

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE SELON RAWLS

Nicola Riva

À propos des *Lectures on the History of Political Philosophy*, de John Rawls, Édité par Samuel Freeman, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge & London 2007, 476 p.

Ce volume, édité par Samuel Freeman, complète la publication des leçons d'histoire de la philosophie de Rawls commencée en 2000 avec les *Lectures on the History of Moral Philosophy* éditées par Barbara Herman (Harvard University Press). Il comprend les leçons sur Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Mill et Marx. En appendice se trouvent en outre quelques leçons sur Sidgwick et Butler. Il s'agit de matériel préparé par Rawls – et plusieurs fois révisé au fil des années – pour le cours de « *Modern Political Philosophy* » qu'il a tenu à Harvard à partir de la moitié des années soixante jusqu'en 1995. Dans certains cas (c'est le cas des leçons sur Hobbes et Hume) il s'agit de la transcription d'enregistrements complétée par des notes de l'auteur. Souvent, une partie du cours de philosophie politique moderne était dédiée par Rawls à l'exposition de sa propre conception de la justice : *Justice as Fairness: A Restatement*, publié en 2001 édité par Erin Kelly, était à l'origine une synthèse mise à disposition des étudiants.

Mon intention n'est pas de discuter la valeur herméneutique des leçons de Rawls. En général, son interprétation – sans prétendre à l'originalité – semble plausible : elle est très claire (au point d'être quelque fois répétitive) et elle est étayée par de fréquentes références aux textes des auteurs examinés. Ce qui est évident – et plusieurs fois déclaré de façon explicite – c'est l'intention de Rawls de fournir l'interprétation (qui lui semble) la meilleure, la plus cohérente et raisonnable des théories considérées.



L'aspect le plus intéressant de ce volume est sa contribution à la compréhension de l'ouvrage théorique de Rawls lui-même¹. Le volume contient nombreuses références à la justice comme équité et aux idées fondamentales du libéralisme politique. Rawls trouve dans l'œuvre des auteurs classiques des idées qu'il a lui-même utilisées pour formuler sa propre conception de la justice. Ainsi, par exemple, il trouve chez Hobbes la distinction entre le rationnel et le raisonnable (p. 54-72), tandis que dans la notion de volonté générale de Rousseau, il voit une anticipation de l'idée de raison publique (p. 223-237).

Dans ce contexte, je vais considérer certains aspects particulièrement intéressants du point de vue théorique.

320

Le premier de ces aspects concerne la troisième des leçons dédiées à Locke (p. 138-155). Locke pense que du pacte social il pourrait sortir un *class state*, c'est à dire un État dominé par une classe, dans lequel les droits de participation politique active, bien que formellement accessibles à tous (les hommes blancs et adultes), sont attribués sur la base de la propriété. Un tel État serait donc légitime. Rawls, en reprenant en partie un article par Joshua Cohen², explique comment Locke peut arriver à une telle conclusion. L'idée est que les gens économiquement avantagés, bien qu'intéressés à conclure un pacte de coopération avec les gens moins avantagés, n'auraient aucun intérêt à le faire, à moins que le contenu de ce pacte ne limite la possibilité de ces derniers d'utiliser l'autorité souveraine pour les priver de leurs avantages. Par contre, les gens les plus désavantagés auraient un intérêt à conclure un pacte avec les gens les plus avantagés même en acceptant d'être exclus des droits de participation politique active. Selon Rawls, cela démontrerait que l'information dont les parties qui stipulent le pacte disposent – en particulier l'information sur leur propre condition économique – peut influencer le contenu du pacte social. Donc – conclut-il – il est nécessaire de limiter l'information dont les parties disposent, par exemple, en les imaginant soumises à un voile d'ignorance (*cf.* TJ, § 24; JF, § 25) pour éviter des résultats contraires à nos intuitions morales les plus fortes (comme la justification d'un *class state*).

Cette conclusion est problématique. Si la seule justification du voile d'ignorance est la volonté d'exclure des résultats contraires à nos intuitions

- 1 J'utilise par la suite les abréviations suivantes : TJ pour *A Theory of Justice* (1971), Cambridge, Harvard University Press, 1999 ; PL pour *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 ; JF pour *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- 2 Joshua Cohen, « Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State », *Philosophy and Public Affairs*, 1986, vol. 15, n° 4, p. 301-324.





morales, on pourrait se demander si on ne devrait pas plutôt réviser ces intuitions. Aucune de nos intuitions n'est par principe exclue d'une telle révision, selon la méthode de l'équilibre réfléchi (*cf.* JF, § 10). Dans la théorie de Rawls on trouve une autre justification du voile d'ignorance, indépendante et plus forte : le résultat de la délibération sur les principes qui devraient modeler la structure de base de la société ne doit pas être influencé par des facteurs dépendants de connotations particulières de la structure de base elle-même (comme la condition économique des individus). Une différence importante entre le contractualisme de Locke (et des ses disciples contemporains³) et celui de Rawls consiste alors dans le fait que, tandis que pour Locke les droits de propriété dépendent de la loi naturelle et précèdent le pacte social, pour Rawls ils font partie de la structure de base de la société elle-même et doivent être conformes aux principes de justice sélectionnés par les parties dans la position originelle et ne peuvent donc pas la précéder (*cf.* PL, lecture VII).

Un deuxième aspect intéressant du volume réside dans la comparaison entre la justice comme équité et la conception de la justice qui semble être implicite dans l'œuvre de Marx. Rawls est d'accord avec ceux qui – comme G.A. Cohen – pensent que la critique de Marx du capitalisme est fondée sur une conception de la justice. Le capitalisme serait injuste parce que fondé sur l'exploitation des travailleurs. Au capitalisme, Marx oppose l'idéal d'une société juste, sans exploitation, constituée par des travailleurs librement associés. Rawls n'écrit rien qui puisse suggérer qu'il ne partage pas la condamnation de l'exploitation de Marx. Il est possible de penser que les deux modèles sociaux qu'il pense être compatibles avec les principes de la justice comme équité, c'est-à-dire la démocratie propriétaire et le socialisme libéral, sont des modèles sociaux sans exploitation : dans l'un et dans l'autre cas, les travailleurs auraient la propriété et le contrôle des moyens de production, dans la démocratie propriétaire en tant que individus, dans le socialisme libéral en tant que collectivité. Cela dit, Rawls n'est pas d'accord avec Marx à propos des principes qui devraient gouverner une société juste. Marx décrit deux différents modèles de société post-capitaliste qu'il pense être destinés à se succéder au cours du développement historique et social : la société socialiste et la société communiste. Dans les deux modèles, les travailleurs auraient la propriété et le contrôle des moyens de production. Mais dans la société socialiste le produit de la coopération sociale serait partagé entre les travailleurs en proportion de la contribution de chacun

3 Par exemple Robert Nozick ; voir son *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.



à la coopération elle-même, tandis que dans la société communiste le produit serait partagé entre les individus sur la base de leurs besoins, de façon indépendante de leur contribution à la coopération sociale. Plus précisément, dans la société communiste, l'abondance des ressources déterminerait l'élimination d'une des circonstances de justice : la rareté des ressources. Cela ferait de la justice une vertu non nécessaire.

Rawls pense que la justice comme équité est plus égalitaire que la conception de la justice propre à la société socialiste, parce qu'elle prévoit (par le principe différence) une forme de compensation pour les inégalités dans les talents naturels, qui ne serait pas compatible avec l'idée que le produit de la coopération sociale devrait être partagé entre les individus seulement sur la base de leur contribution à la coopération elle-même (p. 365-368). Par contre, Rawls semble croire que, même si la circonstance de la rareté des ressources pouvait être éliminée – possibilité qu'il tend à exclure – il continuerait à y avoir de l'espace pour la justice dans une société bien ordonnée. En soutenant cela Rawls semble suggérer que la rareté des ressources est une circonstance de la justice, pas dans le sens d'une condition qui rend la justice nécessaire (puisque la justice serait nécessaire même si les ressources étaient abondantes), mais dans le sens d'une condition dont il faut tenir compte en formulant une conception de la justice.

Enfin, un dernier aspect intéressant du point de vue théorique concerne la définition du libéralisme, de ses caractères distinctifs. Dans l'introduction, Rawls mentionne deux caractères qu'il considère distinctifs des conceptions libérales de la moralité publique.

Le premier caractère concerne les principes qu'elles considèrent valides (p. 11-13). Selon Rawls, toutes les conceptions libérales de la moralité publique incluent l'une ou l'autre des variantes des principes suivants : 1) le principe qui attribue à chaque personne un ensemble égal de libertés et droits fondamentaux (comme spécifiés dans une liste) ; 2) le principe qui attribue la priorité aux libertés et droits fondamentaux sur d'autres objectifs collectifs ; 3) le principe selon lequel chaque personne doit avoir (une forme d') accès au moyens pour l'exercice effectif des libertés et des droits fondamentaux⁴.

Le deuxième caractère concerne le fondement même du libéralisme (p. 13-16). À la base du libéralisme il y aurait l'idée que la légitimité

4 Rawls pense que les conceptions libertariennes (de droite) de la moralité publique, comme celle de Robert Nozick, sont exclues de l'ensemble des conceptions libérales de la moralité publique, parce qu'elles n'incluent aucune variante de ce troisième principe (p. 13).



d'une société politique dépend du fait que ses institutions peuvent être librement acceptées par tous ceux qui en font partie. Mais ce critère est trop général. Chaque conception de la moralité publique est fondée sur des raisons que les gens qui la soutiennent considèrent comme valides et donc telles qu'elles peuvent (ou même doivent) être librement acceptées par tous les membres de la société. Ce qui caractérise le libéralisme est plutôt le type particulier de raisons qu'il est possible de mobiliser pour justifier une conception de la moralité publique : il doit s'agir de raisons qui pourraient être acceptées par tous les membres de la société, parce qu'indépendantes de visions du monde particulières, de conceptions métaphysiques (religieuses ou pas) disputées (*cf.* PL, lecture III). La conception libérale de la raison publique et des citoyens et des citoyennes raisonnables (dont Rawls trouve une anticipation dans l'idée de volonté générale de Rousseau, *cf.* p. 223-231) est fondée sur l'idée que personne ne peut prétendre être dans une position privilégiée pour juger de la validité de visions du monde et conceptions du bien.

On se demande alors si, pour pouvoir être qualifiée de libérale, une conception de la moralité publique doit avoir les deux caractères (principes et fondement). Les leçons de Rawls sur Mill sont spécialement instructives à cet égard (en particulier la quatrième, p. 249-316). Rawls explique comment Mill, en utilisant le principe d'utilité avec une conception du bien-être comme réalisation des facultés distinctives de l'être humain, arrive à justifier des principes de justice qui coïncident avec les principes de la justice comme équité. Rawls pense que l'utilitarisme dans la version de Mill – qui se distingue de celle de Bentham, parce qu'elle assume une conception du bien-être qui n'est pas seulement hédoniste – est une conception de la moralité publique qui pourrait converger avec d'autres conceptions dans un « consensus par recoupement » (*cf.* PL, lecture IV) sur les principes de la justice comme équité. Cela rend la conception de Mill dans un certain sens libérale. Mais c'est une forme de libéralisme compréhensif, parce qu'elle présuppose une conception très exigeante du point de vue normatif (et donc disputée) de l'être humain et de sa réalisation. Cela fait d'elle une conception perfectionniste dans son fondement, bien que libérale (et donc anti-perfectionniste) dans ses principes⁵. Rawls semble donc

5 On pourrait dire la même chose des conceptions de la moralité publique de Ronald Dworkin, Joseph Raz et, à mon avis, Martha C. Nussbaum (qui ne serait pas d'accord). Voir Ronald Dworkin, « Foundations of Liberal Equality », *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1990 ; Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986 ; Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.



croire qu'une conception de la moralité publique, pour être qualifiée de libérale au sens fort (au sens du libéralisme politique), doit satisfaire les deux critères (principes et fondement), mais aussi qu'on peut en un sens qualifier de « libérale » toute conception de la moralité politique qui, indépendamment de son fondement, soutient des principes de justice libéraux.