

JOHN RAWLS

SOMMAIRE

Bibliographie sélective	1
Œuvres de John Rawls	1
Littérature secondaire	2
Introduction	2
1) La théorie de la justice comme équité (Textes 1 à 8)	3
2) Faut-il toujours obéir aux lois ? Désobéissance civile et objection de conscience (Textes 9 à 12)	5
3) Les limites du pouvoir de l'État libéral : neutralité, tolérance et stabilité	7
Textes	8
1) La théorie de la justice comme équité	8
2) Faut-il toujours obéir aux lois ? Désobéissance civile et objection de conscience	13
3) Les limites du pouvoir de l'État libéral : neutralité, tolérance et stabilité	15

Bibliographie sélective

Œuvres de John Rawls

- John Rawls, *Théorie de la justice*, traduction française C. Audard, Paris, Seuil, 1987. Le premier livre de Rawls, paru en 1971.
- John Rawls, *Justice et démocratie*, articles réunis et traduits par C. Audard, Paris, Seuil, 1993. Ce volume réunit des articles publiés par Rawls dans les années 1980. Parmi les plus importants, « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », p. 71-152 et « La *Théorie de la justice* comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », p. 205-241.
- John Rawls, *Libéralisme politique*, traduction française C. Audard, Paris, PUF, 1995. Le deuxième livre de Rawls, paru en 1993.
- John Rawls, *La justice comme équité, Une formulation de Théorie de la justice*, traduction française B. Guillarme, Paris, La découverte, 2008. Dans ce livre paru en 2001, Rawls propose une synthèse de ses positions.

- Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, traduction française C. Audard et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 2005.
Une « querelle de famille » entre deux penseurs contemporains majeurs.
- John Rawls, *Le droit des gens*, traduction française B. Guillaume, Paris, 10/18, 2008.
Une réflexion sur la justice internationale.
- John Rawls, *Souvenirs*, traduction française O. Desmons et S. Yiaeuiki, Paris, Hermann, 2020.
Une autobiographie intellectuelle, dans laquelle Rawls s'exprime notamment sur son rapport à l'histoire de la philosophie.
- John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, traduction française B. Guillaume et M. Saint-Upéry, Paris, La découverte, 2008.
- John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
Ces deux ouvrages résultent des cours que Rawls a consacré à des grandes figures de l'histoire de la philosophie morale et politique (notamment Hume, Kant, Hobbes, Locke, Mill, Marx...).

Littérature secondaire

En français

- Catherine Audard, *La démocratie et la raison, actualité de John Rawls*, Paris, Grasset, 2019.
- Alain Boyer, *Apologie de John Rawls*, Paris, PUF, 2018.
- Bertrand Guillaume, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, 1997.

En anglais

- Samuel Freeman, *Rawls*, Londres, Routledge, 2006.
- Thomas Pogge, *John Rawls, His Life and Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Ressources en ligne

- [Notice « grand public » de l'Encyclopédie philosophique](#) (dir. M. Kristanek) consacrée à Rawls, par Alain Boyer.
- « [Désobéissance civile et objection de conscience](#) », commentaire détaillé d'un extrait du §.56 de *Théorie de la justice*, Ophélie Desmons.

Introduction

John Rawls (1921–2002) est sans conteste l'un des philosophes politiques les plus importants du vingtième siècle. Sans être particulièrement prolifique, il est l'auteur d'une œuvre dense et désormais incontournable. Son premier livre, *Théorie de la justice*, paraît en 1971. Ouvrage colossal de plus de six cents pages, il connaît dès sa parution un succès si retentissant qu'il devient vite impossible de lire l'intégralité de la littérature secondaire. Il constituera finalement le livre de philosophie le plus cité et commenté du siècle. Dans les décennies qui suivent, Rawls révisé certains aspects de sa théorie, la *Théorie de la justice* comme équité. Dans les

années 1980, il publie une série d'articles importants, que Catherine Audard traduit en français et réunit dans un volume intitulé *Justice et démocratie*. En 1993, paraît son deuxième livre, *Libéralisme politique*, fruit de cette longue maturation. Rawls y propose une reformulation de la tradition libérale à l'aune d'un concept qu'il juge désormais incontournable, le « fait du pluralisme raisonnable ».

Tout au long de son parcours intellectuel, Rawls s'est intéressé à la même question : la question de la justice. La présente introduction, nécessairement lacunaire, se propose d'indiquer les principales lignes de force de la philosophie de Rawls. Elle indique également de quelle façon circuler dans le dossier de textes qui l'accompagne.

1) La théorie de la justice comme équité (Textes 1 à 8)

Le problème de la justice revisité (Textes 1 à 3)

Dans *Théorie de la justice*, Rawls renouvelle le traitement d'un problème classique : le problème de la justice. Dans la tradition philosophique initiée par Platon et Aristote, la vertu de justice peut aussi bien concerner une personne qu'une Cité. Rawls choisit quant à lui de laisser la dimension individuelle de la justice de côté et de se concentrer exclusivement sur la justice sociale.

Rawls s'appuie sur une conception très classique de la société, qui pose les termes de son problème (Texte 1). Son analyse, qui n'est pas sans rappeler celles de Hume¹ et de Kant², aborde d'abord la société comme un fait : le fait que les êtres humains, plutôt que de demeurer isolés, se regroupent et coopèrent les uns avec les autres. La division du travail permet à chacun de satisfaire bien plus facilement l'ensemble de ses besoins. En ce sens, la société est d'abord le lieu d'« une identité d'intérêts ». Mais elle est dans le même temps le lieu d'un « conflit d'intérêts ». La coopération sociale aboutit à la production d'un certain nombre de « biens » de nature variée : ressources matérielles, fonctions et positions sociales ou encore droits et libertés. Or, chacun préfère obtenir une part plus importante de ces biens plutôt qu'une plus petite, puisqu'ils sont autant de moyens de réaliser ses aspirations personnelles. La vie en société aboutit donc nécessairement au problème de la répartition des fruits de la coopération. Comment définir la part qui revient légitimement à chacun ? Quelle est la juste distribution des biens issus de la coopération sociale ? C'est le problème de la justice distributive, auquel Rawls répondra en formulant des principes de justice.

Si ce problème est plus que classique, Rawls le situe dans un cadre spécifique : le contexte de la démocratie constitutionnelle (Texte 2). La quête de Rawls ne porte pas sur ce qui doit être partout et toujours considéré comme juste. Rawls est contextualiste et considère que la démocratie constitutionnelle est marquée par une culture politique publique, contenant toute une série d'intuitions normatives spécifiques. Parmi elles, figure l'idée que les personnes possèdent des libertés et des droits fondamentaux, qui ne peuvent légitimement être sacrifiés au nom du profit économique. Cette intuition déontologique, dont Rawls entend rendre compte, souligne son opposition à l'utilitarisme qui domine la philosophie morale et politique et l'économie dans le monde anglo-saxon depuis le dix-neuvième. Elle signale également que si Rawls est un penseur libéral, il s'oppose au libéralisme économique.

1. Pour davantage de précisions sur la réception à la fois différée et détournée de l'œuvre de Simondon, consulter <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2014-3-page-191.htm>

2. Notamment le concept d'insociable sociabilité. Kant, Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF, 2014, p. 74.

L'originalité de l'approche de Rawls tient également à l'objet sur lequel il se concentre pour définir ce qui est juste : la structure de base de la société (Texte 3). Pour répondre à la question de savoir quelle est la distribution la plus juste dans un cadre démocratique, on peut, estime Rawls, se focaliser sur les « institutions sociales les plus importantes » : la constitution, le marché ou encore la famille. La manière dont ces institutions sont réglées a en effet un impact décisif sur la distribution des fruits de la coopération sociale. La constitution détermine par exemple la façon dont les libertés fondamentales sont distribuées. Le marché – régulé ou laissé à lui-même – détermine en grande partie la répartition des richesses. La famille détermine dans une large mesure les positions sociales auxquelles nous aurons des chances de parvenir. Pour définir ce qui est juste, on peut donc réfléchir aux principes qui règlent le fonctionnement de la structure de base de la société.

La méthode : constructivisme, position originelle et voile d'ignorance (Texte 4)

Mais comment définir ce qui est juste alors que nos intérêts et nos conceptions de la vie bonne divergent ? Pour répondre à cette question, Rawls élabore une méthode désormais bien connue : la position originelle (Texte 4). Elle témoigne du fait que Rawls adopte une forme de constructivisme. Mais si les normes de justice sont construites, elles ne sont pas néanmoins, comme le pensait Pascal, des conventions arbitraires et entièrement relatives. Elles peuvent prétendre à une forme d'objectivité.

Pour parvenir à des normes qui ne soient pas simplement le reflet de nos intérêts particuliers, Rawls imagine une expérience de pensée : ceux que l'on charge de sélectionner les principes de justice sont placés sous un « voile d'ignorance ». Le raisonnement pratique de ceux que Rawls appelle les « partenaires » est ainsi soumis à un certain nombre de contraintes. Placés sous le voile d'ignorance, les partenaires ignorent leurs caractéristiques particulières. Ils n'ont accès qu'à des informations générales. Ils savent par exemple qu'ils auront un projet de vie qu'il leur tiendra à cœur de réaliser, qu'ils occuperont une place dans l'échelle sociale, etc. Ils ignorent en revanche quel est le contenu de ce projet de vie ou quelle place sociale particulière ils occuperont. Cette restriction d'information rendra le jugement des partenaires impartial. Ils sélectionneront les principes les plus justes et non ceux qui servent au mieux leurs intérêts particuliers.

Cette procédure qu'est la position originelle témoigne également du fait que Rawls se situe dans la tradition du contrat social, qu'il entend réactualiser. Elle y joue un rôle analogue à l'état de nature des contractualistes classiques.

Les principes de justice de la théorie de la justice comme équité (Textes 5 à 8)

Selon Rawls, placés dans la position originelle, les partenaires sélectionneraient un système de principes de justice, dont il propose des versions provisoires avant d'aboutir à une formulation stable et synthétique (Texte 5). Il y a bien une pluralité de principes : deux grands principes strictement hiérarchisés, le second étant lui-même composé de deux volets. C'est que la coopération sociale aboutit à différents types de biens et que la façon de les répartir dépend de la nature des biens en question. Certains biens doivent être distribués de manière égale, mais toutes les inégalités ne sont pas injustes.

Le premier principe s'intéresse à la distribution d'un premier type de bien : les libertés et droits fondamentaux (Texte 6). C'est ici l'égalité qui s'impose. La protection à l'égard des arrestations arbitraires, la liberté de conscience et d'expression ainsi que les droits civiques comme le droit

de vote, etc. doivent être distribués de façon strictement égale. Nul ne doit être privé de ses droits, quels que soient sa race, son sexe, sa religion, etc. L'opposition de Rawls à l'utilitarisme est ici de nouveau perceptible : les droits des uns ne peuvent être légitimement sacrifiés au nom d'un bénéfice économique global. La liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté. Cela dit, l'égalité ne suffit pas. Il faut également que les personnes bénéficient du système de liberté le plus étendu possible.

Le second principe règle la distribution des biens socio-économiques : fonctions et positions sociales (Texte 7) et richesses matérielles (Texte 8). Rawls rompt ici avec l'égalitarisme : certaines inégalités sont justes et même souhaitables. Deux conditions doivent néanmoins être strictement respectées.

Le premier volet du second principe formule le principe d'égalité équitable des chances (Texte 7). La division sociale du travail produit des inégalités : certaines fonctions sociales sont plus avantageuses que d'autres, que ce soit matériellement ou symboliquement. Mais ces inégalités ne sont pas injustes si deux conditions, désignées par l'expression complexe « égalité équitable des chances », sont respectées. En premier lieu, au contraire de ce qui se produit dans un système de castes, toutes les positions doivent être légalement accessibles à tous. Mais cette ouverture légale des carrières aux talents ne suffit pas. Rawls estime en second lieu que le déterminisme social, qui affecte nos chances de parvenir aux fonctions sociales que nous convoitons, est injuste. À dons égaux et à désirs égaux de les développer, nous devrions avoir les mêmes chances – au sens de probabilités – de parvenir à ces fonctions. Pour réaliser la justice, il faudrait donc gommer les effets du déterminisme social. Telle est notamment la mission de l'institution scolaire. L'égalité des chances doit être réelle et non simplement formelle.

Le deuxième volet du second principe, nommé « principe de différence », concerne les inégalités de richesse (Texte 8). Les deux principes précédents ne suffisent pas à réaliser la justice. Rawls estime en effet que nous ne méritons en rien nos dons naturels, dont le développement dépend d'ailleurs des circonstances familiales contingentes qui sont les nôtres. Il n'est pas juste que ceux qui sont dépourvus de dons ou qui n'ont pu les développer soient condamnés à la misère. Le principe de différence exige par conséquent que l'enrichissement des plus favorisés profite toujours également aux plus défavorisés. Mais Rawls ne s'attend pas à ce que l'enrichissement des uns ruisselle naturellement sur les autres. Le principe de différence suppose la mise en place d'impôts redistributeurs qui concernent les revenus aussi bien que les héritages.

Précisons que pour que la justice soit réalisée, l'ordre des principes (ordre lexical) doit être respecté. Conformément à l'engagement déontologique de Rawls, le premier principe a priorité sur les suivants, qui sont également ordonnés.

Finalement, les principes de la *Théorie de la justice* comme équité sont, pour Rawls, la meilleure expression des valeurs de la démocratie libérale. Ce sont les principes que des personnes libres et égales entre elles, rationnelles et raisonnables choisiraient, considérant qu'ils protègent au mieux leurs intérêts fondamentaux. Ces principes montrent que Rawls n'est pas un égalitariste strict, mais qu'il rejette également le libéralisme économique. C'est en ce sens un social-démocrate, plutôt à gauche sur l'échiquier politique.

2) Faut-il toujours obéir aux lois ? Désobéissance civile et objection de conscience (Textes 9 à 12)

Dans le chapitre 6 de *Théorie de la justice*, Rawls s'intéresse à une autre question classique, la question de savoir s'il faut toujours obéir aux lois ou si, dans certaines circonstances, la désobéissance peut être justifiée.

Les principes de justice précédemment élaborés l'ont été dans un cadre idéalisé. Se pose la question de leur application dans les États démocratiques réels. Or, ces États sont le lieu d'un problème. Le gouvernement par la majorité y est institué. À première vue, ce n'est pas une mauvaise nouvelle : les lois ont plus de chance d'être justes si elles sont faites par une majorité que par une minorité. Rawls souligne néanmoins que la majorité ne veut pas toujours ce qui est juste. Le contexte d'écriture de *Théorie de la justice* n'y est sans doute pas pour rien. Publié en 1971, l'ouvrage fait suite à de larges mouvements de protestation : la lutte des Noirs Américains pour les droits civiques et contre la ségrégation en vigueur dans le Sud des États-Unis, et les protestations contre la guerre du Vietnam. Force est donc de constater que les États démocratiques réels ne sont que « plus ou moins justes » : leur constitution, qui affirme les valeurs de liberté et d'égalité, est juste ; mais certaines lois ordinaires comme les lois ségrégatives sont profondément injustes. La question se pose donc de savoir s'il faut leur obéir ou si, et quand, la désobéissance est justifiée.

Pour répondre à cette question, Rawls élabore à partir du §.55 une théorie originale de la désobéissance civile (Texte 9). Il insiste en premier lieu sur le fait qu'il n'y a rien d'évident à justifier la désobéissance. Dans un cadre démocratique, l'injustice de certaines lois nous place dans un « conflit des devoirs ». La constitution est légitime et nous avons le devoir de la soutenir en obéissant à toutes les lois, même à celles que nous trouvons injustes. Mais dans le même temps, de graves injustices existent et nous avons le devoir de lutter pour que la justice triomphe. Comment trancher ce conflit de devoirs ? Et quand le devoir d'obéir est-il supplanté par le devoir de lutter contre l'injustice ?

À certains égards, la réponse de Rawls est étonnante. Plutôt que de répondre directement à la question qu'il vient de formuler, il propose une longue définition de la désobéissance civile. On peut donc faire l'hypothèse que les caractéristiques qu'il énumère répondent, en un sens, à la question qu'il pose. Chacune de ces caractéristiques mérite attention. Certaines sont très classiques, comme l'idée que la désobéissance civile, tout en étant par définition illégale (contrairement à l'usage de la liberté d'expression, à la grève ou à la manifestation), se distingue de la désobéissance criminelle par sa finalité politique particulière : faire changer la loi. D'autres, comme l'idée que la désobéissance civile est un acte « décidé en conscience, mais politique » et un acte « public », possèdent chez Rawls un sens technique, que la distinction entre désobéissance civile et objection de conscience éclaire (Texte 11).

Si Rawls consacre l'essentiel de sa réflexion à la désobéissance civile, il s'applique néanmoins à situer ce mode d'action dans un répertoire plus large (Texte 10). C'est l'occasion de réfléchir à la spécificité de la désobéissance civile et à la légitimité des modes d'action plus radicaux. Pour Rawls, la désobéissance civile constitue un intermédiaire singulier, entre les formes légales de protestation (pétition, grève, manifestation) et des formes beaucoup plus radicales comme la résistance et la lutte armées. Celui qui pratique la désobéissance civile est, dans l'esprit de Rawls, un réformiste : il pense que la démocratie peut être améliorée de l'intérieur. Le révolutionnaire juge au contraire que le système est radicalement injuste et que les réformes n'auront qu'un effet cosmétique. Rawls n'exclut en rien que, dans certaines circonstances, la résistance radicale soit justifiée.

La distinction entre désobéissance civile et objection de conscience (Texte 11) souligne d'abord la distance que Rawls prend avec la grande tradition américaine initiée par D. H. Thoreau, auteur en 1849 de *La Désobéissance civile*. Pour Thoreau, si l'homme est venu au monde, « ce n'est pas pour le transformer en un lieu où il fasse bon vivre, mais pour y vivre, qu'il soit bon ou mauvais ». Chacun doit, d'abord et avant tout, être fidèle à ce que dicte sa conscience. Il se gardera par exemple d'être complice d'un État qui autorise l'esclavage, ce qui conduit Thoreau à refuser de payer ses impôts. Mais pour Rawls, ce que fait Thoreau relève de l'objection de conscience plutôt que de la désobéissance civile qui, si elle est « décidée en conscience », est « politique » plutôt que morale. Celui qui pratique la désobéissance civile désobéit au nom d'une conception du juste, et non en raison d'une conception du bien. Or, ce qui est juste peut être partagé ; il est « public ». Par exemple, lorsque Rosa Parks et Martin Luther King pratiquent la désobéissance civile, ils ne justifient pas leurs actes en mettant en avant leur foi chrétienne, mais font appel à des raisons politiques : la maxime « séparés mais égaux », disent-ils, ne peut plus désormais être considérée comme une interprétation plausible de cette valeur commune qu'est l'égalité. Cette justification publique est essentielle : elle ouvre la possibilité d'un accord entre la majorité et la minorité désobéissante. Puisque tous partagent les valeurs démocratiques, ceux qui désobéissent peuvent espérer convaincre la majorité que la loi doit être réformée.

Rawls complète sa théorie de la désobéissance civile en précisant les circonstances dans lesquelles la désobéissance peut être justifiée (§. 57). Il s'applique enfin à préciser le rôle que la désobéissance civile joue dans le cadre démocratique (Texte 12, §.59). Il s'oppose nettement à la tradition qui, à l'instar de Hobbes, condamne les dissensions internes et a fortiori la désobéissance. Pour Hobbes, toute violation de la loi doit être sévèrement punie. Désobéir, c'est fragiliser ce qui nous protège du pire des maux : le retour de l'état de nature et de l'insécurité qui lui est inhérente. Mais Rawls considère au contraire que la désobéissance civile renforce la démocratie plutôt qu'elle ne la déstabilise. Lorsque ceux qui désobéissent parviennent à se faire entendre, l'État démocratique devient plus juste et ceux qui peuvent lui apporter un soutien sincère plus nombreux.

3) Les limites du pouvoir de l'État libéral : neutralité, tolérance et stabilité

L'État libéral s'engage à respecter le « fait du pluralisme raisonnable »

Vingt-deux ans après *Théorie de la justice*, Rawls publie son deuxième livre, *Libéralisme politique*. C'est pour lui l'occasion d'opérer un certain nombre de corrections par rapport aux thèses développées dans son premier livre, tout en conservant inchangés les principes de justice.

Rawls pense désormais devoir insister sur l'un des aspects du contexte démocratique, le « fait du pluralisme raisonnable » (Texte 13). Il s'agit, en premier lieu, de reconnaître que dès qu'un État accorde aux citoyens la liberté de pensée et d'expression, une pluralité de conceptions du monde et du bien, que Rawls appelle des « doctrines compréhensives », se développe. Certains optent pour l'athéisme, d'autres adhèrent à telle ou telle religion. Certains font de l'argent ou du succès leur but ultime, d'autres accordent une valeur supérieure à la connaissance. Pour Rawls, cette diversité est un effet naturel et inexorable de la liberté. Il n'y a donc pas lieu d'être nostalgique des communautés où règne l'homogénéité morale et culturelle. Cette homogénéité suppose une utilisation tyrannique du pouvoir : c'est le « fait de l'oppression ». L'État doit s'assurer que tous adhèrent à l'orthodoxie et réprimer ceux qui s'en écartent. À ce titre, l'inquisition n'est pas, dans un État catholique, un accident de l'histoire mais la seule

façon d'éviter que des schismes se développent. De plus, les doctrines compréhensives qui se développent dans des conditions de liberté diffèrent souvent au point de se contredire les unes les autres. Dès qu'elles reconnaissent la liberté et l'égalité des autres personnes, elles doivent néanmoins être tenues pour « raisonnables ». Cela signifie que l'État libéral ne doit en imposer ni en promouvoir aucune. Il doit respecter l'égalité des personnes et être « neutre » vis-à-vis des conceptions controversées de la vie bonne.

Rawls s'applique à clarifier ce devoir de neutralité (Textes 14 et 15). Si les artisans du libéralisme classique, comme Locke ou J. S. Mill le reconnaissent déjà à leur façon, le devoir de neutralité de l'État n'est pas sans poser plusieurs types de problèmes. Doit-on exiger de l'État qu'il soit radicalement neutre, ce qui signifierait qu'il ne devrait affirmer aucune valeur ? Rawls rejette cette option, qui rendrait toute législation impossible. C'est en effet parce qu'il reconnaît la valeur de l'égalité qu'un État libéral proscrit les discriminations. L'État libéral doit être neutre vis-à-vis des doctrines compréhensives controversées, mais il affirme nécessairement certaines valeurs politiques. Mais un État libéral peut-il promouvoir activement ces valeurs, la liberté et l'égalité, ainsi que les vertus qui y sont associées, comme la vertu de tolérance ? Ne promeut-il pas alors le libéralisme comme les États « perfectionnistes » promeuvent telle ou telle religion ? Inversement, s'il s'abstient de promouvoir ses valeurs, ne court-il pas le risque de voir proliférer en son sein les doctrines intolérantes ? Se posent ici les questions de la tolérance vis-à-vis des intolérants et de l'éducation morale et civique libérale. Leur enjeu n'est autre que la stabilité de la démocratie libérale. On pourra alors constater que le cadre libéral de Rawls est solidement armé pour prendre ces problèmes en charge et moins éloigné du républicanisme qu'on ne le croit parfois.

Le problème de la neutralité trouve une autre expression lorsqu'est posée la question de savoir ce qui, dans un État libéral, peut justifier la coercition (Texte 16). L'État libéral s'engage à respecter la liberté des personnes. Mais dans le même temps, il exerce une forme de coercition puisque certaines actions sont interdites. Comment cette limitation de la liberté peut-elle être justifiée ? Rawls répond à cette question en formulant le « principe libéral de légitimité ». Il affirme que la coercition n'est légitime que si elle peut être justifiée dans des termes que l'ensemble des citoyens, conçus comme des personnes libres et égales entre elles, pourraient accepter. Puisque le peuple est souverain, il doit en effet pouvoir se considérer comme l'auteur de la loi. Or, fait du pluralisme obligé, cela serait impossible si la loi ne pouvait être justifiée qu'en faisant appel à une conception controversée de la vie bonne. Une loi n'est légitime que si elle peut être justifiée de manière neutre, en faisant par exemple appel à des valeurs politiques partagées. C'est, chez Rawls, l'exigence de « raison publique », qui exclut par exemple qu'on interdise aux personnes de même sexe de se marier au nom d'une conception controversée du mariage ou de la famille.

Finalement, dans *Libéralisme politique*, sans modifier ses principes de justice, Rawls renouvelle en profondeur les fondements du libéralisme. Il cherche à formuler un libéralisme simplement politique, distinct des formes classiques énoncées par Mill ou Kant qu'il juge perfectionnistes. Il dessine les contours d'un État libéral capable d'assurer sa propre stabilité tout en honorant son engagement vis-à-vis de la liberté de conscience des citoyens.

Textes

1) La théorie de la justice comme équité

Le problème de la justice revisité

Texte 1 : La société, lieu d'une identité d'intérêts et d'un conflit d'intérêts

« Bien qu'une société soit une entreprise de coopération en vue de l'avantage mutuel, elle se caractérise à la fois par un conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts. Il y a identité d'intérêts puisque la coopération sociale procure à tous une vie meilleure que celle que chacun aurait eue en cherchant à vivre seulement grâce à ses propres efforts. Il y a conflit d'intérêts puisque les hommes ne sont pas indifférents à la façon dont sont répartis les fruits de leur collaboration, car, dans la poursuite de leurs objectifs, ils préfèrent tous une part plus grande de ces avantages à une plus petite. On a donc besoin d'un ensemble de principes pour choisir entre les différentes organisations sociales qui déterminent cette répartition des avantages et pour conclure un accord sur une distribution correcte des parts. Ces principes sont ceux de la justice sociale : ils fournissent un moyen de fixer les droits et les devoirs dans les institutions de base de la société et ils définissent la répartition adéquate des bénéfices et des charges de la coopération sociale ».

John Rawls, *Théorie de la justice*, §.1, tr. fr. C. Audard (modifiée), Paris, Seuil, 1987, p. 30-31.

Texte 2 : La justice, première vertu des institutions sociales

« La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée. Si élégante et économique que soit une théorie, elle doit être rejetée ou révisée si elle n'est pas vraie ; de même, si efficaces et bien organisées que soient des institutions et des lois, elles doivent être réformées ou abolies si elles sont injustes. Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée. Pour cette raison, la justice interdit que la perte de liberté de certains puissent être justifiée par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand bien. Elle n'admet pas que les sacrifices imposés à un petit nombre puissent être compensés par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre. C'est pourquoi, dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitive ; les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni aux calculs des intérêts sociaux. (...) »

Ainsi semble s'exprimer notre conviction intuitive de la primauté de la justice. Sans doute est-elle formulée avec trop de force. En tout cas, mon propos est de chercher à savoir si de telles affirmations ou d'autres semblables sont fondées et, dans ce cas, comment il est possible d'en rendre compte. Pour cela, il est nécessaire d'élaborer une théorie de la justice à la lumière de laquelle ces affirmations peuvent être interprétées et évaluées ».

John Rawls, *Théorie de la justice*, §.1, tr. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 29-30.

Texte 3 : pour définir ce qui est juste, on s'intéressera à la structure de base de la société

« Ici, nous avons à traiter de la justice sociale. Pour nous, l'objet premier de la justice, c'est la structure de base de la société ou, plus exactement, la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale. Par institutions les plus importantes, j'entends

la constitution politique et les principales structures socio-économiques. Ainsi, la protection légale de la liberté de pensée et de conscience, l'existence de marchés concurrentiels, la propriété privée des moyens de production et la famille monogamique en sont des exemples. Si on les considère comme un système unique, elles définissent les droits et devoirs des hommes et elles influencent leurs perspectives de vie, ce qu'ils peuvent s'attendre à être ainsi que leurs chances de réussite. C'est cette structure de base qui est l'objet premier de la justice parce que ses effets sont très profonds et se font sentir dès le début. L'idée intuitive que je propose ici est que cette structure comporte différentes positions sociales et que des hommes nés dans des positions différentes ont des perspectives de vie différentes, déterminées en partie par le système politique ainsi que par les circonstances socio-économiques. Ainsi, les institutions sociales favorisent certains points de départ au détriment d'autres. Il s'agit là d'inégalités particulièrement profondes. Car elles sont non seulement présentes un peu partout, mais elles affectent les chances des hommes dès le départ dans la vie ; il n'est en aucun cas possible de les justifier en faisant appel aux notions de mérite ou de valeur. C'est donc à ces inégalités, probablement inévitables dans la structure de base de toute société, que les principes de la justice sociale doivent s'appliquer en tout premier lieu. Ensuite, ces principes déterminent le choix d'une constitution politique et les principaux éléments du système socio-économique. La justice d'un modèle de société dépend essentiellement de la manière dont les droits et devoirs fondamentaux sont attribués ainsi que des possibilités économiques et des conditions sociales dans les différents secteurs de la société ».

John Rawls, *Théorie de la justice*, §.2, tr. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 33-34.

La méthode de Rawls

Texte 4 : Comment définir le juste ? La méthode du voile d'ignorance

« L'idée de la position originelle est d'établir une procédure équitable (*fair*) de telle sorte que tous les principes sur lesquels un accord interviendrait soient justes. (...) Nous devons, d'une façon ou d'une autre, invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances sociales et naturelles à leur avantage personnel. C'est pourquoi je pose que les partenaires sont situés derrière un voile d'ignorance. Ils ne savent pas comment les différentes possibilités affecteront leur propre cas et ils sont obligés de juger les principes sur la seule base de considérations générales.

Je pose ensuite que les partenaires ignorent certains types de faits particuliers. Tout d'abord, personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social ; personne ne connaît non plus ce qui lui échoit dans la répartition des atouts naturels et des capacités, c'est-à-dire son intelligence et sa force. Chacun ignore sa conception du bien, les particularités de son projet rationnel de vie, ou même les traits particuliers de sa psychologie comme son aversion pour le risque ou sa propension à l'optimisme ou au pessimisme (...). Les partenaires doivent ignorer les contingences qui les mettent en conflit. En choisissant des principes, ils doivent être prêts à vivre avec leurs conséquences, quelle que soit la génération à laquelle ils appartiennent.

Dans la mesure du possible, donc, les partenaires ne connaissent, comme fait particulier, que la soumission de leur société aux circonstances de la justice avec tout ce que cela implique. On tient toutefois pour acquise leur connaissance générale de la société humaine. Ils comprennent les affaires politiques et les principes de la théorie économique, ils connaissent la base de l'organisation sociale et les lois de la psychologie humaine. En fait, on suppose que les partenaires connaissent tous les faits généraux qui affectent le choix des principes de la justice ».

John Rawls, *Théorie de la justice*, §.24, tr. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 168-169.

Les principes de justice de la théorie de la justice comme équité

Texte 5 : Les principes de la justice distributive

« [les deux principes de justice] doivent désormais être formulés ainsi :

- (a) Chaque personne a une même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de libertés égales pour tous ; et
- (b) Les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société (principe de différence).

(...) Le premier principe a priorité sur le second et, au sein du second principe, l'égalité équitable des chances a priorité sur le principe de différence. Cette priorité signifie qu'en appliquant un principe (ou en vérifiant son application par des tests ponctuels), nous supposons que les principes qui ont priorité sur lui sont pleinement satisfaits ».

John Rawls, *La Justice comme équité, Une Reformulation de Théorie de la justice*, tr. fr. B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2003, p. 69-70.

Texte 6 : le premier principe : les droits et libertés doivent être distribués de manière égale

« À partir du moment où l'on pense que les principes de la justice résultent d'un accord originel conclu dans une situation d'égalité, la question reste posée de savoir si le principe d'utilité serait alors reconnu. À première vue, il semble tout à fait improbable que des personnes se considérant elles-mêmes comme égales, ayant le droit d'exprimer leurs revendications les unes vis-à-vis des autres, consentent à un principe qui puisse exiger une diminution des perspectives de vie de certains, simplement au nom de la plus grande quantité d'avantages dont jouiraient les autres. Puisque chacun désire protéger ses intérêts, sa capacité à favoriser sa conception du bien, personne n'a de raison de consentir à une perte durable de satisfaction pour lui-même afin d'augmenter la somme totale. En l'absence d'instincts altruistes, solides et durables, un être rationnel ne saurait accepter une structure de base simplement parce qu'elle maximise la somme algébrique des avantages, sans tenir compte des effets permanents qu'elle peut avoir sur ses propres droits, ses propres intérêts de base. C'est pourquoi, semble-t-il, le principe d'utilité est incompatible avec une conception de la coopération sociale entre des personnes égales en vue de leur avantage mutuel. (...) »

Au contraire, donc, je soutiendrai que les personnes placées dans la situation initiale choisiraient deux principes assez différents. Le premier exige l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base. Le second, lui, pose que des inégalités socio-économiques, prenons par exemples des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société. Ces principes excluent la justification d'institutions par l'argument selon lequel les épreuves endurées par certains peuvent être contrebalancées par un plus grand bien, au total. (...) Par contre, il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit par là même améliorée la situation des moins favorisés ».

John Rawls, *Théorie de la justice*, §.3, tr. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p.40-41.

Texte 7 : le principe d'égalité équitable des chances

« La répartition actuelle des revenus et de la richesse est l'effet cumulatif de répartitions antérieures des atouts naturels – c'est-à-dire des talents et des dons naturels – en tant que ceux-ci ont été développés ou au contraire non réalisés, ainsi que de leur utilisation, favorisée ou non, dans le passé par des circonstances sociales et des contingences, bonnes et mauvaises. Intuitivement, l'injustice la plus évidente du système de la liberté naturelle est qu'il permet que la répartition soit influencée de manière indue par des facteurs aussi arbitraires d'un point de vue moral.

L'interprétation libérale, ainsi que je l'appellerai, essaie de corriger ce défaut en ajoutant, à la condition d'ouverture des carrières aux talents, une condition supplémentaire : le principe de l'égalité équitable des chances. L'idée est ici que les positions ne doivent pas seulement être ouvertes à tous en un sens formel, mais que tous devraient avoir une chance équitable (fair) d'y parvenir. À première vue, ce principe n'est pas très clair, mais nous pourrions dire que ceux qui ont des capacités et des talents semblables devraient avoir des chances semblables dans la vie. De manière plus précise, en supposant qu'il y a une répartition des atouts naturels, ceux qui sont au même niveau de talent et de capacité et qui ont le même désir de les utiliser devraient avoir les mêmes perspectives de succès, ceci sans tenir compte de leur position initiale dans le système social. Dans tous les secteurs de la société, il devrait y avoir des perspectives à peu près égales de culture et de réalisation pour tous ceux qui ont des motivations et des dons semblables. Les attentes de ceux qui ont les mêmes capacités et les mêmes aspirations ne devraient pas être influencées par leur classe sociale.

L'interprétation libérale des deux principes cherche donc à atténuer l'influence des contingences sociales et du hasard naturel sur la répartition. Pour parvenir à cette fin, il est nécessaire d'imposer des conditions structurales de bases supplémentaires au système social. (...) Les éléments de ce cadre sont assez bien connus, quoiqu'il vaille peut-être la peine de rappeler l'importance qu'il y a à empêcher les accumulations excessives de propriété et de richesse et à maintenir des possibilités égales d'éducation pour tous. Les chances d'acquérir de la culture et des compétences techniques ne devraient pas dépendre de notre situation de classe et ainsi le système scolaire, qu'il soit public ou privé, devrait être conçu de manière à aplanir les barrières de classe »

John Rawls, *Théorie de la justice*, §.12, tr. fr. C. Audard (modifiée), Paris, Seuil, 1987, p. 103-104.

Texte 8 : le principe de différence

« Alors que la conception libérale semble clairement préférable au système de la liberté naturelle, intuitivement, cependant, elle apparaît encore insuffisante. Par exemple, même si elle œuvre à la perfection pour éliminer l'influence des contingences sociales, elle continue de permettre que la répartition de la richesse et des revenus soit déterminée par la répartition naturelle des capacités et des talents. À l'intérieur des limites permises par le contexte, la répartition découle de la loterie naturelle et ce résultat est arbitraire d'un point de vue moral. Il n'y a pas plus de raison de permettre que la répartition des revenus et de la richesse soit fixée par la répartition des atouts naturels que par le hasard social ou historique. De plus, le principe de l'égalité équitable des chances ne peut être qu'imparfaitement appliqué, du moins aussi longtemps qu'existe une quelconque forme de famille. La mesure dans laquelle les capacités naturelles se développent et arrivent à maturité est affectée par toutes sortes de conditions sociales et d'attitudes de classe. Même la disposition à faire un effort, à essayer d'être méritant, au sens ordinaire, est dépendante de circonstances familiales et sociales heureuses.

Il est impossible, en pratique, d'assurer des chances égales de réalisation et de culture à ceux qui sont doués de manière semblable ; pour cette raison, nous souhaiterions peut-être adopter un principe qui reconnaisse ce fait et qui, aussi, atténue les effets arbitraires de la loterie naturelle elle-même. »

John Rawls, *Théorie de la justice*, §.12, tr. fr. C. Audard (modifiée), Paris, Seuil, 1987, p. 104-105.

2) Faut-il toujours obéir aux lois ? Désobéissance civile et objection de conscience

Texte 9 : Le problème de la désobéissance civile et sa définition

« Le problème de la désobéissance civile ne se pose, selon moi, que dans le cadre d'un État démocratique plus ou moins juste pour des citoyens qui reconnaissent et admettent la légitimité de la constitution. La difficulté est celle du conflit des devoirs. Quand le devoir d'obéir aux lois promulguées par une majorité législative (ou à des décrets issus d'une telle majorité) cesse-t-il d'être une obligation face au droit de défendre ses libertés et au devoir de lutter contre l'injustice ? Cette question implique une réflexion sur la nature et les limites du gouvernement par la majorité ; c'est pour cela que le problème de la désobéissance civile est un test crucial pour toute théorie du fondement moral de la démocratie.

[...] La désobéissance civile peut, tout d'abord, être définie comme un acte public, non violent, décidé en conscience, mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener à un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement. En agissant ainsi, on s'adresse au sens de la justice de la majorité de la communauté et on déclare que, selon son opinion mûrement réfléchie, les principes de la coopération sociale entre des êtres libres et égaux ne sont pas actuellement respectés.»

John Rawls, §.55, *Théorie de la justice*, tr. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 404-405.

Texte 10 : La désobéissance civile est non-violente ; elle se situe entre les diverses formes de protestation légale et la résistance révolutionnaire

« La désobéissance civile est non violente pour une autre raison. Elle exprime la désobéissance à la loi dans le cadre de la fidélité à la loi, bien qu'elle se situe à sa limite extérieure. La loi est enfreinte, mais la fidélité à la loi est exprimée par la nature publique et non violente de l'acte, par le fait qu'on est prêt à assumer les conséquences légales de sa conduite. Cette fidélité à la loi aide à prouver à la majorité que l'acte est, en réalité, politiquement responsable et sincère et qu'il est conçu pour toucher le sens de la justice du public. Le fait d'être complètement ouvert et non violent garantit notre sincérité ; car il n'est pas facile de convaincre quelqu'un d'autre que nos actes sont dictés par notre conscience, ni même d'en être certain devant nous-même. (...)

La désobéissance civile, telle que je l'ai définie, se situe donc entre la protestation légale et le déclenchement de procès exemplaires, d'une part, et l'objection de conscience et les diverses formes de résistance, d'autre part. Dans cette gamme de possibilités, elle représente une forme de dissidence qui se situe à la frontière de la fidélité à la loi. Ainsi comprise, la désobéissance civile est clairement distincte de l'action militante et de l'obstruction ; elle est très éloignée de la résistance organisée par la force. Un militant, par exemple, est bien plus opposé au système politique existant. Il ne l'accepte pas comme quelque chose de presque juste, de raisonnablement juste ; il croit ou bien que celui-ci s'écarte considérablement des

principes qu'il professe ou qu'il vise une conception de la justice qui est erronée dans son ensemble. Bien qu'il déclare agir selon sa conscience, il ne fait pas appel au sens de la justice de la majorité (ou de ceux qui ont le pouvoir politique réel), car il pense que leur sens de la justice est erroné ou bien sans effet. Au contraire, il cherche par des actes militants bien organisés de perturbation et de résistance, et ainsi de suite, à attaquer la conception dominante ou à créer de force un mouvement dans la direction qu'il souhaite. Ainsi le militant peut essayer d'échapper à la peine prévue, car il n'a pas l'intention d'accepter les conséquences légales de sa violation de la loi ; ceci en effet voudrait dire non seulement qu'il s'en remet à des forces auxquelles, croit-il, on ne peut faire confiance, mais aussi qu'il reconnaît la légitimité d'une constitution à laquelle il est opposé. En ce sens, l'action militante ne se situe pas dans le cadre de la fidélité à la loi, mais représente une opposition plus profonde à l'ordre légal. On pense que la structure de base est si injuste ou si éloignée des idéaux qu'elle professe que l'on doit essayer de préparer la voie pour des changements radicaux ou même révolutionnaires. Et c'est ce que l'on fera en essayant de faire naître dans le public une conscience des réformes fondamentales qui doivent être faites. Or, dans certaines circonstances, l'action militante et d'autres types de résistance sont certainement justifiées. Mais je n'étudierai pas ces cas. Comme je l'ai dit, mon but est ici plus limité ; il s'agit de définir le concept de désobéissance civile et de comprendre son rôle dans un régime constitutionnel presque juste. »

John Rawls, §.55, *Théorie de la justice*, tr. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 406-407.

Texte 11 : La distinction entre la désobéissance civile et l'objection de conscience, une distinction entre politique et morale

« J'ai distingué la désobéissance civile de l'objection de conscience, mais il me reste encore à expliquer cette dernière notion. (...) »

L'objection de conscience est le fait de ne pas obéir à une injonction légale plus ou moins directe ou à un ordre administratif. C'est un refus, car nous recevons un ordre et, étant donné la nature de la situation, les autorités savent si nous leur obéissons ou non. Un exemple typique est celui des premiers chrétiens qui refusaient d'accomplir certains actes de piété prescrits par l'État païen, ou celui des Témoins de Jéhovah qui refusent de saluer le drapeau. D'autres exemples sont le refus d'un pacifiste de servir dans les forces armées ou celui d'un soldat d'obéir à un ordre qui, selon lui, s'oppose manifestement à la loi morale en tant qu'elle s'applique à la guerre. Ou bien encore, l'exemple de Thoreau du refus de payer un impôt parce que, ainsi, on contribuerait à une grave injustice à l'égard de quelqu'un d'autre. Notre refus est supposé connu des autorités même si, dans certains cas, nous pourrions souhaiter le cacher. Quand il peut être dissimulé, il faudrait parler non pas d'objection de conscience, mais de dérobade pour des raisons de conscience. Des infractions cachées à la loi concernant un esclave en fuite en sont des exemples.

Il y a de nombreuses différences entre l'objection de conscience (ou la dérobade pour des raisons de conscience) et la désobéissance civile. Tout d'abord, l'objection de conscience n'est pas une forme d'appel au sens de la justice de la majorité. Il va de soi que de tels actes ne sont généralement pas secrets ou dissimulés, car les cacher est, de toute façon, souvent impossible. Simple, on refuse d'obéir à un ordre ou de se soumettre à une injonction légale pour des raisons de conscience. Les convictions de la majorité ne sont pas invoquées à l'appui de ce refus et, en ce sens, il ne s'agit pas d'un acte sur le forum public. L'objecteur de conscience reconnaît qu'il n'y a peut-être pas de base pour arriver à un accord mutuel ; il ne recherche pas d'occasions de désobéissance pour faire connaître sa cause. Bien plutôt, il attend et espère que la désobéissance ne sera même pas nécessaire. Il est moins optimiste

que celui qui choisit la désobéissance civile et il ne compte guère sur des changements dans les lois ou les politiques suivies. La situation, peut-être, ne lui laisse pas le temps de présenter son point de vue ou bien, comme je l'ai déjà dit, il n'y a guère d'espoir que la majorité comprenne ses revendications.

L'objection de conscience n'est pas nécessairement basée sur des principes politiques ; elle peut être fondée sur des principes religieux ou d'une autre sorte qui diffèrent de l'ordre constitutionnel. La désobéissance civile, elle, est un appel à une conception de la justice communément acceptée alors que l'objection de conscience peut avoir d'autres motifs. Ainsi, supposons que les premiers chrétiens aient justifié leur refus d'obéir aux coutumes religieuses de l'Empire, non en se référant à la justice, mais seulement parce qu'elles étaient contraires à leurs convictions religieuses ; leur argumentation dans ce cas ne serait pas politique, pas plus que ne le sont les conceptions d'un pacifiste, en supposant que les guerres défensives, du moins, soient reconnues par la conception de la justice à la base du régime constitutionnel. »

John Rawls, §.56, *Théorie de la justice*, tr. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 408-409.

Texte 12 : La désobéissance civile ne déstabilise pas la démocratie. Elle renforce au contraire sa stabilité

« Le troisième objectif d'une théorie de la désobéissance civile consiste à en expliquer le rôle à l'intérieur d'un système constitutionnel et à rendre compte de sa relation avec un régime démocratique. Comme toujours, je suppose que la société en question est "presque juste", qu'elle a une forme de gouvernement démocratique, ce qui ne veut pas dire que toute injustice grave ait disparu. (...) En recourant à la désobéissance civile, donc, nous voulons faire appel au sens de la justice de la majorité et indiquer de façon publique que, selon notre opinion sincère et bien réfléchie, les conditions de la libre coopération sont violées. Nous faisons appel aux autres pour qu'ils reconsidèrent la situation, se mettent à notre place et reconnaissent qu'ils ne peuvent plus compter sur notre consentement indéfini, face aux conditions qu'ils nous imposent.

(...) En fait, la désobéissance civile (ainsi que l'objection de conscience) est un des moyens de stabiliser un système constitutionnel, même si c'est par définition un moyen illégal. Quand elle est utilisée de manière limitée et à bon escient, elle aide à maintenir et à renforcer des institutions justes tout comme des élections libres et régulières ainsi qu'un pouvoir judiciaire indépendant ayant le pouvoir d'interpréter la constitution (qui n'est pas nécessairement écrite). En résistant à l'injustice dans les limites de la fidélité à la loi, elle sert à empêcher les manquements vis-à-vis de la justice et à les corriger s'il s'en produit. Que les citoyens soient prêts à recourir à la désobéissance civile justifiée conduit à stabiliser une société bien ordonnée, ou presque juste. »

John Rawls, §.59, *Théorie de la justice*, tr. fr. C. Audard modifiée, Paris, Seuil, 1987, p. 422-423.

3) Les limites du pouvoir de l'État libéral : neutralité, tolérance et stabilité

L'État libéral et le fait du pluralisme raisonnable

Texte 13 : Lorsque l'État respecte la liberté de conscience, diverses doctrines raisonnables et pourtant contradictoires se développent nécessairement : c'est le fait du pluralisme raisonnable

« La culture politique d'une démocratie est caractérisée (c'est mon hypothèse) par les trois faits généraux suivants.

Le premier est que la diversité de doctrines compréhensives raisonnables que l'on trouve dans les sociétés démocratiques modernes n'est pas une condition purement historique qui pourrait disparaître ; c'est un trait permanent de la culture publique de la démocratie. Les conditions politiques et sociales créées par les droits et les libertés de base des institutions libres verront se développer une diversité de doctrines opposées mais raisonnables, diversité qui persistera et qui existe probablement déjà. Ce fait du pluralisme raisonnable (...), c'est le fait que des institutions libres tendent à développer non seulement une variété de doctrines et de points de vue, comme on pourrait s'y attendre, étant donné les intérêts variés des gens et leur tendance à se concentrer sur des perspectives étroites. Mais, en outre, parmi ces perspectives, il y a un bon nombre de doctrines compréhensives raisonnables. Ce sont les doctrines adoptées par des citoyens raisonnables et que le libéralisme politique doit prendre en considération. Elles ne sont pas simplement le reflet d'intérêts de classe ou d'intérêts personnels, ou de la tendance compréhensible des gens à voir le monde politique à partir d'une perspective limitée. Elles sont, au contraire, en partie l'œuvre de la raison pratique libre dans le cadre d'institutions libres. Ainsi, bien que les doctrines historiques ne soient pas, bien entendu, le produit de la seule raison libre, le fait du pluralisme raisonnable n'est pas une condition regrettable de l'existence humaine. (...)

Un second fait général qui lui est relié est qu'une interprétation durable et commune d'une seule doctrine compréhensive, religieuse, philosophique ou morale, ne peut être maintenue que grâce à l'usage tyrannique du pouvoir de l'État. Si nous nous représentons la société politique comme une communauté unie dans l'adhésion à une seule et même doctrine, alors l'utilisation tyrannique du pouvoir de l'État y est nécessaire. Dans la société médiévale, plus ou moins unifiée dans l'adhésion à la religion catholique, l'Inquisition n'était pas un accident ; sa lutte contre l'hérésie était nécessaire pour protéger cette croyance religieuse commune. La même chose vaut, je crois, pour toute doctrine compréhensive raisonnable, religieuse ou non. Une société unifiée autour d'une forme raisonnable d'utilitarisme ou de libéralisme, celui de Kant ou de Mill, exigerait de la même manière la sanction du pouvoir étatique pour se maintenir en place. Appelons cela « le fait de l'oppression ».

Enfin, un troisième fait général est qu'un régime démocratique durable et sûr, qui ne soit pas divisé par des conflits entre des doctrines rivales et des classes sociales hostiles, doit être soutenu volontairement et librement par une majorité considérable de ses citoyens politiquement actifs. Considéré avec le premier fait général, cela veut dire que, pour servir de base publique de justification dans un régime constitutionnel, une conception politique doit pouvoir être adoptée par des doctrines compréhensives très différentes et même opposées, bien que raisonnables. »

John Rawls, *Libéralisme politique*, leçon I, tr. fr. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 62-64.

Un État libéral doit-il être neutre ?

Texte 14 : Un État libéral peut-il promouvoir des valeurs et des vertus ?

« Historiquement, un des thèmes de la pensée libérale a été que l'État ne doit favoriser aucune doctrine compréhensive, pas plus que les conceptions du bien qui y sont associées. Mais c'est aussi une des critiques faites au libéralisme que de l'accuser de ne pas rester neutre et, en réalité, de favoriser une forme ou une autre d'individualisme. (...)

La théorie de la justice comme équité, dans son ensemble, tente de fournir un terrain commun pour un consensus par recoupement. Elle s'efforce également de respecter la neutralité du but au sens où les institutions fondamentales et les politiques publiques ne doivent pas être conçues pour favoriser une doctrine en particulier. Le libéralisme politique se détourne de la neutralité quant à l'influence et à l'effet en raison de son caractère irréalisable (...).

Cependant, même si le libéralisme politique recherche un terrain commun et même s'il est neutre du point de vue du but, il est important de souligner que la possibilité d'affirmer la supériorité de certaines formes du caractère moral et d'encourager certaines vertus morales y est conservée. C'est pourquoi la théorie de la justice comme équité comprend une analyse de certaines vertus politiques – les vertus de la coopération sociale équitable telles que la civilité ou la tolérance, la modération ou le sens de l'équité (IV, §5 et 7). Il est crucial ici que le fait d'inclure ces vertus dans une conception politique ne conduise pas à une doctrine compréhensive perfectionniste.

C'est ce que nous saisissons clairement, une fois élucidée l'idée d'une conception politique de la justice. Comme je l'ai dit (§1), les idées du bien peuvent être librement introduites, si nécessaire, pour compléter la conception politique de la justice ; mais il faut que ce soit des idées politiques c'est-à-dire qu'elles appartiennent à une conception politique de la justice pour un régime constitutionnel. Cela garantit qu'elles sont partagées par les citoyens et qu'elles ne dépendent pas d'une quelconque doctrine particulière. Si les idéaux associés aux vertus politiques sont également liés aux principes de justice politique ainsi qu'aux formes de jugement et de conduite qui sont essentielles pour maintenir une coopération sociale équitable et durable, ces idéaux et ces vertus sont compatibles avec le libéralisme politique. Ils caractérisent l'idéal du bon citoyen d'un État démocratique – un rôle défini par les institutions politiques de ce dernier. En ce sens, les vertus politiques doivent être distinguées des vertus qui caractérisent des formes de vie appartenant à des doctrines compréhensives, religieuses ou philosophiques ; elles sont également distinctes des vertus qui caractérisent diverses idéaux associatifs (idéaux propres à des Églises, des Universités, des emplois et des métiers, des clubs et des équipes) et de toutes celles qui correspondent aux différents rôles dans la famille et aux relations entre individus.

Si un régime constitutionnel prend certaines dispositions afin de renforcer les vertus de tolérance et de confiance mutuelle en s'opposant, par exemple, aux diverses formes de discrimination religieuse ou raciale (d'une façon compatible avec la liberté de conscience ou de parole), il ne devient pas pour autant un État perfectionniste au sens de Platon ou d'Aristote, et il n'établit pas non plus une religion particulière comme religion d'État comme dans le cas des États catholiques et protestants du début des Temps modernes. Il prend plutôt des mesures raisonnables pour renforcer les façons de penser et de sentir qui favorisent la coopération sociale entre des citoyens considérés comme libres et égaux, ce qui est tout à fait différent d'un État qui favoriserait une doctrine compréhensive particulière pour elle-même. »

John Rawls, *Libéralisme politique*, leçon V, tr. fr. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 234-239.

Texte 15 : Peut-on être intolérant envers les intolérants ?

« Supposons que, d'une manière ou d'une autre, apparaisse une secte intolérante, dans une société bien ordonnée reconnaissant les deux principes de la justice. Comment les citoyens de cette société doivent-ils agir à son égard ? Ils ne devraient certainement pas l'interdire simplement parce que les membres de la secte intolérante ne pourraient pas s'en plaindre. Au contraire, 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. Une condition plus rigoureuse est nécessaire : nos intérêts légitimes doivent être sérieusement menacés. Ainsi des citoyens justes devraient s'efforcer de préserver la constitution et toutes les libertés égales pour tous aussi longtemps que la liberté elle-même et leur propre liberté ne sont pas en danger. Ils ont le droit de forcer les gens intolérants à respecter la liberté des autres, puisqu'on peut demander à une personne de respecter les droits établis par les principes qu'elle reconnaîtrait dans la position originelle. Mais quand la constitution elle-même n'est pas menacée, il n'y a pas de raison de refuser la liberté aux intolérants.

La question de l'intolérance envers les intolérants est directement liée à celle de la stabilité d'une société bien ordonnée régie par les deux principes. (...) Si une secte intolérante apparaît dans une société bien ordonnée, les autres ne devraient pas oublier la stabilité inhérente à leurs institutions. Les libertés dont jouissent les intolérants pourraient les persuader de croire à la valeur de la liberté, d'après le principe psychologique qui veut que ceux dont les libertés sont protégées par une juste constitution et qui en tirent des avantages lui deviendront fidèles au bout d'un certain temps. Ainsi même si une secte intolérante apparaissait – à condition qu'elle ne soit pas initialement assez puissante pour pouvoir imposer aussitôt sa volonté ou qu'elle ne se développe pas si rapidement que le principe psychologique n'ait pas le temps d'agir –, elle aurait tendance à perdre son intolérance et à reconnaître la liberté de conscience. (...)

La conclusion est donc que, tandis qu'une secte intolérante elle-même n'a pas le droit de se plaindre de l'intolérance, sa liberté devrait être limitée seulement quand ceux qui sont tolérants croient sincèrement et avec de bonnes raisons que leur sécurité et celle des institutions de la liberté sont en danger. Les tolérants ne devraient imposer des restrictions aux intolérants que dans ce cas. »

John Rawls, §.35, *Théorie de la justice*, tr. fr. C. Audard modifiée, Paris, Seuil, 1987, p. 254-256.

Qu'est-ce qui peut justifier la coercition en démocratie ?**Texte 16 : le principe libéral de légitimité et la raison publique**

« Le pouvoir politique est toujours coercitif, renforcé par l'utilisation de sanctions gouvernementales, car seul le gouvernement a l'autorité permettant d'utiliser la force pour faire observer ses lois. Dans un régime constitutionnel, le caractère particulier de la relation politique est que le pouvoir politique est, en définitive, le pouvoir du public, c'est-à-dire le pouvoir de citoyens libres et égaux constitués en corps collectif. Ce pouvoir est régulièrement imposé aux citoyens en tant qu'individus et que membres d'associations, et il se peut que certains n'acceptent pas les raisons qui sont largement reconnues comme justifiant la structure générale de l'autorité politique – la Constitution – ou, quand ils acceptent cette structure, il se peut qu'ils considèrent comme injustifiées nombre de lois passées par le Parlement auquel ils sont soumis.

Cela pose la question de la légitimité de la structure générale de l'autorité à laquelle l'idée de raison publique (leçon VI) est intimement liée. L'arrière-plan de cette question est que,

comme toujours, nous considérons que les citoyens sont libres et égaux ainsi que rationnels et raisonnables, et que nous traitons la diversité des doctrines raisonnables, morales, religieuses ou philosophiques que l'on trouve dans les sociétés démocratiques comme un trait permanent de leur culture publique. Cela étant et en considérant le pouvoir politique comme le pouvoir des citoyens constitués en corps collectif, nous nous demandons quand ce pouvoir est correctement exercé. À la lumière de quels principes, de quels idéaux devons-nous, en tant que citoyens libres et égaux, être capables de nous considérer nous-mêmes comme exerçant ce pouvoir, étant donné que cet exercice doit pouvoir être justifié auprès des autres citoyens et respecter le fait qu'ils sont, eux aussi, raisonnables et rationnels ?

À cette question, le libéralisme politique répond en disant que notre exercice du pouvoir politique n'est complètement correct que lorsqu'il s'accorde avec une Constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens libres et égaux souscriront à ses exigences essentielles, à la lumière de principes et d'idéaux que leur raison humaine commune peut accepter. Tel est le principe libéral de légitimité. À cela s'ajoute que toutes les questions qui se posent au niveau du Parlement et qui concernent des questions constitutionnelles essentielles, ainsi que des questions de justice fondamentale, ou qui s'en rapprochent, devraient être également réglées, dans la mesure du possible, par des principes et des idéaux auxquels on puisse souscrire d'une manière similaire. Seule une conception politique de la justice dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens y souscriront peut servir de base à la raison et à la justification publiques. »

John Rawls, *Libéralisme politique*, leçon IV, tr. fr. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 174-175.