l'hypothèse du voile d'ignorance permettent à Rawls de dégager ; mais, premièrement, c'est en fonction de ces deux principes mis au jour par la réflexion rationnelle sur l'hypothèse de la situation originelle que nous pouvons juger justes ou injustes les lois très réelles de nos sociétés. Nous essayons en somme, par la fiction de la position originelle, de rendre raison de nos intuitions morales fondamentales, et de reconstruire les principes qui guident nos jugements. C'est la méthode de l'*équilibre réfléchi* :

“Par un processus d’ajustement, je présume que nous finirons par trouver une description de la situation initiale qui, tout à la fois, exprime des conditions préalables raisonnables et conduisent à des principes en accord avec nos jugements bien pesés”.

Ce qu'il faut secondement souligner, c'est la portée de cette méthode. Derrière la fiction d'individus rassemblés avant leur constitution en corps social, se dissimule en fait une réflexion sur les conditions a priori de toute société juste concrète : c'est à certaines conditions, sous certaines garanties (les deux principes de justice), qu'un individu qui ignore tout de ses talents ou de son capital social ou culturel, accepterait a priori, et s'il est rationnel, d'entrer en société. En somme, lorsque la raison réfléchit sur cette expérience de pensée (à quelles conditions de justice des individus rationnels quelconques ont raison d'accepter le jeu social), la raison n'a affaire qu'à elle-même pour savoir ce qu'est la Justice, et pour savoir donc ce que nous sommes légitimés (ce qu'il est juste) de

vouloir pour notre société ici et maintenant. Comme on le voit, la théorie de Rawls met au jours les conditions de la justice à travers une procédure, une construction que l'imagination peut produire, et reproduire si besoin est, selon laquelle chaque individu doit décider du juste en ignorant sa position dans la société, et les caractéristiques les plus importantes de ce qu'il est, notamment sa conception du bien. *La justice est ainsi ultimement fondée non pas sur le bien concret d'une société réelle, mais sur la négociation idéale d'une communauté d'êtres rationnels.* Mais loin d'aboutir à des règles abstraites, la négociation idéale aboutit au contraire à la détermination d'un système politique et social (celui d'une démocratie constitutionnelle) qui permet à chacun, sous la condition du respect des critères formels de la justice (le respect des deux principes) de poursuivre son bien comme il l'entend.

En 1985, Rawls a jugé bon de présenter sa théorie de la justice comme une “théorie politique, et non pas métaphysique” (*Justice et Démocratie*, p. 203). La précision est d'importance : Rawls n'affirme pas ainsi que sa théorie, à titre de doctrine, puisse faire l'unanimité ou puisse être acceptée par tous comme un discours qui prétend à la Vérité. Elle prétend seulement formuler de manière rigoureuse les règles de base qui régissent, ou doivent régir une société démocratique. Dans sa *Théorie de la justice*, les choses n'étaient pas en effet toujours très claires : Rawls donnait parfois le sentiment de faire une théorie pure de la justice, susceptible de prendre une vue globale des sociétés et de la vie humaine, comme si sa philosophie pouvait entrer par exemple en concurrence avec la philosophie chrétienne de la justice politique ou morale. La justice politique dont il faisait la théorie n'aurait été qu'un cas particulier d'une théorie plus large de la justice définie comme équité. La situation aurait été étrange : la théorie de la justice qui prétendait jus-

tifier le pluralisme des formes de vie et des doctrines aurait revendiqué pour elle seule la vérité, et aurait prétendu imposer cette vérité aux autres ! En fait, Rawls tente seulement de mettre au jour les conditions de possibilité d'une société démocratique stable, c'est-à-dire les réquisits indiscutables que tous doivent admettre, indépendamment de leur conception du bien ou de leurs philosophies, pour coexister, pour pouvoir discuter, et pour rechercher leur bien propre. Quelle que soit ma philosophie ou ma religion – ma conception “supérieure” du juste ou de la morale –, il y a un certain nombre de valeurs ou de principes que je dois nécessairement admettre pour vivre dans une république justement ordonnée (*well-ordered society*). Certes, les doctrines morales ou spirituelles peuvent s'opposer – et dans nos sociétés libres, elles ne peuvent pas ne pas être très diverses, tant nos conceptions du bien diffèrent d'un individu à l'autre –, mais si ces doctrines coexistent, on peut espérer qu'elles ne le font pas par la force des choses (selon un *statu quo* hostile, en attendant chacune pour demain la victoire sur toutes les autres), mais que leur présence dans l'espace public suppose un consensus par recoupement (*overlapping consensus*), sur des valeurs politiques et non pas morales ou philosophiques :

“Un consensus par recoupement existe dans une société quand la conception politique de la justice qui gouverne ses institutions de base est acceptée par chacune des doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses qui durent dans cette société à travers les générations.”

Le libéralisme politique de Rawls envisage ainsi l'unité de la société comme résultant d'un consensus par recoupement sur une conception politique de la justice. Dans un tel *consensus*, les principes de la justice sont adoptés par des citoyens qui, par ailleurs, embrassent des conceptions du bien différentes, voire conflictuelles.

Référence

On comprend dès lors clairement comment le Bien et le Juste s'articulent dans la pensée de Rawls : une fois définies et respectées les conditions de la justice, chacun est libre de poursuivre son bien propre en ayant sa propre conception religieuse ou philosophique du bien. Chacun, par exemple, peut chercher à progresser dans la vie intellectuelle ou morale, et le "perfectionnisme" (la doctrine morale qui veut qu'un être doit devenir tout ce qu'il est capable de devenir) est tout à fait louable comme poursuite de tout le bien que je puis faire ou atteindre. En ce sens, il faut bien distinguer pour Rawls le rationnel du raisonnable : il est rationnel de vouloir poursuivre son bien (le rationnel est en prise sur le bien), à condition cependant que l'on respecte les principes de la justice que tous doivent admettre, et que Rawls définit comme l'espace du raisonnable (qui est en prise sur le Juste). Jamais la recherche rationnelle, éthique, du bien ne doit faire oublier, ou mépriser, les contraintes morales du raisonnable ou du juste, ce que la raison admet, avant toute interrogation sur le bien :

“Dans la théorie de la justice comme équité, le raisonnable encadre le rationnel et il dérive d'une conception de la personne comme libre et égale.”

En somme, dans la situation originelle, on considère les individus comme des personnes rationnelles, libres et égales ; mais cette autonomie rationnelle de la personne, qui en tout état de cause doit être respectée, ne résume pas une personne morale complète, pouvant développer ses vertus intellectuelles, éthiques, voire religieuses. La théorie de la justice garantit simplement pour tous les biens premiers fondamentaux (les libertés de base en cause dans les principes de la justice rappelés plus haut), libre à chacun ensuite de rechercher d'autres biens. Plus encore : une société juste au sens de Rawls est un bien pour l'individu, non seulement parce qu'elle garantit les principes

de la justice (et qui voudrait vivre dans une société injuste ?), mais aussi parce qu'une telle société éduque et affine le sens de la justice des citoyens. C'est dans une société juste, que mon sens de la justice, qui est un bien, a toutes les chances de se renforcer. Si elle n'a donc pas le bien pour principe et pour fin, la société qui respecte les principes du juste selon Rawls assure les biens premiers des individus, conditions de tout autre bien, que sont les libertés de base qui nous permettent de rechercher notre bien comme nous l'entendons, et constitue en elle-même un bien, non plus à titre de simple moyen de la liberté, mais bien comme éducation à la raison et au sens moral, donc à la réalisation de soi-même.

“Une idée du bien que l'on trouve dans la théorie de la justice comme équité est celle du bien représenté par une société politique, plus précisément du bien que les citoyens réalisent à la fois en tant que personnes et en tant que corps constitué quand ils appuient un régime constitutionnel juste et en conduisent les affaires.”

Habermas et la théorie discursive de la morale ■

Ainsi Rawls comprend-il au fondement du juste une raison pratique, définie comme la rationalité en oeuvre dans une négociation idéale, menée par des êtres capables de calculer selon leur intérêt et d'adopter la perspective des autres. Pourtant, un problème se pose : pourquoi devons-nous adopter les principes du juste, analysés à l'occasion de la position originelle, dans nos jugements ? Pourquoi devons-nous être justes, et pourquoi une société, quelle qu'elle soit, doit-elle être juste, et constituer un système équitable de coopération ? Dans la conception

“classique” qui posait un lien intrinsèque entre la justice et le bien, ce problème n'avait aucun sens : l'intérêt qu'avait un individu ou une Cité à réaliser la justice était identique à son bonheur. Mais dès lors que n'existe plus de lien évident entre la justice et le bien, quel intérêt un État ou un homme a-t-il à être “moral” ? Certes, on pourrait dire qu'une société juste, pour les raisons vues plus haut, est un bien, et c'est pourquoi il est absurde – déraisonnable et irrationnel au sens de Rawls – de ne pas vouloir réaliser une société juste. Mais ce serait finalement revenir à la conception classique du primat du bien sur le juste, et se demander nécessairement si le Bien, ou les biens, que garantit la société juste, sont des biens véritables. En somme, il faudrait être juste, parce que la justice est un bien, ou parce que notre conception de la nature du bien, c'est précisément la justice, lors même que l'on voulait éviter de fonder une éthique sur une conception particulière du bien, “idéal de l'imagination”.

Cette difficulté – quel intérêt avons nous à nous conduire justement, dès lors que la morale n'a plus de rapport immédiat au bonheur ? –, Kant l'avait déjà soulevée. Certes, la morale vaut en elle-même, mais pourquoi vaut-elle *pour nous* ? A cela il n'y a d'autre raison que nous sommes des êtres rationnels – que la justice est l'intérêt de la raison même – et que pour Kant comme pour Rawls :

Ce qui justifie une conception de la justice, ce n'est pas qu'elle soit fidèle à un ordre qui nous soit préalable et donné, mais c'est sa congruence avec une compréhension plus profonde de nous-mêmes et de nos aspirations d'êtres rationnels.

Le respect de la justice pour elle-même est la conséquence de notre rationalité, et rien d'étonnant dès lors à ce que les principes de la justice selon Rawls doivent garantir avant tout l'autonomie rationnelle

des personnes morales, leur faculté de raisonner et leur sens de la justice. D'ailleurs, comme le remarque Habermas dans *Morale et Communication*, il est aussi absurde de demander : "pourquoi être juste ?" que de demander : "pourquoi être rationnel ?" Si je pense, je pense selon certaines normes de rationalité, et la question n'est pas si je dois penser selon des normes de rationalité, mais quelles sont les normes valides, recevables, de la rationalité. De même, si j'agis, j'agis selon certaines normes de conduite, et la question n'est pas de savoir si je dois agir selon des normes de conduite, mais quelles sont les normes valides de la conduite humaine. En ce sens, la question du juste est identique à la question de la raison : non pas pourquoi être rationnel ou juste, mais qu'est-ce que la raison ou la justice ? Le problème de l'application des normes éthiques (pourquoi ne nous comportons-nous pas comme nous jugeons qu'il faudrait se comporter ?), ou de la motivation à agir de manière morale, est un autre problème que celui de la détermination rationnelle des règles.

Or la rationalité a ses contraintes, qui précisément permettent de la définir : je ne peux pas par exemple soutenir que je doute, et qu'en même temps je ne suis pas, sans me contredire à mes yeux et aux yeux des autres. Parler, c'est accepter un certain nombre de principes qui rendent possible le langage : c'est l'impossibilité pragmatique, très concrète, où je suis de ne pouvoir négliger ces principes lorsque je dialogue avec autrui, au risque de rendre toute communication impossible, qui manifeste que ces principes sont les conditions de possibilité – transcendantales – de notre raison commune. Ainsi, le *pragmatico-transcendantal* chez Habermas signifie-t-il simplement que dans l'action concrète de dialoguer se font jour les conditions de tout dialogue. Et ce n'est pas uniquement une rationalité stricte, celle de la preuve, qui est en jeu dans les conditions formelles du

dialogue, mais la capacité que nous avons de mettre en commun, par des arguments simplement persuasifs, "dialectiques", notre interrogation sur le juste et l'injuste. Dialoguer suppose d'accepter un certain nombre de règles qui définissent pragmatiquement, concrètement, en rendant possible le déroulement du dialogue, une base éthique minimale. Ainsi, si parler implique une exigence de non-contradiction, parler ensemble pour se mettre d'accord entraîne semblablement un certain nombre de règles – moins strictes ou moins contraignantes que la non-contradiction performative ("je dis que je ne dis rien") mais qui définissent déjà, à travers un certain rapport à la parole de l'autre ("je te dis quelque chose, tu me dis quelque chose"), un rapport à l'autre.

"1. Tout sujet capable de parler et d'agir doit pouvoir prendre part à des discussions.

2.1. Chacun doit pouvoir problématiser n'importe quelle affirmation.

2.2. Chacun doit pouvoir faire admettre dans la discussion toute affirmation, quelle qu'elle soit.

2.3. Chacun doit pouvoir exprimer ses points de vue, ses désirs, et ses besoins.

3. Aucun locuteur ne doit être empêché par une pression autoritaire, qu'elle s'exerce à l'intérieur ou à l'extérieur de la discussion, de mettre à profit ses droits tels qu'ils sont définis en 1 et 2."

La symétrie des échanges, la tentative de comprendre l'autre en adoptant provisoirement son point de vue, la volonté de se mettre à sa place ou de prendre la position d'un observateur impartial, sont impliqués dans le simple fait linguistique de parler ensemble et l'un pour l'autre :

Le point de vue moral recherché, qui est préalable et sous-jacent à toutes les controverses, résulte d'une réciprocité fondamentale, incluse dans l'activité orientée vers l'intercompréhension. Elle se ma-

nifeste... dans la réciprocité des attentes de comportement liés aux rôles sociaux ainsi que dans la réciprocité des droits et des devoirs qui se rattachent aux normes, elle se manifeste enfin dans l'échange idéal de rôle caractérisant la discussion argumentée, qui doit garantir que les droits à un accès universel, de même qu'une participation équitable à l'argumentation, sont à même d'être défendus pour chacun et sans contrainte. Apparaît donc une forme idéalisée de réciprocité qui détermine une quête coopérative de la vérité propre à une communauté de communication, en principe illimitée. Dans cette mesure, la morale fondée par une éthique de la discussion s'appuie sur un modèle qui est, pour ainsi dire, dès le départ, inhérent à l'entreprise de compréhension linguistique.

Accepter le débat sur ce qui est juste, entrer dans le dialogue, c'est déjà manifester vis-à-vis d'autrui une attitude éthique, mettre entre parenthèses son intérêt pour écouter la requête ou les raisons de l'autre, commencer à l'accueillir et à lui rendre justice. Il y a dans la possibilité du dialogue des contraintes logiques – de justesse dans ce que je dis – et des contraintes éthiques – d'ajustement à qui me parle : être capable d'entrer dans ses intérêts, ou encore d'adopter sa perspective, être susceptible en somme de jouer son rôle. Plus encore : chacun est invité à juger impartialement, comme un observateur à la troisième personne, le discours de l'autre et le sien, puisqu'il s'agit de justifier mon discours devant autrui. Certes, pour Habermas, lorsque deux interlocuteurs font valoir leurs conceptions du bien, ils ont renoncé à se mettre d'accord sur la nature objective du bien : le dialogue ne peut plus avoir pour finalité de découvrir, comme chez Socrate, la conception juste qui accorde les hommes sur une raison commune, et qui permet de fonder l'éthique sur une base métaphysique, au-delà finalement de toute discussion ou de tout débat. Mais en l'absence d'une telle vérité, le

dialogue peut constituer une intégration des perspectives, des intérêts, des biens que chacun cherche à promouvoir. Or chercher à montrer que mon discours est aussi valable pour autrui ne peut se faire que si, dans ma manière d'argumenter, j'applique un principe d'universalisation ("U") que Habermas décrit ainsi, et qu'il conçoit comme étant implicite dans tout usage correct du dialogue où les interlocuteurs désirent sincèrement s'accorder :

“La formation impartiale du jugement s'exprime dans un principe qui contraint quiconque est concerné à adopter, suite à une délibération sur les intérêts, la perspective de tous les autres. Le principe d'universalisation doit donc imposer l'échange universel des rôles.”

Plus simplement encore, ce principe "U" qui doit régir le dialogue (parvenir à une position à laquelle tous adhèrent sans contrainte) implique un principe "D", qui énonce que ne sont valides que les normes acceptées par tous les participants à une discussion :

“Une norme qui est en litige entre ceux qui prennent part à une discussion pratique ne peut être approuvée que si “U” est en vigueur, autrement dit : si les suites et les effets secondaires, qui, de manière prévisible, proviennent du fait que la norme litigieuse a été universellement observée dans l'objectif de satisfaire l'intérêt de tout un chacun, peuvent être acceptée sans contrainte par tous. Or maintenant que nous avons montré comment le principe d'universalisation peut être fondée en raison à partir de pré-suppositions argumentatives et au moyen de la déduction pragmatico-transcendantale, on peut ramener l'éthique de la discussion elle-même au principe “D” plus restreint selon lequel : ne peuvent prétendre à la validité que les normes qui sont acceptées (ou pourraient l'être) par toutes

les personnes concernées en tant qu'elles participent à une discussion pratique.”

Ce n'est donc pas simplement les vertus morales d'écoute, ou l'habitude d'entrer dans les vues d'autrui pour mieux comprendre et accepter ses positions, que manifeste et renforce le dialogue concret avec autrui ; mais le dialogue est une médiation concrète qui permet de chercher

“L'entente mutuelle dans les discussions pratiques, dans tous les cas où les problèmes peuvent être équitablement réglés en fonction de l'intérêt de toutes les personnes concernées.”

Ainsi, selon l'éthique de la discussion, une norme ne peut-elle ainsi prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord ou pourraient l'être en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme. Pour Habermas, comme pour Rawls, il s'agit, en l'absence d'une conception objective du bien, de parvenir à une détermination du juste et de l'injuste en faisant appel à une communauté d'êtres rationnels, ne renonçant à rien de leurs intérêts propres, mais susceptibles, aussi, d'adopter la perspective, ou de se mettre à la place, des autres. Mais là où la justice est pour Rawls l'objet d'une négociation idéale dans une position originelle fictive, est exigée chez Habermas une argumentation réelle à laquelle participent les personnes concernées.

“Il est requis de mener une discussion réelle pour fonder en raison normes et commandements... D'un côté la participation effective de chaque personne concernée est seule à pouvoir prévenir les déformations de perspectives qu'introduit l'introduction d'intérêts chaque fois personnels... Mais, d'un autre côté, il faut que la description, à partir de laquelle chacun perçoit ses intérêts, demeure accessible à la critique des autres.”

En l'absence d'un bien universellement valable pour tous, la justice est alors l'objet d'une procédure d'universalisation qui suppose un débat mené réellement (qui ne fait donc pas abstraction des réalités sociales et historiques) par des êtres rationnels, capables en conséquence d'adopter la perspective d'autrui, dans un espace public. Plutôt que de croire la maxime de mon action universellement valable, il s'agit de soumettre cette maxime au jugement des autres, et voir dans quelle mesure ils lui reconnaissent cette universalité... En somme, la règle de base de l'éthique de la discussion pourrait être celle-ci : non pas agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse devenir une loi universelle (Kant), mais agis de telle sorte que tu puisses soumettre la maxime de ton action au jugement public de tous les autres.

Nous sommes ainsi appelés à juger de nos propres normes avec le regard impartial d'un observateur qui décide de leur validité pour tous ceux qui participent à cette discussion pratique. Nous devons ainsi nous “décentrer” par rapport à nos propres intérêts, en tant que ces intérêts sont incommunicables aux autres, ou nous “décontextualiser” par rapport à nos conceptions culturelles du bien. L'homme qui entre dans une discussion pratique y entre avec ses intérêts et son identité culturelle, mais il accepte en même temps de relativiser ses perspectives et ces formes de vie. Il se trouve dans la situation de l'adolescent qui commence à juger les normes morales qu'il suivait jusque-là sans critique, et il n'est pas étonnant de voir en conséquence Habermas considérer avec attention les travaux des psychologues portant sur le développement de la conscience morale chez l'enfant, qui se satisfait d'une autorité conventionnelle, et chez l'adulte, qui doit penser la validité et la légitimité des conventions morales. C'est finalement à cette condition – celle du décentrement et de la

“décontextualisation” du sujet – que de la discussion pratique intersubjective peut sortir des normes morales universelles, valables pour tous, quelles que soient nos attaches affectives ou notre civilisation.

“La fondation en raison comporte essentiellement deux temps. Le premier consiste à introduire un principe d’universalisation “U” comme règle d’argumentation pour les discussions pratiques. C’est là une règle que l’on peut justifier à partir du contenu des présuppositions pragmatiques de l’argumentation en général, en relation avec l’explicitation du sens que prennent les exigences normatives de validité. Le principe d’universalisation peut donc être compris, si l’on suit le modèle de l’équilibre réflexif que propose John Rawls, comme une reconstruction des intuitions quotidiennes qui sous-tendent l’évaluation des conflits moraux qui adviennent dans l’action. Il faut alors démontrer que “U” a valeur universelle, autrement dit qu’il outrepassa la perspective d’une culture déterminée. C’est là le second temps. Il repose quant à lui sur la preuve pragmatique-transcendante établissant l’existence des présuppositions universelles et nécessaires de l’argumentation.”

Pour Habermas comme pour Rawls, il s’agit de produire l’universel à partir du singulier (les hommes qui parlent ou négocient), soit par une discussion pratique effec-

tive qui respecte une procédure d’universalisation (Habermas), soit par une fiction qui permet de construire rationnellement les conditions d’une société juste à partir des droits premiers (à la liberté) des individus (Rawls).

Ainsi, disjoindre la question de la justice de la question du bien, ce n’est peut-être pas tant rendre problématiques les raisons d’une conduite juste, ou l’intérêt à être juste, ni renvoyer la notion de justice aux évaluations capricieuses ou subjectives de chacun, que laisser la justice au débat public dans le cadre d’une communauté rationnelle idéale ou réelle. Si parler, c’est déjà s’inscrire dans l’univers de la justification (de ce que je vais faire ou de ce que je pense), et que cette justification n’ait de sens que devant autrui (ou suppose une intersubjectivité), le juste a donc pour ultime fondement la rationalité pratique, définie d’abord par les conditions équitables de la communication (Habermas) ou de la négociation (Rawls), définie ensuite par la tentative d’universalisation et d’intégration des perspectives de chacun selon un point de vue moral. La détermination du juste ne renvoie plus au bien d’un individu ou d’une communauté culturelle donnée, mais suppose pour tous un décentrement, une “décontextualisation”, une mise entre parenthèses des intérêts non communicables ou des valeurs trop particulières, pour parvenir, par “l’usage public de la raison”, à un accord consensuel.

C. C.

Les archives sur internet de

Référence
LA REVUE DES PRÉPAS

www.reference.klubprepa.net

Référence