La raison publique : une conception politique et non épistémologique ?

Speranta DUMITRU

Chercheuse post-doctorante REHSEIS, Paris

RÉSUMÉ. — Les derniers écrits de John **Rawls** sont marqués à la fois par la reconnaissance du « fait du **pluralisme** » et par la défense d'une conception « politique » de **justification publique**, indépendante de considérations métaphysiques et épistémiques. Le but de cet article est de montrer que l'abstinence épistémique n'est ni une façon d'assurer le **respect** mutuel des citoyens, ni un moyen de diminuer le désaccord dans une société pluraliste. Faire de son mieux dans l'observance des **normes épistémiques** de la justification est une façon certes indirecte, mais plus solide de faire montre du respect dû à autrui, en tant que personne capable non seulement de former sa conception du bien, mais aussi de la réviser.

Si l'idée de la justification publique est au cœur du projet libéral, c'est parce qu'elle fournit à la légitimité politique un critère solidement ancré dans le respect mutuel. Ainsi, des citoyens qui se considèrent véritablement comme libres et égaux ne sauraient faire usage du pouvoir politique si l'exercice de ce pouvoir n'apparaissait comme acceptable à tout un chacun à la lumière de ses propres raisons. C'est par respect de l'autonomie d'autrui, de sa capacité de raisonner et de former sa conception du bien, que les politiques, mais aussi les citoyens, se sentent tenus par un devoir de civilité qui consiste à justifier leurs positions respectives par des raisons qui peuvent être partagées. Cette exigence devient encore plus robuste dès lors que le pluralisme des valeurs est reconnu comme un fait.

Dans ce cadre, les théoriciens contemporains du libéralisme et de la démocratie délibérative se donnent pour tâche d'élaborer des normes de justification publique et nombreux sont ceux qui, à cette fin, prennent appui dans le libéralisme politique de John Rawls. Le devoir de civilité, selon sa définition, exige que « la justification publique procède correctement des prémisses que nous acceptons et pensons que les autres pourraient également accepter des conclusions dont nous pensons que les autres pourraient aussi accepter raisonnablement »¹. Sa conception de la justification publique est éminemment pratique ou politique, et non épistémologique. Toutefois, parmi ceux qui s'inspirent de la définition de Rawls, certains seulement le suivent dans sa défense de

¹ « The Idea of Public Reason Revisited » (1997), repris in S. Freeman (ed.), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 : 573-615, p. 594.

« l'abstinence épistémique »², quand d'autres vont ouvertement dans le sens contraire³.

L'objectif de cet article est de montrer que plus on sacrifie les normes épistémiques de la justification sur l'autel des buts pratiques, moins on réalise les valeurs en vue desquelles ce sacrifice était planifié. Selon la thèse défendue ici, le respect mutuel n'est pas préservé, mais au contraire, sapé par l'abstinence épistémique. Pour le dire avec une formule : « trop de respect tue le respect ».

Cet article est divisé en quatre parties. Dans la 1^{re} partie, nous présenterons les raisons qui amènent Rawls à interpréter la justification comme une forme de respect en situation de désaccord. Dans la 2^e partie, nous montrerons comment la reconnaissance du fait du pluralisme dans la théorie rawlsienne élimine l'explication du désaccord par les erreurs du jugement, en les remplaçant par les « difficultés du jugement ». Dans la 3^e partie, nous exposerons les réquisits de l'abstinence épistémique qui pèsent sur le concept de justification. Enfin, dans la 4^e partie, nous montrerons pourquoi l'abstinence épistémique ne sert pas les buts que se donne la conception politique de Rawls, en particulier, l'expression du respect mutuel et la diminution des désaccords.

LA JUSTIFICATION COMME EXPRESSION DU RESPECT

L'idée de justification comme forme de respect n'est pas conceptuellement liée au pluralisme, qui n'a qu'un effet d'amplificateur, mais à la notion de désaccord. Ce lien peut être saisi dans la façon dont Rawls approche la question de la justification dans la *Théorie de la justice*, alors que le pluralisme y occupe une place pour le moins modeste.

Lorsqu'il dépeint les réquisits du respect, Rawls s'appuie sur une intuition de Bernard Williams, selon laquelle l'égalité demande une forme de respect consistant à « regarder les hommes non seulement sous leur aspect professionnel, social ou technologique, mais aussi avec considération pour leurs propres points de vue et objectifs »⁴. Dans la même veine, Rawls définit le respect comme ce que l'on doit à autrui en tant qu'être moral⁵. Le respect mutuel est alors un devoir naturel, c'est-à-dire un devoir qui n'a pas besoin d'être dérivé, comme une obligation, d'un engagement volontaire préalable et qui n'est pas non plus lié à des institutions et pratiques sociales⁶. Toutefois, puisque le respect que les autres nous portent renforce le respect de nous-mêmes et que celui-ci représente le plus important des biens premiers, Rawls suppose que ce devoir serait accepté dans la situation initiale du choix, en gagnant ainsi un fondement contractuel supplémentaire⁷.

² L'expression a été lancée par Joseph Raz dans « Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence » *Philosophy & Public Affairs*, 19, 1990, p. 3-46.

³ Gerald Gaus, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, OUP, 1996.

⁴ B. Williams, « The Idea of Equality » (1962), repris in L.P. Pojman et R. Westmoreland (eds.), *Equality Selected Reading*, New York, OUP, 1997, 91-102, p. 95.

⁵ Cf. *Théorie de la justice*, 1971, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 379.

⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁷ *Ibid.*, p. 209.

De surcroît, si toute personne mérite respect en tant qu'être moral, les manifestations du respect peuvent revêtir deux formes, selon les deux aspects qui définissent la personnalité morale. Ces deux aspects sont la capacité à former une conception du bien et le sens de la justice ou, selon la terminologie que Rawls utilisera plus tard, le rationnel et le raisonnable. Respecter les autres en tant qu'auteurs de leur propre conception du bien requiert, selon Rawls, aussi bien « un effort de comprendre la situation des autres de leur point de vue, dans la perspective de leur propre conception du bien », qu'une disposition d'agir, « de rendre des petits services [...] qui sont une expression de notre intérêt pour les sentiments et les aspirations d'autrui »⁸. En revanche, respecter les autres en tant que personnes ayant un sens de la justice exige que « nous soyons prêts à justifier nos actes quand les intérêts des autres sont matériellement en jeu », à leur « donner des raisons [...] de bonne foi », « en proposant des considérations qui les rendent capables d'accepter les contraintes de la justice »⁹.

Il s'ensuit que la justification est un acte de respect entre des personnes raisonnables ou ayant un sens de la justice. Toutefois, une telle manifestation de respect n'aurait de sens que si les intérêts ou la conception du bien d'autrui pouvaient être contrariés. Autrement dit, ce qui rend nécessaire la justification est, selon Rawls, le désaccord. Et bien qu'il ne mentionne pas encore la justification « publique » dans son ouvrage de 1971, la notion de justification qu'il emploie pour traiter des fondements de la théorie de la justice a d'ores et déjà un caractère pratique. La justification est caractérisée comme un acte de « réconciliation par la raison », elle est « une argumentation qui s'adresse à ceux qui ne sont pas d'accord avec nous, ou à nous-mêmes lorsque nous sommes d'avis différents. Elle suppose une opposition entre les conceptions des personnes, ou bien à l'intérieur d'une même personne, et cherche donc à convaincre les autres ou nous-mêmes du caractère raisonnable des principes sur lesquels nos jugements et nos principes sont fondés »¹⁰.

Cet aspect de la justification, le fait qu'elle pourrait s'adresser « à nous-mêmes lorsque nous sommes d'avis différents », ne se retrouve guère dans l'élaboration des normes de la justification puisque « la justification procède de ce que tous les partenaires dans la discussion ont en commun »¹¹. Autrement dit, le seul désaccord qui est en vue est le désaccord avec les autres et non le désaccord entre opinions. C'est ainsi que la justification épistémique cède la place à une notion pratique ou politique de justification, vue comme une stratégie de résolution des divergences entre les citoyens. Mais quelles sont les sources de ce désaccord ? Le pluralisme des valeurs et des conceptions du bien joue un rôle très modeste dans la *Théorie de la justice*.

⁸ *Ibid.*, p. 379 et 380.

⁹ *Ibid.*, p. 379.

¹⁰ *Ibid.*, p. 621.

¹¹ *Ibid.*, p. 621.

LE PLURALISME :
DES ERREURS DU JUGEMENT AUX DIFFICULTÉS DU JUGEMENT

Bon nombre de philosophes ont débattu de la nature et la profondeur des changements intervenus dans la théorie rawlsienne après la parution, en 1993, du *Libéralisme politique*¹². Une chose est toutefois certaine : dans le livre de 1971, le fait du pluralisme n'était pas pleinement reconnu comme une circonstance de la justice. Les circonstances de la justice y étaient classifiées en *objectives* (la rareté relative des ressources) et *subjectives* (le conflit d'intérêts). Pour ce qui est des circonstances subjectives, le manque de connaissances ou de rigueur dans le jugement devait expliquer le conflit d'intérêts. Le pluralisme était mentionné en passant et considéré, en partie, comme une conséquence fâcheuse des limites intellectuelles et de l'égoïsme :

«... leur jugement risque d'être déformé par l'anxiété, les préjugés et le souci de leurs propres affaires. Certains de ces manques viennent des fautes morales, de l'égoïsme et de la négligence ; mais, dans une large mesure, ils font simplement partie de la situation naturelle de l'homme. Il s'ensuit non seulement que les individus ont différents projets de vie, mais encore qu'il existe une diversité de croyances religieuses et philosophiques et de doctrines sociales et politiques »¹³.

Cette sous-estimation du pluralisme s'estompera peu à peu jusqu'à ce que son importance relative, parmi les circonstances de la justice, soit renversée. Dans le *Constructivisme kantien*, on lit que si la rareté des ressources peut être surmontée, « le contexte subjectif semble devoir rester permanent, sauf si le pouvoir d'État s'exerce de manière continue pour réaliser l'unanimité désirée »¹⁴. Ce renversement est accompagné d'un changement dans l'explication donnée au pluralisme. La diversité « naît naturellement de nos capacités limitées et de nos perspectives distinctes », ce qui était reconnu dans la *Théorie de la justice*, mais il apparaît désormais comme « peu probable que toutes nos différences soient seulement le produit de l'ignorance et de l'esprit de contradiction, ou des rivalités qui résultent de la rareté des ressources »¹⁵. En effet, l'ignorance, les préjugés ou les erreurs du jugement disparaîtront complètement et n'expliqueront guère les désaccords.

L'idée d'un désaccord raisonnable, comme trait spécifique de la raison humaine, gagne en prééminence jusqu'à organiser les idées du *Libéralisme politique*. Certes, le désaccord peut toujours être expliqué par la poursuite étroite des intérêts, par

¹² Voir par exemple B. Barry, « John Rawls and the Search for Stability », *Ethics*, 105, 1995, p. 874-905 ; M. Sandel, « Political liberalism », *Harvard Law Review*, 107, 1994 trad. fr. J.-F. Spitz dans *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999, p. 267-311 ; S. M. Okin, « Political Liberalism, Justice, and Gender », *Ethics*, 105, 1994 p. 23-43 ; L. Wenar, « The Unity of Rawls's Work », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 1, n° 3, 2004, p. 265-275.

¹³ Cf. *Théorie de la justice*, p. 160-1, nous soulignons. Pour « il s'ensuit » on trouve « as a consequence », dans la version originale, formule reprise en 1999, p. 110.

¹⁴ *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, p. 110.

¹⁵ *Ibid.* p. 111.

l'irrationalité ou le manque d'intelligence. Mais « ces explications ont beau être éclairantes, elles sont trop faciles »¹⁶ et témoignent désormais, selon Rawls, d'un manque de respect pour les autres, en les supposant toujours déraisonnables¹⁷. Elles ne réussissent pas à montrer pourquoi des personnes raisonnables et informées peuvent encore avoir des divergences. La nouvelle explication de Rawls consiste à identifier les sources du désaccord (raisonnable) dans les difficultés mêmes du jugement, « constituées par les nombreux risques encourus dans l'usage *correct (et consciencieux)* de nos facultés du raisonnement et de jugement »¹⁸. Lorsque nous évaluons ensemble une situation et que nos désaccords persistent, au moins six « difficultés du jugement » sont susceptibles d'expliquer nos divergences :

a/La preuve – empirique et scientifique – est complexe et contradictoire.

b/L'accord sur les considérations pertinentes ne signifie pas un accord sur leur importance relative.

c/Nos concepts sont vagues et ont besoin d'interprétations.

d/La façon d'évaluer et pondérer les preuves est influencée par nos expériences.

e/Une conception (normative) globale est difficile à articuler.

f/La réalisation des valeurs est limitée par l'espace social¹⁹.

Les quatre premières difficultés sont, selon Rawls, communes à la raison théorique et à la raison pratique, une preuve de plus qu'elles représentent « le résultat normal de l'exercice de la raison humaine »²⁰ et non pas une « déficience », une condition « regrettable »²¹ ou, puisqu'elles semblent encourager la division religieuse, un « désastre »²². L'existence des difficultés du jugement plaide pour la reconnaissance du pluralisme comme un « fait » et non pas comme « une condition purement historique, qui pourrait disparaître »²³. Ces faits permanents sont du genre des faits qui intéressent les philosophes car si « le politicien est intéressé par la prochaine élection, l'homme d'État par la génération suivante »²⁴, le philosophe s'attache aux « conditions durables de l'existence humaine ». Reconnaître le pluralisme et l'intégrer dans la théorie morale rend urgente la question, fondamentale pour le libéralisme politique, de savoir comment une société pluraliste et stable est possible. Une partie de la réponse à cette question se trouve dans la « justification publique » qui, elle, assure la stabilité dans le respect des convictions des citoyens.

Cependant, la reconnaissance du pluralisme ne représente pas une thèse radicale chez Rawls, dès lors qu'un consensus entre les diverses conceptions du bien — un consensus « par recoupement » — est susceptible de soutenir une conception de la justice.

¹⁶ *Libéralisme politique*, (1993), trad.fr. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 83-84.

¹⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁹ *Ibid.*, p. 85-86.

²⁰ *Ibid.*, p. 4.

²¹ *Ibid.*, p. 64.

²² *Ibid.*, p. 13.

²³ *Ibid.*, p. 63.

²⁴ *Justice et démocratie, op. cit.*, p. 283 et 349.

Seulement, cette conception de la justice est affirmée comme une conception politique et non pas compréhensive.

Ce que Rawls appelle une conception « politique » est une conception morale qui n'est ni générale, ni compréhensive. Elle n'est pas générale, car elle ne s'applique pas de la même manière à une large gamme d'objets²⁵. Elle n'est pas compréhensive au sens où elle n'a pas pour ambition d'évaluer un large ensemble d'objets, « incluant les conceptions de ce qui fait la valeur de la vie humaine, les idéaux du caractère personnel »²⁶. Ce n'est pas dans ce sens qu'elle est « morale » et les ambitions du libéralisme politique sont sensiblement plus réduites que celles de la *Théorie de la justice*. Cette dernière présupposait qu'un développement théorique ultérieur puisse rendre compte de plusieurs vertus individuelles, dans une conception appelée, de manière quelque peu impropre, de la « rectitude morale comme équité »²⁷. C'est peut-être aussi en raison de cette ambition d'édicter des règles pour le comportement individuel que Rawls estime avoir à tort présenté la théorie de la justice comme une doctrine compréhensive, bien qu'il ne menât pas son projet à terme²⁸.

Une conception politique, quant à elle, possède trois caractéristiques, si l'on juge selon son objet, son mode de présentation et son contenu. Son objet se limite à la structure de base de la société, à savoir aux principales institutions économiques, sociales et politiques²⁹. Ensuite, une conception politique est susceptible d'être présentée comme indépendante (*freestanding*) des conceptions compréhensives³⁰. Et troisièmement, son contenu est « exprimé en utilisant certaines idées fondamentales implicites dans la culture politique publique d'une société démocratique »³¹.

L'indépendance d'une conception politique signifie qu'elle n'a besoin d'être présentée « ni comme une conception compréhensive, ni comme en dérivant »³², mais les mots peuvent tromper, car, en réalité, une conception politique peut être « dérivée », aux yeux de Rawls, d'une conception compréhensive. Il y a plusieurs façons de concevoir la relation avec les conceptions compréhensives : « une conception politique peut en être déduite [...] [peut en constituer] une approximation satisfaisante [...] [ou être défendue] parce qu'elle repose sur des jugements bien pesés qui mettent en équilibre les valeurs en conflits »³³. Mais l'important, pense-t-on, est que la conception politique se retrouve, *d'une façon ou d'une autre*, comme un « module » ou comme un constituant essentiel, dans les conceptions compréhensives raisonnables.

²⁵ Je modifie ici la définition de Rawls selon laquelle une conception générale « s'applique à une large gamme d'objets », en y rajoutant « de la même manière ». L'étendue de la sphère d'application d'une conception définit son caractère compréhensif et non la généralité.

²⁶ *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 38.

²⁷ *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 43.

²⁸ Cette remarque pourrait constituer une réponse à B. Barry qui, défendant Rawls un peu contre lui-même, essaie de montrer que la *Théorie de la justice* n'était pas présentée comme une conception compréhensive (cf. *op. cit.*, p. 876-879).

²⁹ *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 36.

³⁰ *Ibid.*, p. 37.

³¹ *Ibid.*, p. 38.

³² *Ibid.*, p. 38.

³³ *Ibid.*, p. 213.

Cette manière de concevoir les valeurs politiques reflète certes, la volonté de reconnaître la diversité des doctrines morales, une volonté nouvelle puisque dans *Théorie de la justice* rendre le problème de la compatibilité entre la conception de la justice et les conceptions du bien semblait d'emblée résolu. Mais cette diversité n'est reconnue que dans la mesure où elle reste bénigne et ne menace pas le soutien d'une conception politique. Or, on peut facilement envisager que les rapports qu'entretiennent les diverses conceptions du bien ne soient pas ceux d'un consensus par recoupement. Sans aller jusqu'à les supposer incommensurables et incomparables, ces doctrines peuvent se recouper dans une structure de type « ressemblances de famille » mais pas de consensus. Par exemple, si un catholique et un socialiste peuvent partager les valeurs liées à l'égalité de revenu, seul le socialiste défendra aux côtés des féministes le financement public de certains actes médicaux, tel l'avortement. En revanche, les féministes pourraient partager avec les catholiques les valeurs liées à la protection de l'enfant et de la maternité. Cet exemple imaginaire peut illustrer la façon dont les conceptions du bien peuvent se recouper mais jamais de façon consensuelle, sur les *mêmes* valeurs.

L'ABSTINENCE ÉPISTÉMIQUE

La reconnaissance du fait du pluralisme s'accompagne d'une volonté renforcée de traiter la justification comme une question pratique et non épistémologique. L'arsenal de l'abstinence épistémique sera déployé sur un double flanc : l'un ayant trait à la justification « complète » de la conception de la justice – l'ensemble des arguments disponibles aux philosophes – et l'autre concernant l'usage que font les citoyens eux-mêmes de la raison publique.

La question de la justification de la conception de la justice, on l'a vu, était déjà présentée dans l'ouvrage de 1971 comme une quête d'accord avec les autres plutôt qu'une recherche de garanties épistémiques. C'est le sens même que donne Rawls à la justification car, selon lui, « une preuve montre simplement des relations logiques entre deux propositions. Elle devient une justification une fois que les points de départ sont mutuellement acceptés »³⁴.

Mais ce sera dans l'article sur *L'Indépendance de la théorie morale*, publié trois ans plus tard, que la volonté de présenter la conception de la justice comme une conception indépendante de considérations métaphysiques ou épistémiques devient vraiment explicite. À cette occasion, Rawls critiquera la « vision hiérarchique » de la philosophie, héritée de Descartes, laquelle « rend l'épistémologie prioritaire du point de vue méthodologique »³⁵. Or, « comme l'histoire de la philosophie morale enseigne que la notion de vérité morale est problématique, il est possible » et souhaitable, selon Rawls, « de suspendre sa prise en considération tant que nous n'avons pas une compréhension plus approfondie des conceptions morales »³⁶. Cette stratégie d'éviter la question de la vérité – d'où le nom de « méthode d'évitement » – deviendra une composante essentielle du

³⁴ *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 622.

³⁵ « L'Indépendance de la théorie morale » (1974), trad. fr. B. Guillarme, *Cités*, n° 5, 2001, p. 163.

³⁶ *Ibid.*, p. 164.

« constructivisme kantien ». La position méta-éthique ainsi défendue ne consiste pas, comme on a pu l'interpréter³⁷, à nier l'existence des vérités morales ou à les considérer comme dépendantes de nos croyances. Au lieu de se poser en anti-réaliste, Rawls se contente de rattacher la question de l'objectivité à « un point de vue social construit de manière appropriée »³⁸ et de présenter sa conception non pas comme vraie, mais seulement comme raisonnable³⁹. En élaborant une position agnostique sur la question de la vérité, Rawls garde à l'esprit les conditions du désaccord : « l'espoir est de réduire, par cette méthode [d'évitement], les différences qui existent entre des idées politiques en conflit »⁴⁰.

Mais la méthode d'évitement est une stratégie également applicable aux citoyens, lesquels devront s'abstenir, dans la justification publique, de faire appel aussi bien à la vérité de leurs conceptions compréhensives, qu'à celle des théories générales — économiques, par exemple — « lorsque celles-ci sont en débat »⁴¹. Mais à ce niveau, l'abstinence épistémique va encore plus loin : les citoyens sont tenus à ne recourir qu'à des « vérités simples »⁴² et seulement à des modes de raisonnement consensuels.

Le réquisit de la simplicité n'est pas nouveau. Il était déjà présenté, dans la *Théorie de la justice* et les écrits qui la suivent, comme une preuve de la supériorité de la conception rawlsienne sur l'utilitarisme. Ainsi, « le désir d'éviter des raisonnements théoriques compliqués »⁴³ était censé servir les fins d'une conception « publique » de la justice, qui puisse être comprise et acceptée par tous. Le principe de l'utilité, en revanche, ne semblait pas suffisamment saillant : comme il « requiert une façon très précise de comparer les utilités », son application est « trop dépendante du jugement, de sorte que certains citoyens vont raisonnablement prétendre que les gains d'un groupe dépassent les pertes d'un autre groupe, tandis que d'autres pourraient raisonnablement nier cela »⁴⁴. Certes, les principes les plus saillants seraient les principes égalitaristes, mais l'avantage du principe de différence, qui donne la priorité aux plus démunis, est d'être plus efficace, tout en ayant besoin de peu d'informations pour que les citoyens puissent vérifier facilement son application. Dans le *Libéralisme politique*, c'est le souci pour la stabilité politique d'une société pluraliste qui rend nécessaire la simplicité. Les calculs utilitaristes trop compliqués seraient susceptibles non seulement de créer un manque de confiance entre les citoyens, mais aussi un sentiment d'infériorité. Or, une conception publique de la justice requiert que « nous envisagions ce que les autres pensent en essayant un échec lorsque notre raisonnement prévaut sur le leur »⁴⁵ et non seulement que nous pensions à la qualité et à la bonne foi de nos propres arguments. Autrement

³⁷ D. O. Brink l'interprète comme une position cohérentiste non relativiste, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 20.

³⁸ *Justice et démocratie*, *op. cit.*, p. 127.

³⁹ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 215.

⁴¹ *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 273.

⁴² *Ibid.*, p. 273.

⁴³ *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 191.

⁴⁴ *Collected papers*, *op. cit.*, p. 229.

⁴⁵ *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 203.

dit, ce qui importe n'est pas que nos raisonnements soient valides, mais aussi — ou surtout — qu'ils soient publiquement reconnus comme valides ⁴⁶.

Les règles de la validité sont, elles aussi, soumises à l'exigence du consensus. Les formes de raisonnement sont censées faire partie des valeurs politiques car « un accord sur une conception politique de la justice est sans effet sans un accord qui porte sur les directives pour les enquêtes publiques et les règles de l'évaluation de la preuve » ⁴⁷. Ces directives doivent même faire l'objet, selon Rawls, du choix dans la position originelle : « en garantissant les intérêts des personnes qu'ils représentent, les partenaires [dans la position originelle] soulignent que l'application des principes substantiels doit être guidée par le jugement et l'inférence, les raisons et les preuves dont on peut raisonnablement espérer que les personnes qu'ils représenteront y souscriront » ⁴⁸. La priorité du consensus sur les normes épistémiques est donc régie par un accord hypothétique et ne nécessite pas une approbation effective.

LE POPULISME EST-IL RESPECTUEUX ?

G. Gaus appelle « populistes » les théories de la justification publique qui requièrent le consentement effectif des citoyens ⁴⁹. La théorie de Rawls n'est que modérément populiste, en ce qu'elle repose sur un type d'accord idéal, que des personnes raisonnables pourraient donner. Cet accord est subjectif et hypothétique, présumé par celui qui avance une justification, comme il ressort de la définition de la justification publique :

« La justification publique procède correctement des prémisses que nous acceptons et pensons que les autres pourraient également accepter à des conclusions dont nous pensons que les autres pourraient aussi accepter raisonnablement ».

Cette définition fait état de trois conditions de la justification publique. Ainsi, le citoyen A justifie à l'égard du citoyen B la politique P sur la base de la raison R si :

- (1) A accepte R
- (2) A pense que B accepte R
- (3) A pense que B pourrait raisonnablement accepter P

Dans les deux dernières conditions, l'opérateur « pense que » indique le caractère subjectif de la présomption d'accord, tandis que le conditionnel « pourrait accepter » renvoie à son aspect hypothétique.

Toutefois, bien que la condition du consentement effectif ne soit pas présente, l'idéal du consensus (ou de l'évitement du désaccord) domine la théorie rawlsienne de la justification publique. Il explique l'insistance sur l'abstention épistémique, alors même que le concept de justification proposé possède un caractère *cognitif* et non volontariste ⁵⁰.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 203, n.1.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 177-178.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁹ *Justificatory Liberalism, op. cit.*, p. 130 et s.

⁵⁰ Cette distinction est élaborée par F. D'Agostino « Some Modes of Public Justification », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 69, n° 4, 1991, p. 390-414.

Dans une interprétation volontariste, une politique P est justifiée si elle promeut les désirs ou les intérêts des citoyens, alors que selon une interprétation cognitive, elle est justifiée si elle est en accord avec les raisons et les conceptions des citoyens. Le concept rawlsien de justification est aussi consensuel et non distributif : les citoyens doivent accepter une politique pour les mêmes raisons et non pour des raisons différentes ⁵¹.

Afin de mieux comprendre les exigences de l'abstinence épistémique, on peut faire une distinction entre une conception *pratique* (défendue par Rawls) et une conception *épistémique* de la justification. Selon la première, la priorité doit être accordée à la relation entre les citoyens, lesquels doivent toujours chercher des raisons susceptibles d'être partagées. Selon la seconde conception, l'accent doit être mis sur la relation entre raisons et ce qui est à justifier. Chacune des conceptions comprend les deux types de relation — entre agents et entre propositions — mais elles diffèrent selon la priorité qu'elles accordent à l'une ou l'autre de ces relations. Pour Rawls, on l'a vu, « des relations simplement logiques entre deux propositions [ne] deviennent une justification [que si] les points de départ sont mutuellement acceptés ». L'aspect épistémique de la justification n'a pas de priorité, c'est au contraire l'idéal du consensus qui définit quel est le type de raisons et de modes de raisonnement acceptable. En revanche, une conception épistémique de la justification validera les raisons et les règles d'inférence indépendamment du consensus et n'imposera pas d'exigences de simplicité si elles conduisent à une perte importante d'exactitude ou de fiabilité. Cette conception est-elle moins respectueuse des citoyens et de leurs conceptions ?

Il est possible de montrer que l'abstinence épistémique n'est pas, comme l'entend Rawls, la solution qui promouvrait le mieux le respect mutuel entre citoyens. La première observation à faire consiste à souligner que ce qui est respecté au travers de la conception rawlsienne de la justification publique, ce sont les conceptions du bien des citoyens en l'état. Or, ce qui caractérise la faculté du « rationnel », ce n'est pas seulement la capacité à former et à poursuivre une conception du bien, mais aussi à la réviser. Par conséquent, ce n'est pas respecter la liberté de quelqu'un que de lui offrir uniquement des raisons compatibles avec sa conception du bien. Comme Rawls le reconnaissait lui-même, « en tant que personnes libres, [les citoyens] ne se considèrent pas comme liés de manière indissoluble à la poursuite des fins particulières qu'ils peuvent avoir à un moment donné, mais plutôt comme capables de réviser et de changer ces fins sur la base d'arguments rationnels et raisonnables » ⁵². Une conception de la justification publique qui n'exige pas que l'on cherche avant tout les raisons qui peuvent être partagées serait plus respectueuse des personnes en tant qu'êtres capables de réviser, si nécessaire, leurs conceptions du bien.

Deuxièmement, la conception rawlsienne de la justification, à la différence d'une conception épistémique, est davantage susceptible de permettre des dérives irrespectueuses. Lorsque les citoyens sont incités à chercher l'accord des autres en rabaisant les exigences épistémiques, le risque de transformer la justification en « comédie publique » augmente et avec lui, l'apparition des comportements « déraisonnables ». Car selon Rawls, « les gens sont déraisonnables quand ils projettent de s'engager dans

⁵¹ La distinction appartient également à F. D'Agostino, *op. cit.*

⁵² *Justice et démocratie, op. cit.*, p. 82.

des plans de coopération, mais qu'ils ne sont disposés ni à respecter, ni même à proposer, sauf comme une nécessaire comédie publique, des principes ou des critères pour déterminer les termes équitables de coopération »⁵³. La recherche de bonnes raisons, nécessaires et suffisantes, et non pas de raisons que les autres peuvent accepter, semble plus respectueuse des autres.

À l'objection de la « comédie publique », Rawls pourrait répondre en soulignant que les citoyens doivent « croire sincèrement que les raisons [...] sont suffisantes »⁵⁴. Cependant, l'argument de la « bonne foi », comme on pourrait l'appeler, conduit à un paradoxe. Supposons que Alf non seulement croit sincèrement, mais qu'il est aussi vrai que les raisons qu'il donne sont à la fois suffisantes et conformes à la conception du bien de Betty. Il croit aussi, comme Rawls, que respecter Betty c'est la respecter en tant qu'auteur de sa conception du bien. Comment expliquera-t-il alors, tout en restant respectueux, que Betty ne soit pas arrivée à la même conclusion que lui ? Il semble que respecter la capacité d'une personne à élaborer sa propre conception du bien et croire sincèrement qu'elle n'a pas encore tiré toutes les conséquences de sa position est une attitude pour le moins ambivalente. Plus respectueux encore serait, on l'a vu, de ne pas regarder l'autre personne comme liée à sa conception du bien.

À l'inverse, si Alf croit sincèrement, mais qu'il n'est pas vrai, que les raisons qu'il offre à Betty sont suffisantes, la justification ne sera pas non plus respectueuse. On pourrait illustrer cela avec une analogie. Supposons que Alf veut montrer son amour à Betty en lui cuisinant un bon plat. Mais Alf ne sait pas très bien cuisiner : est-ce que le simple fait de mélanger du chocolat au beurre, sachant que Betty aime le chocolat, est un acte qui étaye son amour pour elle ? Il semble que la considération que nous portons aux autres réside davantage dans la compétence avec laquelle nous agissons que dans la « bonne foi ». Dans le cas de la justification publique, il est possible que les citoyens se sentent plus respectés lorsqu'il existe des raisons nécessaires et suffisantes pour une politique qu'on leur propose, que lorsqu'on tente de les flatter. Autrement dit, le respect indirect, par un acte de justification bien accompli selon ses propres règles, peut avoir plus de valeur que la démonstration du respect par un acte maladroit.

Troisièmement, la justification publique, telle que Rawls la définit, est censée promouvoir le respect mutuel. Cependant, il n'est pas aisé de comprendre ce que la réciprocité requiert dans ce cas. Supposons qu'Alf a offert à Betty des raisons qu'elle pourrait raisonnablement accepter en faveur d'une politique : Betty sera-t-elle tenue d'accepter cette politique seulement parce que Alf a honoré son devoir de civilité ? Ou bien la réciprocité ne lui demande-t-elle que de reconnaître qu'Alf a effectivement montré du respect en cherchant des raisons qu'elle pourrait raisonnablement accepter ?

En lien avec ce que requiert la réciprocité, on peut noter un quatrième point. L'abstinence épistémique semble non seulement compromettre la réalisation de la réciprocité, mais elle ne sert pas l'idéal du consensus. Dans une inférence logique correcte, la vérité se transmet des prémisses à la conclusion. Or, en évacuant la vérité et en la remplaçant par l'acceptabilité, Rawls prive la justification de cette qualité, car l'acceptabilité n'a pas la propriété d'être conservée des prémisses à la conclusion. Pour prendre un exemple, Alf peut tenter de justifier à Betty une politique anti-avortement, en

⁵³ *Libéralisme politique, op. cit.*, p. 78.

⁵⁴ *Collected Papers, op. cit.*, p. 578.

lui offrant une raison, qu'elle accepte effectivement, le respect de la vie. Cependant, si cette valeur n'est pas centrale dans la conception du bien de Betty, qui la met en balance avec d'autres valeurs, par exemple le droit des femmes à la liberté de procréation, Betty n'acceptera pas la politique d'Alf, bien qu'elle accepte la raison qu'il lui a offerte. Autrement dit, l'acceptabilité ne se transmet pas, comme la vérité, des prémisses à la conclusion. Mais si le consensus, le but en vue duquel la conception pratique de la justification sacrifie les normes épistémiques, n'est pas atteint, a-t-on encore raison d'éviter ces normes ?

CONCLUSION

La conception de la justification publique élaborée par Rawls est une conception politique et non épistémologique. Les recommandations d'abstinence épistémique qui l'accompagnent sont censées renforcer le lien de respect mutuel entre citoyens, la légitimité et la stabilité d'une société pluraliste. Nous avons essayé de montrer que cette conception de la justification n'aboutit ni à promouvoir le respect des citoyens, ni à diminuer leurs désaccords. Observer les normes épistémiques, du mieux que l'on puisse faire, c'est une façon, certes indirecte, mais plus solide, de faire preuve du respect que l'on doit aux autres.

speranta.dumitru@free.fr
7, rue du Terrage — 75010 Paris