

Deux concepts de tolérance dans le libéralisme politique

Marc-Antoine DILHAC

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)

RÉSUMÉ. — L'objet principal de cette contribution est de distinguer deux concepts de la **tolérance** qui reposent sur une description nuancée des formes de **pluralisme** inscrites dans les sociétés démocratiques. Le premier concept de tolérance (appelons-la *tolérance négative*) renvoie à la non-ingérence publique pour empêcher l'expression des conceptions de la vie bonne des individus. Le deuxième concept de tolérance (appelons-la *tolérance positive*) désigne le droit que les citoyens se reconnaissent mutuellement de participer à la **délibération** publique à partir de conceptions morales différentes et parfois opposées.

On est habitué à établir intuitivement une équivalence entre société pluraliste et société tolérante : la société pluraliste est celle dont l'organisation repose sur un principe de tolérance et la société tolérante est celle qui comprend en son sein un pluralisme des conceptions et des modes de vie. On ne démentira pas cette dernière formule, mais on soulignera quant à la précédente qu'elle ne vaut que dans une société régie par des principes de justice libéraux. L'ambiguïté vient de ce que le pluralisme est d'abord entendu comme un fait, celui de la pluralité : la société pluraliste est *de facto* une société caractérisée par une pluralité de conceptions, de croyances et de modes de vie. Toutefois, le pluralisme s'entend aussi en un sens normatif et signale alors le fait que la pluralité axiologique et praxéologique est, *de jure*, une valeur politique qu'il faut promouvoir ou du moins protéger.

Un premier enjeu consiste à montrer que le principe de tolérance est le principe politique qui permet de penser le fait du pluralisme comme une valeur politique à défendre dans le cadre de la société libérale. En effet, une société *de facto* pluraliste n'est pas nécessairement pluraliste *de jure* : le fait du pluralisme en tant que tel n'implique aucune norme particulière, que ce soit, par exemple, celle de la tolérance à l'égard des divers cultes religieux ou celle qui exige la persécution des hérétiques. En revanche, la société libérale se conçoit essentiellement comme *de facto* et *de jure* pluraliste, c'est-à-dire qu'elle fait de la défense du pluralisme la question politique et juridique majeure, mettant en œuvre des principes constitutionnels, des lois et une organisation institutionnelles

qui ont pour fin la protection du pluralisme. En s'appuyant sur une conception normative du pluralisme, le libéralisme politique se propose de fournir la justification théorique de la tolérance politique et d'exhiber les conditions de sa réalisation pratique.

Mais parler de tolérance et de pluralisme au singulier est trompeur. L'objet principal de cette contribution est d'établir deux concepts distincts de la tolérance qui reposent sur une description contrastée des formes de pluralisme inscrites dans la société démocratique. Le premier concept de tolérance renvoie à la non-ingérence publique pour empêcher l'expression des conceptions de la vie bonne des individus. Le deuxième concept désigne le droit que les citoyens se reconnaissent mutuellement de participer à la délibération publique sur les principes de justice à partir de conceptions morales différentes et parfois opposées. En utilisant une distinction bien commode fixée par Isaiah Berlin, nous parlerons dans le premier cas de tolérance négative, et dans l'autre de tolérance positive. À ces deux concepts de tolérance, correspondent des types différents de pluralisme dont il faudra esquisser les limites.

La philosophie politique libérale dans son ensemble se présente comme une défense de la tolérance et du pluralisme comme valeurs ? Néanmoins, bien peu de théories libérales offrent une interprétation plurielle de la tolérance. Nous entendons donc mener l'examen des deux concepts de la tolérance et du pluralisme dans le cadre de la philosophie de John Rawls qui offre une richesse conceptuelle souvent négligée, mais qui présente aussi des difficultés théoriques abyssales : celles-ci sont inhérentes à cet objet politique complexe qu'est la tolérance, ou que sont les tolérances, et sont elles-mêmes instructives. Pour approcher cet objet complexe, nous devons dans un premier temps montrer que le choix de tolérance est un choix raisonnable compte tenu du fait du pluralisme axiologique et doctrinal.

CHOISIR LA TOLÉRANCE DANS L'INCERTITUDE

Le souci du libéralisme politique, de Locke à Rawls, pour la tolérance ne se comprend que dans la perspective de l'expérience traumatisante qu'ont constituée les périodes de guerres de religions aux XVI^e et XVII^e siècles. Les destructions et les massacres causés par les guerres n'ont pas par eux seuls conduit à l'adoption d'un principe de tolérance et, pour ne citer qu'un fait historique paradigmatique, à la ratification de l'Édit de Nantes, succède moins d'un siècle plus tard, en 1685, sa révocation. C'est à la philosophie politique libérale qu'il revint alors le rôle de promouvoir sur la base d'arguments théoriques l'idéal politique de tolérance. Si le choix de l'intolérance n'est pas irrationnel, nous montrerons qu'il est déraisonnable.

Imaginons une situation, sur le modèle des dilemmes de la théorie des jeux, dans laquelle on propose à deux joueurs, Henri et Louis, de choisir la société dans laquelle ils voudraient vivre. Henri et Louis ne partagent pas la même conception de la vie bonne et deux types de société leur sont présentés : une société intolérante (S*i) dont l'organisation institutionnelle reflète leur conception de la vie bonne et une société tolérante dans laquelle l'organisation institutionnelle autorise la poursuite individuelle d'une pluralité de conception de la vie bonne. On postule par ailleurs que le choix d'une société in-

tolérante l'emporte sur le choix d'une société tolérante, c'est-à-dire que si Henri choisit S*t et que Louis choisit S*i, Louis l'emporte.

On peut représenter ce dilemme de l'intolérant sous la forme d'une matrice :

Louis Henri	S*i	S*t
S*i	1, 1	10, 0
S*t	0, 10	7, 7

On peut aisément évaluer les différentes issues possibles et leurs paiements correspondants. L'issue {1,1} correspond à une situation de conflit dans laquelle aucun des deux joueurs ne gagne rien d'autre que la satisfaction de ne pas voir l'autre gagner, gain très faible ; c'est en réalité la pire des quatre issues. Les issues {10,0} et {0,10} correspondent à une situation dans laquelle le joueur intolérant emporte le maximum de gain et le joueur tolérant perd tout : le premier a l'avantage de vivre dans une société qui reflète sa conception de la vie bonne, le second n'a aucun avantage puisqu'il a renoncé à imposer son système de valeurs à l'autre joueur et n'a pu obtenir de l'autre joueur la société tolérante qui lui permet de vivre conformément à sa conception de la vie bonne. Il reste enfin l'issue {7,7}, qui semble bien être la meilleure issue : c'est une issue optimale, au sens de Pareto, c'est-à-dire qui ne peut être améliorée sans détériorer la position d'au moins un des deux joueurs, et c'est en outre une issue qui assure aux deux joueurs des gains égaux mais supérieurs à ceux de l'issue sous-optimale {1,1}. Or, comme dans le dilemme du prisonnier, la stratégie rationnelle qui guide les deux joueurs, est la stratégie dominante qui consiste à miser sur la société intolérante : quoi que fasse l'autre joueur, chaque joueur a toujours un intérêt rationnel à jouer l'intolérance plutôt que la tolérance. Cette évaluation des différentes issues indique que, si Henri et Louis font le choix de la société tolérante, alors le résultat est optimal, mais ce n'est pas celui qu'ils feront. Comment parvenir à ce résultat puisqu'il reste plus rationnel de faire le choix de l'intolérance ?

Tout en adhérant aux contraintes de la théorie du choix rationnel, puisqu'il considère que la théorie de la justice n'en est qu'une partie, John Rawls a tenté d'en surmonter les difficultés en élaborant une situation de choix dans l'incertitude qu'il appelle position originelle. Il s'agit d'une situation hypothétique soumise à des contraintes telles que les individus y sont conduits, par la délibération rationnelle, à adopter les principes de la justice comme équité. Le but est de faire en sorte que les principes de la justice ne fassent pas l'objet d'un marchandage dans lequel les individus auraient des avantages inégaux pour négocier (*bargaining advantages*)¹. C'est sans doute la partie la plus connue de la théorie de la justice comme équité, et nous n'allons pas développer cette idée de position originelle pour elle-même. En revanche, ce qui nous intéresse ce sont les trois caractéristiques de cette position relatives à la question de la tolérance. Tout

¹ Pour une présentation de l'idée selon laquelle les principes de justice sont issus d'une négociation entre les individus, on renvoie au livre de D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, 1986.

d'abord, la position originelle décrit une situation de neutralité axiologique ; en outre, elle fournit une représentation de la situation de réciprocité et de publicité ; enfin, si l'on combine neutralité axiologique et situation de réciprocité, la position originelle représente le modèle d'un espace de tolérance, ce dont on fait ici l'hypothèse.

La position originelle est un artifice de représentation qui permet de découvrir la conception de la justice qu'adopteraient les personnes si elles étaient effectivement libres et égales, c'est-à-dire si elles étaient dans une situation d'équité. Pour réaliser cette situation d'équité, il faut introduire l'idée de voile d'ignorance (*veil of ignorance*) qui a pour fonction de resserrer la base d'information dont dispose les individus pour choisir les principes de justice qui vont les gouverner quand ils seront sortis de la position originelle. Seules les informations générales sont à leur disposition, mais non les faits particuliers et contingents². Ce qu'il faut retenir, c'est le fait qu'aucun individu ne connaisse sa conception du bien et son projet de vie rationnel. Par conséquent, les individus soumis aux restrictions de la position originelle, derrière le voile d'ignorance, sont dans une situation de neutralité absolue, puisqu'ils n'ont aucun moyen de juger les principes de justice et de se déterminer les uns par rapport aux autres, à partir de leurs conceptions du bien, c'est-à-dire à partir d'un point de vue particulier ou encore à partir d'un point qu'ils sont seuls à pouvoir adopter. La position originelle satisfait donc à la contrainte de neutralité axiologique et constitue bien le modèle d'un espace neutre : dans la position originelle, tous les individus adoptent le même point de vue, partagent la même information et ont les mêmes intérêts supérieurs.

La deuxième caractéristique de cette position originelle, c'est qu'elle représente aussi l'idée de la société bien ordonnée comme système de coopération régi par des règles publiquement approuvées, système marqué par la réciprocité et par la symétrie des individus. Tout d'abord, les individus sont situés symétriquement, ce qui signifie qu'ils sont égaux et n'ont pas plus d'avantage, chacun par rapport aux autres, dans la délibération rationnelle qui les conduit à adopter les principes de la justice. Par ailleurs, l'idéal de réciprocité et de publicité signifie que chacun connaît les faits généraux et les contraintes de la position originelle ; mais chacun doit aussi savoir les principes de justice que tous les individus adopteront : toutes les règles de justice sont publiquement reconnues, c'est-à-dire que chacun sait que les autres ont adopté les mêmes règles de justice. Mais la publicité ne consiste pas seulement dans un savoir public, accessible à tous les partenaires rationnels. Outre l'idéal de transparence épistémique, l'idée de publicité renvoie aussi à l'idéal d'acceptabilité : les règles sont publiques quand elles sont élaborées et adoptées sur la base d'arguments acceptables par tous et d'une manière que tous peuvent pratiquer. Chacun a alors de bonnes raisons de croire que les autres respecteront les règles publiquement reconnues (puisque dans la même situation que les autres, chacun a de bonnes raisons pour respecter les principes de la justice).

Enfin, l'idéal de réciprocité et de publicité dans une situation de neutralité axiologique, définit un espace de tolérance dans lequel les individus acceptent leurs désaccords les plus profonds sur la conception du bien qu'ils devraient – ou du moins pourraient –

² Rawls, *Théorie de la justice*, traduction C. Audard, Seuil, 1987, p. 38. Pour une présentation synthétique de la position originelle, voir le tableau que Rawls propose dans la section 25 « La rationalité des partenaires ».

avoir en sortant de la position originelle. Rawls écrit dans la section 78 de *Théorie de la justice* :

« Les différences éthiques sont destinées à demeurer, mais le fait de voir le monde social à partir de la position originelle permet d'atteindre un accord sur des points essentiels. L'acceptation des principes du juste et de la justice forge les liens de l'amitié civique et établit la base de la sociabilité malgré les divergences qui demeurent. Les citoyens sont capables de reconnaître leur bonne foi réciproque ainsi que leur désir de justice... »³.

C'est une formule tout à fait cruciale. Rawls explique que la position originelle permet aux partenaires d'adopter un point de vue unique à partir duquel ils partagent la même vision du monde social (le monde social, ce n'est pas le monde dans sa totalité ; on reste dans une perspective *politique*). La position originelle permet cela par la neutralité qu'elle incarne. On pourrait se contenter de dire que la tolérance consiste précisément dans cette neutralité, dont les partenaires adoptent le point de vue, mais il y a plus. En effet, les individus sont conscients (c'est-à-dire qu'ils reconnaissent) qu'ils sont séparés par des conceptions du bien divergentes, car le fait général du pluralisme axiologique et doctrinal est un fait public dans la position originelle. Or, ils acceptent leurs désaccords parce qu'ils savent aussi qu'ils sont liés par une conception commune de la justice, qui laisse leurs engagements respectifs intacts. Bien que chacun ait des engagements que tous ne partagent pas, les individus savent que tout le monde respectera les principes de justice et soutiendront le système social gouverné par ces principes ; ils reconnaissent « leur bonne foi réciproque ». Dans ce contexte, Rawls estime que cette réciprocité de l'acceptation publique des principes de justice est de nature à renforcer « *the bonds of civic friendship* », les liens de l'amitié civique.

En utilisant cet outil analytique qu'est la position originelle, nous pouvons alors montrer que les partenaires rationnels ont des raisons supérieures de choisir un principe de liberté de conscience égale pour tous, qu'il s'agit d'interpréter comme un principe de tolérance. Pour ce faire, il nous faut d'abord écarter une critique qui est communément adressée au libéralisme politique de Rawls et qui méconnaît la dimension essentiellement pluraliste de cette théorie politique. Nous savons que les contraintes imposées par le voile d'ignorance dans la position originelle consistent fondamentalement à resserrer la base des informations disponibles aux partenaires : ceux-ci connaissent tous les faits généraux pertinents, mais ils ignorent les faits particuliers. Mais pourquoi les individus se soumettraient-ils à de telles contraintes ? Pourquoi devraient-ils volontairement abandonner leurs revendications les plus profondes et les conceptions de la vie bonne qui façonnent leur identité ? Demander cela aux individus n'est-ce pas véritablement faire preuve d'intolérance et manquer d'équité ? De nombreux auteurs ont mis en cause cette démarche, en indiquant que les restrictions imposées par la position originelle sont construites de telle manière que les partenaires sont contraints à adopter les principes de justice que leur soumet Rawls. Nous reconnaissons là un argument de fond de tous les philosophes classés sous l'appellation de communautariens, en particulier M. Sandel

³ *Ibid.*, p. 561.

qui a longuement développé sa critique de l'individu « dépouillé » ou « débarrassé » (*unencumbered*)⁴.

Cette critique de fond revient à dire que le libéralisme politique nie le pluralisme ou qu'il ne le prend pas au sérieux, alors même qu'il prétend s'appuyer sur ce fait pour construire une théorie de la tolérance : en effet, le libéralisme politique ne tiendrait pas compte de l'importance que les conceptions compréhensives⁵ ont dans la définition de l'identité des individus, ce qui est une forme de mépris des individus et de leurs revendications. Cette critique n'est pas l'apanage des seuls communautariens. Dans *Religion in the Public Square*, N. Wolterstorff, spécialiste de philosophie de la religion, affirme clairement qu'il est injuste de demander aux individus de se « dépouiller » de leurs convictions morales et religieuses les plus profondes pour décider des questions de justice⁶. Les conceptions religieuses de chacun doivent faire partie intégrante du débat sur les principes de justice (dans la position originelle) et sur l'interprétation des principes constitutionnels fondamentaux (par l'exercice de la raison publique). Si l'on reconnaît que les individus sont à la fois rationnels et raisonnables, alors il faut aussi leur reconnaître le droit de participer à la délibération sur les principes de justice en y investissant leurs convictions religieuses les plus profondes. Si l'on suit le raisonnement de Wolterstorff, il faut bien admettre que la position originelle, loin d'être une situation idéale d'équité, est en fait une situation de profonde injustice.

Cette ligne argumentative puissante peut cependant être prise en défaut. Pour cela, nous avançons deux idées : tout d'abord, la position originelle impose des contraintes qui ont pour objectifs de ménager réellement le pluralisme des conceptions compréhensives ; en outre, le voile d'ignorance permet de créer artificiellement les contraintes du raisonnable, ce qui permet donc de filtrer les conceptions déraisonnables qui menacent la délibération sur les principes de justice. Explicitons la première idée. Dès *Théorie de la justice*, Rawls a démontré sa préoccupation pour le pluralisme axiologique en général (moral, religieux ou philosophique), et il écrit ainsi dans la section 33 que « les partenaires doivent admettre qu'ils ont des intérêts moraux, religieux ou philosophiques qu'ils ne peuvent pas mettre en danger, sauf s'il n'y a pas le choix » et « qu'ils se considèrent eux-mêmes comme ayant des obligations morales ou religieuses qu'ils doivent rester libres d'honorer »⁷. Il ne s'agit pas ici simplement des préférences individuelles comprises à la manière des utilitaristes. L'insistance de Rawls sur les préférences individuelles et sur leur satisfaction a largement occulté le fait que, dès *Théorie de la justice*, Rawls ne se contente pas d'évaluer les conceptions du bien comme

⁴ Voir M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982 (trad. fr. de J.-F. Spitz, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999).

⁵ Une conception est dite compréhensive quand elle contient des valeurs qui engagent l'existence humaine dans son ensemble, quand elle se propose de fournir des critères d'évaluation de toutes nos actions et de toutes nos conduites. En d'autres termes, une conception compréhensive est une conception globalisante qui gouverne la totalité de notre existence (*life as a whole*). De ce point de vue, les conceptions et doctrines religieuses sont compréhensives. Voir J. Rawls, *Libéralisme politique*, traduction C. Audard, PUF, 1995, p. 217.

⁶ N. Wolterstorff, in R. Audi et N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, Rowman and Littlefield, 1997, p. 104-105.

⁷ Rawls, *Théorie de la justice*, p. 241.

de simples préférences mais comme des éléments de l'identité des individus qu'ils ne sauraient « brader » ou négocier pour obtenir une satisfaction plus grande de leurs préférences. Dans la position originelle, les partenaires savent que les personnes qu'ils représentent ont des intérêts supérieurs, non de simples préférences, et des engagements ou des allégeances particulières contraignantes, et ils savent que ces intérêts supérieurs et ces allégeances définissent en grande partie leur identité.

Il n'y a donc aucune raison de penser que les contraintes imposées par le voile sur la base d'information disponible réduisent, voire éliminent, le pluralisme des conceptions du bien ou des conceptions compréhensives. C'est même tout le contraire : le voile d'ignorance ménage la possibilité d'une pluralité très large de conceptions du bien, car ne sachant quelles seront les conceptions du bien dominantes dans la société, ni quelle sera leur propre conception, les partenaires dans la position originelle sont contraints de trouver les principes de justice qui rendent possible la plus grande diversité des conceptions du bien. S'ils savent le fait général (ou même simplement la possibilité de ce fait) de leurs allégeances particulières dans la société et des obligations morales que ces allégeances font naître, les partenaires ont tout intérêt à vouloir protéger le droit de continuer à vivre selon leurs conceptions du bien. La première étape les conduit à choisir un principe de liberté de conscience : « il semble évident que les partenaires doivent choisir des principes qui garantissent l'intégrité de leur liberté morale et religieuse »⁸. Il s'agit donc de choisir un principe de liberté de conscience qui ne soit pas interprété de manière restrictive, mais de manière libérale. En effet, il ne s'agit pas simplement d'être libre d'avoir des opinions différentes, ce qui serait une liberté tout intérieure et à vrai dire ce qui ne serait pas du tout un droit ; il ne s'agit pas non plus d'avoir simplement le droit de dire ses opinions, ce qu'un droit d'expression minimal devrait garantir. Rawls définit alors la liberté de conscience de la manière suivante : « des individus jouissent de cette liberté de base quand ils sont libres de poursuivre leurs intérêts philosophiques ou religieux sans restrictions légales qui exigeraient d'eux un engagement dans une forme particulière de pratique religieuse ou une autre et quand les autres hommes ont le devoir légal de ne pas s'ingérer »⁹. Nous reconnaissons ici le thème de la liberté négative développé par I. Berlin¹⁰, à laquelle la liberté de conscience semble être identifiée : ce qui définit la liberté négative chez Berlin, comme la liberté de conscience chez Rawls, c'est l'absence d'obstacle imposée aux personnes par l'ingérence de l'État (*restrictions légales*) ou par l'ingérence de leurs concitoyens (*violence physique et morale*) ; en d'autres termes c'est l'absence de contrainte extérieure¹¹. Les individus doivent avoir la

⁸ *Ibid.*, p. 242.

⁹ *Ibid.*, p. 238.

¹⁰ Voir I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969 ; notamment le troisième essai « Two Concepts of Liberty » dans lequel Berlin développe la distinction entre la liberté positive.

¹¹ Nous pouvons aussi penser au concept de « *expressive liberty* » que défend W.A. Galston notamment dans *Liberal Pluralism*, Cambridge University Press, 2002. La « liberté expressive » (et non liberté d'expression) est directement empruntée à I. Berlin : « *By this [expressive liberty] I mean the absence of constraints, imposed by some individuals on others, that make it impossible (or significantly more difficult) for the affected individuals to live their lives in ways that they express their deepest beliefs about what gives meaning or value to life* » (*Liberal Pluralism*, p. 28).

liberté de développer leurs propres conceptions du bien, et de les exprimer, mais ils doivent surtout avoir la liberté de vivre conformément à leurs conceptions du bien ; ce qui signifie que lorsqu'il s'agit de conceptions religieuses, les individus doivent avoir le droit de pratiquer le culte qui est exigé par leur religion.

Mais parce que chacun peut toujours revendiquer la liberté de conscience pour soi et vouloir la refuser pour les autres, il reste une dernière étape pour transformer le principe de liberté de conscience en principe de tolérance. En effet, dans une deuxième étape de la réflexion, les individus doivent tirer toutes les conséquences de la restriction du voile d'ignorance sur les conceptions du bien : ne sachant pas quelles seront leurs conceptions du bien, mais sachant qu'ils auront (ou pourront avoir) des conceptions du bien qui leur imposent une certaine obligation morale, les individus sont conduits à adopter un principe de tolérance qui prend la forme d'un principe de liberté de conscience égale pour tous : « le seul principe que les personnes dans la position originelle puissent reconnaître est celui de la liberté de conscience égale pour tous. Elles ne peuvent mettre en danger leur liberté en permettant que les doctrines morales et religieuses dominantes persécutent ou répriment les autres à leur guise »¹². Évidemment, dans la position originelle, le raisonnement qui mène à l'adoption du principe de liberté de conscience égale pour tous est purement pragmatique et intéressé. Dans l'incertitude, il vaut mieux se garantir un droit de vivre conformément à ses opinions et reconnaître universellement ce droit, car nous ne savons pas si nous serons en position de force dans la société, si nous serons majoritaires : si nous sommes minoritaires, le principe de liberté de conscience égale pour tous nous protégera contre la tyrannie de la majorité. La prudence nous conduit à reconnaître la liberté de conscience des autres en sachant que les autres ont tout intérêt à en faire de même avec nous.

Dans l'incertitude, nous devons introduire un paramètre de probabilité : la probabilité que nous n'ayons pas les mêmes conceptions de la vie bonne, c'est-à-dire que la société dans laquelle nous vivrons soit marquée par le fait du pluralisme et que par conséquent le choix de normes intolérantes nous conduise à un résultat sous-optimal. L'introduction des probabilités ne réduit cependant pas les difficultés du choix rationnel, bien au contraire : non seulement la probabilité de vivre dans une société pluraliste ou non est largement intuitive, mais encore elle n'a d'impact sur le raisonnement que si l'on postule une tendance psychologique particulière chez les agents. Si on suppose que les agents sont prudents alors, malgré une probabilité de conflit faible, ils tendront plutôt à choisir des règles tolérantes. Au contraire, si on les suppose fanatiques et même si la probabilité de conflit est très grande, ils auront plutôt tendance à choisir des règles intolérantes. Pourtant, Rawls échappe à ces difficultés, bien qu'il recoure explicitement et massivement aux probabilités et aux descriptions psychologiques des tendances des individus. Il y échappe parce que l'essentiel dans la position originelle, c'est la publicité comme transparence épistémique et surtout comme exigence d'acceptabilité des normes publiques. Les normes choisies doivent passer le test de la publicité c'est-à-dire qu'elles doivent pouvoir être acceptées dans des conditions d'équité par tous. Le principe de tolérance, contrairement à celui de l'intolérance, passe avec succès ce test et repose sur la reconnaissance mutuelle de la liberté de conscience : ainsi, le principe de tolérance dans

¹² Rawls, *Théorie de la justice*, p. 242.

sa forme essentielle est la reconnaissance mutuelle, réciproque, d'un droit égal à vivre conformément à ses opinions, c'est-à-dire de la liberté de conscience égale pour tous.

DÉSACCORDS RAISONNABLES ET LIMITES DE LA TOLÉRANCE

Cette affirmation théorique de la tolérance libérale fait néanmoins naître une crainte que l'on ne peut pas ignorer, celle de voir disparaître la société comme *consensus* moral sur ce qui est bien et mal. Dans son ouvrage *Enforcement of Morals* paru en 1968, Lord Devlin, juge de la Cour d'appel britannique, se fait l'écho de cette crainte dans le débat sur la dépenalisation de l'homosexualité. En 1957, le Rapport Wolfenden sur l'homosexualité et la prostitution concluait en faveur de la dépenalisation de l'homosexualité, considérant que la pratique homosexuelle ne constituait ni une maladie ni un crime entre adultes consentants. Ce rapport fut à l'origine, dix ans plus tard, en 1967, de la loi sur les délits à caractère sexuel (*Sexual Offences Act*). Face à cette évolution du droit britannique, Lord Devlin rappela qu'il existait en Grande-Bretagne un *consensus* très hostile aux pratiques homosexuelles et que le droit se devait de refléter la moralité de la grande majorité des citoyens britanniques. Selon Lord Devlin, toute société s'appuie sur un *consensus* moral sur le bien et le mal, sur la vie bonne et la vie perverse, et que sans cette moralité partagée par les individus d'une même société, la société elle-même disparaît.

Contre cette conception de la société comme *consensus* moral sur la vie bonne, Rawls présente la société comme le lieu naturel du pluralisme des conceptions et des valeurs. Ce qui caractérise la société démocratique, c'est le pluralisme moral engendré et renforcé par le libre exercice de nos facultés. Rawls, comme nous le verrons plus loin, n'élimine pas complètement la question du *consensus*, mais il la traite comme une question strictement politique. Pour expliquer le « fait du pluralisme », Rawls distingue de manière kantienne deux facultés chez les individus, qui sont le rationnel et le raisonnable, et montre que ces facultés sont en conflit l'une avec l'autre, mais aussi en conflit interne. Ce double conflit implique une variété très importante de manières de mettre en balance nos fins et nos valeurs au sein d'une conception générale unique, et donc il implique un désaccord profond entre les individus sur les conceptions morales qui doivent gouverner leur vie.

La rationalité renvoie à la disposition technico-pragmatique que les individus mettent en œuvre quand ils agissent pour promouvoir leurs intérêts propres et la satisfaction de leur préférence : l'individu rationnel est celui qui ajuste son ensemble de préférences aux options et opportunités disponibles ; il élabore alors un projet de vie susceptible de satisfaire ses préférences et d'être réalisé¹³. Mais ce concept est insuffisant pour rendre compte de la motivation des individus en matière de justice. Rawls introduit alors, dans *Libéralisme Politique*, l'idée du « raisonnable » : « Ce qui manque aux agents rationnels, c'est la forme particulière de sensibilité morale qui sous-tend le désir de s'engager dans une coopération équitable comme telle, et de le faire dans des termes que d'autres en

¹³ Rawls, *op.cit.*, § 25, p. 175.

tant qu'égaux pourraient raisonnablement approuver »¹⁴. Ainsi les agents rationnels doivent avoir le désir de la justice, ce qui fait référence au problème de la motivation (*agreement motive*) ; en outre, ayant le désir de justice, ils ont aussi un désir de coopérer sur une base acceptable pour tous, ce qui renvoie au thème essentiel chez Rawls de l'acceptabilité. Ce qui unit les deux problématiques, c'est la notion de raisonabilité (*reasonableness*). Parce que les agents rationnels sont aussi des agents raisonnables, ils ont le désir de coopérer selon des règles qui sont publiques, c'est-à-dire selon des règles qu'ils s'engagent publiquement à respecter, et qui sont acceptables pour tous. Est donc raisonnable ce qui est compatible avec ce qu'exige la coopération équitable entre les individus ; de plus, ce qui est raisonnable est acceptable pour tous.

Dès lors que nous avons distingué ces deux facultés, la rationalité et la raisonabilité, il devient possible d'expliquer les sources du désaccord axiologique et doctrinal qui divise les individus, sources que Rawls appelle les « difficultés du jugement » (*burdens of judgement*). Ce conflit est d'abord interne, et concerne seulement la faculté rationnelle. En effet, nous devons en tant qu'être rationnel évaluer les moyens adéquats pour réaliser nos buts, et inversement évaluer nos finalités en fonction des options dont nous disposons, hiérarchiser ces options, ou encore ajuster nos finalités dans un projet de vie cohérent. En outre, les facultés sont aussi en conflit l'une avec l'autre : bien sûr, nous devons mettre en relation nos fins et les moyens pour les réaliser, mais nous devons aussi prendre en compte les revendications des autres, insérer notre projet rationnel de vie dans le cadre plus large de la coopération sociale et, par conséquent, nos jugements rationnels seront nécessairement en conflit avec les exigences de la raisonabilité. Il ressort, de ce conflit des facultés, des difficultés du jugement qui ne doivent rien aux préjugés, aux intérêts et aux engagements particuliers des individus – même si ces éléments interviennent aussi et rendent encore plus complexes les jugements théoriques et pratiques.

Compte tenu de ces difficultés, le libéralisme politique ne se prononce pas sur la vérité des conceptions des individus, ni sur la manière dont on peut parvenir à la vérité. Et les individus sont simplement invités à reconnaître que leurs jugements moraux (mais aussi leurs jugements théoriques) impliquent une distribution complexe de valeurs et de croyances au sein d'une conception compréhensive qui ne peut être également partagée par tous, ni d'ailleurs le plus souvent par le même individu tout au long de son existence. La reconnaissance des difficultés du jugement n'a de sens que politique, et non épistémologique : « Dire que des croyances ne peuvent pas être publiquement et complètement prouvées par la raison ne veut pas dire qu'elles ne soient pas vraies »¹⁵. Autrement dit, sur l'*agora*, dans l'espace public de délibération, la question de la vérité n'est pas pertinente. On ne dit pas qu'elle n'est pas pertinente en soi, mais qu'elle ne l'est pas d'un point de vue politique et public. La vérité est une finalité très importante

¹⁴ Rawls, *Libéralisme Politique*, Leçon II, § 1, p. 79. Remarquons que si Rawls reprend ici une dichotomie kantienne, il n'assume pas le fond métaphysique qui soutient la philosophie kantienne. La distinction du rationnel et du raisonnable ne renvoie pas, chez Rawls, à la constitution du sujet transcendantal dont les facultés d'entendement et de raison exprimeraient respectivement un rapport aux phénomènes et un rapport aux concepts, comme chez Kant.

¹⁵ Rawls, *Libéralisme Politique*, leçon IV, § 4, p. 193

de l'activité humaine, mais elle n'intéresse pas la sphère politique. En d'autres termes, il convient de distinguer le laboratoire du scientifique ou la salle de séminaire à l'université, et l'*agora* comme espace public de délibération politique. Les intervenants dans une discussion politique publique cherchent les principes de justice, les normes justes de l'action, la décision qui peut être acceptée par tous et faire l'objet d'un *consensus*. Dans un tel contexte de délibération, on ne cherche pas à prouver la vérité de ses croyances, mais cela ne veut pas dire que ces croyances sont fausses.

Rawls insiste très explicitement sur le lien entre tolérance et difficultés du jugement : « Tenir compte de ces difficultés du jugement, écrit-il, est de la plus haute importance pour une conception démocratique de la tolérance »¹⁶. En acceptant les difficultés du jugement, nous acceptons que les autres puissent ne pas être d'accord avec nous sur ce qu'est la vérité dans sa totalité, nous acceptons qu'ils puissent soutenir et défendre leur propre conception compréhensive, bien que nous n'y adhérons pas. Accepter l'existence de conceptions que nous croyons être fausses, accepter le fait que des personnes tiennent pour vrai ce que nous jugeons être une erreur, c'est à proprement parler faire preuve de tolérance. La tolérance ne consiste donc pas seulement à accepter le désaccord entre les individus comme un simple fait que l'on ne pourrait supprimer, mais elle consiste, en outre, à accepter ce désaccord comme désaccord raisonnable (*reasonable disagreement*). Par conséquent, il est contraire à la raison, ou il est déraisonnable, de vouloir imposer une conception compréhensive particulière sous le motif que nous croyons posséder la vérité.

Mais une question vient tout naturellement : doit-on tolérer toutes les conceptions compréhensives ? Doit-on accepter le pluralisme comme tel ? La réponse n'est pas difficile : la notion de désaccord raisonnable implique que nous n'acceptons que les conceptions compréhensives qui sont raisonnables. En effet, le désaccord raisonnable oppose des personnes raisonnables qui se reconnaissent mutuellement comme raisonnables, des personnes qui ne cherchent pas à imposer leurs conceptions compréhensives et dont les conceptions compréhensives elles-mêmes ne prônent pas par exemple la domination d'un groupe sur un autre, l'esclavage... etc. Donc la seule limite à la tolérance est établie par l'application du critère de raisonabilité aux conceptions compréhensives. Il faut donc distinguer deux types de pluralisme qui engagent deux formes de tolérance spécifiques : le pluralisme comme tel et le pluralisme raisonnable. Le pluralisme raisonnable, par opposition au pluralisme comme tel, est l'ensemble des conceptions compréhensives des individus raisonnables, c'est-à-dire des individus qui reconnaissent les difficultés du jugement comme affectant leurs propres conceptions. Nous sommes raisonnables en tant que nous tolérons le pluralisme, mais pas tout le pluralisme, seulement le pluralisme raisonnable. Et inversement, nous sommes déraisonnables si nous ne tolérons pas le pluralisme raisonnable.

Cependant, cette distinction entre pluralisme comme tel et pluralisme raisonnable semble affaiblir la théorie de la tolérance. On pourrait, en effet, traduire la position de Rawls de la manière suivante : si vous n'acceptez pas les difficultés du jugement, vous n'êtes pas raisonnables ; et si vous n'êtes pas raisonnables, je ne peux pas vous tolérer. Un auteur comme Galston s'est employé à faire la critique de la position rawlsienne sur

¹⁶ *Ibid.*, leçon II, § 2, p. 87.

le pluralisme raisonnable. Galston développe une conception pluraliste du libéralisme qui s'appuie sur l'idée que le libéralisme doit se contenter de rendre possible l'éventail de choix le plus large possible, pour que les individus puissent mener leur vie conformément à leur vision du monde. Selon Galston, il n'y a aucune raison de restreindre le pluralisme au seul pluralisme raisonnable : « Bien trop souvent l'alternative à la coexistence sous la forme d'un *modus vivendi* n'est qu'un conflit cruel et sanglant. Le libéralisme est né de cette conviction que, sans considération pour les prétentions à la vérité des groupes ennemis, la foi religieuse ne pouvait justifier un tel conflit »¹⁷.

Pour éviter un « conflit violent et sanglant », ce qui est la finalité du libéralisme, il faut faire place à un pluralisme qui n'est pas restreint par le critère de raisonnabilité. Le libéralisme politique de Rawls n'est pas fidèle, selon Galston, au projet pluraliste du libéralisme. C'est pourquoi Galston privilégie un pluralisme simple (*simple pluralism*) aux dépens du pluralisme raisonnable. D'ailleurs, W. Galston rejette l'idée qu'est raisonnable ce qui est acceptable. Tout dépend de quel point de vue on se place.

La position de Rawls est sans doute sujette à controverse, mais nous ne partageons pas la critique des pluralistes radicaux comme Galston. Bornons-nous à clarifier la pertinence de la notion de « pluralisme raisonnable » en faisant deux remarques simples. En premier lieu, il faut bien garder à l'esprit le fait que la notion de raisonnable n'a d'autre vertu que celle de spécifier les contraintes morales imposées par la participation à un système équitable de coopération sociale fondé sur le respect mutuel. Cette notion renvoie au problème de la motivation dans la théorie de la justice comme équité : vouloir coopérer impose des contraintes morales que l'on doit assumer, et ces contraintes sont celles de la raisonnabilité des individus. En deuxième lieu, il faut rappeler que Rawls ne dit pas que les principes de justice ne doivent s'appliquer qu'au pluralisme raisonnable, mais au pluralisme raisonnable aussi bien qu'au pluralisme en tant que tel : c'est en cela que réside la « large portée » (*broad scope*) de la théorie de la justice comme équité : « Nous pouvons supposer l'un et l'autre faits [celui du pluralisme raisonnable et du pluralisme en tant que tel] comme appropriés. Pour conclure que la théorie de la justice a une large portée, les partenaires ont besoin de supposer le pluralisme en tant que tel »¹⁸. Dans les deux cas, il faut montrer que la conception de la justice sélectionnée par les individus a un même contenu. D'ailleurs, sous le voile d'ignorance, les individus n'ont aucune raison de penser que seul le pluralisme raisonnable marquera la société dans laquelle ils vivront. En outre, on doit ajouter que le fait du pluralisme en tant que tel, pluralisme qui n'est pas limité par le critère de raisonnabilité, rend même l'adoption du principe de tolérance et la protection des libertés individuelles encore plus urgentes que dans le cas où seul le pluralisme raisonnable serait pris en compte par la théorie de la justice. En effet, la possibilité qu'il existe des conceptions compréhensives déraisonnables dans la société nous pousse à garantir constitutionnellement une liberté de conscience dont tout le monde pourra bénéficier, ... même l'intolérant. Il convient, en effet, de distinguer plus rigoureusement ce qui relève du problème de la tolérance comme inclusion du pluralisme raisonnable et ce qui relève de la tolérance comme non ingérence, ce que nous appelons tolérance positive et tolérance négative : dans un cas, il

¹⁷ W.A. Galston, « Two Concepts of Liberalism », *Ethics* 105, 1995, p. 519.

¹⁸ Rawls, *Libéralisme Politique*, p. 95 (voir p. 94-95 pour l'ensemble de la discussion de ce point technique).

s'agit de savoir quelles sont les opinions qui peuvent légitimement paraître dans le débat public soumis à la raison publique ; dans l'autre, il s'agit de savoir dans quelles mesures il est légitime et pragmatiquement possible de tolérer des doctrines compréhensives et des pratiques déraisonnables dans l'espace non-public¹⁹.

Il est important de souligner que la théorie politique libérale ne se contente pas d'affirmer que l'État doit être tolérant à l'égard des individus qui soutiennent le libéralisme politique, expression de la raison politique. En réalité, le libéralisme politique étend la tolérance au pluralisme déraisonnable. C'est la question devenue classique de la tolérance des intolérants. Une manière de résoudre à peu de frais le problème de la tolérance des intolérants consisterait à dire que, puisque les intolérants n'ont aucun droit à se plaindre de l'intolérance, alors on peut à bon droit limiter leur liberté de conscience (ou d'autres libertés fondamentales). N'ayant pas souscrit au principe de tolérance, le fondamentaliste semble avoir dégagé le libéral de toutes ses obligations de tolérance. Pour le dire dans les termes de la philosophie politique contractualiste, le tolérant est à l'égard de l'intolérant dans une relation d'état de nature. Aucun contrat n'engage le tolérant à tolérer l'intolérant.

Ce raisonnement est en réalité erroné, car il renverse la charge de la preuve : le fait que l'intolérant n'ait pas souscrit au principe de tolérance n'a qu'une seule conséquence immédiate, à savoir que l'intolérant ne peut se plaindre de subir un traitement intolérant. En revanche, le tolérant n'est pas pour autant autorisé à être intolérant envers l'intolérant ; il lui incombe la charge de la preuve de justifier qu'il est dans son bon droit d'agir de manière intolérante. Or il ne sera pas facile de justifier ce droit pour la raison suivante : « puisqu'une juste constitution existe, tous les citoyens ont un devoir naturel de justice de la soutenir. Nous ne sommes pas dégagés de ce devoir chaque fois que les autres sont disposés à agir injustement »²⁰. L'individu tolérant est un individu rationnel et raisonnable qui a hypothétiquement souscrit au principe de tolérance dans la position originelle. Ayant accepté le principe de tolérance, l'obligation d'être tolérant est pour lui absolue. Son devoir est d'agir conformément à ses engagements, c'est-à-dire de soutenir le système de libertés et de tolérance qu'il a choisi. La règle est alors qu'il faut être tolérant aussi longtemps que le système de libertés n'est pas lui-même menacé, c'est-à-dire que les individus tolérants doivent tolérer les intolérants aussi longtemps qu'ils peuvent défendre le régime démocratique de tolérance.

Les limites de la tolérance deviennent alors aisément discernables : tant que la constitution et les libertés fondamentales ne sont pas directement menacées, il n'y a aucune raison de refuser la liberté de conscience aux intolérants, et donc il n'y a aucune raison de restreindre l'application du principe de tolérance. En revanche, Rawls rappelle que le pouvoir coercitif peut être utilisé légitimement si les principes de justice sont réellement attaqués par les intolérants : « Tout le monde est d'accord pour dire que la li-

¹⁹ Voir E. Callan, *Creating Citizens – Political Education and Liberal Democracy*, Oxford University Press, 1997. La question de la tolérance, rappelle-t-il très justement, est la suivante : « *How should we respond politically to the continued social presence of unreasonable pluralism?* », p. 22. Voir toute la section 8.

²⁰ *Ibid.*, p. 255.

berté de conscience est limitée par l'intérêt commun pour l'ordre public et la sécurité »²¹.

L'intérêt commun est la seule limite légitime et acceptable imposée à l'application du principe de tolérance. L'État peut légitimement limiter les libertés mais uniquement sur la base des libertés elles-mêmes, c'est-à-dire quand la liberté de conscience de l'intolérant menace la liberté des autres individus. Il ne s'agit pas de maximiser la liberté de certains en limitant la liberté des autres, selon un calcul utilitariste, mais simplement de limiter la liberté de certains quand elle est incompatible avec la liberté des autres (et il ne s'agit pas non plus de justifier la tolérance par un calcul utilitariste qui consisterait à dire que la tolérance augmente la somme des utilités ou maximise la liberté).

Dans tous les cas, l'État doit simplement garantir l'application du premier principe de justice qui pose que « chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de bases égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres ». L'État doit donc se borner à sa finalité politique de protecteur des libertés, et ne pas considérer les différentes conceptions du bien, morales ou religieuses, qui ont cours dans la société²². C'est bien ce en quoi consiste la neutralité de l'État à l'égard des différentes conceptions compréhensives : l'État ne peut juger les conceptions du bien, ni les religions, ni les associations (volontaires) de citoyens, mais il peut seulement évaluer leurs impacts réels sur la cohérence et la stabilité du système de libertés et ajuster le système de liberté en conséquence. Alors qu'il n'est pas acceptable d'utiliser le pouvoir coercitif pour imposer une conception religieuse particulière, il devient légitime de recourir à l'usage de la coercition pour défendre le système de libertés, la liberté de conscience égale pour tous et la diversité des conceptions du bien.

L'USAGE PUBLIC DE LA RAISON ET L'INCLUSION DU PLURALISME RAISONNABLE

L'intuition fondamentale de Rawls, dans les derniers développements du libéralisme politique, est que, malgré la réalité du pluralisme déraisonnable, la conception publique de la justice est susceptible d'être soutenue par une pluralité de conceptions compréhensives et son acceptation ne repose pas du tout sur l'élimination du pluralisme axiologique et doctrinal. Non seulement la conception publique de la justice contient le principe de tolérance mais en outre elle est tolérante à l'égard de la diversité doctrinale et morale des individus.

C'est ce en quoi consiste l'idée rawlsienne d'un *consensus* par recoupement. Avant d'en analyser le fonctionnement, il convient de dissiper un malentendu sur le sens d'un tel *consensus*. En effet, l'idée de *consensus* par recoupement peut être interprétée de deux manières, ainsi que Rawls le rappelle à Habermas dans l'article « Reply to

²¹ *Ibid.*, § 34, p. 248.

²² Cette manière de définir la fonction de l'État et les bornes de la tolérance rappelle la *Lettre sur la Tolérance* de Locke (voir le commentaire éclairant de J.-F. Spitz dans l'édition de *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Flammarion, 1992). Locke distingue précisément ce qui relève de la compétence de l'État et ce qui relève de celle de l'Église ; voir aussi le texte *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil*, in *ibid.*

Habermas »²³ : selon une première interprétation, on rapporte la pratique du *consensus* par recoupement à l'expérience politique quotidienne qui est celle de tout homme politique cherchant à réunir le plus grand nombre de personnes susceptibles de soutenir son programme. Dans ce cas de figure, l'homme politique connaît les intérêts particuliers de ses électeurs potentiels ou de ses militants, et son habileté politique consiste alors à réaliser un consensus autour de propositions qu'il estime acceptables pour tous. Il s'agit en quelque sorte de trouver un dénominateur commun aux différentes préoccupations des citoyens, ou d'élaborer un programme assez cohérent mais aussi assez composite pour satisfaire tout le monde. Cette interprétation n'est pas celle du libéralisme politique. Un *consensus* de ce type n'est même pas celui qui a lieu dans la position originelle : la conception de la justice n'est pas obtenue par de telles transactions.

Le libéralisme politique offre une autre version du *consensus* par recoupement. Le *consensus* par recoupement est un processus de justification en deux étapes. Dans un premier temps, nous devons élaborer une conception politique indépendante, « *free-standing* », c'est-à-dire indépendante des conceptions compréhensives des individus. Toute l'argumentation en faveur des principes de la justice, à partir d'une réflexion sur les contraintes imposées par la structure de base de la société et par l'idée de coopération équitable, est une argumentation indépendante des différentes conceptions compréhensives que pourraient avoir les individus. La position originelle ne fait que représenter ces contraintes et clarifie les conditions permettant d'élaborer une telle conception indépendante²⁴. L'effort du libéralisme politique pour construire une théorie indépendante est qualifié par Rawls de la manière suivante : « Dans la formulation d'une telle conception, le libéralisme politique applique la tolérance à la philosophie elle-même »²⁵. Rawls estime que l'histoire politique moderne commence au XVI^e siècle avec l'acceptation du principe de tolérance, d'abord comme simple *modus vivendi*. Mais le principe de tolérance n'était appliqué qu'au rapport entre les religions dans l'espace public. Le libéralisme politique est une réflexion sur les raisons du processus moderne d'acceptation du principe de tolérance ; la raison principale est que, compte tenu des difficultés du jugement, il est impossible (ou du moins hautement improbable) qu'une conception religieuse unique fasse l'objet d'un consensus, c'est-à-dire puisse être raisonnablement acceptée par tous.

Si, « dans les siècles précédents », les doctrines religieuses « servaient de base officielle pour la société », il est clair que ce n'est qu'en vertu d'un usage illégitime de la coercition, et certainement pas en vertu de leur acceptabilité. Selon le libéralisme politique, il n'y a pas de différence, du point de vue de l'acceptabilité, entre une conception religieuse et une conception compréhensive en général : les doctrines religieuses sont des conceptions compréhensives ayant pour but de régir l'ensemble de l'existence des

²³ « Reply to Habermas », paru dans *Journal of Philosophy* 92, en 1995, et réédité dans *Political Liberalism* (édition de 1996), est la réponse de Rawls à un article de Habermas « Politischer Liberalismus » traduit et publié en anglais dans le même volume de *Journal of Philosophy*. L'ensemble de l'échange entre les deux penseurs est traduit en français par R. Rochlitz, sous le titre *Débat sur la justice politique*, Cerf, 1997.

²⁴ Une conception peut être indépendante des différentes conceptions compréhensives, tout en étant substantielle du point de vue des valeurs politiques ; il vaut donc mieux parler de conception indépendante que de conception neutre.

²⁵ Rawls, *Libéralisme Politique*, p. 34.

individus, et qui ne peuvent recevoir l'assentiment raisonnable de tous. Par conséquent, il n'y a aucune raison de limiter le principe de tolérance au seul domaine de la religion ; il faut au contraire l'étendre à toutes les conceptions compréhensives raisonnables, religieuses, morales et philosophiques, et c'est ce qu'il faut comprendre quand Rawls estime qu'il faut « appliquer la tolérance à la philosophie elle-même ». En limitant le raisonnement sur les principes de justice à une argumentation purement politique, c'est-à-dire à une réflexion sur la structure de base de la société, le libéralisme politique espère alors qu'il sera possible de construire une conception politique « acceptable par tous » : purifier de tous les éléments moraux substantiels qui peuvent susciter la controverse, la théorie de la justice comme équité est susceptible d'être acceptée par tous, au moins sur la base de raisons politiques.

Élaborée de manière indépendante, la conception politique peut faire alors l'objet d'une justification relative (*pro tanto*) : la justification relative est une justification limitée à une argumentation ne s'appuyant que sur des valeurs politiques. Mais, dans un deuxième temps, les citoyens sont appelés à mener une justification complète et publique de la conception politique, qui ne se limite plus aux seuls arguments politiques. Le *consensus* par recoupement consiste précisément dans ce moment de justification complète : « La justification publique intervient lorsque tous les membres raisonnables de la société politique réalisent une justification de la conception politique partagée, en l'ancrant dans leurs diverses visions compréhensives raisonnables »²⁶. Dans un *consensus* par recoupement, il appartient à chaque citoyen de réaliser la justification complète de la conception politique en l'intégrant dans une vision plus large du monde, dans une conception compréhensive : la conception compréhensive soutient la conception politique, et la conception politique devient une partie de la conception compréhensive. La raison de cette compatibilité entre conception politique et conceptions compréhensives doit être recherchée dans un certain « flottement » dans les conceptions compréhensives ; et Rawls parle alors de « *looseness* » pour qualifier les conceptions compréhensives : il dit très exactement que les principes libéraux « adhèrent de manière lâche avec ces conceptions en partie compréhensives » (*cohere loosely with those partially comprehensive views*²⁷). Par conséquent, les conceptions compréhensives de la plupart des individus ne sont pas complètement rigides, et elles admettent des variations et des réajustements. En fait, ce ne sont pas les conceptions compréhensives de tous les individus, mais seulement des individus raisonnables, ceux qui, soucieux de coopérer équitablement, ménagent une certaine place pour la conception politique dans leurs conceptions compréhensives. Ainsi, non seulement chacun doit reconnaître la validité politique de la conception publique de la justice, mais en outre chacun doit trouver dans sa propre conception compréhensive de bonnes raisons de soutenir la conception politique.

Cette justification complète s'appuie donc à la fois sur des raisons politiques et sur des arguments compréhensifs. Le terme de « justification publique » peut cependant nous induire en erreur : que les citoyens justifient la conception politique à partir de, et en l'ancrant dans, leur propre conception compréhensive, cela ne signifie pas qu'ils puis-

²⁶ *Débat sur la justice politique*, p. 70.

²⁷ Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, p. 160.

sent le faire de manière publique ; la notion de justification publique est équivoque de ce point de vue. Ce qui est en effet très problématique, c'est que l'idée d'un *consensus* par recoupement nous conduit à penser que, puisqu'il est légitime de soutenir la conception publique de la justice à partir de nos conceptions compréhensives privées, nous pouvons aussi faire valoir, dans la sphère publique, nos conceptions compréhensives pour déterminer ce que doit être l'interprétation correcte de la justice : il serait, par exemple, tolérable qu'un homme politique défende une loi constitutionnelle sur la base de ses croyances religieuses. En réalité, si nous sommes raisonnables, nous devons renoncer à cela : nous devons admettre les difficultés du jugement et reconnaître que nous ne pouvons imposer nos conceptions compréhensives à nos concitoyens pour justifier « unilatéralement » les principes de la justice, car ces derniers ne les accepteront pas.

Précisons encore cette distinction du public et du non public. La notion de « public » renvoie au domaine limité de la structure de base de la société. Dans cette structure de base, nous considérons que les citoyens sont libres et égaux, et qu'ils détiennent tous ensemble le pouvoir coercitif. En tant que tels, les citoyens sont conçus comme des personnes publiques et les arguments qu'ils peuvent faire valoir devant leurs concitoyens doivent toujours être relatifs à la structure de base de la société ; leurs arguments sont alors aussi dits « publics ». Les arguments moraux ou religieux que les citoyens pourraient faire valoir *en public*, ne seraient pas pour autant *publics* ; c'est leur pertinence à l'égard de la structure de base de la société qui les qualifie de « publics ».

Les raisons non publiques, par contraste, sont les raisons que les citoyens ont quand ils sont engagés dans d'autres types d'association que l'association strictement politique (Églises, universités, clubs privés...), et quand ils font appel à leurs conceptions compréhensives morales, philosophiques et religieuses. La conséquence sur la tolérance est alors évidente : on ne doit tolérer dans le débat public portant sur les questions politiques, que les raisons qui relèvent de la raison publique, et exclure toutes les raisons qui ne sont pas publiques. Ainsi, les citoyens sont invités à résoudre les questions politiques en ne faisant appel qu'à la raison publique, et doivent renoncer à leurs raisons non publiques. Les références à la parole de Dieu, aux arguments moraux ou à l'autorité des maîtres sont frappées de nullité : elles sont dépourvues de pertinence politique. On définit habituellement cet usage de la raison publique comme un usage « exclusif » : sont exclues toutes les raisons non politiques qui ne relèvent pas de la raison publique.

Dans ce schéma, la tolérance ne peut s'exercer qu'à l'égard des citoyens raisonnables, c'est-à-dire ceux qui ont des conceptions compréhensives compatibles avec la conception politique. Pour les citoyens raisonnables, il est possible de participer à la délibération publique sur l'interprétation de la conception politique, sur l'élaboration des lois ou sur l'adoption des lois. Les citoyens raisonnables peuvent faire la distinction, dans leurs conceptions compréhensives, entre ce qui est pertinent pour le débat public et ce qui ne l'est pas. Quant à tous les autres citoyens, ceux qui ne sont pas raisonnables, ils sont exclus de ce débat public. Cela a aussi une conséquence directe sur le pluralisme, ce que nous envisagions précédemment : seul le pluralisme raisonnable est susceptible d'être toléré, et non le pluralisme en tant que tel. Le critère de raison publique permet de discriminer les conceptions compréhensives, de les passer au filtre de la raisonnable pour ne retenir que les conceptions compréhensives raisonnables.

Ces leçons de la raison publique nous conduisent ainsi à réévaluer la position de Rawls sur la tolérance des intolérants dans *Théorie de la justice*. Nous avons montré que, selon Rawls, il fallait tolérer les intolérants. Mais c'est une tolérance par défaut, tolérance *verticale* entre des citoyens qui, en un sens, n'ont pas la même dignité politique. La tolérance des intolérants a le sens d'une retenue, *self-restraint* : cet impératif pragmatique de tolérance est aussi justifié par l'espoir que la pratique de tolérance rallie les intolérants à la conception publique de la justice. Au contraire, la tolérance démocratique est *horizontale* et implique que nous reconnaissons nos *alter ego* raisonnables comme dignes de participer au débat public qui décide de l'interprétation de la conception politique et de la culture publique. La réciprocité des engagements est un critère essentiel et, par conséquent, le véritable sens de la tolérance, dans des institutions démocratiques et sous une juste constitution, réside en fait dans la reconnaissance réciproque d'individus égaux et raisonnables. Il faut donc distinguer la *tolérance négative* à l'égard du pluralisme comme tel, c'est-à-dire qui consiste notamment à s'abstenir de réprimer les conceptions compréhensives non raisonnables, et la *tolérance positive* qui ne s'applique qu'au pluralisme raisonnable, mais qui prend le sens d'une reconnaissance. Dans une société bien ordonnée et régie par les principes de justice du libéralisme politique, la tolérance consiste pour les citoyens raisonnables à se reconnaître les mêmes droits à participer au débat public et à disposer légitimement de la coercition. Et cela est vrai aussi longtemps que les citoyens ne font valoir de leurs conceptions compréhensives raisonnables que l'aspect politique.

L'analyse de la raison publique et de la tolérance pourrait s'arrêter là, si l'on éludait une analyse de l'objet exacte et du contenu de la raison publique. Dans le passage du *Libéralisme politique* cité plus haut, Rawls explique plus précisément ce que doit être l'objet de la raison publique : «[...] les limites imposées par la raison publique ne s'appliquent pas à toutes les questions politiques ; elles s'appliquent seulement à celles qui impliquent ce que nous avons appelé des questions constitutionnelles essentielles (constitutional essentials) et des questions de justice fondamentale [...] seules les valeurs politiques doivent régler des questions aussi fondamentales que celles de savoir qui a le droit de vote, quelles sont les religions qu'il faut tolérer... »²⁸. Dans ce texte, Rawls restreint encore le champ d'application de la raison publique en posant qu'elle ne doit porter que sur les questions de justice fondamentales et les questions constitutionnelles essentielles (*constitutional essentials*) mais non sur les questions de politique courante. Cela signifierait-il que pour ce qui est des questions de politique ordinaire, concernant par exemple la politique fiscale, écologique ou culturelle, nous devrions tolérer les arguments moraux ou religieux ? Ce n'est évidemment pas le cas, et la raison publique s'applique à tous les domaines politiques. En réalité, Rawls insiste sur le domaine de la politique constitutionnelle car il estime que c'est la base de notre existence démocratique, et qu'elle doit absolument être protégée des revendications liées à des conceptions compréhensives controversées ou à la déraison politique.

Il n'est pourtant pas sûr qu'en réglant le problème des questions constitutionnelles, on aura aussi réglé celles de politique courante : les questions de politique culturelle et écologique ont bien souvent des affinités avec les questions constitutionnelles, et même

²⁸ *Ibid.*, p. 261.

la fiscalité déborde le cadre technique de l'efficacité des finances publiques, quand il s'agit précisément de soutenir ou non des mesures écologiques ou des politiques culturelles²⁹. Quoi qu'il en soit, les questions constitutionnelles elles-mêmes sont loin d'être réglées, et on peut s'en tenir à leur seul examen. Rawls donne quelques exemples de questions pertinentes pour l'usage de la raison publique : savoir qui a le droit de vote, quelles sont les religions qu'il faut tolérer et ainsi de suite. Le problème qui surgit immédiatement est le suivant : comment résoudre de telles questions avec de simples arguments politiques, en ne recourant qu'à l'usage exclusif de la raison publique ? Un individu raisonnable accepterait volontiers de restreindre ses arguments au seul domaine de la raison publique, mais il demanderait comment il lui est alors possible de régler les *constitutional essentials* sans se référer à des arguments moraux, philosophiques ou religieux substantiels.

Prenons l'exemple de la question du vote. Une des réponses politiques envisageable à la question de savoir qui a le droit de vote est la suivante : ont également le droit de vote des individus égaux. Mais qui doit-on mettre dans la catégorie d'individus égaux ? Il n'est pas sûr que Rawls nous accorde le fait que l'égalité elle-même ne puisse pas être intégralement conçue politiquement et pourtant l'argumentation strictement politique peine à justifier l'exigence d'égalité et à définir la classe des égaux : quel critère utiliser, la possession de la raison, de l'âme, de ressources matérielles suffisantes ? Faut-il appartenir à la même nation, au même peuple, à la même cité ? Sur quelle base attribuer alors la citoyenneté ? Même (surtout) la question de l'égalité est objet de controverses profondes. Rawls a cependant bien vu les difficultés que pose une interprétation purement exclusive de la raison publique, et il a apporté les modifications qu'il convenait de faire. Dans certaines circonstances exceptionnelles (guerre civile, pratique de l'esclavage) et pour certaines questions constitutionnelles essentielles, on peut tolérer que les individus participent au débat en faisant valoir leurs raisons non publiques, c'est-à-dire en incluant dans leur argumentation des éléments non politiques de leurs conceptions compréhensives. On doit donc retenir qu'à côté de l'interprétation exclusiviste la raison publique, il existe une interprétation inclusive.

Mais il est clair que, même en dehors de circonstances exceptionnelles, il est souvent difficile de trouver des raisons politiques adéquates pour résoudre les questions constitutionnelles les plus fondamentales. La question de l'égalité n'est pas résolue en abolissant l'esclavage, elle subsiste même dans les démocraties qui se présentent comme égalitaristes. Les questions plus contemporaines liées à la bioéthique semblent elles aussi hors de portée de l'argumentation exclusivement politique ; on pourrait aussi citer le cas des régimes matrimoniaux, de l'avortement³⁰, du traitement au civil et au pénal des préférences sexuelles... etc. En fait, cela concerne toutes les questions qui se présentent comme des questions éthiques mais qui engagent la sanction politique.

²⁹ R. Bellamy a mis l'accent sur la continuité qui existe entre la politique constitutionnelle et la politique ordinaire, de sorte que si la politique ordinaire est le lieu par excellence de la négociation, la politique constitutionnelle devait elle aussi se comprendre comme un espace de négociation des normes. Voir sur ce sujet son ouvrage R. Bellamy, *Liberalism and pluralism*, Routledge, 1999.

³⁰ Bien que Rawls ait tenté de produire un raisonnement exclusivement politique sur la détermination de la période légale d'interruption de grossesse. Cette argumentation nous paraît cependant très peu crédible et bien dérisoire. Voir *Libéralisme politique*, p. 294

Conscient de ces difficultés, Rawls a encore étendu le champ de la tolérance dans *Justice as Fairness: a Restatement*, en distinguant interprétation inclusive (*inclusive view*) et interprétation étendue (*wide view*) de la raison publique. Il suggère ainsi que les doctrines compréhensives raisonnables puissent être introduites dans la délibération publique, ce qui aurait l'avantage de permettre aux individus de déclarer publiquement les opinions compréhensives qui façonnent leur justification et leur interprétation de la conception politique publique³¹ ; cette manière de rendre publique ses conceptions compréhensives s'appelle précisément « *declaration* ». En faisant une telle *declaration*, les individus prennent connaissance mutuellement des opinions compréhensives qu'ils défendent et qui deviennent publiques (au sens où elles sont visibles pour tous dans l'espace public, mais aussi au sens où elles deviennent pertinentes pour la politique). Mais comment la tolérance peut-elle s'en trouver consolidée ? La tolérance est renforcée par l'extension de l'usage de la raison publique aux raisons non publiques, car ce type de *declaration* a pour effet de renforcer l'entente publique en réduisant la méfiance des individus les uns à l'égard des autres, et donc cela devrait aussi consolider la tolérance. Les individus ne reconnaissent pas seulement que les personnes raisonnables peuvent avoir des conceptions compréhensives, à l'appui la conception politique, différentes des leurs ; mais ils prennent, en outre, connaissance de ces conceptions compréhensives et découvrent concrètement la pluralité des manières de défendre raisonnablement la constitution. Ce fait est donc de nature à encourager la tolérance des individus raisonnables qui ne voient pas dans la diversité axiologique et doctrinale une menace pour la survie de leur propre mode de vie et pour leur conception compréhensive, et les liens de l'amitié civique s'en trouvent renforcés.

Cependant, dès que l'on a formulé cet idéal démocratique, on s'expose à la critique suivante : si vous acceptez ce modèle de tolérance, alors vous renoncez à la neutralité de l'État, vous renoncez au libéralisme politique et vous enterrez la notion de raison publique. Ce qui nous menace c'est une « balkanisation » de l'espace public. Il n'en est rien : tout d'abord, l'usage inclusif et étendu de la raison publique ne vaut que dans des cas où il est impossible ou très difficile de justifier de manière strictement politique l'interprétation de questions constitutionnelles essentielles ; il ne s'agit pas de recourir à des arguments moraux pour des questions de politique courante par exemple, et pour des questions qui peuvent être résolues par des arguments strictement politiques. En deuxième lieu, ce qui nous permet d'échapper à la fragmentation de l'espace public porteur de conflit, c'est la restriction de la tolérance positive au seul pluralisme raisonnable mais c'est aussi l'inclusion ce pluralisme dans le débat public : ainsi, pour discuter de certains *constitutional essentials* qui sont moralement controversés et ne peuvent être présentés de manière strictement politique, des conceptions compréhensives mais raisonnables peuvent être retenues. L'espoir constant de Rawls est que l'inclusion des raisons non publiques mais raisonnable d'un citoyen puisse donner lieu à une interprétation politique de ces raisons.

³¹ Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, Harvard University Press, 2001, p. 90 : « *This does not mean that, however, that reasonable comprehensive doctrines cannot be introduced and discussed in public reason. People are in general free to do this. It has the advantage of citizens informing one another where they come from, so to speak, and on what basis they support the public political conception of justice* ».

Défendant l'interprétation inclusive de la raison publique, Rawls semble en effet soutenir un tel idéal quand il analyse le cas de la défense des droits civiques par Martin Luther King³² : la forme que le pasteur King a donné à son argumentation en faveur des droits civiques des noirs américains est théologique et morale, s'appuyant sur la Bible ou sur saint Thomas d'Aquin ; mais cette argumentation peut aussi valoir politiquement, c'est-à-dire qu'elle peut être traduite en termes politiques adéquats. Cela suppose cependant qu'il y ait des règles de traduction des conceptions compréhensives morales ou religieuses en conception politique publique et accessible à tous les individus raisonnables, ce qui requiert une étude de leur grammaire respective, si une telle grammaire est concevable. Il reste que, dans une communauté politique pluraliste régie par les principes du libéralisme politique, la condition de la tolérance positive est que les citoyens raisonnables, sans renoncer à leur langue maternelle, celle de leurs conceptions compréhensives intimes, parlent le même langage de la politique. Cet idéal politique n'efface cependant pas le premier sens de la tolérance comme non-ingérence qui, sauf situation exceptionnelle, peut être appliqué au pluralisme comme tel et aux conceptions déraisonnables. Ces deux concepts de la tolérance constituent la signification profonde de l'entreprise du libéralisme politique.

Marc-Antoine.Dilhac@univ-paris1.fr

³² Rawls développe cet exemple dans *Libéralisme Politique*, leçon VI, § 8, 3, note 1, p. 301.