Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 38 (1979)

Artikel: L'éthique kantienne de John Rawls

Autor: Blum, Roland Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883162

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 38/1979

ROLAND PAUL BLUM

L'éthique kantienne de John Rawls

A Theory of Justice de John Rawls présente une théorie de la justice qui s'oppose à l'utilitarisme. L'auteur reproche à l'utilitarisme de «ne pas prendre au sérieux la distinction entre les personnes» car le bonheur de chaque individu n'y est considéré qu'en fonction du plan général d'un législateur ou d'un «observateur» «idéal» soucieux d'accroître la somme de bien-être d'une société. Au nom d'un bonheur total supérieur le législateur peut donc justifier le malheur, voire la servitude, d'une minorité.

L'idée essentielle de Rawls est celle de «justice as fairness», expression dont la traduction française la plus fidèle est peut-être «la justice comme participation loyale». La justice est conçue comme une «participation loyale» en ce sens que personne n'aurait à subir une loi ou une règle sociale fondamentale sans avoir lui-même participé à son adoption. Cette pensée s'inspire à la fois de la tradition du contrat social et de la philosophie de Kant. Une société ne peut être juste que si elle repose sur des principes choisis par des hommes situés derrière un «voile d'ignorance» («a veil of ignorance»). Dans la «condition originelle» («original position») où ils se trouvent ils ignorent tout de leur situation concrète, n'étant informés ni de l'époque où ils vivent, ni de leur rôle social, ni de leurs talents ou intérêts particuliers. Ils sont également dépourvus de toute conception du bien qui leur serait propre. Ils ont, par contre, certaines notions générales d'économie politique et de psychologie. Rawls suppose que leur seule motivation est *l'intérêt personnel rationnel* («rational self-interest»). Ces êtres indifférents au sort des autres désirent s'entendre sur les principes d'une société qui leur permettrait de réaliser des désirs très généraux. Tous désirent certains biens sociaux fondamentaux: des droits, des libertés, du pouvoir, de la richesse et la dignité personnelle. Ils choisissent ainsi les principes fondamentaux d'une société dans laquelle leur situation particulière leur est inconnue. Ces principes seront déduits par un raisonnement se servant de l'idée du «maximin» («maximum minimorum»): comme chacun des contractants ignore sa place dans la société en formation, tous choisissent des principes assurant à chacun un certain minimum de bien-être, quelle que soit la situation des autres membres de la société. Ils en arrivent alors aux deux principes suivants:

1. Toute personne a un droit égal au système le plus étendu de libertés fondamentales compatible avec un même système de liberté pour tous.
2. Les inégalités sociales et économiques sont compensées de la manière suivante:
   a) elles doivent être au plus grand bénéfice des moins avantagés;
   b) elles doivent dépendre de fonctions et de positions sociales dont l'accès est ouvert à tous.

L'élément kantien de cette théorie se trouve dans l'idée que ces principes sont les présupposés de notre sens commun et commandent implicitement ou explicitement tout raisonnement sur une justice sociale qui se veut *rationnelle.*

Correspondance: Prof. Dr Roland Paul Blum, 24, quai Gustave-Ador, CH-1207 Genève

La théorie de Rawls se situe dans la grande tradition de pensée libérale anglo-américaine et s'oppose de façon frappante au marxisme, ainsi qu'à un certain individualisme représenté par la pensée d'Ayn Rand et de Robert Nozick (*Anarchy, State and Utopia* 1974).

A Theory of Justice (Une Théorie de la Justice) de John Rawls risque bien de devenir l'ouvrage du monde philosophique anglo-américain le plus remarqué depuis la parution en 1958 des *Investigations Philosophiques* de Ludwig Wittgenstein. Mais cette fois-ci l'auteur est américain, professeur à Harvard, et son livre un traité de philosophie morale plutôt que d'épistémologie. Bien qu'on y retrouve l'influence des théories du grand Viennois, il ne faudrait pas croire qu'il s'agisse d'une œuvre étudiant les concepts moraux du point de vue de la philosophie du langage. Certes, Rawls veut analyser le «sens» du concept de la justice, mais sa démarche déborde de loin celle que nous trouvons, par exemple, dans les œuvres devenues classiques de R. M. Hare, *The Language of Morals* (1952) et *Freedom and Reason* (1963) ou celle de Patrick Nowell Smith dans son livre intitulé tout simplement *Ethics* (1954). Ces ouvrages s'efforçaient de mettre au clair la «logique», c'est-à-dire, grosso modo, le sens de certains mots clefs du langage moral en étudiant les contextes dans lesquels on s'en sert. Tout en formulant des règles générales, ils évitaient des notions telles que «la société», «la personne» ou «le bien». Hare, par exemple, soutenait que «*x* is good» («*x* est bon») était une phrase prononcée par quelqu'un qui approuvait («commend») *x* en fonction de certaines propriétés appartenant à *x*. Pour Hare ni la nature de *x* ni celle des propriétés choisies n'étaient en question. Il s'agissait seulement de comprendre la «logique» de l'emploi de ce mot et de mettre l'accent sur le fait que cet usage impliquait une exigence de cohérence: logiquement l'on ne peut pas approuver *x* parce que *x* manifeste les propriétés *y* et *z* et ne pas approuver *p*, bien que *p* soit aussi porteur des propriétés *y* et *z* et alors que ces propriétés sont les seules jugées pertinentes pour la question à trancher.

L'attaque contre l'utilitarisme

L'ambition de Rawls se distingue nettement de celle de ses antécédents anglo-américains. Un bref commentaire sur l'utilitarisme, que l'on trouve dans un célèbre article paru en 1955, «Two Concepts of Rules» («Deux

manières de concevoir les règles») annonce de façon saisissante son futur point de vue sur l'éthique:

«Historiquement parlant, l'utilitarisme implique une théorie cohérente de la société, et n'est pas simplement une théorie éthique, encore moins une tentative d'analyse philosophique dans le sens moderne du terme[1].»

Sa *Théorie de la Justice,* parue seize ans plus tard, comporte justement «une théorie cohérente de la société», bien que celle-ci soit conçue à l'encontre de l'utilitarisme. L'analyse de Rawls traitera effectivement de la justice sociale et non de ce qu'on pourrait appeler la portée individuelle du concept:

«Nous pouvons qualifier toutes sortes de choses de justes ou d'injustes: non seulement des lois, des institutions et des systemes sociaux, mais aussi des actes particuliers de tous genres, y compris des décisions, des jugements et des imputations. Nous dénommons aussi justes et injustes les attitudes et les dispositions des personnes, et les personnes elles-mêmes. Nous traiterons, pourtant, de la justice sociale[2].»

Plutôt qu'une théorie de la justice sociale, l'analyse de Rawls est une théorie des *conditions de possibilité* d'une société juste. Comme tant de philosophes de la tradition anglo-américaine, Rawls a subi, à travers Wittgenstein, l'influence de Kant. Pourtant, à l'encontre de Wittgenstein qui désavouait toute tentative d'élaboration de théories générales, Rawls nous propose une théorie globale de la justice. Cette théorie sera, toutefois, *transcendantale* pour les raisons suivantes: 1. Elle visera les conditions les plus générales que doit remplir toute société que l'on veut dénommer «juste». 2. Ces conditions ne s'appuieront pas sur des théories «métaphysiques» mais sur des principes déduits d'une modification de la raison pure kantienne qui, chez Rawls, se nomme «rational self-interest», c'est à dire «l'interêt personnel rationnel».

Rawls oppose sa théorie à l'utilitarisme «classique» développé par Hume, Adam Smith, Bentham, Mill et Sidgwick. A ce qu'on dit, l'élaboration d'une théorie éthique et sociale anti-utilitariste a même été le but unique de la carrière de Rawls. Selon lui, l'utilitarisme classique est une théorie «téléologique» qui définit le «bien» («the good») indépendamment du «juste», («the right»). L'«obligation» devient une notion secondaire, tributaire de cette conception fondamentale du «bien». L'utilitarisme définit le bien comme la satisfaction du désir rationnel. Les normes d'une coopération sociale sont donc établies par les circonstances, quelles qu'elles soient, qui assurent la plus grande satisfaction totale des désirs

rationnels individuels D'après Rawls, cette théorie ne tient pas compte, sinon indirectement, de la *distribution* de cette somme de satisfactions parmi les membres de la société. Il s'ensuit que nous pouvons justifier des inégalités grossières entre le niveau de satisfaction des uns et des autres tant que le système assure un maximum de satisfaction globale. Autrement dit:

> «Il n'existerait en principe aucune raison pour que les gains supérieurs des uns ne compensent les pertes inférieures des autres; ... l'on pourrait justifier la violation des libertés d'une minorité par le plus grand bien qui reviendrait à la majorité» (p. 26).

D'après Rawls, la méthode utilitariste de l'allocation des biens «ne prend pas au sérieux la distinction entre les personnes» (p. 27) car l'«observateur» ou le «législateur» idéal qui serait chargé d'organiser une société ferait rentrer tout individu dans un seul système de satisfaction de désir. Chacun devient un pion dans un calcul dont le but est la satisfaction maximale de tous, pris dans leur totalité.

A cette conception utilitariste Rawls oppose une théorie qu'il croit soutenue par le sens commun («common sense»). Elle distingue entre les exigences de la liberté d'une part et l'augmentation du bien social de l'autre. «La justice n'admet pas que la perte de liberté que subissent les uns soit justifiée («made right») par l'augmentation du bien total des autres» (p. 28). Une phrase clef anticipe alors toute la démarche de Rawls:

> «La justice comme participation loyale ('justice as fairness') tente d'expliquer et d'étayer (les) convictions de la morale commune concernant la priorité de la justice en démontrant quelles sont les conséquences de principes qui seraient choisis dans la condition originelle» ('original position') (p. 28).

De cette citation, deux expressions d'une importance capitale sont à retenir: celle de «justice comme participation loyale» et celle de «condition originelle». Nous en dégagerons bientôt le sens exact.

Que Rawls ait bien saisi les données morales communes n'est pas mis en question. Ne retenons pour l'instant que l'idée d'une *justification* de ce sens commun. L'inspiration kantienne d'une telle ambition est évidente. Rawls, d'ailleurs, consacre une section entière de son livre à une comparaison entre sa méthode et celle de Kant. C'est le Kantisme de Rawls qui nous révèle les fondements de sa critique de l'utilitarisme et ses liens avec d'autres néo-kantiens anglo-américains tels que Strawson, Hare et Singer.

Chez Kant, la condition de possibilité de la moralité prend la forme d'une déduction transcendantale qui montre la nécessité de certaines

formes de pensée. Un tel raisonnement serait impossible s'il s'appuyait sur des données empiriques ou métaphysiques. Dans les deux cas, nous n'aurions qu'un lien contingent entre les données de base et les concepts à soutenir. En philosophie morale, Kant rejette la téléologie à cause du caractère toujours relatif de ses résultats. Les principes moraux sont «ou dépourvus de tout sens ou déduits des concepts de la raison» (*Critique de la Raison Pure* A 480). Le préjugé téléologique de l'utilitarisme révèle aussi son caractère métaphysique car, pour reprendre les formules de Rawls qui, toutefois, ne parle pas de la «métaphysique» de l'utilitarisme, il érige une conception du bien («the good») indépendamment d'une conception de l'obligation ou du droit («the right»). Cette indépendance supprime toute possibilité d'un lien *nécessaire* entre le bien et le droit ou l'obligation. Pourtant, suivant Kant, Rawls suppose que le sens commun ne sera justifié qu'au cas où l'on pourrait démontrer un lien *nécessaire* entre celui-ci et les principes dont il découle. Il s'ensuit que sa théorie, tout comme celle de Kant, sera une *déontologie* dans laquelle l'obligation ou le droit seront définis et démontrés indépendamment de toute théorie du bien. Cette démarche lui permettra, comme c'est le cas pour Kant, de demeurer uniquement sur le plan de la raison, assurant ainsi une démonstration nécessaire et suffisante des principes de la morale commune. L'injustice sera donc, chez Rawls comme chez Kant, *irrationnelle.* Sa théorie doit s'imposer non pas comme plausible ou préférable mais comme *la seule* que puisse accepter un homme qui se veut rationnel.

Chez Rawls, pourtant, un élément non-kantien intervient qui semble mettre en question ces liens avec la tradition transcendantale. Comme nous l'avons déjà indiqué, il s'agit chez Rawls non seulement de la rationalité, mais de *l'intérêt personnel* («self-interest»). La justice est liée à l'intérêt rationnel de chacun. Rawls n'introduit-il pas ainsi un élément téléologique qui va à l'encontre de toute perspective kantienne? C'est ce qu'ont pu lui reprocher maints critiques. Car agir en vue de son intérêt personnel engagerait l'agent à viser un but défini ou appréhendé indépendamment de l'obligation ou du droit (c'est-à-dire, indépendamment du «right»). C'est toute la prétendue déontologie de Rawls qui est mise en question. Nous allons examiner la façon dont Rawls tente d'inclure dans les conditions transcendantales du concept de justice un élément téléologique qui ne soit pas en contradiction avec son kantisme.

La «participation loyale»

Le concept clef de Rawls est non pas la «justice» mais la «justice comme participation loyale» («justice as fairness»). (Comme nous le verrons à l'instant, le mot «équité» ne rendrait pas le sens très spécial que Rawls souhaite donner au concept de «fairness».) Tel fut, en effet, le titre de son grand article de 1958. (Rawls n'a publié qu'une poignée d'articles avant la parution de son livre.) En quoi la «participation loyale» modifie-t-elle l'idée de justice? Nous venons de constater que pour Rawls la justice tout court a des résonances utilitaristes. C'est donc que la «participation loyale» va apporter une modification importante, voire cruciale, à la théorie utilitariste de la justice. Nous venons de voir que Rawls reproche à l'utilitarisme son indifférence envers la distinction entre les personnes. Le rapport entre l'«observateur» ou le «législateur» «idéal» et les membres de la société y reste tout extérieur car les personnes ne sont considérées que comme des foyers d'accumulation ou de soustraction de satisfactions. Par contre, la notion rawlsienne de «participation loyale» cherche à rendre à toute personne sa dignité personnelle («self-respect») en l'intégrant au processus même par lequel s'érige la structure fondamentale d'une société. Cette structure sera, bien entendu, celle qui décidera, sur le plan le plus général, de l'allocation des biens et du rapport entre cette allocation et les impératifs de la liberté.

C'est à une refonte du concept classique de contrat social que pense Rawls. Car, d'après ce concept, tout citoyen participe à l'élaboration des lois sociales fondamentales auxquelles il sera lui-même soumis. Il est difficile de préciser d'une façon exacte les penseurs qui ont le plus influencé Rawls. L'idée de l'intérêt personnel nous amène à penser à Locke ou à Hobbes. La perspective transcendantale de son analyse relève plutôt d'une analyse rousseauiste, mais d'un Rousseau repris par Kant.

La conception transcendantale de la justice

Avant d'aborder la conception rawlsienne du contrat, il convient de serrer de plus près la façon dont Rawls oppose sa théorie à l'utilitarisme. Je cite quelques textes:

«Une caractéristique évidente de la doctrine utilitariste est sa dépendance extrême à l'égard des faits naturels et des contingences de la vie humaine lorsqu'il s'agit de déterminer les formes de moralité à encourager dans une société juste» (p. 32).

«Les oppositions entre l'utilitarisme classique et la justice comme participation loyale supposent des conceptions sociales radicalement différentes. Selon celle-ci, une société en ordre est un projet de coopération à l'avantage réciproque de tous, régi par des principes que des personnes auraient choisi dans une situation initiale équitable; selon celui-là, une société ordonnée n'est que l'administration efficace des ressources sociales afin d'accroître au maximum la satisfaction du système de désir construit par le spectateur impartial à partir de la multiplicité des systèmes individuels de désir acceptée comme donnée de base» (p. 33).

La distinction est claire. L'utilitarisme est une théorie *empiriste* qui raisonne à partir des *faits* de la vie sociale quotidienne. Nous pourrions même dire qu'il s'agit pour Rawls d'une théorie *réaliste* car les principes ne s'imposent qu'après avoir dressé le bilan d'une société concrète. Voyons maintenant la façon dont il caractérise sa propre doctrine:

«Il s'agit de formuler des propositions raisonnables et généralement acceptables destinées à encourager ou produire ('bring about') l'accord désiré entre jugements. Selon la doctrine contractuelle *les faits moraux sont déterminés par les principes choisis dans la condition originelle.* Ces principes *déterminent* ('specify') les considérations dont il faut tenir compte du point de vue de la justice sociale» (p. 45; c'est nous qui soulignons).

Dans son article intitulé «Two Concepts of Rules» Rawls annonçait déjà ces deux façons radicalement différentes de comprendre les faits moraux:

«Supposons qu'un utilitariste se donne comme règle de ne jamais dire la vérité à une personne qui est mortellement malade. Ce qu'il faut remarquer, c'est que les faits considérés: être mortellement malade, interroger le patient sur sa maladie et lui avouer qu'elle est mortelle, peuvent être décrits indépendamment de l'existence de la règle en question. L'accomplissement de l'acte auquel se réfère la règle n'exige pas la mise en scène d'une ‹pratique› ('practice' – mot technique chez Rawls qui sera expliqué dans la citation suivante) dont ferait partie cette règle. Tel est le sens de notre affirmation que, selon ‹la conception sommaire des règles› ('summary conception of rules' – expression qui sera également expliquée ci-dessous), les cas particuliers sont logiquement antérieurs aux règles[3].»

Voici, par contre, son analyse des «pratiques»:

«A la différence de la conception sommaire, les règles d'une pratique sont logiquement antérieures aux cas particuliers. ... Il ne peut point exister d'action particulière tombant sous la règle d'une pratique à moins que cette pratique existe effectivement. ... Ce que nous voulons dire par la priorité logique de la pratique par rapport aux cas particuliers se résume ainsi: Supposons une règle quelconque qui spécifie une forme d'action. Une action particulière qui serait prise comme sujette à cette loi ne serait pas *décrite comme* cette sorte d'action à moins qu'il y existe la pratique» (c'est l'auteur qui souligne)[4].

Rawls donne comme exemple concret la dénomination des différents aspects du jeu de baseball. Sans les règles du jeu, nous pourrions «courir»

ou «marcher» mais il serait impossible de «voler un but» («steal a base»), etc.

Il reste à voir les conséquences que Rawls veut tirer de cette distinction. Je me permettrai de citer une dernière fois son fameux article car il me semble qu'il y présente d'une façon plus nette une des doctrines fondamentales de *A Theory of Justice:*

«De la théorie de la ‹pratique› découle une conception entièrement différente de l'autorité qu'a chaque personne de décider de suivre une règle dans des cas particuliers. S'engager dans une pratique, accomplir les actes spécifiés par la pratique, *implique* ('means') l'adhésion aux règles convenues. Si l'on veut accomplir un acte spécifié par une certaine pratique, alors on ne peut le faire autrement qu'en suivant les règles qui la définissent. En conséquence, se demander si oui ou non la règle d'une pratique s'applique correctement à *son* cas serait une question *dépourvue de sens* si l'acte envisagé par l'agent est une forme d'action définie par une pratique» (à l'exception du trait sous ‹son›, c'est nous qui soulignons)[5].

Ce que nous voulons montrer, c'est que dans l'optique transcendantale de Rawls les règles de la justice fonctionnent comme les règles d'une «pratique». Cette fois-ci, pourtant, il s'agira d'une «pratique» tout à fait fondamentale, celle qui assurera les structures de toute société juste et que Rawls dénommera les «institutions» d'une société. Comme ces structures seront créées par les règles et que ces dernières seront choisies par des agents rationnels, leur mise en cause sera *irrationnelle* ou dépourvue de sens. Le schème général est donc kantien car chez les deux penseurs l'acte moral sera l'acte rationnel.

La mise en place des institutions fondamentales d'une société est commandée par deux éléments qui, chez Rawls, s'enchevêtrent constamment: les règles fondamentales de ces institutions et la façon dont sont choisies ces règles. Cette ambiguïté relève du souci fondamental d'«équité». Les règles fondamentales doivent être équitables, mais seules des règles dont *l'origine* serait équitable peuvent être qualifiées de la sorte.

Examinons tout d'abord l'idée générale que se fait Rawls de la justice sociale. «Le sujet principal des principes de la justice sociale est la structure fondamentale de la société, l'arrangement des principales institutions selon un seul schème de coopération» (p. 54).

«Dans la théorie de la justice comme participation loyale, la société est interprétée comme une entreprise coopérative à avantages réciproques. La structure de base en est un système de règles publiques *définissant* un schème d'activités qui amène les hommes à agir ensemble afin de produire une plus grande quantité de biens et qui assure à chacun une participation reconnue d'avance aux bénéfices» (p. 84; c'est nous qui soulignons).

Ces structures fondamentales sont en fait ce que Rawls nomme une «institution», c'est à dire:

«Un système public de règles qui *définit* les fonctions et les positions avec leurs droits et leurs devoirs, leurs pouvoirs et leurs immunités, etc. Ces règles autorisent certaines actions, en défendent d'autres ... Comme exemples d'institutions ou, plus généralement, de *pratiques sociales,* nous pouvons penser aux jeux, aux rites, aux procès, aux parlements, aux marchés, aux systèmes de propriété» (p. 55; c'est nous qui soulignons).

Enfin, pour Rawls il est évident que «nous ne devons pas confondre les principes de la justice institutionelle avec les principes qui s'appliquent à des individus et à leurs actions dans des circonstances particulières» (p. 54).

De ces textes, nous pouvons déduire que, tout comme dans «Two Concepts of Rules», Rawls conçoit une structure comme un moule qui *définit d'avance* la matière à laquelle il s'appliquera. A cause de cet élément d'*anticipation,* il sera impossible de tenir compte de circonstances particulières. Tout comme l'impératif catégorique, la justice comme participation loyale exigera que toute situation soit généralisée afin qu'on puisse juger de sa valeur morale.

L'idée d'une structure qui définit d'avance ou, plus exactement, qui constitue avant la lettre l'essence même de la justice sociale nous projette en plein dans un champ transcendantal. Ce dernier, pourtant, ne sera point, comme chez Kant, celui de la conscience mais celui d'une construction logique qui, selon Rawls, régit, que nous le sachions ou non, nos idées sur la justice:

«Kant chercha à donner un fondement philosophique à l'idée rousseauiste de la volonté générale. A son tour, la théorie de la justice s'efforce de présenter, sous forme d'une procédure naturelle, la conception kantienne du royaume des fins, des notions d'autonomie et de l'impératif catégorique. De cette manière la structure fondamentale de la doctrine kantienne est détachée de son contexte métaphysique afin qu'on puisse la voir plus facilement et l'accepter sans trop de réserves» (p. 264).

Rawls refuse la métaphysique. Admettons ce refus, bien qu'il soit facile, surtout compte tenu de la dernière partie du livre, de montrer ses liens étroits avec Hegel et Bradley et retenons seulement l'idée d'une «procédure naturelle». Il s'agit, évidemment, de son souci primordial de participation loyale.

Si la structure d'une société est définie d'avance, c'est que «quelqu'un» l'a ainsi définie. Si cette structure doit s'appliquer aux relations humaines, c'est donc bien les hommes qui sont censés l'avoir conçue. Bien entendu, il

ne s'agit pas d'une origine historique, mais d'un présupposé pour ainsi dire «logique» de notre «expérience» de la justice sociale. C'est donc ici que s'impose l'idée du contrat social. La structure fondamentale de la société juste découlera d'un pacte formulé par des hommes *types* dont l'entente sera nécessairement valable pour toutes les sociétés et toutes les générations. Nous verrons à l'instant le contenu de ces principes. Il faut retenir que l'équité des principes sera une conséquence nécessaire de la justice des conditions dans lesquelles ils ont été formulés. Parce que ce sont les hommes qui devront vivre selon ces principes, ce sont les hommes qui les auront conçus. Ils ne seront dérivés ni de dieux, ni du droit naturel, ni – et j'en reviens à l'utilitarisme – d'un «bien» défini indépendamment du «droit». Comme nous l'avons déjà vu, ériger un bien indépendamment du droit mettrait en cause la nécessité logique des principes de la justice. De plus, nous le voyons maintenant clairement, concevoir un bien indépendamment du droit ou de l'obligation poserait pour Rawls le problème de l'*origine* de ce bien. Comment harmoniser les exigences de la participation loyale c'est-à-dire l'idée que c'est l'homme lui-même qui doit participer à la formulation de ses institutions fondamentales, avec celles d'une théorie qui concevrait le bien indépendamment, en quelque sorte, du choix délibéré de tout homme? Comme nous avons pu le constater, même si le bien, à la façon utilitariste, est conçu comme la satisfaction rationnelle du désir, c'est-à-dire comme quelque chose d'humain qui ne relève aucunement d'un bien platonicien, il faudra que, sur le plan social, *quelqu'un* – le législateur, l'«observateur idéal» – fasse un calcul qui facilite l'accumulation et la distribution de ce bien. Mais alors, c'est de *lui* et non des gens concernés que proviendront les directives permettant d'atteindre ce but. Au fond, Rawls nous rappele constamment ses antécédents kantiens: L'homme doit se donner sa propre loi. Ici, toutefois, il ne s'agit pas simplement de l'homme, mais d'une société.

Les deux principes de la justice

La théorie de Rawls est complexe, d'une part parce que les deux principes qui lui donnent sa structure formelle sont sujets à plusieurs révisions, et d'autre part parce que ces principes eux-mêmes sont liés aux circonstances qui les ont fait naître, c'est-à-dire à la «condition originelle». Nous

ne donnerons ici qu'un résumé partiel de la formulation définitive des deux principes telle qu'elle se trouve à la page 302 de l'ouvrage.

Premier Principe: Toute personne a un droit égal au système le plus étendu de libertés fondamentales compatible avec un même système de liberté pour tous.

Deuxième Principe: Les inégalités sociales et économiques sont compensées de la manière suivante:

a) elles doivent être au plus grand bénéfice des moins avantagés;

b) elles doivent dépendre de fonctions et de positions sociales dont l'accès est ouvert à tous.

Première Règle de Priorité: Les principes de justice sont répartis selon un ordre hiérarchique («lexical»). Ainsi la liberté ne peut être restreinte que pour assurer la liberté. Il existe deux cas:

a) une liberté moins étendue doit renforcer le système total des libertés assurées à tous.

b) une liberté qui ne serait pas également partagée par tous doit être acceptée par ceux à qui reviendrait la moindre part.

Ces deux principes divisent la théorie de la justice en deux parties. La première traite de la liberté des citoyens, la seconde du système des inégalités sociales et économiques. Les libertés fondamentales des citoyens sont celles de la tradition libérale: liberté politique, c'est-à-dire droit de vote et droit de remplir une fonction publique: liberté de la personne avec le droit à la propriété privée; droit à être jugé conformément aux lois.

Le second principe s'applique à la distribution des revenus et de la richesse et au dessein des organismes qui ne peuvent fonctionner que par un système hiérarchique. Bien que la distribution du bien public et des revenus ne soit pas égale, *elle doit être à l'avantage de chacun.* Il s'agit du fameux «principe de différence» («the difference principle»). Nous l'expliquerons à l'instant. Notons tout d'abord que «la première règle de priorité» est une des armes principales de Rawls contre l'utilitarisme.

«Ces principes sont arrangés dans un ordre sériel («serial») qui assure la priorité du premier sur le second. Cet agencement interdit qu'on justifie ou qu'on compense un écart dans les institutions assurant une égale liberté par une augmentation des avantages économiques ou sociaux» (p. 61).

Il existe, pourtant, une exception. Dans le cas de sociétés très arriérées, où la pratique des libertés démocratiques telles que les envisage Rawls est impossible ou difficile, nous pouvons, à titre provisoire, encourager le développement économique et social au prix des libertés fondamentales.

Avant de passer à l'origine de ces règles fondamentales, c'est-à-dire à l'élaboration de la «condition originelle», expliquons rapidement pourquoi Rawls croit à un partage inégal des biens sociaux. La raison en est simplement que nous pouvons augmenter le rendement global d'une

société en assurant à certains des privilèges économiques et sociaux qui seraient refusés aux autres. Par exemple, nous pouvons imaginer une fabrique dont le revenu annuel serait de $ 600 000. Soixante ouvriers, divisés en six fonctions y travaillent. Supposons que chacun gagne $ 10 000 par an. En améliorant le rendement d'une des six fonctions nous pouvons assurer un revenu annuel de $ 700 000. Afin d'attirer dix ouvriers à cette fonction nous leur accordons un salaire de $ 15 000, soit $ 5000 de plus que celui que touchent leurs collègues. Le montant total des salaires sera maintenant de $ 650 000. Il restera donc $ 50 000 à distribuer parmi les cinquante autres ouvriers. Chacun de ceux-ci recevra donc une augmentation de $ 1000, à savoir un revenu annuel de $ 11 000. Donc, l'augmentation de $ 5000 accordée à dix ouvriers nous a permis d'améliorer le sort des cinquante autres.

Parmi les nombreuses objections que nous pourrions faire, il y en a une qu'il faut écarter en attendant que nous ayons analysé la «condition originelle». Les ouvriers ne gagnant que $ 11 000, ne seraient-ils pas *envieux* de leurs collègues plus avantagés? N'existe-il pas *déjà* ici une question de justice sociale? La réponse de Rawls est précisément que ces ouvriers ne seraient *pas* envieux car ils auraient compris que cet arrangement assure le maximum de bien-être à tous, un bien-être, évidemment, compatible avec le premier principe de justice portant sur les conditions de liberté. Rawls ne va-t-il pas ici à l'encontre de certaines données fondamentales de la psychologie humaine? C'est ici qu'il faudra nous reporter au rôle transcendantal que joue la «condition originelle». Rawls suppose que ceux qui légifèrent sont d'une part *indifférents* les uns aux autres, et de l'autre, ignorants de la situation exacte qu'ils occuperont dans la société dont ils établissent les lois.

Avant de passer à cette «condition originelle», il convient de souligner qu'elle répond à ce que Rawls appelle «pure procedural justice», une «procédure pure de justice». Nous comprendrons plus facilement cette expression en la comparant à «une procédure parfaite de justice». Supposons que plusieurs personnes aient à diviser un gâteau. Par quel moyen pouvons-nous nous assurer que la division se fera de façon équitable? La solution évidente est de charger l'un des convives de diviser le gâteau et d'en prendre le dernier morceau. Pour Rawls il est évident qu'il divisera le gâteau en morceaux égaux car c'est de cette façon qu'il s'assurera le plus

grand morceau possible. (Nous passons sur les naïvetés psychologiques de cet exemple). Je cite Rawls:

«Cet exemple démontre les deux aspects caractéristiques d'une parfaite procédure de justice. Tout d'abord, il existe un critère *indépendant* de ce qui constitue une division équitable, un critère défini *séparément* et *antérieurement* à la procédure qui est à suivre. Et secondement, il est possible de concevoir une procédure qui soit sûre de donner le résultat souhaité» (p. 85; c'est nous qui soulignons).

Cette analyse ressemble à celle que Rawls avait donnée de l'utilitarisme. Là aussi il faisait état d'un critère *indépendant* de justice, celui de la satisfaction du désir rationnel, critère que nous pouvions discerner avant toute procédure de distribution et qui était à la disposition d'un «observateur» ou d'un «législateur» idéal.

«Par contre, nous pouvons parler d'une pure procédure de justice lorsqu'il n'existe point de critère indépendant par lequel il est possible de justifier le résultat: il existe plutôt une procédure correcte ou équitable qui assure que le résultat, quel qu'il soit, sera également correct ou équitable, pourvu que la procédure ait été suivie correctement. Cette situation est illustrée par le jeu ... C'est donc que les circonstances d'arrière-plan ('the background conditions') définissent la procédure équitable» (p. 86).

L'exemple est celui du jeu. Celui qui y perd toute sa fortune tandis qu'un autre s'enrichit n'a pas à se plaindre. La situation est équitable parce que tous ont accepté la procédure, quels qu'en soient les résultats. D'autres pourraient, évidemment, critiquer la *pratique* du jeu, mais, si l'on s'en tient à la théorie de Rawls, cette critique se ferait à son tour à partir d'institutions fondamentales qui ne seraient que d'autres exemples d'une procédure pure de justice.

Nous nous permettons de citer encore une fois Rawls qui résume ainsi la différence entre cette idée de procédure pure et l'utilitarisme.

«Le grand avantage pratique de la pure procédure de justice se trouve dans le fait qu'il n'est plus nécessaire, pour rendre compte des exigences de la justice, de faire le bilan de la variété infinie des personnes ... C'est un tort de prendre en considération les positions relatives des personnes qui sont toujours sujettes à des variations et d'exiger que tout changement, considéré comme un seul événement isolé, soit en soi juste. C'est l'arrangement de la structure de base qui doit être jugé, et jugé du point de vue général ... Une distribution ne peut être jugée indépendamment du système dont elle est le résultat ... (Par contre) l'utilitariste possède, du moins en principe, un standard indépendant qui lui permet de juger toute distribution, en l'espèce, sa tendance à produire la plus grande somme de satisfactions» (p. 88s.).

La justice comme procédure équitable peut, dès le départ, se servir de la pure procédure de justice» (p. 120).

Soulignons la parenté étroite entre l'idée d'une «pure procédure de justice» et la conception, développée quinze ans auparavant, d'une «pratique». Dans les deux cas il n'existe aucune réalité qui soit indépendante des principes qui la régissent. Par exemple, aucun acte concret ne peut être qualifié de «promesse» sans qu'il existe au préalable des règles qui définissent les conditions nécessaires et suffisantes de toute promesse. Parallèlement, aucun acte particulier n'est juste sans qu'il existe antérieurement un *système* de justice. Il faut, bien entendu, ne pas prendre ces idées d'«au-préalable» ou d'«antérieur» dans un sens *temporel.* Il s'agit d'un présupposé logique ou transcendantal. Cela est d'évidence. Il n'en reste pas moins vrai que le plus gros problème de Rawls sera celui du rapport entre son régime «transcendantal» et les réalités concrètes que ce régime est censé à la fois créer et commander. Notons-le tout de suite: pouvons-nous devant un ouvrier justifier la modicité de son salaire en lui montrant que sa situation serait encore pire si le traitement des cadres supérieurs était diminué? Rawls nous répondrait que l'exemple est mal choisi car il relève entièrement du domaine concret. On ne peut pas, dirait-il, demander d'un ouvrier *particulier* ce qu'il pense de sa situation *particulière* en comparaison de celles d'autres personnes *particulières.* C'est sur le système *tout entier* qu'il faut faire porter l'appréciation, ou plutôt sur les structures fondamentales de ce système, car ce sont elles qui sont choisies par les êtres désincarnés de la «condition originelle».

Peut-être voyons-nous poindre ici le dilemme classique entre l'idéal et le réel, dilemme qui hante tout système d'inspiration transcendantale. Car, en fait, l'ouvrier n'a-t-il pas droit de se moquer des justifications transcendantales possibles de sa situation? Il ne constate qu'une seule chose: d'autres gagnent plus que lui. Il est vrai que Rawls supprime l'envie de sa condition originelle. Mais voyons-en les détails.

La condition originelle

La condition originelle et les principes qui en découlent constituent, pour Rawls, «un argument dont le but est d'être strictement déductif ... Nous devrions nous efforcer à une sorte de géométrie morale dont la rigueur correspondrait à la connotation de l'expression même» (p. 121). La procédure de Rawls est, pourtant, sujette à caution. Il a choisi *d'avance* les

principes fondamentaux qui devraient régir toute société. Puis il conçoit une situation originelle, espèce de pacte social atemporel, décrite de telle sorte que seuls en découleraient ces principes. Rawls est pleinement conscient de ce cercle. «Nous voulons définir la position originelle de façon à en déduire la solution requise ... L'arbitraire du monde doit être corrigé par une rectification des circonstances de la situation contractuelle initiale» (p. 141). L'auteur met ainsi en jeu le souci d'arriver à ce qu'il appelle un «équilibre réflectif» («reflective equilibrium»), concept que nous ne pouvons développer ici. Reste à rappeler ce que nous avons signalé à la page 16, à savoir qu'une règle de justice ne peut être équitable que si son origine l'est également. Il existe donc un rapport nécessaire entre la règle et la façon dont elle a été choisie. Pour des raisons de méthode et à cause de la complexité de sa théorie, Rawls sépare l'analyse des règles de celle de leur origine. Les deux, pourtant, vont de pair car elles constituent deux perspectives sur le même problème.

Le contrat rawlsien se conclut derrière un «voile d'ignorance» («a veil of ignorance»). C'est peut-être la clause la plus connue de la théorie, et aussi la plus contestable, qui a été analysée et critiquée par un vaste nombre de commentateurs. Je cite un passage de Rawls qui résume clairement sa pensée:

«L'idée de la condition originelle est celle d'établir une procédure équitable afin que tous les principes auxquels on donnera son accord soient justes. Le but est de se servir de la notion de pure procédure de justice comme base de la théorie. D'une façon ou d'une autre nous devons supprimer les effets des contingences spécifiques qui dressent les hommes les uns contre les autres et qui les poussent à se servir pour leur propre avantage des circonstances naturelles et sociales. Afin d'arriver à ce but je suppose que les personnes concernées se situent derrière un voile d'ignorance. Elles ignorent la façon dont les alternatives possibles affecteront leur propre cas particulier et elles se voient obligées d'évaluer les principes uniquement à partir de considérations générales.

Nous imaginons, alors, des hommes ignorant certaines données de fait particulières. En premier lieu, personne ne connaît sa place dans la société, sa classe ou sa situation sociale; chacun est également ignorant de ses dons, de son intelligence, de sa force physique, etc. Chacun ignore également sa conception propre du bien ('his conception of the good'), les détails de la façon dont il veut conduire rationnellement sa propre vie, ou même les traits particuliers de sa psychologie tels que son aversion envers le risque ou sa tendance à l'optimisme ou au pessimisme. Mais ce n'est pas tout, car je suppose que tous ignorent les circonstances particulières de leur propre société. Ils ne connaissent ni sa situation économique ou politique, ni le niveau de civilisation et de culture qu'elle a pu atteindre. Se trouvant dans la condition originelle ils ne savent pas à quelle génération ils appartiennent ... Pourtant, ils sont au courant des faits généraux de la société humaine. Ils comprennent les affaires politiques et les principes de l'économie politique; ils connaissent les principes fondamentaux de toute organisation sociale et les lois de la psychologie humaine (p. 137). Ces remarques démon-

trent que la condition originelle ne doit pas être conçue comme une assemblée générale qui serait composée de toutes les personnes qui vivront à une certaine époque (p. 139). Quelle que soit sa situation dans le temps, toute personne est forcée de choisir pour tout le monde» (p. 140; Rawls cite ici Rousseau, *Le Contrat Social,* livre II, chap. IV, § 5).

Ailleurs Rawls compare la condition originelle au domaine nouménal de Kant: «Nous pouvons concevoir la condition originelle comme le point de vue à partir duquel des êtres nouménaux voient le monde» (p. 255).

Rawls est bien conscient des réserves que l'on pourrait avoir à l'égard de sa thèse:

«On pourrait objecter que l'exclusion quasi totale de tout renseignement particulier rend difficile la compréhension de ce que pourrait signifier la condition originelle. Il serait donc peut-être utile de remarquer que toute personne peut à n'importe quel moment se mettre dans cette situation ou, mieux encore, reprendre à son compte les délibérations de cette situation hypothétique en raisonnant à partir des restrictions qui en font partie» (p. 138).

Cette dernière remarque fait penser à l'exemple de l'ouvrier mécontent de son salaire et nous incite à nous demander s'il est même *possible* d'envisager qu'il adopte un tel point de vue. En revenant à la condition originelle, ne devenons-nous pas incapables, malgré les protestations de Rawls, de prendre une décision quelle qu'elle soit? Une décision ne se prend-elle pas en *situation* (sans, toutefois, appuyer sur les connotations existentialistes de ce terme)? De quelle matière brute, pour ainsi dire, se nourrirait un être à tel point désincarné? La théorie de Rawls nous fournit quelques indications à ce sujet.

Comme nous l'avons indiqué au début de ce travail, toute personne derrière le voile de l'ignorance est motivée par son *intérêt personnel rationnel* («rational self-interest»). Elle cherchera donc à s'assurer une structure de base qui lui permettra la réalisation maximale de cet intérêt, compte tenu des désirs d'autrui. (Pour bien comprendre cette condition, il faudra analyser la notion du «maximin» qui commande la façon dont l'agent choisit les principes fondamentaux.) L'intérêt personnel de quelqu'un qui est caché derrière le voile de l'ignorance est plus concret qu'on ne pourrait le penser. Car cet intérêt est porté sur quelques «biens sociaux fondamentaux» («primary social goods») que toute personne rationnelle est censée désirer.

«Les biens fondamentaux sont ceux que tout homme rationnel est supposé désirer quels que soient d'ailleurs ses autres désirs ... Les biens sociaux fondamentaux sont des droits et des libertés, des chances et des pouvoirs, du revenu et de la richesse» (p. 92).

Y est compris également «un sentiment de sa valeur personnelle» («a sense of one's own worth») auquel nous reviendrons par la suite. Donc, bien que les personnes dans la condition originelle ne connaissent pas leur conception du *bien*, pris dans le sens d'une conception éthique fondamentale, Rawls suppose qu'elles préfèrent la plus grande quantité possible de biens fondamentaux. «Ce renseignement», nous affirme Rawls, «leur donne les moyens suffisants pour avancer leurs intérêts dans la situation initiale» (p. 93).

Certains critiques ont reproché à Rawls d'avoir trahi son orientation kantienne en introduisant dans ses conditions de possibilité d'une société juste un élément téléologique. Nous savons que chez Kant l'homme n'agit que par obligation et non *en vue de* quelque chose. Si l'homme désincarné a des désirs qu'il veut combler, toute l'analyse de Rawls risque de sombrer dans un impératif hypothétique et non catégorique. Le statut transcendantal de la conception rawlsienne de la justice, c'est-à-dire son rapport *nécessaire* à la structure fondamentale de toute société, serait détruit. Ici nous ne pouvons que rappeler les affirmations mêmes de Rawls: «Les biens fondamentaux sont ceux que tout homme *rationnel* est supposé désirer ...» Rawls a donc tout simplement importé dans sa conception de la rationalité le désir de certains biens, désir qui fait partie intégrale des conditions transcendantales de la justice. Il est vrai qu'au chapitre 40 de son livre il affirme que cet aspect de sa théorie ne trahit ni l'esprit ni la lettre de la conception kantienne de l'impératif catégorique.

Rawls semble éviter l'empirique par la *généralité* des désirs des contractants. Ces désirs font partie de ce que Rawls appelle «l'esquisse d'une Théorie du bien» («the thin theory of good») dont la fonction est, précisément, transcendantale. (Rawls, pourtant, ne se sert pas de cette expression kantienne.) Elle s'oppose à «la théorie complète du bien» («the full theory of good») où il est enfin question de la situation d'hommes particuliers dans des sociétés concrètes. Cette «théorie complète» est développée à la fin de l'œuvre. Réduite à l'essentiel, son rapport avec la théorie esquissée est le suivant: La théorie esquissée fournit les conditions générales de toute théorie du bien. Elle est, pour ainsi dire, le présupposé logique de toute réalisation particulière d'un plan de vie d'un individu concret, vivant au sein d'une société concrète. Cette réalisation particulière est censée suivre un plan rationnel, que Rawls dénomme le «principe aristotélicien». Il décrit la façon dont un individu, une fois levé le voile de l'ignorance,

s'efforcerait de développer ses talents et de s'assurer un maximum de bien-être. Nous ne sommes plus ici sous un régime transcendantal, car la personne connaît sa situation particulière, ses talents, ses ambitions concrètes, etc. La réalisation de son bien concret selon le principe aristotélicien, c'est-à-dire selon la théorie «complète» du bien, est pourtant rendue possible par la théorie «esquissée» qui, elle, relève du domaine transcendantal.

La «théorie esquissée» nous permet d'attribuer à ces êtres désincarnés certains désirs très généraux. Quel rapport peut-on trouver entre ces désirs et une théorie de la justice? Pour Rawls la réponse est immédiate.

> «La justice est la vertu des pratiques où sont engagés des intérêts qui se font concurrence les uns aux autres et où les personnes se sentent justifiées à faire valoir leurs droits les uns sur les autres» (p. 129).

Rawls fait alors un postulat à résonances hobbesiennes, qui est essentiel à sa théorie «transcendantale» mais qui, pensons-nous, lui créera de fort gros ennuis dans le domaine empirique: les personnes dans la condition originelle ne s'intéressent pas aux intérêts des autres («the parties take no interest in one another's interests» p. 127). Chacun suit son tracé sans manifester la moindre sympathie pour autrui. Il s'associe avec l'autre dans le but unique d'ériger les structures fondamentales d'une société lui permettant de réaliser au maximum ses désirs. Tout cela, évidemment, se passe sans que la personne connaisse la place qu'elle occupera dans la société qui sera créée. Rawls explique l'absence de sympathie ou d'altruisme dans la condition originelle de la façon suivante.

> «Nous postulons dans la position originelle l'indifférence mutuelle afin d'assurer que les principes de la justice ne reposent pas sur des présupposés forts ('strong assumptions') ... La condition originelle est censée incorporer des conditions qui sont reconnues généralement mais qui sont faibles. Une conception de la justice ne doit donc pas présupposer des liens serrés de sentiment naturel. A la base de la théorie l'on s'efforce de supposer le moins possible» (p. 129).

Ce texte éclaire un principe fondamental de Rawls, celui de la «différence» («the difference principle»). Il n'est autre que la partie (a) du deuxième principe de justice (voir ci-dessus, p. 19). Il exige qu'une différence de revenu ou de statut social soit toujours au profit des moins favorisés. Un tel principe n'est plausible que grâce à l'indifférence mutuelle des contractants. Car de derrière son voile la personne doit accepter la possibilité de se trouver dans une société où elle ne serait pas parmi les plus avantagés, mais où sa situation ne pourrait que se détériorer si l'on supprimait

les avantages dont jouissent certains. L'envie détruirait ses propres avantages sans lui en assurer d'autres. Nous revenons à l'exemple de la fabrique. Ce n'est qu'au prix d'une grosse augmentation de salaire de dix ouvriers que les cinquante autres touchent $ 11 000 au lieu de $ 10 000. Si la situation est conçue telle que tout changement porté au traitement des dix privilégiés nuirait à la situation des cinquante autres, il faut que ceux-ci ne soient pas envieux du sort de ceux-là. La théorie de Rawls suppose, évidemment, que l'homme préfère un niveau de vie supérieur au sein d'une société où les biens materiels sont distribués d'une façon inégale, à une égalité matérielle qui abaisserait le niveau de vie de tous. Il faut se rappeler qu'il n'est question ici que du *deuxième* principe de justice et non du premier qui accorde une priorité absolue à une liberté égale pour tous. Toutefois, comme nous l'avons déjà noté, dans le cas des sociétés en voie de développement, la liberté peut être, à titre provisoire, sacrifiée à l'amélioration des conditions de vie, clause que certains trouveront quelque peu sinistre. Je ne cite qu'une seule phrase de Rawls qui ne semble pas se soucier des conséquences possibles de cet aspect de sa théorie générale. Il ne lui accorde, d'ailleurs, qu'une importance tout à fait secondaire. «Nous ne pouvons défendre la suppression de l'égalité de la liberté que si elle sert à élever le niveau de civilisation afin qu'à la longue tous puissent jouir de ces libertés» (p.152).

Les principes de raisonnement dans la condition originelle

Examinons de quelle façon nos êtres désincarnés décideraient de tels ou tels principes de base régissant toute société. Compte tenu (1) du voile d'ignorance, (2) de la théorie mince du bien et (3) de l'indifférence mutuelle, Rawls en arrive au principe du «maximin» (c'est à dire «maximum minimorum») comme procédure de décision («decision procedure») qui serait employée par ces êtres et qui aboutirait nécessairement aux deux principes de justice que nous connaissons déjà. Rawls distingue donc entre le *processus de raisonnement* des êtres dans la condition originelle, la règle du maximin et les deux règles de justice qui en seraient les conséquences. La déduction du premier principe de justice sociale, c'est-à-dire, le principe d'une liberté égale pour tous à partir de la règle du maximin, semble se réduire à la simple supposition qu'aucune personne rationnelle ne

sacrifierait la liberté en faveur d'une augmentation des autres biens sociaux. Nous tâcherons de préciser la pensée de Rawls à ce sujet.

La déduction du principe de différence à partir de la règle du maximin est, par contre, plus rigoureuse. Un raisonnement par «maximin» exige le classement des possibilités qui nous sont proposées selon leurs pires conséquences. Nous devons adopter la possibilité dont les pires conséquences restent pourtant moins néfastes que celles de toute autre. Supposons, par exemple, que dans une société A la fonction la moins rémunérée rapporte $ 1000 tandis qu'en haut de l'échelle nous trouvions un salaire de $ 100 000. Par contre, dans une société B le minimum est de $ 2000 et le maximum de $ 25 000. D'après Rawls la décision *rationnelle* est d'opter pour la société B. L'homme rationnel, donc, prend le moins de risques possibles. C'est le principe du «least worst», du «moindre mal». Ce genre de calcul, évidemment, ne tient pas compte des probabilités. C'est donc un procédé qui convient à des gens qui sont derrière le voile d'ignorance. Ils doivent juger des structures fondamentales de la société sans la moindre idée de la place qu'ils y occuperont. Donc ils ne peuvent que viser sur une structure générale qui accordera le maximum de bien-être aux moins favorisés. Encore une façon, donc, de s'attaquer à l'utilitarisme qui, lui, traitant des réalités d'une société concrète, peut toujours s'engager dans un calcul de probabilités. Le point de vue transcendantal de Rawls lui interdit une telle démarche. Il ne nous reste que la règle générale exigeant que les inégalités sociales et économiques soient conçues au plus grand profit des moins avantagés. Ainsi ce principe sert l'intérêt personnel et rationnel de législateurs privés de toute connaissance précise sur le rôle qu'ils occupent ou qu'ils occuperont dans telle ou telle société concrète.

Nous pouvons donc constater que les deux principes de la justice sociale et la règle du maximin sont intimement liés. En fait, Rawls cherche à montrer que ces deux principes seraient *nécessairement* choisis dans la condition originelle par des êtres rationnels; ceux-ci manifesteraient leur rationalité par l'application de la règle du maximin. Seul le second principe de justice, le principe de différence, est clairement démontré. Dans l'optique de Rawls il est pourtant évident que la priorité absolue de la liberté sur le principe de distribution des biens sociaux et économiques résulte également de l'application de la règle du maximin. Cela pour la raison suivante: Comme nous l'avons remarqué en passant, la «dignité personnelle» («self-respect») est un des biens fondamentaux. Ce bien n'est

pas analysé en détail dans la «théorie esquissée» de la justice, mais il prend une importance capitale dans la «théorie complète». La dignité personnelle semble comporter deux éléments: l'individuel et le social. Sur le plan individuel il est lié au «principe aristotélicien» que Rawls exprime ainsi:

«L'idée intuitive est la suivante: les êtres humains prennent d'autant plus de plaisir à exercer une activité qu'ils y sont habiles; de deux activités qu'ils pratiquent avec une facilité égale ils préfèrent celle qui fait appel au plus grand éventail de discriminations complexes et subtiles» (p. 426).

Pourtant, la possibilité de mener sa vie selon un tel plan dépend de la tolérance d'autrui. L'individu n'est pas isolé du contexte social. Dans une société où les uns se verraient soumis aux caprices idéologiques ou religieux des autres, il serait impossible d'appliquer pleinement une telle règle. Chaque être humain doit sentir que la société tout entière soutient son «plan de vie», c'est-à-dire sa façon particulière d'organiser sa vie selon le principe aristotélicien. Nous en arrivons donc au principe de tolérance, c'est-à-dire au maximum de liberté pour chacun.

Dans cette analyse il ne faut pas oublier que tout se passe derrière le voile d'ignorance. Chacun ignore, donc, sa propre conception du bien ainsi que ses talents. Pourtant, comme nous venons de le voir, un des biens fondamentaux désirés par tout homme rationnel est justement la dignité personnelle. Pour nous assurer de ce bien, la règle du maximin semble nous orienter dans deux directions à la fois. D'une part elle exige que nous choisissions le premier principe de justice: «toute personne a un droit égal à la plus grande liberté fondamentale compatible avec une liberté semblable pour autrui.» Comme nous venons de le voir, c'est cette règle qui nous protège des fanatiques. L'idée de Rawls semble être qu'il est plus facile de tolérer des idées et des genres de vie qui nous paraissent faux que de nous trouver dans une situation où nos propres idées seraient inacceptables. Le «maximin» garantit donc que le premier principe de justice sera conçu de façon à permettre la plus grande liberté à tous.

D'autre part le «maximin» nous impose la priorité du premier principe par rapport au second. Une fois assurées les conditions économiques et sociales fondamentales pour toute société, aucun homme rationnel ne sacrifiera la liberté à l'accumulation supplémentaire de biens.

«A la suite de l'augmentation du niveau de vie général ... il ne reste à satisfaire que les besoins les moins urgents ... Les obstacles à l'exercice des libertés égales diminuent et une insistance accrue sur le droit de poursuivre nos intérêts spirituels et culturels se fait sentir. Il

devient pour nous de plus en plus urgent de garantir une liberté à la vie interne des différentes communautés au sein desquelles les personnes et les groupes cherchent, par des moyens d'union sociale compatibles avec le principe d'égalité, à atteindre les buts et les perfections qui les attirent» (p. 543).

Il s'agit donc toujours du bien fondamental de la «dignité personnelle». Comme il est fondamental, nous ne voudrions jamais le sacrifier aux autres biens fondamentaux. Pour éviter une telle erreur, dans laquelle, selon Rawls, l'utilitarisme est tombé, la condition originelle réserve une place à part à la liberté qui, justement, est le garant de cette dignité personnelle. Ce raisonnement pourrait être qualifié de «maximin» parce que, de derrière le voile de l'ignorance, nous exigeons que le respect de la liberté soit indépendant des conditions matérielles de la société dans laquelle nous pourrions nous trouver.

En fait, il faut bien le reconnaître, la règle du «maximin» s'applique mal au principe de priorité de la liberté par rapport à la distribution des autres biens fondamentaux. Rawls impose cette priorité parce que pour lui la liberté représente quelque chose d'absolu, que rien d'autre ne saurait limiter. Cette idée très kantienne se prête mal à une comparaison entre la liberté et les «autres» biens fondamentaux qui, eux, sont relatifs.

La dernière partie du très long ouvrage de Rawls contient une analyse fort intéressante du «sens de la justice» («the sense of justice»). Là aussi la démarche est kantienne, car il est question des fondements de notre adhésion aux lois de la justice. Comment assurer la stabilité d'une société fondée selon les principes choisis dans la condition originelle? Il faut développer chez les citoyens une fidélité aux principes de la justice. Il s'agira donc de faire leur éducation morale en commençant par l'enfant choyé par ses parents, et en finissant par l'homme adulte qui constate que les êtres qui lui sont chers bénéficient d'une structure sociale érigée selon les principes de la condition originelle. Cette partie de l'œuvre a été peu discutée par la critique. Elle mériterait, pourtant, une attention plus sérieuse. Une contradiction importante s'en dégage. La fidélité des citoyens aux principes de la justice puise ses origines dans l'amour et l'altruisme. C'est parce qu'il *veut* le bien d'autrui que le citoyen s'engage à soutenir les principes de la condition originelle. Pourtant, ces principes, comme nous l'avons vu, sont déduits à partir de l'indifférence mutuelle des personnes situées dans cette condition. «L'intérêt personnel rationnel» y règne. N'existe-il pas une incompatibilité fondamentale entre une société *concrète* qui encourage

l'amour et l'altruisme et ses prétendus principes structuraux qui, eux, écartent soigneusement ces notions? En langage kantien, ne trouve-t-on pas ici une contradiction entre un régime empirique idéal et ses conditions transcendantales?

Nous avons essayé de brosser un tableau général de l'ouvrage extrêmement complexe de Rawls. Cette œuvre, issue de la grande tradition libérale anglo-américaine, ne mentionne qu'en passant le nom de Marx. Un des reproches qu'on a souvent faits à Rawls est celui d'avoir incorporé dans la définition même de la justice l'idéologie libérale des pays capitalistes. Les conditions transcendantales de toute société juste ne seraient que l'idéologie bourgeoise les contractants de la condition originelle se verraient imposer celle d'un homme formé au sein du capitalisme occidental. Nous laissons au lecteur qui aura parcouru les six cents pages du livre le soin d'arriver à ses propres conclusions.

Université Colgate

Notes

[1] John Rawls: Two Concepts of Rules. In: *Ethics*, edited by Judith J. Thomson and Gerald Dworkin (New York: Harper & Row 1968) p. 121.

[2] John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambrigde, Mass.: Harvard University Press 1972) p. 7. Toutes nos citations seront tirées de cette édition.

[3] «Two Concepts of Rules» *Op. cit.* (n. 1.) p. 125.

[4] *Ibid.* p. 127.

[5] *Ibid.* p. 129.

Bibliographie

OEuvres de John Rawls

Two Concepts of Rules. *Philosophical Review* 64 (1955).
Justice as Fairness. *Philosophical Review* 67 (1958)
The Sense of Justice. *Philosophical Review* 72 (1963)
A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1972)

Recueils d'essais sur la pensée de Rawls

Reading Rawls. Critical Studies of «A Theory of Justice», edited by Norman Daniels (New York. Basic Books 1974).

Social Theory and Practice. An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy: A Special Issue on John Rawls' *A Theory of Justice.* Volume 3/No. 1 (1974).

Brian Barry: *The Liberal Theory of Justice:* A Critical Examination of the Principal Doctrines in «A Theory of Justice» by John Rawls (Oxford: Clarendon Press 1973).

Robert Paul Wolff: *Understanding Rawls.* A Reconstruction and Critique of «A Theory of Justice» (Princeton: Princeton University Press 1977).