

Raisons morales et justification politique: ébauche d'une nouvelle réponse de Rawls à Habermas¹

LUIZ BERNARDO LEITE ARAÚJO, *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

La philosophie politique contemporaine est traversée par la question (ou le défi) du pluralisme. Parmi les théories les plus influentes, qui prennent ce problème comme point de départ d'une réflexion normative sur la vie politique, on peut compter celles de Jürgen Habermas et de John Rawls. La théorie discursive et le libéralisme politique, en effet, expriment d'une façon similaire la question à laquelle doit répondre toute théorie politique dans le cadre des sociétés modernes: comment l'existence d'une société juste et libre est-elle possible sous les conditions d'un désaccord profond et permanent entre les doctrines compréhensives ou les visions du monde qui la composent? Même si leurs réponses au défi du pluralisme divergent sur des points importants², Habermas et Rawls partagent aussi l'idée selon laquelle la légitimité d'une conception de la justice politique dépend des raisons qui peuvent être justifiées indépendamment du contenu normatif *propre* des doctrines compréhensives ou des visions du monde. Cela veut dire qu'une conciliation entre pluralisme et justice n'est possible que si l'on adopte, d'une manière ou d'une autre, la thèse kantienne de la priorité du juste sur le bien, et donc un certain idéal de neutralité normative vis-à-vis du pluralisme des conceptions du bien.

À une autre occasion, j'ai cherché à comparer les stratégies habermassienne et rawlsienne quant à la justification de la priorité du juste sur le bien³. En ce sens, j'ai noté que la méthode d'évitement est une composante nécessaire de n'importe quelle conception neutraliste de la justice politique, mais qu'elle n'a pas du tout la même teneur normative chez ces deux penseurs. Je dois avouer, néanmoins, que je me suis laissé guider beaucoup plus par la critique habermassienne de la justification non philosophique de la priorité moderne du juste que par une compréhension plus aiguë d'une justification politique en tant que telle. La critique de Habermas porte sur un consensus résultant d'une simple convergence heureuse des doctrines compréhensives⁴, mais la position rawlsienne en faveur d'un libéralisme strictement politique mérite d'être cernée avec une plus grande précision. Je voudrais ainsi poser les questions suivantes: est-il possible (et recommandable) d'exclure du débat politique les questions morales les plus disputées afin d'obtenir une unité sociale plus stable?; le libéralisme politique, en particulier dans sa version rawlsienne, applique-t-il *in totum* le principe de l'exclusion morale au débat politique? Il me semble que la position de Rawls, particulièrement si on tient en compte son idée de raison publique, est plus subtile (et aussi plus proche de celle de Habermas) qu'elle ne le paraît à première vue.

Les sens de la neutralité

Il est certain que le libéralisme politique, en raison de sa quête d'un accord stable et raisonnable autour d'une conception politique de la justice, se distingue des modèles perfectionnistes et pragmatistes de la doctrine libérale. Son principe de la neutralité politique, en effet, est l'expression d'une conception morale minimale qui essaye d'élargir, contre le perfectionnisme, l'espace légitime de la diversité, et de surmonter, contre le pragmatisme, la stabilité précaire d'un compromis stratégique. Mais pour éviter des malentendus, il faut noter tout d'abord au moins quatre sens différents de la notion de neutralité, laquelle est utilisée par Rawls avec prudence⁵. Le premier sens est celui d'une « neutralité d'opportunités » (*neutrality of opportunities*). Son utilisation traduit une certaine capacité à accommoder toutes les formes de vie existantes dans la société, et, de ce fait, il est intrinsèquement lié à ce que Rawls appelle le pluralisme comme tel. Le pluralisme ainsi conçu admet les formes de vie les plus diverses, raisonnables ou non. Or, étant donné que la conception rawlsienne de la justice politique incorpore des principes substantiels, on ne peut admettre un tel idéal de la neutralité chez cet auteur. Le libéralisme politique n'est pas construit pour se plier à une irrationalité existante, mais pour obtenir une adhésion à des doctrines compréhensives raisonnables⁶. Le deuxième sens est celui d'une « neutralité de l'effet » ou « neutralité du résultat » (*neutrality of outcome*). Selon cette position, les décisions politiques légitimes sont celles qui ne promeuvent pas ni ne nuisent à la floraison de certaines conceptions du bien, ce qui implique l'idée selon laquelle les principes politiques doivent avoir une influence égale sur tous les modes de vie acceptables. Ce genre de neutralité est, pour Rawls, non seulement impraticable mais aussi indésirable:

Il est certainement impossible pour la structure fondamentale d'un régime constitutionnel juste de ne pas avoir d'effets et d'influences importants sur la perpétuation et le gain en popularité de certaines doctrines compréhensives au cours du temps; et il est futile d'essayer de contrecarrer ces effets et ces influences, ou même de déterminer leur profondeur et leur empire pour des fins politiques⁷.

Les troisième et quatrième sens de la neutralité sont intrinsèquement liés. La « neutralité de la fin » (*neutrality of aim*) ne suscite pas des controverses à l'intérieur des doctrines libérales. Il s'agit ici d'empêcher que les conceptions du bien s'approprient l'appareil de l'État pour imprimer leurs impératifs au détriment des convictions morales affirmées par d'autres doctrines. La priorité du juste exprimée par la conception politique rawlsienne affirme que les institutions fondamentales de la société ne sont pas destinées à favoriser aucune doctrine compréhensive⁸. La « neutralité de la procédure » (*neutrality of procedure*), à son tour, exige que les principes et les actions politiques soient justifiés, selon les termes de Larmore, sans invoquer la supériorité intrinsèque présumée d'aucune

conception particulière de la vie bonne⁹. Pour cela, il faut reculer vers un terrain neutre, commun à chaque conception du bien, afin de fonder la légitimité des actions et des principes politiques sur des normes qui puissent être justifiées en face de tous les concernés. Ce terrain neutre, qui servira de guide pour la délibération politique, est précisément la conception politique de la justice qui est l'objet du consensus moral entre les conceptions controversées de la vie bonne. Comme on le sait, cette forte exigence a donné lieu aux critiques les plus virulentes à l'égard de l'espace public libéral. Il me semble donc important de discuter cette notion pour savoir si les critiques invalident l'idéal de neutralité recherché par le libéralisme politique.

Une manière de présenter la neutralité de la procédure est celle de Bruce Ackerman, à laquelle Habermas, lui aussi, se rapporte dans son oeuvre *Faktizität und Geltung*¹⁰. Selon Ackerman, dans une société démocratique, on retrouve une pluralité de groupes qui épousent des prétentions morales distinctes et divergentes, raison pour laquelle la composante morale du dialogue public doit être confinée aux propositions que tous les groupes approuvent comme valables. Il dit ceci :

Quand vous et moi apprenons que nous sommes en désaccord sur l'une ou l'autre dimension de la vérité morale, nous ne devrions pas chercher quelque valeur commune qui dissoudrait ce désaccord; nous ne devrions pas essayer de le traduire dans quelque structure supposée neutre; nous ne devrions pas non plus chercher à le transcender en invoquant une quelconque créature surnaturelle qui saurait le résoudre. Nous devrions simplement *ne rien dire du tout* au sujet de ce désaccord et rayer les idéaux moraux qui nous séparent de l'ordre du jour conversationnel de l'état libéral¹¹.

Cette économie du désaccord moral est devenue la cible des multiples critiques, particulièrement des théoriciens de la démocratie délibérative qui postulent un idéal d'espace public étendu et sans restriction. Seyla Benhabib, pour ne prendre qu'un exemple, dit que « le théoricien libéral des contraintes conversationnelles (*conversational restraints*) présuppose que les groupes primaires de la conversation savent déjà quels sont leurs désaccords les plus profonds avant même qu'ils ne s'engagent dans la conversation »¹². Ackerman, me semble-t-il, en plus de postuler que la justification du pouvoir politique soit réalisée dans des termes neutres, ce qu'on comprend par neutralité de la procédure, extrait une autre conclusion non moins importante pour sa théorie, à savoir que les sources (c'est-à-dire, les arguments, les raisons, les évidences, les propositions, etc.) utilisées pour *atteindre* une décision politique doivent, elles aussi, appartenir à ce qui nous est commun. Je vais appeler ce type d'exigence la neutralité de la discussion.

Or, les critiques centrées sur l'argument selon lequel le libéralisme exclut les raisons morales englobantes du discours politique atteignent certainement l'idéal d'espace public formulé par Ackerman, non pas, à mon avis, parce que celui-ci affirme que la légitimité des actions politiques s'ancre dans la notion de neutralité

de l'État en face des prétentions normatives des conceptions du bien, mais parce que cette conception élimine les raisons morales non politiques avant même que le débat soit initié. Comme l'observe William Galston, « la motivation qui cherche à imposer des contraintes au commencement de la discussion publique plutôt qu'à sa conclusion semble arbitraire »¹³. Je crois que l'espace public projeté par le libéralisme politique, dans ce point spécifique, se distancie de celui soutenu par Ackerman. Les bases morales qui soutiennent l'argument en faveur de la légitimité comme justice¹⁴ et qui, par conséquent, permettent la restriction des raisons morales au sein de la justification politique, présentent des motifs suffisants, à mon avis, pour attirer tous ceux qui ont un compromis avec un idéal de démocratie responsable, pour laquelle les valeurs constitutionnelles ont une importance considérable. Dans le cas contraire, on devrait admettre une démocratie simplement de résultats, ce qui n'est pas du tout le projet de Rawls. Dans ce contexte, quelques motifs peuvent être soulignés pour la défense de la raison publique. Je voudrais souligner deux motifs en particulier: le premier, absolu, est le critère de la réciprocité; le deuxième, relatif, est le rejet de la contrainte morale.

Réciprocité et contrainte

Le premier motif consiste dans l'élément principal de l'idée de la raison publique proposée par Rawls. Selon ce dernier, les citoyens, une fois engagés dans le processus d'élaboration et de justification des normes, doivent proposer des raisons cohérentes avec les termes d'une conception politique raisonnable de la justice et, *autant que possible*, éviter la présentation des prétentions normatives *propres* des doctrines compréhensives, vu que celles-ci ne fournissent pas une base commune adéquate pour l'accord volontaire entre des citoyens libres et égaux. Une fois que le consensus constitutionnel¹⁵ à l'intérieur de la société est atteint et que la conception politique de la justice s'avère être un bien ayant une valeur propre, les groupes politiques incorporent une nouvelle attitude qui consiste à utiliser dans le forum politique des raisons capables d'obtenir la reconnaissance par d'autres groupes qui ne partagent pas leur doctrine compréhensive. Pour participer au débat politique, ils organisent leurs prétentions conformément à un noyau fondamental présent dans les conceptions politiques de la justice, évitant ainsi d'amener au forum politique public les questions morales, philosophiques et religieuses disputées, qui sont réservées à l'espace propre de la réflexion particulière ou à l'intérieur des communautés et des associations de la société civile. Rawls conclut que ces conceptions politiques de la justice « fournissent la monnaie commune de discussion et une base plus profonde pour expliquer la signification et les implications des principes et des politiques endossés par chaque groupe »¹⁶. Le critère de réciprocité, qui guide l'usage public de la raison, se manifeste quand les citoyens observent effectivement le devoir de civilité:

Se considérant l'un l'autre comme libres et égaux dans un système de

coopération sociale qui s'étire au-delà des générations, ils sont prêts à s'offrir l'un l'autre des termes équitables de coopération d'après ce qu'ils considèrent être la conception la plus raisonnable de justice politique; et quand ils consentent à agir dans ces termes, même au prix de leurs propres intérêts dans certaines situations, pour peu que les autres citoyens acceptent eux aussi ces termes¹⁷.

À aucun moment n'est-il exigé des citoyens, quand ils rentrent dans l'espace politique public pour discuter et décider des questions d'intérêt de la société toute entière, qu'ils *laissent derrière eux* leurs valeurs morales les plus chères, lesquelles constituent leur identité sociale. Cela exige que ces citoyens présentent une motivation morale pour agir dans des termes raisonnables, en offrant des raisons pour l'action politique qui puissent être justifiées conformément à la perspective morale de l'autre. Le critère de réciprocité est, comme Rawls le décrit, un idéal d'« amitié civique » (*civic friendship*)¹⁸ présent dans le rapport politique des sociétés démocratiques.

Nous pouvons maintenant examiner l'influence de la contrainte morale dans l'idéal de neutralité du libéralisme politique. Dans le vocabulaire rawlsien, la contrainte morale (*moral coercion*) a été désignée par le « fait de l'oppression », c'est-à-dire le fait qu'« une compréhension partagée et continue d'une doctrine compréhensive—religieuse, philosophique ou morale—ne peut être maintenue que par l'usage oppressif du pouvoir de l'État. Si nous pensons à la société politique comme une communauté unie par l'affirmation d'une même doctrine compréhensive, alors l'usage oppressif du pouvoir de l'État est nécessaire pour la communauté politique »¹⁹. Les doctrines compréhensives, règle générale, plaident pour un mode univoque de conduite de la vie bonne; leur structure usuelle est constituée de croyances centrales qui élèvent des prétentions à la vérité morale, ce qui les mettent dans une situation potentielle de conflit. Or, puisque le pouvoir politique emploie effectivement de la contrainte publique, il ne serait pas raisonnable de livrer ce pouvoir coercitif au contrôle d'une seule doctrine compréhensive, laquelle aurait tendance à imposer sa conviction morale sur d'autres individus qui ne la partagent pas. Le libéralisme politique, au contraire, fait appel à l'idée de la raison publique et à son principe libéral de légitimité, selon lequel

... notre exercice du pouvoir politique est pleinement convenable seulement quand il est exercé en conformité avec une constitution, et quand on peut raisonnablement s'attendre à ce que tous les citoyens, en tant que personnes libres et égales, endossent les éléments essentiels de cette constitution à la lumière des principes et des idéaux qui apparaissent acceptables à une raison humaine qui leur est commune²⁰.

Mais pourquoi soutiens-je que la motivation morale fondée sur le rejet du fait de l'oppression est relative? D'abord, parce qu'elle s'oppose à l'idée d'imposition

morale, ce qui n'implique pas une opposition à la possibilité de convergence morale. Ensuite, parce qu'elle n'empêche pas l'introduction de raisons morales étendues dans l'espace politique public. Il faut se rappeler que la conception politique de la justice, qui est l'objet d'un consensus par recoupement des diverses doctrines englobantes d'une société pluraliste, est elle-même une conception morale. Une lecture superficielle de l'œuvre rawlsienne pourrait suggérer que sa théorie vise à la construction d'un *modus vivendi*, et ainsi que la théorie de la justice comme équité est soutenue par des raisons simplement prudentielles. Rawls, à vrai dire, considère que ces types de théories sont politiques *in the wrong way*. Une conception politique est politique d'une manière erronée « quand elle est construite comme un compromis réalisable entre des intérêts politiques connus et existants, ou quand elle se tourne vers les doctrines compréhensives ayant cours dans la société et se façonne alors pour gagner leur fidélité »²¹. Rawls insiste beaucoup sur l'idée selon laquelle le consensus par recoupement vise à une stabilité morale supérieure, et donc qu'il ne peut jouer un rôle approprié dans la justification d'une conception politique de la justice que s'il contribue à la stabilité *for the right reasons*²². Les critiques attribuent souvent à Rawls la création d'une sphère publique restreinte, monotone, dont l'intention majeure de produire une unité sociale stable *pousse* le pluralisme moral vers le domaine privé. Dans cette perspective, il faudrait vraiment se demander « quel mérite, si tant est qu'il y en a, possède une conception politique dont la capacité à parvenir à un consensus dépend de l'exclusion de questions qui nous divisent »²³. Mais cette lecture ne me semble pas compatible avec le projet théorique *intégral* de John Rawls. Le libéralisme politique exige, tout simplement, que les justifications fondées sur des raisons non politiques puissent être traduites en langage politique, c'est-à-dire en un langage partagé par des citoyens raisonnables, respectant ainsi les exigences du critère de réciprocité démocratique qu'on a décrit ci-dessus.

Le libéralisme politique n'exclut pas la possibilité de convergence morale dans le cadre de l'espace politique public. Il exclut seulement les prétentions à imposer la vérité entière à travers le politique, parce qu'elles violent les libertés et les droits fondamentaux nécessaires à l'accomplissement du critère de réciprocité. Comme le dit Seyla Benhabib : « Nous ne pouvons pas résoudre des conflits entre des systèmes de valeurs et des visions du bien en rétablissant un solide code moral et religieux qui aurait été unifié sans renoncer à des libertés fondamentales »²⁴. Les conceptions du bien qui entrent en conflit avec les procédures et les valeurs morales minimales affirmées par le libéralisme politique sont réunies sous le label « irraisonnables ». Aux yeux de Rawls, la caractéristique essentielle d'une doctrine irraisonnable consiste en ceci :

elle propose d'utiliser le pouvoir politique public—un pouvoir que tous les citoyens partagent également—pour imposer par la force des vues qui affectent des éléments constitutionnels essentiels sur lesquels beaucoup de citoyens divergeront assurément avec force, et ce, malgré que ces citoyens

demeurent raisonnables, compte tenu de ce que nous avons appelé les fardeaux du jugement²⁵.

Notons donc que l'exigence de réciprocité et le rejet du fait de l'oppression n'empêchent pas la construction d'un espace public étendu et sensible aux nouvelles demandes sociales. Les restrictions de la raison publique se montrent, au fond, comme une question d'évaluer ce qu'on doit compter comme un argument moralement recevable ou non, étant donné le fait du pluralisme et la supposition du caractère raisonnable des individus²⁶. Dans la même veine, Joshua Cohen affirme que « cet arrière-plan restreint ce qui peut être compté comme une raison acceptable dans un processus de délibération »²⁷. Je pense qu'il serait donc possible de prendre les critiques de Habermas *cum grano salis* si l'on pouvait démontrer que la conception politique de la justice chez Rawls partage l'idée d'une démocratie délibérative organisée autour d'un idéal de justification politique dont l'aspect central est exactement le raisonnement public des citoyens. La justification politique rawlsienne ne saurait être interprétée comme une accommodation pure et simple des doctrines compréhensives divergentes. Au contraire. Elle implique l'idée d'une acceptabilité rationnelle fondée sur le principe libéral de légitimité.

La raison publique et la révélation morale réciproque

Aux motifs proposés dans notre trajet herméneutique, il faudrait encore ajouter un nouveau concept introduit par Rawls dans son dernier écrit sur l'idée de la raison publique. Il s'agit du concept de *proviso*, c'est-à-dire de la clause restrictive, lequel remodèle la notion rawlsienne d'espace public précédemment offerte dans son *Political Liberalism*. Le *proviso*, affirme Rawls, « nous permet d'introduire notre doctrine compréhensive, religieuse ou non, à n'importe quel moment dans la discussion politique, pourvu que, en temps voulu, nous offrons des raisons proprement publiques pour étayer les principes et les politiques que nos doctrines compréhensives prétendent soutenir »²⁸. En plus de cela, « il n'y a pas de restrictions ou d'exigences relativement à la façon dont les doctrines religieuses ou séculières doivent elles-mêmes être exprimées; ces doctrines n'ont pas, par exemple, à être logiquement correctes suivant quelques standards, ou réceptives à une évaluation rationnelle, ou soutenables par des preuves tangibles »²⁹. La seule exigence qui reste consiste à traduire les prétentions morales englobantes en langage politique, et non pas offrir des raisons données uniquement par des doctrines compréhensives. Le terme « uniquement » (*solely*) a une importance qu'on ne saurait sous-estimer. Une doctrine religieuse peut sûrement s'accorder avec une autre doctrine séculière à propos d'un certain principe moral d'égalité sociale. La valeur politique de l'égalité sociale sera endossée par chaque doctrine compréhensive à partir de sa propre perspective morale, atteignant ainsi un *overlapping consensus*, ce qui veut dire que la justification complète de la norme, sa vérité ou sa correction, sera effectuée dans le cadre de la « culture d'arrière-plan » (*background culture*) de la société³⁰. Dans

le domaine de la justification politique, ce qui est vraiment fondamental c'est le fait que les raisons apportées puissent être articulées autour d'une conception politique raisonnable de la justice qui satisfasse le noyau moral minimal exigé par le libéralisme politique. Rawls souligne que la présentation de raisons morales étendues dans le discours politique ne modifie ni la nature ni le contenu de la justification politique, laquelle reste liée à la famille des conceptions politiques raisonnables de la justice³¹, dont les traits principaux sont les suivants:

En premier, une liste des certains droits, libertés et opportunités de base (tels que ceux familiers aux régimes constitutionnels); en second lieu, une attribution de priorité spéciale à ces droits, libertés, et opportunités, surtout à l'égard des prétentions au bien général et aux valeurs perfectionnistes; en troisième lieu, des mesures assurant à tous les citoyens des moyens adéquats à tous les buts pour qu'ils fassent un usage efficace de leurs libertés³².

Ce schéma de principes contribue à rendre effectif le critère de réciprocité. Ceux qui comprennent le processus politique comme une lutte entre des ennemis moraux qui cherchent à imposer la vérité entière aux autres, ignorent certainement l'idéal d'amitié civique présent dans les sociétés démocratiques et, par conséquent, méprisent l'idée de la raison publique et son critère de réciprocité. À vrai dire, la raison publique des sociétés démocratiques échange la vérité entière par le politiquement raisonnable comme source de légitimité du pouvoir politique public. La contrainte morale, répétons-le, se manifeste par la tentative d'imposer par la force une quelconque doctrine englobante que les autres citoyens qui endossent la raison publique n'acceptent pas, et ce, pour des raisons qui pourraient s'avérer tout à fait raisonnables. Le libéralisme politique

... soutient que, quoique nos doctrines compréhensives soient irréconciliables et ne puissent pas être compromises, les citoyens qui soutiennent des doctrines raisonnables peuvent néanmoins partager des raisons d'un autre genre, à savoir, des raisons publiques présentées sous forme de conceptions politiques de la justice³³.

L'admission d'un discours politique qui ne fait appel qu'à la force, méprisant ainsi la qualité morale des citoyens considérés comme des personnes libres et égales, dignes d'un égal respect, ébranlerait, à n'en pas douter, la structure et le bon fonctionnement de l'espace politique public. Des citoyens raisonnables seraient utilisés comme des instruments pour la réalisation des fins extérieures à leur conscience, et, ce qui est plus grave, pour des fins liées à ce qui serait moralement vrai sur la conduite d'une vie digne. En suivant Charles Larmore, nous devrions circonscrire la norme kantienne qui prescrit que nous ne devons pas traiter les autres simplement comme des instruments de notre volonté, mais aussi comme des fins en soi, au domaine du politique: « Quand on essaie de faire respecter un principe

politique en s'appuyant uniquement sur la menace, on traite les individus comme des simples moyens, comme des objets de coercition. On ne les traite pas également comme des fins, en s'adressant directement à leur capacité distinctive en tant que personnes »³⁴. Le libéralisme politique soutient une conception de la démocratie qui expulse de l'arène politique des discours qui font appel seulement à la force, à l'exception évidemment de ceux qui ont recours, pour le dire d'une manière proche de Habermas, à la force du meilleur argument.

Il est possible d'argumenter que ces principes substantiels de la raison publique impliquent une connaissance *a priori* des résultats de la délibération politique. Il ne me semble pas, néanmoins, qu'une telle critique s'applique à l'idée de la raison publique proposée par Rawls. Le consensus moral admis par lui, et qui constitue la composante substantielle du contenu de la raison publique, est largement accepté par les doctrines politiques les plus influentes, qu'elle soit plus fidèle au modèle de la liberté des modernes ou à celui de la liberté des anciens. Rawls n'affirme pas que la justice comme équité (*justice as fairness*), dans sa formulation la plus précise qui inclut le principe de la différence, doit guider, restreindre et définir péremptoirement le contenu substantiel des délibérations politiques. Il va même jusqu'à soutenir l'idée selon laquelle la justice comme équité doit être vue comme une doctrine parmi les diverses doctrines raisonnables accommodées par le noyau moral minimal du libéralisme politique³⁵. Comme le note sagement George Klosko, « les engagements de fond de la théorie libérale sont en mesure de resserrer la gamme d'options possibles, mais non pas d'identifier des résultats singuliers »³⁶. Les doctrines exclues du discours politique seront celles qui essaient d'imposer une normativité morale absolue, ignorant que la raison pratique—agissant dans un environnement d'institutions libres et démocratiques—promeut nécessairement l'épanouissement d'une pluralité de conceptions du bien également raisonnables. Admettre que la justification politique puisse être déterminée par des raisons de ce type serait légitimer la contrainte morale dans une ambiance démocratique où le désaccord raisonnable est tenu comme un aspect permanent de la culture politique publique, et non pas comme une simple infortune.

La défense de l'idéal de la neutralité du libéralisme politique contre les critiques selon lesquelles sa conception de l'espace public n'admet pas l'inclusion des raisons morales non politiques a pris une tournure négative. En effet, comme nous l'avons souligné, le libéralisme politique n'empêche pas l'introduction de raisons morales englobantes dans le forum politique. Néanmoins, l'argument peut aussi prendre une tournure positive, puisque Rawls admet que la révélation moral réciproque contribue au perfectionnement de la qualité morale du dialogue public. En plus, employée en due forme, une telle révélation peut fortifier l'idéal de la raison publique. La révélation morale réciproque, prise à l'intérieur d'une délibération politique, concourt positivement à la réalisation de l'idéal d'amitié civique dans des sociétés démocratiques, sans pour autant affaiblir le compromis moral de justifier les normes seulement en référence à des valeurs politiques. Je transcris un passage qui représente la position ultime de Rawls dans la matière:

La connaissance mutuelle par les citoyens de leurs doctrines religieuses et non religieuses exprimées dans la perspective large de la culture politique publique reconnaît que les racines de la fidélité démocratique des citoyens à leurs conceptions politiques se trouvent dans leurs doctrines compréhensives respectives, qu'elles soient religieuses ou non. De cette manière, la fidélité des citoyens à l'idéal démocratique de la raison publique est fortifiée pour les bonnes raisons. Nous pouvons concevoir les doctrines compréhensives raisonnables, qui supportent des conceptions politiques raisonnables de la société, comme la base sociale vitale de ces conceptions, leur donnant ainsi une force et une vigueur durables. Quand ces doctrines acceptent la clause restrictive, et entrent seulement alors dans le débat politique, l'engagement à la démocratie constitutionnelle est manifesté publiquement³⁷.

Ainsi, la révélation morale réciproque ne nuit en rien le fait que les principes politiques, en vertu de leur caractère coercitif, doivent être justifiés dans des termes que tous les concernés puissent accepter, selon la perspective morale *raisonnable* de chacun d'entre eux. De même, elle est supérieure à ce que j'ai appelé la neutralité de la discussion dans des nombreux aspects. En plus de contribuer au renforcement de l'égal respect entre les personnes, la divulgation des engagements moraux affirmés par les citoyens dans le cadre de l'espace politique public entraîne les participants dans le débat politique à la recherche d'une convergence morale autour des principes politiques qui doivent régir la vie en commun dans une société démocratique. Nous pouvons envisager comment cette révélation morale réciproque se concilie avec l'idéal de la justification politique fondée sur une neutralité de la procédure en observant la stratégie présentée par Joshua Cohen pour répondre à la question de savoir quelles sont les considérations que nous devons compter comme des raisons politiques acceptables dans une société caractérisée par le pluralisme raisonnable:

Dans un cadre délibératif idéalisé, il ne s'agit pas simplement d'avancer des raisons qu'on considère vraies ou impérieuses: de telles considérations peuvent être repoussées par d'autres personnes qui sont elles-mêmes raisonnables. On doit plutôt trouver des raisons qui s'imposent aux autres, tout en les reconnaissant comme des égaux, en sachant qu'ils ont d'autres engagements raisonnables, et en cherchant à connaître un tant soit peu les genres d'engagements qu'ils pourraient avoir—par exemple, qu'ils pourraient avoir des convictions morales ou religieuses qui entraînent nécessairement ce qu'ils considèrent comme des obligations primordiales. Si une considération ne rencontre pas ces épreuves, cela suffira pour la repousser comme raison. Si elle le fait, elle comptera alors comme raison politique acceptable³⁸.

Remarques conclusives

La neutralité plaidée par le libéralisme politique se résume donc à la justification du pouvoir politique public, mais elle ne déqualifie pas les raisons morales non politiques pour le dialogue public comme le font les défenseurs d'un idéal rigide de la neutralité. Dans cette perspective, beaucoup des critiques adressées à la conception rawlsienne de l'espace public perdent de leur force. D'après mon interprétation, le libéralisme politique ne fait que renforcer ce qui constitue son principal engagement moral, à savoir, la justification politique raisonnable. Cette dernière cherche à relier, dans un système intégré de principes, plusieurs autres idéaux moraux traditionnellement poursuivis par les doctrines libérales: la recherche d'un consensus le plus étendu possible parmi les citoyens d'une société démocratique autour d'une conception de la justice; le rejet de la tyrannie de la majorité (ou de la suprématie parlementaire, ou de la contrainte morale, ou encore du fait de l'oppression, comme vous voulez); la construction d'un espace légitime en faveur de la diversité (ce qui ne signifie pas qu'il faille privilégier l'autonomie personnelle ou l'individualité, idée qui pourrait susciter la controverse); la réalisation de la stabilité et la paix sociale, pour ne nommer que ceux-là. Pour le dire d'une autre façon, les idées de neutralité et de raison publique chez Rawls, bien comprises, plaident pour la construction d'un forum politique dynamique qui soit, d'un côté, capable d'accueillir des prétentions morales contre les injustices, même celles commises au nom des institutions démocratiques, et qui soit, de l'autre côté, sensible aux exigences d'autodétermination politique d'une société, mais qui en outre répudierait toutes les justifications politiques qui ne considèrent pas les citoyens comme des personnes libres et égales.

Il faut insister ici sur l'idée que le libéralisme politique n'empêche pas l'articulation de raisons morales non politiques dans l'espace public, mais exige que la justification des principes politiques soit réalisée sur la base de la pondération de valeurs politiques communes à la structure des conceptions raisonnables de la justice. Ainsi, les valeurs morales englobantes doivent être traduites en langage politique, c'est-à-dire, en un langage partagé par les citoyens raisonnables d'une société démocratique. Le critère de réciprocité, à son tour, certifie le caractère raisonnable d'une conception de la justice. Toutefois, comment pouvons-nous déterminer si le critère de réciprocité a été observé? Pour répondre à cette question, Rawls présente un schéma de principes qui composent le noyau moral minimal du libéralisme politique et qui constitue la composante substantielle de la raison publique. Une décision politique, même celle provenant d'un processus démocratique inclusif, construit de manière procédurale afin de permettre un débat étendu à l'intérieur duquel s'incluent les raisons morales englobantes, sera considérée injuste, et donc illégitime, si elle va au delà des limites définies par le contenu moral substantiel de la raison publique.

Évidemment, un tel contenu moral peut être la cible d'une critique qui met en jeu le rapport complexe entre les raisons morales et la justification politique en tant

que telle. D'un côté, en effet, l'exigence selon laquelle la justification politique n'incorpore pas des raisons qui ne seraient accessibles qu'à une certaine doctrine compréhensive, des raisons donc qui ne pourraient pas obtenir la reconnaissance des citoyens qui ne partagent pas une telle perspective morale, est parfaitement compréhensible, puisque cela va à l'encontre du critère de réciprocité, en ignorant la capacité morale d'autres citoyens de poursuivre une conception raisonnable du bien. Mais, de l'autre côté, il est toujours possible d'affirmer que certaines conceptions politiques de la justice sont dépendantes d'une doctrine morale englobante, qu'elles sont incapables de traduire des prétentions morales englobantes en langage spécifiquement politique. Est-ce que, par exemple, une vision catholique du bien commun et de la solidarité réussit à articuler ses valeurs politiques sans le soutien de son système de valeurs morales plus larges? Si la réponse est négative, la pensée morale et politique du catholicisme serait disqualifiée pour le discours politique. Néanmoins, Rawls déclare expressément que le libéralisme politique admet « les vues catholiques du bien commun et de la solidarité quand elles sont exprimées sous forme de valeurs politiques »³⁹, en donnant un exemple familier de la façon dont cette stratégie de traduction politique d'une justification fondée sur des raisons non politiques pourrait s'appliquer: « ...les croyants qui citent la parabole évangélique du Bon Samaritain ne s'arrêtent pas ici, mais fournissent en outre une justification publique pour les conclusions de cette parabole sous forme de valeurs politiques »⁴⁰. Or, la question ici impliquerait des considérations concernant la préséance des valeurs politiques sur des valeurs non politiques au moment où éclate un conflit entre elles, un sujet que nous ne traitons pas directement dans ce travail. Mais il faut noter que pour de nombreuses personnes, considérées comme des citoyens raisonnables qui démontrent un respect pour l'option morale personnelle des autres citoyens, les engagements moraux englobants sont au-dessus des valeurs politiques d'un régime démocratique, et ce, de telle manière qu'ils ne réussissent simplement pas à justifier leurs actions politiques sans référence à ce qu'ils tiennent comme le plus précieux dans leur vie. Accuser ces citoyens d'être des personnes non raisonnables ne me semble pas une position correcte, puisqu'ils ne veulent pas imposer politiquement leur vérité aux autres. Ce ne sont pas des fondamentalistes, mais des citoyens qui démontrent une grande estime pour les mêmes valeurs démocratiques.

Peut-être touchons-nous ici à un élément tragique non seulement du libéralisme politique mais de n'importe quelle prétention épistémologique traduite dans l'idée de la priorité du juste sur le bien, la théorie discursive y comprise⁴¹. Faudrait-il accepter des exigences moins rigoureuses pour examiner la légitimité d'une décision politique? Encore plus fortement, faudrait-il accepter la conclusion qu'une société démocratique juste n'est pas possible? Le libéralisme politique rawlsien répond à ces questions par la négative, et pour cette raison il se situe dans une sorte de mi-chemin entre les versions perfectionniste et pragmatiste de la doctrine libérale. En ce qui concerne la deuxième question, Rawls ne fait que poser, d'une manière qui ne serait pas étrangère à celle de Habermas, la contre-question suivante: « Si une

société raisonnablement juste qui subordonne le pouvoir à ses buts n'est pas possible et les gens sont en grande partie des amoraux, voire même d'incorrigibles cyniques et égocentriques, on peut se demander avec Kant s'il vaut la peine pour les êtres humains de vivre sur Terre? »⁴². Eu égard à la première question, qui touche plus directement son débat avec Habermas, je ne crois pas que Rawls, malgré les critiques faites par celui-là à l'endroit des révisions apportées par celui-ci dans sa théorie de la justice comme équité, soit revenu sur l'idée que des principes politiques respectueux de la diversité des opinions morales, philosophiques et religieuses entre des personnes raisonnables ne peuvent être soutenus que grâce à la reconnaissance de la nécessité de fournir des raisons correctes, de telle manière que la question de la stabilité reste intimement liée à celle de la justice⁴³. Dans cette perspective, mon intention ici était primordialement de démontrer comment le libéralisme politique affronte le défi de justifier le pouvoir politique coercitif en face du pluralisme raisonnable des doctrines compréhensives d'une façon qui n'est pas contrastée avec la construction d'un espace public inclusif et dynamique. L'idée rawlsienne de la raison publique, au moins dans sa dernière étape de développement, permet d'envisager une nouvelle réponse à la critique habermassienne, dans la mesure où le consensus par recoupement, comme nous l'avons vu, n'est pas simplement une convergence heureuse qui survient par hasard, mais au contraire ne peut jouer un rôle approprié dans la justification politique que s'il contribue à la stabilité sociale *for the right reasons*⁴⁴. Une telle interprétation nous montre que le libéralisme politique est plus proche de la théorie discursive que ces deux penseurs, pour des raisons différentes, seraient susceptibles d'admettre.

lblaraujo@hotmail.com

Notes

1. Ce texte a été présenté au colloque «Habermas et ses interlocuteurs: débats et convergences», qui a tenu lieu à Toronto le 28 mai 2002 dans le Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie. Je voudrais remercier à tous les participants du colloque, spécialement à Donald Ipperciel pour la révision de l'article en langue française.

2. Cf. Habermas, Jürgen, « Reconciliation through the public use of reason » et « Reasonable versus true, or the morality of worldviews », in Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1999, 49–73 et 75–101; Rawls, John, « Reply to Habermas », in John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, 372–434.

3. Cf. Araújo, Luiz B. L., « Teoria discursiva e o princípio da neutralidade », in Luiz B. L. Araújo et Ricardo J. C. Barbosa, éd., *Filosofia Prática e Modernidade*, Rio de Janeiro, Eduerj, 15p. (en presse).

4. Voir, en particulier, Habermas, *The Inclusion of the Other*, 83–94. Il affirme ceci: « I will try to show why Rawls cannot ultimately avoid giving full weight to requirements of practical reason that *constrain* rational comprehensive doctrines rather than merely *reflect* their felicitous overlapping » (77–8).

5. Il dit que « the term *neutrality* is unfortunate; some of its connotations are highly misleading, others suggest altogether impracticable principles. For this reason I have not used it before in these lectures » (Rawls, *Political Liberalism*, 191). Rawls introduit le terme dans la cinquième leçon, dont le titre est exactement « Priority of Right and Ideas of the Good ». Pour la discussion de la neutralité, voir 190–200.

6. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, p. 144.

7. Rawls, *Political Liberalism*, 193 [it is surely impossible for the basic structure of a just constitutional regime not to have important effects and influences as to which comprehensive doctrines endure and gain adherents over time; and it is futile to try to counteract these effects and influences, or even to ascertain for political purposes how deep and pervasive they are]. L'idée selon laquelle il n'y a pas de monde social sans perte, et ainsi qu'aucune société ne peut inclure en elle toutes les formes de vie, prend appui sur la doctrine du pluralisme de Isaiah Berlin. Pour une présentation claire de sa conception, voir l'essai « The Pursuit of the Ideal », in Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1998, 1–16.

8. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, 193–4.

9. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 44.

10. Lire, à ce propos, le sous-chapitre « Das demokratische Verfahren—und das Problem seiner Neutralität », in Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, 367–82.

11. Ackerman, Bruce, « Why Dialogue? », *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, no 1 (1989), 16 [When you and I learn that we disagree about one or another dimension of the moral truth, we should not search for some common value that will trump this disagreement; nor should we try to translate it into some putatively neutral framework; nor should we seek to transcend it by talking about how some unearthly creature might resolve it. We should simply say *nothing at all* about this disagreement and put the moral ideals that divide us off the conversational agenda of the liberal state].

12. Benhabib, Seyla. « Models of Public Space: Hannah Arendt, The Liberal Tradition, and Jürgen Habermas », in Craig Calhoun, éd., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press, 1992, 82.

13. William Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtue, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 104 [the motivation for imposing restraints at the threshold of public discussion rather than at its conclusion seems arbitrary].

14. Le terme « légitimité comme justice » sert à rappeler que le libéralisme politique affirme des principes substantiels de la justice qui dépassent un idéal purement procédural. Rawls a insisté sur cet aspect dans sa réponse à Habermas, lequel utilise plus régulièrement l'idée de légitimité que celle de justice. En ce qui concerne la critique de Habermas, voir *The Inclusion of the Other*, 72–3. Rawls remarque que « legitimacy is a weaker idea than justice and imposes weaker constraints on what can be done » (*Political Liberalism*, 428).

15. À propos du consensus constitutionnel, voir la quatrième leçon du *Political Liberalism* de John Rawls, intitulée « The Idea of an Overlapping Consensus » (133–72; surtout, 158.).

16. Rawls, *Political Liberalism*, 165 [provide the common currency of discussion and a deeper basis for explaining the meaning and implications of the principles and policies each group endorses].

17. Rawls, John, « The Idea of Public Reason Revisited », in John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, 129–80 [ici, 136: viewing one another as free and equal in a system of social cooperation over generations, they are prepared to offer one another fair terms of cooperation according to what they consider the most reasonable conception of political justice; and when they agree to act on those terms, even at the cost of their own interests in particular situations, provided that other citizens also accept those terms].

18. Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 137.

19. Rawls, *Political Liberalism*, 37 [a continuing shared understanding on one comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine can be maintained only by the oppressive use of state power. If we think of political society as a community united in affirming one and the same comprehensive doctrine, then the oppressive use of state power is necessary for political community].

20. Rawls, *Political Liberalism*, 137 [our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason]. Une formulation plus récente de ce *liberal principle of legitimacy* est la suivante: « Notre exercice du pouvoir politique est adéquat seulement quand nous croyons sincèrement que les raisons que nous offririons pour nos actions politiques - si nous les déclarions en tant que fonctionnaires du gouvernement - sont suffisantes, et aussi quand nous croyons raisonnablement que les autres citoyens pourraient aussi, raisonnablement, accepter ces raisons » [Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 137: Our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reasons we would offer for our political actions—were we to state them as government officials—are sufficient, and we also reasonably think that other citizens might also reasonably accept those reasons]. Selon Habermas, Rawls interprète ce principe de légitimité en connexion avec l'émergence factuelle d'un consensus par recouplement, et non, ce qui serait plus souhaitable aux yeux de Habermas, avec l'idée d'un accord rationnel (Cf. Habermas, *The Inclusion of the Other*, 83.). Je reviendrai sur ce point.

21. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, 188 [when it is framed as a workable compromise between known and existing political interests, or when it looks to particular comprehensive doctrines presently existing in society and then tailors itself to win their allegiance].

22. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, 388–92, ainsi que l'introduction à la *paperback edition*, surtout, xlii–xliv.

23. Roberto Alejandro, *The Limits of Rawlsian Justice*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1998, 127 [what merit, if any, has a political conception whose capacity to reach a consensus depends on the exclusion of divisive issues]. Des critiques semblables sont celles de: Galston, William, « Pluralism and Social Unity », *Ethics*, vol. 99 (1989), 711–26; Neal, Patrick. « Justice as Fairness: Political or Metaphysical? », *Political Theory*, vol. 18 (1990), 24–50. Chantal Mouffe affirme, plus fortement, que le paradigme rawlsien entraîne la négation ou la suppression de la politique: *The Return of the Political*, New York, Verso, 1993.

24. Benhabib, Seyla. « Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy », in Seyla Benhabib, éd., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 73 [We cannot resolve conflicts among value systems and visions of the good by reestablishing a strong unified moral and religious code without forsaking fundamental liberties].

25. Rawls, *Justice as Fairness*, 183 [it proposes to use the public's political power—a power in which all citizens have an equal share—forcibly to impose a view affecting constitutional essentials about which many citizens as reasonable persons, given what we have called the burdens of judgement, are bound to differ uncompromisingly]. La disposition à reconnaître les « fardeaux du jugement » et à accepter ses conséquences pour l'usage public de la raison en ce qui concerne l'exercice légitime du pouvoir politique est le deuxième aspect du raisonnable, tandis que la disposition à proposer des termes équitables de la coopération et à se conformer à ces termes (pourvu que les autres s'y conforment également) en est le premier. Rawls définit de tels *burdens of judgement* comme les sources du désaccord entre des personnes raisonnables et mentionne six différentes sources dans son *Political Liberalism*, II, § 2.

26. Sur ces restrictions de la raison publique, cf. Jon Mandle, *What's Left of Liberalism: An Interpretation and Defense of Justice as Fairness*, Boston, Lexington Books, 2000.

27. Cohen, Joshua, « Procedure and Substance in Deliberative Democracy », in James Bohman and William Rehg, eds., *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1999, 415 [background constraints can count as an acceptable reason within a process of deliberation].

28. Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 144 [allows us to introduce into political discussion at any time our comprehensive doctrine, religious or nonreligious, provided that, in due course, we give properly public reasons to support the principles and policies our comprehensive doctrine is said to support].

29. Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 153 [there are no restrictions or requirements on how religious or secular doctrines are themselves to be expressed; these doctrines need not, for example, be by some standards logically correct, or open to rational appraisal, or evidentially supportable].

30. La culture d'arrière-plan est composée par toutes les doctrines englobantes—philosophiques, morales et religieuses—présentes dans une société démocratique. Comme Rawls le souligne, il s'agit de la culture du social et non pas du politique. Plus spécifiquement, c'est la culture de la vie quotidienne et de ses diverses associations: les églises et les universités, les sociétés des savants et des scientifiques, les clubs et les équipes, parmi d'autres (cf. *Political Liberalism*, 14). Il est utile de noter que les activités entreprises dans le cadre de ces institutions ne sont pas soumises aux limites de la raison publique, sauf évidemment quand elles affectent les libertés fondamentales des citoyens (cf. *Justice as Fairness*, 164–6).

31. Cf. Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 153.

32. Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 141 [first, a list of certain basic rights, liberties, and opportunities (such as those familiar from constitutional regimes); second, an assignment of special priority to those rights, liberties, and opportunities, especially with respect to the claims of the general good and perfectionist values; and third, measures ensuring for all citizens adequate all-purpose means to make effective use of their freedoms].

33. Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 177 [holds that even though our comprehensive doctrines are irreconcilable and cannot be compromised, nevertheless citizens who affirm reasonable doctrines may share reasons of another kind, namely, public reasons given in terms of political conceptions of justice].

34. Charles Larmore, *Modernité et Morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 176.

35. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, 226–7. Dans un autre contexte, il dit ceci : « Je pense que la justice comme équité tient une place spéciale dans la famille de conceptions politiques.... Mais cette opinion mienne n'est pas fondamentale aux idées du libéralisme politique et de la raison publique » [Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 142, note 27: I do think that justice as fairness has a certain special place in the family of political conceptions.... But this opinion of mine is not basic to the ideas of political liberalism and public reason]. Ce n'est pas un hasard, à mon avis, qu'il cite la théorie discursive de Habermas comme un exemple d'une conception recevable de la justice.

36. George Klosko, *Democratic Procedure and Liberal Consensus*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 12–3 [the background commitments of liberal theory are able to narrow the range of possible options, but not to identify single outcomes].

37. Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 153–4 [Citizens's mutual knowledge of one another's religious and nonreligious doctrines expressed in the wide view of public political culture recognizes that the roots of democratic citizens's allegiance to their political conceptions lie in their respective comprehensive doctrines, both religious and nonreligious. In this way citizens's allegiance to the democratic ideal of public reason is strengthened for the right reasons. We may think of the reasonable comprehensive doctrines that support society's reasonable political conceptions as those conceptions's vital social basis, giving them enduring strength and vigor. When these doctrines accept the proviso and only then come into political debate, the commitment to constitutional democracy is publicly manifested].

38. Cohen, Joshua, « Procedure and Substance in Deliberative Democracy », 414 [In an idealized deliberative setting, it will not do simply to advance reasons that one takes to be true or compelling: such considerations may be rejected by others who are themselves reasonable. One must instead find reasons that are compelling to others, acknowledging those others as equals, aware that they have alternative reasonable commitments, and knowing something about the kinds of commitments that they are likely to have—for example, that they may have moral or religious commitments that impose what they take to be overriding obligations. If a consideration does not meet these tests, that will suffice for rejecting it as a reason. If it does, then it counts as an acceptable political reason]. Pour une version similaire, lire l'article de Seyla Benhabib cité à la note 23.

39. Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 142 [Catholic views of the common good and solidarity when they are expressed in terms of political values].

40. Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », 155 [citizens of faith who cite the Gospel parable of the Good Samaritan do not stop here, but go on to give a public justification for this parable's conclusions in terms of political values].

41. Sur cet élément tragique des théories politiques normatives, voir: Mendus, Susan, « Tragedy, Moral Conflict, and Liberalism », in David Archard, éd., *Philosophy and Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 191–201; Donald Moon, *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Bert Van der Brink, *The Tragedy of Liberalism: An Alternative Defense of a Political Tradition*, Albany, State University of New York Press, 2000.

42. Rawls, *Political Liberalism*, lxii [If a reasonably just society that subordinates power to its aims is not possible and people are largely amoral, if not incurably cynical and self-centered, one might ask with Kant whether it is worthwhile for human beings to live on the earth]. Rawls se réfère ici à une remarque de Kant qui se trouve dans son *Rechtslehre*.

43. Pour une interprétation de ce passage d'une théorie morale compréhensive vers une conception politique chez Rawls dans le même sens d'une stabilité pour des raisons correctes, voir le chapitre 9 (« The problem of stability in *Political Liberalism* ») de Thomas Hill, *Reason, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2000. En ce qui concerne la défense d'une proximité plus grande entre Habermas et Rawls du point de vue de la raison publique, voir: Baynes, Kenneth, « Practical Reason, the "Space of Reasons", and Public Reason », in James Bohman and William Rehg, eds., *Pluralism and the Pragmatic Turn*, Cambridge, The MIT Press, 2001, 53–85.

44. Cf. Rawls, *Justice as Fairness*, 184–8. En référence à la critique de Habermas, cf. *Political Liberalism*, 385–95.