

**HABERMAS CRITIQUE DE RAWLS.
LA POSITION ORIGINELLE DU POINT DE VUE
DE LA PRAGMATIQUE UNIVERSELLE.**

André Berten
Institut supérieur de philosophie (UCL)

Avertissement

Les notes qui suivent résultent d'un exposé fait au Séminaire conjoint de philosophie contemporaine et d'éthique économique et sociale de la Chaire Hoover le 4 mars 1993. Le texte de base du séminaire était le manuscrit de John RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, (Harvard University, Cambridge, 1990, dact., 167 pp.). C'est essentiellement à ce texte que je me réfère, et non à la *Théorie de la justice* de 1971. Les références au texte de Rawls renvoient aux §§ et aux alinéas numérotés (10.2 signifie § 10, alinéa 2). Quant aux textes de Jürgen Habermas, il s'agit de (1) *Morale et communication*, tr. Chr. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986, cité (MC) dans le texte ; *De l'éthique de la discussion*, tr. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, cité (ED) dans le texte ; et de la traduction anglaise des six premiers chapitres de *Faktizität und Geltung : Facticity and Validity. Contribution to a Democratic Theory of Law and the Constitutional State*, tr. William Regh, chap. I–VI, dact., sans date, cité (FV) dans le texte.

A. B.
Le 4 mars 1993

Introduction

Je voudrais partir d'une réflexion de Christian Arnsperger concernant l'utilité de construire avec tant de minutie une "position originelle" afin d'en "déduire" des principes de justice : Rawls n'aurait-il pas pu, tout simplement, proposer des principes de justice, ceux qui, après réflexion et après discussion avec d'autres personnes, lui semblent les plus acceptables, et ensuite développer les arguments susceptibles de les justifier ? En d'autres termes, pourquoi consacrer un tel luxe de discussion autour d'une position originelle fictive ?

Nous avons vu, la dernière fois, que Harsanyi utilise aussi ce "moyen de représentation" ("device of representation") de la position originelle pour justifier, quant à lui, une conception utilitariste de la justice. Mais de nombreux autres auteurs soit ne semblent pas avoir besoin de cet artifice, soit le critiquent. De ce point de vue, on peut se demander si la "situation idéale de communication", que Habermas défend à partir d'une perspective pragmatique, est analogue à la position originelle de Rawls, c'est-à-dire, est également un "device of representation" permettant de justifier des principes.

Quand Rawls dit que la position originelle est un moyen de représentation, est-ce que cela signifie que c'est un manière "commode" de construire des principes de justice, que l'on pourrait éventuellement construire ceux-ci selon d'autres méthodes ?

On pourrait formuler la question d'une autre manière : quelle est le type de justification que l'on peut mettre en œuvre pour défendre les principes de justice ?

Chez Rawls, en effet, il semblerait bien qu'il y ait un double mouvement de justification : en premier lieu, à partir de la position originelle, on pourrait "déduire" — idéalement du moins — les principes de justice, ou, du moins, on pourrait rationnellement choisir entre divers principes de justice. Mais, par ailleurs, nous devons savoir ce que nous devons mettre dans notre modèle de la position originelle, comment concevoir les parties contractantes, comment penser les personnes "libres et égales", que mettre sous le voile d'ignorance. Manifestement, tout cela ne peut pas être "dédit" de la position originelle, mais repose sur quelques "axiomes" (ou postulats) sans lesquels toute l'entreprise perdrait sens. (Je pense ici particulièrement aux postulats suivants : nous devons considérer les personnes comme libres et égales, comme suffisamment rationnelles ; et comme raisonnables au sens où elles sont dotées des deux pouvoirs moraux, d'avoir un sens de la justice, et de pouvoir faire et réviser des "plans de vie").

Ma question concerne alors le rôle d'un deuxième mode de justification : sur quoi porte, en effet, "l'équilibre réflexif" et la "justification publique" (ou l'usage public de la raison) ? Est-ce que cela doit nous aider à discerner ce que nous devons mettre dans la position originelle (à élaborer les postulats) ou est-ce que l'usage public de la raison et l'équilibre réflexif n'interviennent qu'ultérieurement, une fois que des principes de justice sont proposés et que les personnes sont amenées soit à prendre position par rapport à ces principes de justice, soit à discuter de leur application ? Il me semble que, chez Rawls, c'est bien à cette deuxième tâche que

renvoient l'équilibre réflexif et l'usage public de la raison. Quant à la construction de la position originelle et à l'ensemble de la déduction des principes de justice, cela semble être la tâche spécifique du philosophe. C'est un peu comme si il n'y avait alors qu'un contrôle de "constitutionnalité" (ou un contrôle de "validité") des propositions du philosophe *a posteriori*.

Je comparerai alors ce modèle de justification à l'exigence de "discussion réelle" (et au sens que peut avoir cette idée de discussion réelle) chez Habermas. Entre autres, je voudrais me demander dans quelle mesure, derrière l'apparent réalisme de cette discussion réelle, il n'y a pas un forme d'utopisme plus fort que celui que l'on pourrait reprocher à Rawls, utopisme qui serait à rattacher à un "fondationalisme" plus fort.

Rappelons rapidement en quel sens Rawls assigne à la position originelle la fonction d'être un "moyen de représentation". Rawls répond en effet à une "sérieuse objection" : comme la position originelle est hypothétique, « les accords hypothétiques ne sont pas contraignants », et dès lors « l'accord des parties dans la position originelle apparaîtrait comme dénué de signification » (6,4). Mais Rawls estime que la position originelle est seulement un "device of representation" ou un "thought-experiment" visant à une "public- and self-clarification". Elle doit nous permettre de "modeler" deux choses :

Premièrement, elle modèle ce que nous considérons – ici et maintenant – comme des conditions équitables auxquelles les représentants des citoyens, considérés seulement en tant que personnes libres et égales doivent se mettre d'accord sur les termes de la coopération par laquelle la structure de base doit être réglée.

Deuxièmement, elle modèle ce que nous considérons – ici et maintenant – comme des restrictions acceptables aux raisons sur la base desquelles les parties, situées dans ces conditions, peuvent correctement avancer certains principe de justice politique et en rejeter d'autres. (6.4)

Les restrictions dont il s'agit concernent la priorité du juste sur le bien et du raisonnable sur le rationnel. En (23.3), Rawls revient sur la distinction entre le rationnel et le raisonnable. Il écrit ceci :

La procédure de l'impératif catégorique de Kant soumet une maxime *rationnelle* et sincère d'un agent (établie à la lumière de la raison pratique *empirique* de l'agent) aux contraintes *raisonnables* contenues dans cette procédure, et donc elle contraint la conduite de l'agent par les exigences de la raison pratique *pure*. De la même façon, les conditions *raisonnables* imposées aux parties dans la position originelle les contraignent d'atteindre un accord *rationnel* sur des principes de justice quand ils essaient d'avancer le bien de ceux qu'ils représentent. (23.3)

Il résulte de ce texte que le raisonnable a priorité sur le rationnel : « Cette priorité exprime la priorité du juste [sur le bien] ; et la justice comme équité ressemble de ce point de vue à la conception kantienne » (23.3). En note, Rawls fait remarquer que, de ce point de vue, il corrige

une remarque de *Théorie de la justice* :16, 47, où il était dit que la théorie de la justice est une partie de la théorie du choix rationnel. De ce que je viens de dire, c'est simplement une erreur, et cela impliquerait que la justice comme équité est au fond hobbesienne (...) plutôt que kantienne. Ce qui aurait dû être dit, c'est que la description [account] des parties et de leur raisonnement *utilise* la théorie du choix rationnel (décision), mais que cette théorie est elle-même une *partie* d'une conception politique de la justice, qui essaie de donner une conception [account] de principes de justice *raisonnables*. Il est hors de question de dériver ces principes du concept de rationalité comme le *seul* concept normatif. (23.3, n. 3).

Cette priorité du raisonnable sur le rationnel correspond aux “postulats”, préalables à la construction de la position originelle, et qui permettent de comprendre quelles sont les caractéristiques de cette position originelle (et par exemple, pourquoi on doit construire une position originelle qui aboutira aux principes de justice de Rawls et non à des principes de justice utilitaristes). C’est en ce sens que position originelle modèle les “restrictions” que nous jugeons acceptables.

Nous devons malgré tout revenir sur une question qui concerne le rapport du rationnel et du raisonnable : celle de savoir si, dans la position originelle, en agissant “rationnellement”, les individus agissent aussi raisonnablement. Ou plus précisément : si en agissant *seulement* rationnellement dans les conditions d’impartialité imposées par la position originelle, les individus choisiront des principes de justice qui, eux, sont raisonnables.

Pour répondre à ces questions, je procéderai indirectement, quitte à briser la linéarité de l’argument, à partir des critiques formulées par Habermas, à divers moments, à l’encontre de la *Théorie de la justice* de Rawls.

Les critiques de Rawls par Habermas

(1) Dans « *Morale et communication* »

Dans *Morale et communication*, Habermas vise à fonder des normes “valides”. Il constate que toutes les éthiques “cognitivistes”, ou cherchant un fondement rationnel, conçoivent le principe moral « de telle sorte que les normes qui ne pourraient pas rencontrer l’adhésion qualifiée de toutes les personnes concernées sont considérées comme non valides et, dès lors, exclues » (MC, 84). Dès lors, on peut affirmer qu’un “principe d’universalisation” (U) doit orienter le choix des normes valides. On peut le formuler de la manière suivante :

Toute norme valable doit satisfaire la condition selon laquelle : les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l’intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptées par *toutes* les personnes concernées (86–87)

Ce qui est ici présupposé, c’est que le choix des normes peut être justifié aux yeux de tous, c’est-à-dire peut recevoir une forme universelle. C’est à partir de ce présupposé (que Habermas discute en détail dans la suite), que l’on peut énoncer le principe (D) d’une éthique de la discussion, principe qui affirme que

une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d’accord (ou pourraient l’être) en tant que *participants à une discussion pratique* sur la validité de cette norme. (MC, 87)

Dans le principe (U), on énonce la condition que doit satisfaire une norme valable. On peut dire que (U) est un principe général d’argumentation (qui, en tant que tel, n’est pas “moral”), tandis que (D) précise les conditions d’application de (U) au niveau d’une discussion sur les normes morales. Mais Habermas ajoute :

Il est un fait que j'ai donné à (U) une forme qui exclut tout emploi monologique de ce principe ; il ne règle, en effet, que des argumentations réellement conduites entre différents participants, et contient même la perspective d'argumentation qu'il s'agit de conduire réellement, et dans lesquelles chaque fois sont admises en tant que participants toutes les personnes concernées. (87)

Habermas ajoute :

Dans une telle optique, notre principe d'universalisation se démarque de la fameuse proposition de John Rawls. Celui-ci voudrait que la prise en considération de tous les intérêts en jeu soit assurée du fait que la personne qui émet un jugement moral se transporte dans un état originel fictif qui exclut tout différentiel de pouvoir, garantit les mêmes libertés pour tous et laisse chacun dans l'ignorance de positions qu'il adopterait dans un ordre social futur, quelle qu'en soit l'organisation. (MC, 87)

Ce que Habermas reproche à Rawls, c'est de construire une position originelle à laquelle tout le monde ne peut accéder ou, pour le moins, n'accéderait pas naturellement, et ainsi d'accorder trop au "philosophe" : « tout individu peut, pour lui seul chercher à justifier les normes fondamentales » de la même manière que le philosophe lui-même, et donc il ne conçoit pas sa propre recherche comme « la contribution de quelqu'un qui, à propos des institutions fondamentales de la société capitaliste avancée, prend part à l'argumentation », mais comme résultat d'une théorie de la justice « pour laquelle il a, en tant que spécialiste, toute compétence » (MC, 88).

Une première différence résiderait donc en ceci : c'est que pour Habermas, l'*élaboration* et la *justification* des normes ne peuvent en aucun cas se faire *a priori* et à propos de normes *en général*, mais qu'il s'agit uniquement de tester par des discussions *réelles*, entre toutes les personnes concernées, des normes *existantes* controversées ou des normes proposées, alors que l'*élaboration* des "principes de justice" (et toute la construction théorique de la position originelle) relèvent, pour Rawls, du domaine de travail du "philosophe politique". C'est la raison, me semble-t-il, pour laquelle il n'y a pas chez Habermas de philosophie politique (au sens normatif du terme) : l'*élaboration* des normes ne relève pas du philosophe, mais est le produit des discussions réelles.

Il y a encore une autre différence. Rawls conçoit effectivement le rôle du "philosophe politique" comme étant de formuler, de clarifier et de proposer des principes de justice qui correspondent aux intuitions morales les plus profondes de ses contemporains. La discussion, et entre autres, la méthode de l'*équilibre réflexif*, interviennent *après*, et visent à départager les différents modèles de justice proposés. Cela suppose que l'on puisse proposer des principes *généraux* (comme les deux principes de la *Théorie de la justice*). Habermas pense que l'*élaboration* des normes part d'un ensemble de normes *déjà données* et n'intervient que quand l'une ou l'autre de ces normes est problématisée :

Le principe d'une éthique de la discussion se réfère à une *procédure* qui consiste, en l'occurrence, à honorer par la discussion des exigences normatives de validité. On taxera donc, à juste titre, l'éthique de la discussion de *formelle*. Elle ne livre pas des orientations relatives au contenu, mais une manière de procéder : la discussion pratique. L'objet de cette manière de procéder n'est assurément pas de produire des normes légitimées. Il consiste bien plutôt à tester la validité de normes qui sont proposées ou envisagées à titre d'hypothèses. Il faut donc que les discussions pratiques reçoivent leurs contenus de l'extérieur. (MC, 125)

L'argumentation intervient pour restaurer un consensus perturbé, sur l'horizon d'un monde vécu partagé. Il y a donc, comme "situation originelle" toujours présente, un consensus non critique – celui d'un monde vécu fait de certitudes.

Par ailleurs, Habermas estime que le principe d'universalisation peut être justifié « à partir du contenu des présuppositions pragmatiques de l'argumentation en général » (MC,131). Et il ajoute :

Le principe d'universalisation peut donc être compris, si l'on suit le modèle de l'équilibre réflexif que propose John Rawls, comme une reconstruction des intuitions quotidiennes qui sous-tendent l'évaluation des conflits moraux qui adviennent dans l'action. (MC, 131)

Cela signifie que, pour Habermas, le principe d'universalisation correspond à la pratique réelle des individus quand ils argumentent (c'est une "règle d'argumentation"). La pragmatique universelle proposée par Habermas tente en effet de montrer que, lorsque nous discutons, nous avançons des "prétentions à la validité" que l'on pourrait formuler de la façon suivante : ma proposition prétend à la vérité, ou à la justesse, ou à la sincérité, jusqu'à preuve du contraire. C'est de ce point de vue que Habermas estime "l'équilibre réflexif" de Rawls *trop contextuel* : en fait, Rawls s'en est tenu aux exigences de "sens", aux exigences "sémantiques" (aux contenus sémantiques d'une culture déterminée) :

Il faut alors démontrer que «U» a valeur universelle, autrement dit qu'il outrepassa la perspective d'une culture déterminée. C'est là le second temps. Il repose quant à lui, sur la preuve pragmatico-transcendantale établissant l'existence des présuppositions universelles et nécessaires de l'argumentation. (MC, 131)

En ce qui concerne cette preuve pragmatico-transcendantale, Habermas reconnaît qu'on ne peut pas procéder ici à une "déduction" transcendantale au sens kantien : on peut tout au plus montrer « qu'il n'y a rien de connaissable qui puisse se substituer à "notre" manière d'argumenter », et l'éthique de la discussion, « comme d'autres sciences reconstructives, ne repose que sur des reconstructions hypothétiques » (MC, 131).

La question qui est en jeu, dans cette critique – question qui sera reprise ultérieurement – est celle-ci : la reconstruction que propose Rawls des intuitions morales qui sont sous-jacentes aux principes de justice a-t-elle une valeur seulement descriptive pour la culture démocratique libérale, ou bien a-t-elle une valeur "normative" à prétention universelle ? On se rappelle que la *Théorie de la justice* pouvait être interprétée comme une théorie générale au sens suivant : n'importe quelle personne ("tout individu") qui serait placé dans la position originelle choisirait nécessairement les deux principes de justice rawlsiens. Et l'on sait que Rawls a, dans les écrits ultérieurs, relativisé cette prétention "universaliste" en acceptant que les "intuitions morales profondes" auxquelles il se réfère sont celles d'une culture déterminée (je reviendrai sur cette question).

L'idée d'équilibre réflexif

Pour le moment, et à titre de transition, je voudrais m'interroger sur la portée de cet "équilibre réflexif", dans la formulation qui en est donnée dans le *Restatement*.

Rawls part de l'idée de « personnes libres et égales », des « citoyens ayant une aptitude pour la raison (théorique aussi bien que pratique) et pour un sens de la justice », c'est-à-dire de personnes capables de formuler de « nombreux types de jugements de justice, s'étendant sur tous les types de sujets » (10.1). Il s'intéresse alors aux "considered judgements", aux jugements réfléchis ou "bien pesés". Il remarque que nos jugements réfléchis diffèrent souvent de ceux des autres personnes ; et que nos propres jugements réfléchis ne sont pas toujours cohérents entre eux. (« Beaucoup de nos plus sérieux conflits sont des conflits à l'intérieur de nous-mêmes. Ceux qui supposent que leurs jugements sont toujours cohérents sont irréfléchis ou dogmatiques, et il sont fréquemment des idéologues ou des zélotes » (10.2)). Il faut donc nous demander comment nous pouvons rendre nos jugements plus cohérents. Pour rendre plus cohérents nos jugements, nous devons reconnaître que ceux-ci « doivent éventuellement être révisés, suspendus ou refusés, si le but pratique d'atteindre un accord raisonnable sur les matières de la justice politique doit être réalisé » (10.2).

Comment se passe ce processus de correction, révision ou refus de nos jugements bien réfléchis ? Rawls distingue trois "stades" de ce processus de mise en ordre de nos jugements, trois stades de ce qu'on peut appeler le processus d'"équilibre réflexif".

Au premier stade, la personne n'envisage qu'une conception de la justice, celle qui occasionne le moins de révisions dans ses jugements initiaux :

La personne en question adopte cette conception et aligne ses autres jugements sur elle ; nous dirons alors que cette personne est dans un équilibre réflexif étroit [narrow], parce que, bien que ses convictions générales, ses premiers principes et ses jugements particuliers soient alignés, nous n'avons envisagé que la conception de la justice qui fit appel aux minimum de révisions pour arriver à la cohérence, et qu'aucunes conceptions alternatives de justice ni la force des divers arguments pour ces conceptions n'ont été pris en compte par la personne en question. (10.3)

Mais si — deuxième stade —, quelqu'un a soigneusement envisagé les principales conceptions de la justice politique trouvées dans notre tradition philosophique (y compris les vues critiques du concept de justice lui-même),

dans ce cas, nous supposons que les convictions générales, les premiers principes et les jugements particuliers de cette personne sont alignés, mais maintenant l'équilibre réflexif est large [wide], étant donnée la réflexion largement ouverte et les nombreux changements de vues qui l'ont éventuellement précédée. C'est le large équilibre réflexif et non l'étroit qui est le concept tout à fait important. (10.3)

Remarquons que le processus d'équilibrage réflexif en question porte sur des conceptions de la justice existantes, au sein d'une tradition déterminée, et non sur la justice en général, ou les conditions "universelles" d'une conception de la justice.

Dès lors, dans la description que donne ici Rawls (et qui est postérieure à *Théorie de la justice*), l'équilibre réflexif — à l'encontre de ce que Habermas affirmait à propos de *Théorie de la justice*, n'est pas une activité "monologique", sauf si l'on comprend la discussion au sens étroit où des

personnes se rassemblent effectivement et discutent verbalement (une sorte de cité rousseauiste, quelque sorte...). Mais, au sens large, la lecture de livres, la discussion avec la tradition à travers des articles, des échanges et toute autre forme d'information, est une activité "dialogique". Ce qui enlève malgré tout une certaine pertinence aux premiers arguments de Habermas.

Selon Rawls c'est ce concept **large** de l'équilibre réflexif qui est le plus important : celui auquel devrait mener une discussion réelle dans le cadre des démocraties constitutionnelles.

Néanmoins, Rawls met en contraste avec cette perspective "réaliste", une troisième forme (ou un troisième stade) de l'équilibre réflexif : ce que serait (idéalement) un **plein** équilibre réflexif. Celui-ci pourrait exister dans une société bien ordonnée, c'est-à-dire réglée par une conception publique de la justice (l'adjectif "plein", nous le réservons pour les caractéristiques telles qu'elles sont réalisées dans une société bien ordonnée (10.4)).

Dans une telle société, non seulement il y a un point de vue public à partir duquel tous les citoyens peuvent adresser leur revendications vis-à-vis des autres, mais ce point de vue est mutuellement reconnu et affirmé par eux dans un plein équilibre réflexif. Ceci est la condition essentielle d'une réflexion raisonnée qui distingue une base publique de justification d'un simple accord. (10.4)

Il est à remarquer que l'équilibre réflexif est une procédure que l'on peut qualifier de formelle ou pragmatique (en tous cas pas substantielle) :

De ce que nous avons dit plus haut (10.2), l'idée de justification connectée avec le plein équilibre réflexif n'est pas fondationnaliste, au sens suivant : il n'y a aucun type spécifié de jugement réfléchi de justice politique, ni aucun niveau de généralité qui soit censé porter tout le poids de la justification publique. Des jugements réfléchis de tous types et niveaux peuvent avoir une raisonnable, ou acceptabilité, intrinsèque, pour des personnes raisonnables qui persistent après due réflexion. La conception politique la plus raisonnable pour nous est celle qui correspond le mieux à toutes nos convictions bien pensées, après réflexion, et les organise dans une perspective cohérente. A aucun moment du temps, nous ne pouvons faire mieux que cela. (26)

Ceci répond peut-être à une difficulté qui aurait pu surgir dans la confrontation entre Rawls et Habermas : alors que chez Rawls, il y a bien une "théorie de la justice" et des "principes de justice" qui sont proposés et discutés, nous avons vu que chez Habermas il n'y a rien de tel, mais seulement les "conditions" auxquelles on peut dire que des principes de justice seraient normativement valides. En lisant la dernière citation de Rawls mentionnée, on pourrait suggérer que Rawls mélange, ou pour le moins mène de front, des questions qui se situent à deux niveaux différents (pour autant qu'on puisse effectivement les distinguer, ce qui est une question difficile sur laquelle je ne puis m'étendre ici) : le premier niveau est celui du "contenu" de la discussion : le processus effectif au sein duquel des principes de justice ou une théorie de la justice (ou plusieurs conceptions de la justice) sont effectivement mis en débat, argumentés, (par exemple le débat entre rawlsiens, libertariens, radicaux, communautariens, etc). Habermas est peu entré dans ce débat sinon dans des articles de circonstance ou par des considérations "méta-éthiques". Le second niveau est celui, justement, de la procédure (c'est le niveau "pragmatique") : c'est celui auquel se situe préférentiellement Habermas, et c'est celui qui apparaît quand Rawls estime que la procédure de l'équilibre réflexif est ce qui détermine la validité des principes de justice.

Mais, à mon avis, il reste dans la perspective de Rawls, une ambiguïté. L'équilibre réflexif, tel qu'il est défini, est une procédure qui permet de prendre position vis-à-vis d'une ou plusieurs conceptions de la justice. Il ne résout pas la question de savoir comment on "élabore" une conception de la justice, entre autre, quel est le processus spécifique qui permet (1) de construire les caractéristiques de la position originelle ; (2) de déduire à partir de la position originelle, les critères de choix de principes de justice déterminés.

Quant à (1) : on peut dire que les caractéristiques de la position originelle correspondent à nos "intuitions morales les plus profondes". Mais on peut dire aussi que "intuitivement", ou spontanément, personne ne construit une "position originelle" pour rendre compte de ces intuitions morales. C'est donc un travail spécifique de "philosophe" de synthétiser dans un "device of representation" ces intuitions morales en une forme (fictive) susceptible d'en faire saisir (par tout le monde ?) la cohérence.

Quant à (2), d'une part on peut penser que la dérivation des principes de justice est "rationnelle" (relève de la théorie du choix rationnel) ; d'autre part, on peut penser que la position originelle sert de base à une discussion généralisée et que le processus d'équilibre réflexif (discussion entre des personnes rationnelles *et* raisonnables) est ce qui permet de décider entre les différentes dérivations possibles (par exemple entre les deux principes de justice et un principe d'utilité moyenne).

(2) Dans « *De l'éthique de la discussion* »

Habermas est revenu ultérieurement sur la théorie de Rawls, et entre autres, pour tenir compte des modifications dans le sens d'un abandon des positions les plus fortement universalistes. Dans l'avant-propos de l'ouvrage *De l'éthique de la discussion*, il situe le contexte des différentes études publiées de la façon suivante :

Ce sont avant tout des objections formulées à l'encontre de concepts universalistes de morale, objections issues d'Aristote, de Hegel et du contextualisme contemporain, qui constituent l'arrière-fond de la discussion. (ED, 11)

Habermas, dans un article de 1989 (« Justice and Solidarity : On the Discussion concerning "Stage 6" », in *The Philosophical Forum*, Vol. XXI, N° 1-2, automne-hiver 1989-1990, pp. 32-52, article repris dans *Ethique de la discussion*), revient sur la question de la position originelle telle qu'elle est développée dans *Théorie de la justice*. Il y distingue trois types de philosophies morales – utilitariste, contractualiste hobbesienne (fondé sur l'égoïsme rationnel) et déontologique (de Kant à Rawls) –, se situe lui-même dans ce troisième groupe et affirme que les éthiques formalistes (ce que sont les éthiques déontologiques) fournissent une procédure qui doit permettre de juger de façon impartiale (ou de résoudre de façon impartiale) un conflit moral (ou de justice). Habermas estime que la base commune à Rawls et à lui-même est une certaine version de l'impératif moral kantien – sa version "universaliste" : le jugement sera impartial s'il peut, de façon ou d'autre, correspondre à un point de vue sur lequel « tous peuvent se mettre

d'accord » (« Le quantificateur existentiel “tous” se rapporte à quiconque pourrait être concerné (c'est-à-dire limité dans son espace d'action) par une norme litigieuse » (ED, 55)). Il s'agit d'un accord que tous peuvent “vouloir”, au sens où il leur semble rationnellement motivé, et par là-même “sans contrainte”.

Mais ceci admis, quel est le meilleur “modèle” (moyen de représentation) de cette procédure de production du consensus ? Le traditionnel modèle du contrat, que Rawls a lui-même repris ? En tous cas, la figure (devenue habituelle dans le droit rationnel moderne depuis Hobbes) « de l'accord contractuel entre des sujets de droit autonomes » (56) n'est encore qu'une position “pré-kantienne” (au fond, seulement “rationnelle” et non “raisonnable”). Si on veut l'intégrer dans un “kantian constructivism”, il faut la “corriger”. C'est à ça que sert, selon Habermas, la position originelle :

C'est pourquoi Rawls place ses contractants, qui jouissent de la même liberté de choix, décident selon la rationalité téléologique et ne doivent suivre que leurs intérêts propres (c'est-à-dire qu'ils ne sont pas intéressés à leur bien-être *mutuel*), dans une position originelle. (ED, 56)

C'est la position originelle — et le voile d'ignorance — qui oblige à prendre en compte le point de vue d'autrui dans une perspective “universelle”. La position originelle permet de conjointre, de rendre isomorphe, pourrait-on dire, l'orientation morale (raisonnable) et l'orientation instrumentale (rationnelle). L'orientation morale — que l'on peut assimiler à l'impératif catégorique kantien — « n'est désormais plus que le résultat de la *combinaison* de l'égoïsme rationnel et des conditions normativement consistantes de la position originelle sous lesquelles celui-ci opère » (ED, 56). Cela a un avantage : « cela déleste la «théorie de la justice» des prémisses, riches en présuppositions, de la doctrine morale de Kant. Les parties contractantes n'ont besoin d'agir qu'en intelligence, et non par devoir » (ED, 56).

Habermas interprète donc la position originelle comme un moyen spécifique qui permet (1) de dépasser une position contractualiste hobbesienne en obligeant les individus à abandonner un point de vue “particulier” et à adopter une position impartiale et (2) de rendre convergentes les actions “raisonnables” (morales) et “rationnelles” (instrumentales). Cela veut dire que lorsqu'on accepte le point de vue moral (l'impartialité), on peut, sur cette base, conduire la discussion et déduire les principes de justice selon la théorie du choix rationnel (par exemple, la règle du maximin).

Critiques

Habermas entreprend alors une critique de la position originelle (de son interprétation de la position originelle), qui développe les arguments suivants :

(1) Habermas estime que si, dans la position originelle, « on n'a besoin que de s'attribuer la capacité de décisions prises selon la rationalité téléologique » (ED, 57), on perd le “sens moral” ou, plus précisément, si l'on peut agir uniquement de façon téléologique (rationnelle), on n'a plus besoin du “discernement moral”.

(2) Si les contraintes morales sont les postulats qui sont à la base de la construction de la position originelle, « le savoir pratico-moral reste réservé au théoricien qui doit rendre plausible la raison pour laquelle il construit sa position originelle de telle manière, et non d'une autre » (ED, 57). Mais dès lors surgit la question de savoir « comment Rawls peut d'une manière générale motiver ses destinataires à se placer dans la position originelle » (ED, 57).

Cette double critique est-elle justifiée ? A mon avis, (1) n'est pas justifié, car les parties dans la position originelle sont bien des "personnes morales", qui, si elles peuvent en effet agir "rationnellement", sont cependant douées des deux pouvoirs moraux (on ne voit pas pourquoi elles perdraient leur "sens moral", ou n'auraient plus besoin du "discernement moral"). Quant à (2), cette critique reprend celle de *Morale et communication* (la construction de la position originelle est réservée au théoricien), mais lui ajoute un élément nouveau : comment dès lors "motiver" les citoyens à se placer dans cette position originelle ? Cette deuxième question renvoie alors à la convergence entre le rationnel et le raisonnable : les individus ont-ils un intérêt rationnel (du point de vue de la possibilité de choisir leur plans de vie) à agir raisonnablement, et donc seront-ils motivés à se placer dans les conditions spécifiques de la position originelle pour décider des principes de justice.

La troisième, la quatrième et la cinquième critiques sont plus substantielles et rejoignent les débats actuels entre libéraux et communautariens.

(3) Habermas se demande d'abord comment, dans la réflexion sur ce qui est juste ou moral (au sens public), les individus peuvent accéder au point de vue "universel" ou "impartial". Si la perspective contractualiste de la position originelle ne parvient pas à dépasser le dualisme entre "raisonnable" et "rationnel", pourrait-on imaginer une autre procédure pour "se mettre à la place de quelqu'un d'autre" (Scanlon) ? Peut-on, par exemple, se contenter de "l'adoption idéale de rôle" (Mead) ? En d'autres termes, l'individu peut-il par lui-même, par une démarche réflexive se mettre à la place de tous les autres ? Habermas estime que cette perspective est trop "empathique" (suppose une capacité de l'individu de comprendre intuitivement le point de vue d'autrui). C'est pourquoi, plutôt qu'un modèle "contractualiste" ou un modèle "d'adoption idéale de rôle", Habermas propose le modèle de son "éthique de la discussion" (qu'il dit partager avec Apel) :

Le sujet jugeant moralement ne peut pas vérifier par lui tout seul, mais seulement socialement avec tous les autres concernés, si une manière d'agir litigieuse serait, en tant que praxis universelle, dans l'intérêt commun. (60)

Ce but ne peut être atteint que par une confrontation réelle, c'est-à-dire une discussion argumentée au moyen des "bonnes raisons".

Mais nous ne savons pas encore pourquoi une discussion réelle nous permet d'échapper à une logique instrumentale ou stratégique ("rationnelle"). Or ici intervient une des thèses théoriques les plus fortes (et les plus contestables ?) de Habermas. Il écrit, en effet, ceci :

Si la discussion peut jouer le rôle d'une procédure explicitant le point de vue moral, c'est à cause de ces présuppositions idéalisantes que doit factuellement opérer quiconque s'engage sérieusement dans une argumentation. La discussion pratique se laisse concevoir comme un processus d'intercompréhension qui

d'après sa forme même, c'est-à-dire uniquement sur la base des inévitables présuppositions universelles de l'argumentation, pousse simultanément tous les concernés à une adoption idéale de rôle. (ED, 61)

La convergence entre le rationnel et le raisonnable est en quelque sorte déduite des présupposés pragmatiques de la communication. La discussion réelle (et pas seulement la projection monologique dans une position originelle idéale) est indispensable non seulement pour des motifs "faillibilistes" (parce que, en effet, l'individu isolé ne peut atteindre réellement au vrai ou au juste, il peut se tromper). Elle est indispensable en un autre sens : c'est que c'est seulement dans la discussion réelle que je suis obligé, simplement pour pouvoir comprendre de quoi il s'agit, et donc pour pouvoir poursuivre la discussion, d'adopter un point de vue "transsubjectif", c'est-à-dire un point de vue potentiellement universel, et donc "moral" ou "raisonnable" (et pas seulement "rationnel"). Habermas n'a pas besoin de présupposer des "individus libres et égaux" comme parties de la position originelle. Il veut montrer que les individus, dans les discussions réelles, sont obligés de se conformer à des attentes de comportement qui sont "morales".

Habermas ajoute que cette idée est "purement régulative", non seulement parce qu'une discussion "foro interno" ne fait que simuler une procédure qui ne peut pas être menée à bien (c'est-à-dire que nous pouvons être amenés à discuter avec nous mêmes en l'absence des intéressés), mais

même les discussions *réellement menées à bien* se déroulent sous des limitations sociales et spatio-temporelles qui n'autorisent qu'une satisfaction approximative des présuppositions de l'argumentation en général, opérées pour la plupart contrefactuellement. (ED, 61)

(4) Le point de vue de Habermas, sur la nécessité de la discussion réelle, est justifié également à partir d'une **critique de l'individualisme** rawlsien. Les théories contractualistes et les éthiques d'inspiration kantienne partent « du sujet individualisé, autonome et privé, se possédant lui-même et disposant de soi comme d'une propriété — et non des rapports de reconnaissance réciproque dans lesquels les sujets acquièrent intersubjectivement — et affirment — leur liberté » (ED, 65). C'est le sujet qui est présupposé comme partie prenante du contrat dans la position originelle.

Pour dépasser cet individualisme, les tentatives "communautariennes" ne peuvent qu'échouer car elles veulent restaurer des positions éthiques pré-modernes (en termes rawlsiens, elles ne tiennent pas compte du fait que l'individu, nécessairement affronté au "pluralisme", ne peut s'en remettre simplement à une conception morale englobante). Par ailleurs, les valeurs qui pourraient "compléter" les valeurs libérales de liberté et d'égalité sont mal fondées. Ainsi, Habermas critique Kohlberg, (un psychologue américain, qui, s'inspirant entre autres de Rawls a essayé de reconstruire les étapes du développement psychologique) pour avoir tenté de compléter les principes moraux universalistes par la "bienveillance" (ou la "sollicitude"), c'est-à-dire l'attention au particulier. Il estime en effet que Kohlberg se base sur une « équivoque dans le concept de personne » :

L'égal respect pour toute personne en tant que sujet capable d'agir de manière autonome *en général* signifie égal traitement ; l'égal respect pour toute personne en tant que sujet *singulier* individué quant à son histoire

de vie peut cependant signifier quelque chose d'autre que l'égal traitement, à savoir non pas la protection de la personne comme être se *déterminant* lui-même, mais l'aide à la personne en tant qu'être se *réalisant* lui-même. Dans cette deuxième variante, le sens de «respect» se modifie subrepticement : du *respect* pour l'intégrité d'une personne vulnérable ne découle pas, en toute rigueur, la *sollicitude* pour son bien-être. (66)

Habermas propose alors une autre stratégie de fondation. S'appuyant sur les recherches de psychologie sociale, il constate que « des individus capables de parler et d'agir ne peuvent être individués que par voie de socialisation » (ED, 67). Or, cette socialisation, nécessaire à l'affirmation de l'individualité, engendre une vulnérabilité spécifique. Dès lors, « l'intégrité des individus ne peut pas être protégée sans protéger l'intégrité de leur monde de la vie » (ED, 67). C'est une argumentation que l'on retrouverait par exemple chez Kymlicka dans son plaidoyer pour la protection, en certaines circonstances, des minorités culturelles. Habermas en déduit que le point de vue complémentaire de la justice n'est pas la bienveillance (ou la sollicitude) — mais la **“solidarité”**. C'est la solidarité qui réintroduit alors le point de vue des communautés particulières au sein de la visée d'universalité.

(5) Enfin, Habermas amorce ici une critique — qu'il reprendra dans *Facticity and Validity* — du contextualisme qu'il soupçonne chez Rawls. Rappelons-nous que la question posée par Habermas était celle de savoir comment les individus peuvent accéder au point de vue moral, c'est-à-dire à un point de vue universaliste. La critique de l'individualisme impliqué dans le contractualisme permet de montrer comment, dans les discussions réelles, les individus sont amenés nécessairement à adopter un point de vue universaliste. Mais ce point de vue pourrait encore être restreint à celui d'une communauté donnée : par la discussion, je rencontre les individus avec qui je discute réellement, et il y a toutes les chances que ce soient des individus qui appartiennent à la même culture que moi. Dès lors mon point de vue moral, justice et solidarité, ne s'étendra pas au-delà de “démocrates libéraux” qui partagent, finalement, des idéaux analogues aux miens propres. Mais ici intervient encore une fois l'éthique de la discussion et son enracinement dans une “pragmatique universelle”. Les limites culturelles

ne peuvent être dépassées que dans des discussions, pour autant que dans les sociétés modernes, celles-ci soient institutionnalisées. Les argumentations dépassent *per se* les mondes de la vie particuliers ; car dans leurs présuppositions pragmatiques, le contenu normatif des présuppositions de l'agir communicationnel est universalisé, abstrait et décloisonné, élargi à une communauté de communication comprenant tous les sujets capables de parler et d'agir. (ED, 69)

C'est le modèle de cette “communauté de communication”, élargie à “tous les sujets capables de parler et d'agir” que Habermas oppose au modèle contractualiste de Rawls, car, au sein de ce modèle, les sujets originellement individués pourraient n'être compris que comme les citoyens d'une culture particulière : celle des démocrates libéraux.

(3) Dans « *Facticity and Validity* »

C'est, entre autres, cette question de l'universalité qui est reprise dans *Faktizität und Geltung* au moment où Habermas reprend la discussion des thèses plus récentes de Rawls. Si la question est

de savoir comment articuler les prétentions universalistes et le cadre restreint d'une culture particulière, on peut dire que

... l'intérêt de John Rawls pour les conditions d'acceptation politique de sa théorie de la justice, une théorie d'abord développée dans le vide, apparaît (...) comme le retour d'un problème refoulé. (FV, 85)

Par ce biais, nous allons d'abord retrouver la question du statut de la "justification" et de l'équilibre réflexif.

Habermas distingue deux stades de l'argumentation :

- le premier se situe dans l'hypothèse d'une société bien ordonnée. Dans celle-ci, il y aurait "congruence du juste et du bien" :

des institutions justes créeraient des circonstances sous lesquelles il serait dans l'intérêt bien compris de chacun de poursuivre ses propres plans de vie librement choisis aux mêmes conditions que celles qui garantissent aux autres personnes qu'elles puissent poursuivre leurs propres plans de vie. Dans une société bien ordonnée, il serait aussi toujours bon pour moi de satisfaire aux exigences de la justice. Ou, dans les termes hégéliens, la moralité des individus (Moralität) trouverait sa fondation éthique (sittliche) dans les institutions d'une société juste. L'auto-stabilisation d'une société bien ordonnée est par là basée non sur la force coercitive du droit, mais sur la force socialisante d'une vie sous de justes institutions ; car une telle vie développe et renforce simultanément les dispositions des citoyens pour la justice. (FV, 86)

On peut supposer que la position originelle nous permet de modéliser abstraitement cette "société bien ordonnée". En effet, si les personnes libres et égales de la position originelles choisissent des principes de justice et les appliquent, la forme de coopération sociale qui en résultera correspondra à ce qu'est une société bien ordonnée. Ainsi, dans la position originelle tout comme dans la société bien ordonnée, on peut dire qu'il est de l'intérêt (rationnel) des individus d'agir raisonnablement, soit en choisissant les principes de justice soit en les appliquant et en les respectant.

- Mais il y a un deuxième stade de l'argumentation : comment des institutions justes peuvent-elles être établies dans les circonstances présentes, c'est-à-dire dans une société pluraliste ? « Dans ce contexte, estime Habermas, le concept d'"équilibre réflexif" joue avant tout un rôle ambigu, rôle que Rawls lui-même n'a pas suffisamment différencié » (FV 87).

Habermas semble penser que la méthode de l'équilibre réflexif a déjà joué au niveau de la construction de la position originelle, au niveau de la construction de la théorie, de la manière suivante :

ici, il désigne la procédure caractéristique des théories reconstructives en général, selon lesquelles on s'appuie sur des énoncés exemplaires pour expliquer la forme rationnelle de la connaissance intuitive de sujets compétents (FV 87)

La méthode reconstructive est en effet celle qui, pour Habermas, tâche de reconstruire les compétences supposées nécessaires pour comprendre les performances actuelles des individus (par exemple, leurs performances linguistiques, ou leurs habiletés stratégiques). De ce point de vue, l'équilibre réflexif devrait être en jeu quand nous (les philosophes qui construisons le modèle de la position originelle) attribuons aux parties les caractéristiques de personnes libres et égales, raisonnables et rationnelles. Le problème est que, comme la position originelle n'est pas une performance réelle, il y a circularité. On doit donc admettre que ce que nous projetons dans la

position originelle, ce sont les caractéristiques des personnes morales “exemplaires” telles que nous pouvons les observer dans les sociétés démocratiques libérales (en faisant abstraction de toutes les “particularités”, comme l’appartenance de classe, le sexe, etc.).

Mais l’équilibre réflexif joue à un second niveau, que Rawls a bien défini :

Le but de la philosophie politique, quand elle se présente elle-même dans la culture publique d’une société démocratique, est d’articuler et de rendre explicites les notions et principes partagés censés être déjà latents dans le sens commun ; ou, comme c’est souvent le cas, si le sens commun est hésitant et incertain, de lui proposer certaines conceptions et principes de même nature [congenial] que ses convictions et traditions historiques les plus essentiels. (« Kantian Constructivism in Moral Theory », *JPh*, 77 (1980), 518 ; cité in FV, p. 87–88)

Mais, selon Habermas, dans ce deuxième temps, dans ce second usage de l’équilibre réflexif, Rawls a brouillé la différence claire entre le travail philosophique (élaborer des principes de justice à partir du modèle de la position originelle) et la discussion généralisée des principes de justice. Soutenir la théorie de la justice à partir d’intuitions morales culturellement localisées c’est en effet brouiller

la frontière entre, d’une part, l’affaire de fonder les principes de justice philosophiquement et, d’autre part, l’entreprise d’une communauté juridique concrète d’atteindre à une auto-compréhension politique d’elle-même à propos des bases normatives de son vivre ensemble. Pour ce dernier processus, les explications que propose le philosophe peuvent avoir tout au plus une fonction de catalyse ou de clarification. (FV 88)

Ce que Rawls montre ainsi c’est qu’une théorie de la justice telle qu’il la propose peut être acceptable – sinon acceptée, ce qui est une autre affaire – dans les sociétés qui ont une forte tradition démocratique libérale. Cela signifie-t-il que cette théorie postmétaphysique de la justice n’est que, comme le suggère R. Rorty, que la mise en forme des « perceptions intuitives et des principes typiques des libéraux américains » (Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », in *Objectivity...*, cité in FV, p. 91). Habermas ne le pense pas, car sinon on ne comprendrait pas le luxe de justifications et d’argumentations mis en œuvre par Rawls pour défendre sa position.

Si l’on veut résumer la critique faite ici par Habermas à Rawls, on pourrait dire ceci : c’est parce que Rawls n’a pas suffisamment distingué les deux niveaux de l’argumentation qu’il ne parvient pas à sortir du dilemme “universalisme–contextualisme”. Si les principes de justice et la position originelle sont seulement le résultat des intuitions morales culturellement déterminées d’une société, il y a circularité et ce sont “les charges de la raison” (ou le sens d’une argumentation “rationnelle” ou “raisonnable”) qui deviennent problématiques. En d’autres termes, l’argumentation reste confinée aux contenus sémantiques d’une communauté déterminée et ne contient, en tant qu’argumentation, rien d’universel et donc rien de contraignant en dehors de cette communauté.

La question est dès lors de savoir s’il y a une troisième voie entre un contextualisme (décrire correctement les intuitions morales des Américains de la fin du XXème siècle) et un universalisme (une *Théorie de la justice* valable pour toutes les sociétés). Habermas commence par apparemment “restreindre le problème” :

A mon avis, la solution esquissée par Habermas, — et cela supposerait une mise en perspective de sa philosophie de l'histoire, ce que je ne puis faire ici — implique une double distinction.

(1) Une distinction entre “sémantique” et “pragmatique” de la discussion. Le contenu sémantique des normes est donné par une tradition. Il s'agit d'une toile de fond, d'un « arrière-plan intuitif [qui] détermine la situation herméneutique de départ » (ED 181). C'est par exemple le contexte des traditions démocratiques libérales qui constitue l'arrière-plan non problématisé de la *Théorie de la justice*. Mais du point de vue d'une “pragmatique” de la discussion, indépendamment du contenu plus ou moins particulier de ce qui est discuté, les présupposés immanents à la discussion argumentée dépassent et remettent en question tout contenu concret, permettent de réviser ou de contester toute forme de vie donnée. Le point de vue pragmatique — que Rawls n'a jamais isolé en tant que tel — a donc une visée universaliste et permet d'élaborer une “théorie de la justice” — celle de Rawls ou une autre — à prétention universelle (prétention toujours faillible et problématisable, qui ne se concrétisera que dans des discussions toujours reprises).

(2) Il nous faut ensuite distinguer entre deux types de contexte herméneutique, deux types de “traditions”. Ici intervient la discussion par Habermas de la signification du “consensus par recoupement” proposé par Rawls, et l'idée d'une conception de la justice “seulement politique” (et non morale, au sens d'une conception du bien globalisante). Habermas fait remarquer ceci :

Un concept postmétaphysique de justice n'est en aucune manière conciliable avec toutes les doctrines englobantes, mais seulement avec les interprétations non fondamentalistes du monde. (ED, 182)

Cela signifie que le consensus par recoupement ne peut fonctionner qu'entre des doctrines englobantes qui ne sont pas déraisonnables, qui donc acceptent au moins un principe de discussion.

De ce point de vue, on peut dire que l'universalisme n'est possible que pour des sociétés où joue la règle pragmatique de l'argumentation — au moins comme une possibilité qui n'est pas exclue a priori par un système autoritaire. L'universalisme se restreint alors aux sociétés modernes. Habermas pense que ce que Rawls présuppose quand il parle de “consensus par recoupement”, ce n'est pas la distinction entre conceptions globales du bien et ordre politique, mais « la distinction entre formes modernes et prémodernes de la conscience, entre interprétations du monde «rationnelles» et «dogmatiques» » (ED, 183). Or ce qui distingue les interprétations prémodernes et modernes ce n'est pas que celles-ci refuseraient des “doctrines englobantes” comme interprétations du monde, mais c'est qu'elles sont caractérisées par « un genre de réflexivité qui nous permet d'adopter une perspective extérieure à l'égard de nos propres traditions, et de les mettre en rapport avec d'autres traditions » (183). Or cela suppose, selon Habermas, une prémisse forte : c'est qu'il y a une communication possible entre cultures, et c'est donc qu'il y a un “dépassement” des particularismes culturels.

Habermas peut alors ajouter :

Rawls ne peut défendre la primauté du juste sur le bien par le concept de consensus par recoupement que s'il est vrai que les interprétations du monde postmétaphysiques, devenues réflexives sous les conditions de la modernité, sont épistémiquement supérieures aux images du monde fondamentalistes consolidées dogmatiquement ; et s'il est vrai qu'une telle distinction peut, de manière générale être opérée en toute rigueur. (ED, 184)

On pourrait alors affirmer que ce qui est en jeu dans la position originelle, ce sont les conditions "pures", pragmatiques, d'une discussion "moderne", c'est-à-dire argumentée, indépendamment des "formes de vie" et des "conceptions du bien" (indépendamment aussi des positions sociales), mais pas indépendamment d'une conception "moderne" de la personne : car se représenter les individus comme libres et égaux et comme capables des deux pouvoirs moraux, ce n'est pas donner un "contenu" particulier à une tradition, c'est seulement reconnaître le "stade" auquel accèdent des individus qui ont reconnu les présupposés pragmatiques de leur propre "agir communicationnel". Quand à "l'équilibre réflexif", il ne ferait que décrire les conditions réelles, toujours brouillées et imparfaites, de la discussion morale et politique. Ce qu'on peut espérer néanmoins, c'est que, dans une société moderne et un monde vécu rationalisé, les discussions réelles seront contraintes, toujours plus, de se conformer aux exigences pragmatiques de la communication. De ce point de vue, la convergence entre le rationnel et le raisonnable ne ferait que refléter la conscience que les acteurs prennent de l'adéquation entre la "meilleure société" (pour eux) et une "société bien ordonnée" (pour tous).