

# Critique semi-formelle de *Théorie de la justice* de Rawls

Nicolas Fillion, *Université Laval*

La philosophie politique est sans contredit un champ d'étude vaste et complexe. La revue *Phares* nous demande, dans ce numéro, si la démocratie est possible et souhaitable pour tous les peuples. Évidemment, il ne serait aucunement satisfaisant, philosophiquement parlant, de répondre simplement «oui» ou «non», voire même «peut-être» ou encore «je sais que je ne sais pas». Il conviendrait plutôt de présenter une tentative de réponse sous la forme d'un système d'arguments (i.e. d'une théorie). La philosophie sociale et politique a vu plusieurs de ces systèmes défilier. Dans le présent article, j'entends critiquer le système le plus célèbre du 20<sup>e</sup> siècle, qui voulut répondre à la question qui nous occupe: il s'agit de *Théorie de la justice* de John Rawls<sup>1</sup>. Cette oeuvre est fort importante, car elle a profondément influencé la théorie politique contemporaine, au point d'en former le «paradigme». On peut supposer, *a priori*, que ce n'est pas sans raison que *TJ* fut présentée ainsi :

“No commanding work of political theory has appeared in the 20th century.” So said Isaiah Berlin, writing in 1962. . . The outstanding difference now, in 1978, is that Berlin's assertion is no longer true. It ceased to be so in 1971, when *A Theory of Justice* by John Rawls of Harvard was published in Cambridge, Mass<sup>2</sup>.

Dans *TJ*, Rawls présentait une théorie de la justice qui avait pour mandat de donner un essor nouveau à la théorie politique. Le développement de la théorie politique était alors dans une période historique difficile, parce que les écoles de pensée dominantes s'opposaient quant à la méthode à suivre pour mener à bien leurs recherches. La théorie «révolutionnaire» de Rawls devait donc présenter une manière nouvelle de faire de la théorie politique. Le but premier était de théoriser la justice en ramenant les questions de

désirabilité au premier plan, en leur fournissant une méthode de justification analytique pour soutenir les affirmations portant sur la désirabilité des principes de la justice, tout en tenant compte des inévitables questions de faisabilité. La méthode de justification devait alors produire une conception de la justice réaliste (possible) et désirable. Autrement dit, *si Rawls était arrivé à mener à bien son projet, il serait arrivé à démontrer que la démocratie est possible et souhaitable pour tous les peuples.*

On peut articuler les points centraux de *TJ* entre eux pour faire ressortir la « constitution organique » de la théorie en entrant dans le détail de chacun de ses arguments<sup>3</sup>. Malheureusement, je devrai ici me borner à caractériser le type de discours théorique qu'utilise Rawls ; autrement dit, j'entends reconstruire le schéma général d'argumentation sous-jacent à *TJ*. Ceci me conduira entre autres à analyser plus précisément la nature des « outils analytiques et méthodologiques » rawlsiens, et ce, pour faire ressortir une présupposition *nécessaire* à la construction de toute théorie qui suit le schéma argumentatif dont *TJ* est une instance. Ceci devrait nous permettre de voir les insuffisances du projet de Rawls et de le rejeter comme étant impertinent pour une théorisation sérieuse du politique<sup>4</sup>.

Pour atteindre mon but le plus clairement possible, j'utiliserai certaines notions élémentaires de logique formelle<sup>5</sup>. Lorsqu'on caractérise un type de discours, le plus important est de retracer les liens logiques entre les propositions centrales. On arrive ainsi souvent à débusquer des propositions fondamentales *non-dites*, mais *néanmoins nécessaires* à la validité déductive de l'argument. Les limites théoriques internes du type de discours en question devront donc être tracées à partir de cette reconstruction logique. L'avantage d'une telle reconstruction, pour un lecteur critique, est qu'il peut souvent n'avoir même pas à prendre parti dans les débats fondamentaux reliés à la théorie, car la reconstruction arrive à faire voir à quel point il est difficile – sinon impossible – de soutenir théoriquement une telle position, simplement sur la base des relations entre les propositions. Dans le cas de *TJ*, je montrerai qu'une proposition non-dite (disons *a*) est nécessaire à l'explication de Rawls et que son

explicitation rend la position de Rawls plutôt difficile à soutenir pour comprendre la réalité sociale.

### *1. La limitation a priori du concept du juste*

Le concept de justice tel que l'entend Rawls souffre certaines ambiguïtés qu'il nous faut mettre au clair. D'abord, Rawls soutient que les principes de la justice sont les principes à la base de l'organisation des structures sociales. On pourrait alors caractériser partiellement la justice par sa fonction sociale, c'est-à-dire celle de régler les conflits et inégalités. De là, tout principe qui arriverait efficacement à remplir cette fonction serait un principe de la justice pouvant possiblement correspondre à une réalité sociale. Si nous prenons en considération ce que nous observons dans l'histoire des sociétés, nous en arriverons à un aperçu semblable. Historiquement, ce qui a amené les codes de lois à se maintenir en place au sein d'une société n'est par leur caractère «juste en soi», mais plutôt leur efficacité à réguler les comportements humains dans les rapports sociaux. Ainsi, au sein d'une société, il est un moment où l'on se donne des règles (intentionnellement ou tacitement) pour assurer l'ordre et la stabilité. Des gens acceptent donc de se soumettre à un pouvoir de coercition qui leur impose un code de lois, parce qu'ils craignent d'être sanctionnés s'ils désobéissent. Il en va de même dans le cas des démocraties modernes : les révolutionnaires ayant imposé une constitution démocratique se sont autoproclamés les défenseurs de la «vraie» justice, imposant alors un acquiescement tacite à la population nouvellement démocratisée sur un territoire donné. Quand le pouvoir des révolutionnaires a été suffisant pour appliquer efficacement la constitution, la démocratie est restée en place ; mais dans les autres cas, elle s'est effondrée. Tout ceci montre une chose : *ce qui fait qu'une conception de la justice sociale régule de facto une société est au moins partiellement indépendant de sa «justice en soi»*<sup>6</sup> ; autrement dit, la question de la faisabilité de la démocratie n'est pas équivalente à celle de sa désirabilité. Il faut admettre qu'un système de justice «injuste en soi» (!) ne sera pas aboli tant que le pouvoir de coercition est suffisant pour assurer efficacement l'application de ce système de justice<sup>7</sup>.

Faisons une brève digression pour esquisser un lien qui a, je crois, bien sa place. La croyance qui veut que seuls les principes «justes en eux-mêmes» doivent être traités dans une étude du juste et qu'un État doive exister seulement si le principe de justice sur lequel il repose est «rationnellement justifié comme étant moralement bon» remonte à un des textes les plus influents dans l'histoire de la philosophie, soit *La république* de Platon<sup>8</sup>. Dans ce dialogue, Thrasymaque, qui est l'un des interlocuteurs de Socrate, s'exprime ainsi : «J'affirme que le juste n'est autre chose que l'avantageux au plus fort.» (p. 87) Avec une argumentation célèbre, Socrate réfute cet argument pour montrer que ce ne peut être la «vraie» justice, mais seulement l'apparence de justice. Dans la bouche du Socrate platonicien, ceci signifie que la connaissance infaillible du Juste ne peut être telle que ce que Thrasymaque propose; une république «vraiment» juste, c'est-à-dire une république idéale, au sens fort du terme, ne peut pas avoir le principe de justice proposé par Thrasymaque comme principe constitutif. Désormais, la recherche ne porte plus sur l'opinion du juste qui est *de facto* celle qui organise une société, puisqu'elle se limite à une spéculation sur l'Idée du juste à la base d'une république idéale (ou encore, d'une société bien ordonnée<sup>9</sup>).

Plato thinks he can prove that his ideal Republic is good ; a democrat who accepts the objectivity of ethics may think that he prove the Republic bad ; but any one who agrees with Thrasymachus will say : "There is no question of proving or disproving ; the only question is whether you like the kind of State that Plato desires. If you do, it is good for you ; if you do not, it is bad for you. If many do and many do not, the decision cannot be made by reason, but only by force, actual or concealed." This is one of the issues in philosophy that are still open ; on each side there are men who command respect. But for a very long time the opinion that Plato advocated remained almost undisputed<sup>10</sup>.

Ainsi, ce n'était pas seulement l'opinion de Thrasymaque qui était «réfutée», mais la *Realpolitik* en général comme façon de penser la

politique. On posait n'avoir désormais plus à *expliquer* la politique réelle, mais à justifier (ou prouver) qu'un idéal politique est le meilleur.

De là, je pose comme hypothèse que Rawls est de ceux qui croient que la bonté ou la justice d'une société se *prouve*. Je pense aussi qu'il croit que l'argument de Platon (ou un semblable) est *décisif*, et qu'une « véritable » investigation sur le juste en est nécessairement une sur « l'Idée vraie du Juste ». Ceci expliquerait pourquoi le concept du juste a une double signification dans *TJ*. Alors même que Rawls tente de donner un ancrage à sa théorie de la justice dans les sciences empiriques et dans la réalité sociale, il *tronçonne a priori* le concept de justice de manière telle qu'il ne corresponde plus à la réalité historique de la justice dans les sociétés, mais à une réalité d'un autre niveau, « au-delà » des apparences. Alors que nous avons entrevu avec Rawls que l'existence d'un système de justice dans une société est au moins partiellement indépendante de sa « justice en soi », les données du problème changent sans que nous soyons informés de l'importance du changement et, *dès lors, il parle de la « véritable justice » qui régulerait une société idéale ou bien ordonnée*. Il est essentiel de prendre conscience de l'importance de ce virage dans *TJ*, car le terrain d'argumentation n'est alors plus le même ; on ne parle plus des principes réels de la justice mais de ceux de la justice idéale. C'est à ce moment que Rawls délaisse complètement les questions de faisabilité – en acte, sinon en parole – au profit unique de celles de désirabilité.

Il est tout de même important de nuancer cette digression : Rawls n'est pas platonicien. Néanmoins, on ne peut nier que certains caractères importants sont communs. Certes, « Justice en soi » n'aurait pas sous la plume de Rawls la même signification que sous celle de Platon. En vertu de sa théorie déontologique, il ne parle pas du « Juste en soi », mais plutôt des meilleurs principes du juste, c'est-à-dire des mieux justifiés rationnellement. Épistémologiquement, cette distinction est très importante, car il ne s'agit pas de connaissance absolue mais relative. Cependant, le caractère de la théorie de Rawls fait en sorte que ce qui est visé est la conception *optimale* (superlative), valant universellement. Ainsi, une chose

reste commune à Rawls et à Platon : tous les principes de justice ne se valent pas, c'est-à-dire qu'il y en a un (ou un ensemble) qui est *meilleur que tous les autres*<sup>11</sup>. Je ne veux aucunement suggérer qu'il soit impertinent de dire que tout ne se vaut pas, mais nous verrons comment cela, une fois inséré dans le schème argumentatif rawlsien, entraînera des difficultés.

Ceci clarifié, nous voyons sans difficulté pourquoi Rawls limite *a priori* le concept du juste. Désormais, sa tâche (non avouée) *n'est pas de décrire* l'existence et l'évolution de la justice dans les sociétés réelles, mais de *justifier* pourquoi chaque individu devrait désirer le « meilleur » principe de justice (tel qu'il le conçoit). Rawls présuppose à l'avance une conception particulière de la justice sociale – par le simple fait de proscrire *a priori* plusieurs conceptions –, ce qui se manifeste par l'intervention des « contraintes formelles du concept du juste ». Tel que Rawls le limite, le concept du juste impliquerait cinq « contraintes formelles » : la généralité, l'universalité, la publicité, la capacité d'ordonner les conflits, l'irrévocabilité des principes (*TJ*, pp. 164-166), qu'il regroupe ensemble comme un tout apodictique parce que « formel ». Voyons à quel point la scission entre le réalisme et l'utopisme est devenue tranchée en comparant la justice réelle à celle du concept du juste restreint.

Commençons par la clause de généralité. Bien que le cas le plus fréquent, de nos jours, dans les sociétés occidentales, semble être celui où la clause de généralité est satisfaite, il est possible que certains principes de la justice au sein de sociétés réelles l'ignorent à dessein. On n'a qu'à penser au « Patriot Act » des États-Uniens, qui permet de promulguer constitutionnellement des lois visant des individus précis. Je ne veux pas dire ici que la clause de généralité n'est pas désirable au sein d'un système de justice, mais plutôt qu'un système de justice peut ne pas satisfaire inconditionnellement cette clause et demeurer un système de justice. Il en va de même pour les clauses d'universalité et de publicité. L'immunité accordée à certains individus (e.g. les ambassadeurs) montre que les systèmes de justice ne satisfont pas inconditionnellement la clause d'universalité.

D'autre part, les centaines d'années où des monarchies furent les institutions habilitées à appliquer la justice de façon plus ou moins arbitraire montrent bien qu'un système de justice peut ne pas satisfaire celle de publicité, tout en remplissant sa fonction sociale première (faire respecter l'ordre). Ainsi, je crois que Rawls a raison de dire que la clause de capacité à ordonner les conflits est intrinsèque à toute conception de la justice sociale. Ceci s'explique tout simplement parce que c'est le rôle social d'un système de justice de réguler les comportements humains. Pour le dire autrement, la capacité à ordonner les conflits efficacement apparaît comme la finalité d'un système de justice et du principe de la justice qui lui est sous-jacent. Sans cette condition, un système de justice ne pourrait exister dans une société, car il serait remplacé par un autre plus efficace (mais pas nécessairement plus «juste en soi»). Cependant, contrairement à Rawls, je ne crois pas que cette capacité découle des lois de la «psychologie morale» (cf. section 2 de cet article).

Parmi les cinq «conditions formelles» que Rawls invoque, je crois que c'est dans la cinquième – l'irrévocabilité des principes de la justice – que son idéalisme universalisant ressort le plus. Rawls croit que parce que des principes de la justice apparaissent les meilleurs à un certain moment, il en sera toujours ainsi et que si ces principes sont un jour admis, ils ne pourront plus jamais être révoqués<sup>12</sup>. On pourrait tirer une multitude de contre-exemples historiques : on n'a qu'à penser à la monarchie constitutionnelle espagnole renversée par les franquistes lors de la Guerre d'Espagne (1936-1939), en vue d'instaurer un régime à tendance nationale-socialiste. Selon le critère rawlsien, la monarchie constitutionnelle était certainement plus désirable, mais pourtant on *a voulu* la révoquer<sup>13</sup>.

Ce que tout ceci indique, c'est qu'on ne parle pas de la même chose quand on parle des conditions formelles d'une conception idéale du juste et quand on parle des circonstances matérielles (socio-historiques) qui tournent essentiellement autour de la capacité de ces principes à accomplir leur tâche sociale efficacement. On peut admettre que certaines conceptions soient plus stables et plus désirables, mais de là à parler de *contraintes formelles et universelles*, il y a un énorme pas à faire. Rawls, en exposant ses cinq

«contraintes formelles», ne parle certainement pas de la réalité factuelle/historique de la justice.

Tout au long de *TJ*, Rawls ignore certains principes de la justice ayant la possibilité réelle de se réaliser en société. C'est ce qui lui fait affirmer que les partenaires, dans la position originelle, savent que les conditions de leur société (peu importe ce qu'elle est!) admettent la réalisation des libertés égales pour tous. Je crois avoir montré que précisément, il importe de savoir à l'avance quelle est la nature de la société dont on parle pour connaître qu'une telle série de conditions restreint l'éventail des principes de la justice qui peuvent être choisis. Rawls présuppose un type précis de principe de la justice et un type précis de société, qui sont tous deux idéaux. Ils sont propres à une époque particulière, en l'occurrence l'idéologie démocratique populaire issue de la modernité. Dire que toute société nécessite de telles contraintes, peu importe ce qu'elle est, est une fraude intellectuelle. Pourquoi Rawls suggère-t-il une telle idée? Tout simplement parce que cette idée est nécessairement impliquée par sa doctrine contractualiste (*cf.* section 3 de cet article). La tradition du contrat social est intimement liée à l'*hubris* de la raison qui soutient l'unité idéelle des hommes, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la nature humaine doit pouvoir s'affranchir des contraintes pour s'accomplir dans toute sa pureté, et qu'une fois cette pureté atteinte, *l'idéal de la justice sera aperçu clairement et universellement par les hommes par le simple fait qu'ils soient des hommes.*

## 2. Les « avantages positifs »

Selon Rawls, des principes de la justice doivent pouvoir assurer leur propre support dans la société qu'ils régulent. Autrement dit, *chacun* doit avoir conscience que les principes de la justice qui régulent sa société sont les *meilleurs possibles*. Toujours selon lui, les faits de la psychologie morale montrent que les principes de la justice qu'il propose seront préférés à tous les autres, parce qu'ils excluent toutes les conséquences que les individus pourraient considérer inacceptables. De plus, la stabilité et l'ordre au sein de la société seront respectés, parce que les principes de la justice qui régiront alors la vie sociale seront basés sur les valeurs morales les

plus chéries *de tout individu*, quel qu'il soit. De surcroît, les principes de Rawls expriment publiquement le respect mutuel des hommes, ce qui entraînera une cohésion sociale accrue. Pour toutes ces raisons, les individus reconnaîtront publiquement que les institutions fondées sur ces principes sont justes et développeront un fort sens de la justice. Même si sa théorie déontologique donne la priorité au juste par rapport au bien, une congruence entre le bien et le juste se révélera alors aux individus et ils développeront, *dans une société bien ordonnée*, des plans de vie rationnels et justes qui coïncideront avec leurs plans de vie rationnels bons.

Il n'est pas facile de savoir à quoi réfère Rawls par l'expression «psychologie morale». Il ne s'agit certainement pas de la psychologie de l'être humain, car cette dernière pose sans aucune ambiguïté que l'action des humains n'est pas déterminée uniquement par des délibérations rationnelles, mais aussi par des instincts, des affects et des pulsions. L'être humain a la capacité d'agir rationnellement, mais toutes les actions et tous les choix humains ne dépendent pas de facteurs rationnels. D'autre part, il ne s'agit certainement pas non plus de psychologie sociale. Cette dernière considère entre autres comment des idéologies influencent inconsciemment les agissements des êtres humains en société. Ceci signifie que les actions humaines sont au moins partiellement le fruit d'influences autres que celles de délibérations rationnelles.

Ces dernières considérations montrent une piste à suivre pour savoir ce qu'entend Rawls par «psychologie morale». Elle n'est rien d'autre que la psychologie d'une conscience transcendante (ou d'une raison pure<sup>14</sup>) ou encore d'une âme désincarnée. La psychologie morale analyse comment agirait un être humain s'il était purement et uniquement rationnel, c'est-à-dire si aucun autre facteur que la pure délibération rationnelle n'entraîne en jeu dans la genèse de ses actions et de ses choix.

La question suivante s'impose : peut-on sérieusement parler de *faisabilité* d'une conception de la justice dans une société humaine quand on remplace les êtres humains par des individus transcendants qui ne réagissent aucunement comme des humains et qui sont constitués de façon radicalement différente ? Rawls prétend que

oui et je prétends que non. Selon moi, cette substitution n'est pas accidentelle : sans elle, il n'y aurait ni issue à la négociation du contrat ni support engendré. La présence de ces « individus » est nécessaire à la théorie de Rawls et elle prend racine au coeur même de la doctrine contractualiste.

### 3. La doctrine contractualiste

L'ambition initiale de Rawls était de produire un théorème formel qui prouverait à partir de prémisses substantiellement vides quels principes de la justice seraient adoptés dans des conditions favorables<sup>15</sup>. On corrobore ainsi l'hypothèse de la section 1 de cet article, à savoir que Rawls, à la suite de Platon, croit que la justice d'une société se prouve de façon universelle. Pour construire sa preuve, l'idée était de créer une joute de négociation (*bargaining game*) ayant des conditions semblables à celles d'un contrat social. Cependant, à cause des nombreuses objections sous lesquelles le premier modèle croulait<sup>16</sup>, Rawls dut *nécessairement* faire intervenir plusieurs modifications. J'insiste sur le « nécessairement », car s'il n'avait pas ainsi modifié la théorie, son projet aurait avorté dès le départ. Ce n'est donc pas accidentellement que le voile d'ignorance et les conséquences de cet « outil analytique » se trouvent dans *TJ*.

Les implications du voile d'ignorance et de la position originelle sont aussi nombreuses qu'embarrassantes. D'abord, les partenaires doivent délibérer dans des « circonstances convenables à l'exercice de la rationalité ». Que sont ces « circonstances convenables » ? Elles se caractérisent par une longue liste de caractéristiques psychologiques et cognitives que les partenaires doivent nécessairement avoir, en tant qu'ils sont des individus représentant leur collectivité. Grossièrement, les partenaires n'ont aucun caractère psychologique<sup>17</sup> et ils ne connaissent aucun fait particulier. Ils ne connaissent que des faits généraux, de type ' $F = m \cdot a$ '. Cependant, l'épistémologie nous enseigne que cette suite de symboles n'a de sens que parce qu'elle a une interprétation précise ; chaque symbole réfère à un domaine de la réalité. La compréhension de ce « fait général » par un humain ne peut s'accomplir que s'il a préalablement eu une intuition des éléments de réalité auxquels il réfère<sup>18</sup>. Or,

comment un individu n'ayant aucun caractère psychologique peut-il appréhender le sens d'un tel « fait général » ? Il est fort douteux qu'un tel individu puisse le faire. Ceci découle du fait que Rawls ne parle pas de l'être humain *tel qu'il est*, mais *tel qu'il devrait être* (c'est-à-dire un être transcendantal<sup>19</sup>) pour qu'il puisse apercevoir la justice intrinsèque des principes qu'il propose. De tels partenaires diffèrent grandement des êtres humains normaux, si bien que plusieurs choses sont imaginables à propos d'eux, en particulier la capacité de délibérer en ne possédant aucun trait psychologique ni aucune intuition ; mais sommes-nous encore dans le cadre d'une analyse de la réalité ? Pourtant, il est nécessaire à Rawls de substituer cette nature à la nature humaine chez les partenaires. Sans cela, rien ne permettrait de croire que les partenaires pourraient s'entendre sur des principes de justice. En effet, si les partenaires sous le voile d'ignorance ne sont pas suffisamment « épurés », ils retomberont sur « la voie de l'opinion »<sup>20</sup> et ne pourront voir les « meilleurs » principes de la justice comme tels. De même, si les individus qui forment la société bien ordonnée ne sont pas suffisamment épurés, eux aussi retomberont sur « la voie de l'opinion » et n'engendreront pas le fameux support aux principes en les reconnaissant publiquement comme les « meilleurs » principes de la justice (et peut-être iraient-ils même jusqu'à être d'accord avec Thrasymaque !).

Rawls a dû introduire un autre élément dans sa théorie : la règle du Maximin. Selon lui, dans les fameuses conditions favorables à l'exercice de la rationalité, les partenaires s'entendraient pour choisir la règle du Maximin pour ordonner les principes de la justice<sup>21</sup>. Cette règle consiste à classer les principes de la justice selon leurs pires conséquences possibles. Cependant, cette règle a des conséquences contre-intuitives embarrassantes. Par exemple, un étudiant de Harvard devrait choisir, en accord avec cette règle, de ne pas aller à son cours de philosophie politique, car le pire résultat qui puisse arriver (et encore...) est que Monsieur Rawls, son professeur, sorte une arme à feu automatique dans un élan de folie et tue tous ses étudiants. Afin d'éviter ce genre de conséquences contre-intuitives, Rawls nous dit que la Règle du Maximin doit se limiter aux déci-

sions à grande échelle. Mais je ne vois pas en quoi cela sauve la plausibilité de la règle. Un chef d'État pourrait alors ordonner qu'on stoppe l'enseignement universitaire en philosophie politique, car le pire résultat qui puisse arriver est qu'une idéologie totalitaire s'y développe, que l'intelligentsia implante cette dernière dans la population et, enfin, qu'il y ait rébellion et violation des droits et libertés du peuple. Ces conséquences contre-intuitives suggèrent que la règle du Maximin ne soit pas si « naturellement » intrinsèque aux décisions humaines que Rawls le croit. En fait, cette règle ne pourrait être intrinsèque que si on épurait suffisamment les êtres humains pour qu'ils soient dans les « circonstances favorables » décrites par Rawls, c'est-à-dire dans une société idéale (ou bien ordonnée).

Mais un autre problème accompagne la règle du Maximin. Comme cette opération est impossible à achever si la liste de principes à classer est infinie, Rawls choisit de limiter les conceptions de la justice à celles inscrites sur une liste finie de son cru. En faisant cela, Rawls diminue grandement la portée démonstrative de la théorie, mais cela lui est *nécessaire*, étant donné le cadre défini par sa théorie. De cette liste, il rejette toutes les conceptions de la justice qui ne respectent pas les fameuses « contraintes formelles du concept du juste », c'est-à-dire qui ne correspondent pas à l'idéal de justice qu'il présuppose sans l'avouer. Comme nous l'avons montré plus haut, ceci revient à rejeter la plupart des principes de la justice ayant historiquement prévalu<sup>22</sup>, laissant ainsi tomber tout ce qui a trait à la faisabilité des principes.

La procédure décisionnelle de la théorie rawlsienne propose aussi une levée du voile d'ignorance en quatre étapes afin d'établir la constitution, les institutions justes, et l'appareil législatif et politique qui assurera l'application des principes de la justice dans la société. Les mêmes critiques que j'ai jusqu'à présent adressées à la position originelle pourraient être réitérées pour chacune des étapes, étant donné qu'elles suivent le même schéma d'argumentation. Mais admettons que cette levée du voile soit possible (!) pour enfin avoir la possibilité de mettre à l'épreuve la théorie de Rawls, en voyant ce qu'elle peut faire dans une société humaine réelle. Enfin dis-je ? Rawls nous dit qu'il est impossible d'établir un processus politique

sans faille, c'est-à-dire un processus qui garantirait que toutes les lois qu'il engendrerait seraient justes (*TJ*, p. 282). Il s'en remet alors à une nébuleuse théorie de l'obéissance partielle qu'il ne développe nulle part dans *TJ*.

Peut-être pourrions-nous suggérer que cette affirmation signifie qu'il est impossible de réunir les «circonstances favorables» (de façon universelle) dans une société réelle et que Rawls pose ainsi des conditions utopiques? Selon moi, ceci montre que le processus décisionnel rawlsien échoue à être appliqué à la réalité et exprime bien l'idéalisme qui prédomine au sein de cette théorie. Dans la société réelle, des lois «injustes» seront votées et des individus désobéiront pour une raison bien simple: une société humaine réelle est constituée d'êtres humains. Certes, cet énoncé est d'une banalité marquée. Mais dès qu'on remplace les individus transcendants par les êtres humains que Rawls avait expatriés, plus rien ne fonctionne dans sa théorie. Plus rien ne s'explique, plus rien ne se justifie et plus rien ne se supporte. Bref, dès que l'on revient à la réalité d'une société humaine, la théorie de la justice de Rawls n'explique plus rien quant à la faisabilité des principes de la justice et, *a fortiori*, ne justifie plus rien quant à leur désirabilité.

#### *4. Explication du schéma théorique T*

Je vais ici reconstruire le schéma logique de la théorie de la justice de Rawls, en tenant compte des éclaircissements faits dans les sections 1 à 3. Deux références historiques principales nous aideront à voir comment le tout s'articule: Platon et les Lumières (surtout Kant). D'abord, je crois que Rawls a retenu beaucoup plus de choses de Platon que ce qu'il voudrait laisser croire. À la fois chez Platon et chez Rawls, le mot «justice» est utilisé en deux sens distincts et incompatibles: celui de la voie de l'opinion et celui de la voie de la vérité. Le concept du juste qui relève de l'opinion est celui qui a une existence dans les sociétés humaines, parce que les êtres humains qui les constituent ne sont pas dans des conditions favorables pour apercevoir la «véritable» justice. Le concept du juste qui relève de la vérité (ou qui est le meilleur de tous) est celui qui est aperçu par la rationalité. Une théorie de la «vraie» justice (ou de

la « meilleure » justice possible) devra alors expliquer comment la nature humaine peut faire en sorte que chaque être humain qui réalise pleinement sa nature soit apte à apercevoir la véritable justice. Platon le fait par une lourde métaphysique mystique et en vient à restreindre la capacité de voir la « vraie » justice aux philosophes. Rawls, de son côté, le fait en suggérant un événement fictif qui implique que tout individu soit constitué d'une façon bien précise, évitant ainsi de limiter cette capacité à un groupe d'individus précis. Par la suite, il s'agit de montrer que chaque « être humain », dont la conscience aura été précédemment épurée, choisira nécessairement la conception de la justice correspondant à la « meilleure » justice, et ce, universellement. Ainsi, on en arrivera à justifier que chaque être humain, dans des conditions favorables, aura la même idée de la justice, par-delà tout ce que les faits peuvent montrer<sup>23</sup>.

Chez Platon, seul le philosophe peut espérer un jour atteindre l'état qui lui permettra d'apercevoir la véritable Idée du juste : ceci implique dès lors que le philosophe soit le souverain, car seul lui connaît ce qui est bien et juste pour l'ensemble de la société. On a souvent interprété cette forme de despotisme éclairé comme du totalitarisme, au sens fort du terme<sup>24</sup>. Mais Rawls veut démontrer le bien-fondé de la démocratie et ce genre de conséquence devait sans doute l'irriter. Il lui fallait donc une autre source d'inspiration qu'il trouva chez les Lumières, ces derniers (notamment Rousseau) prônant la « souveraineté du peuple », le « commandement du peuple par lui-même ». Mais proclamer la souveraineté du peuple ne revient-il pas à s'égarer sur la voie de l'opinion, par opposition à la voie de la vérité ? Pas nécessairement, car Kant entre alors en jeu pour faire le pont par un « tour de force ».

Le but principal de Kant est d'approfondir et de justifier l'idée de Rousseau que la liberté est le fait d'agir selon une loi que nous nous donnons nous-mêmes. [...] On peut alors considérer la position originelle comme une interprétation procédurale de la conception kantienne de l'autonomie et de l'impératif catégorique, dans le cadre d'une théorie empirique. Les principes qui gouvernent le royaume des fins

sont ceux qui seraient choisis dans cette position, et la description de cette situation nous permet d'expliquer que le fait d'agir d'après ces principes exprime notre nature de personnes rationnelles, libres et égales entre elles. (*TJ*, p. 293)

Cette interprétation procédurale de la conception kantienne a pour fonction d'assurer le pont entre deux éléments intrinsèques à la théorie de Rawls :

- 1° seuls ceux qui sont «éclairés» peuvent reconnaître les meilleurs principes de la justice ;
- 2° la reconnaissance des meilleurs principes de la justice doit pouvoir être faite universellement par les gens du peuple afin d'assurer leur autonomie.

Ce sont les deux conditions de Rawls pour éviter le relativisme de la justice (Thrasymaque) et le despotisme éclairé (Platon). L'idée de base pour construire ce pont est de poser que la capacité à apercevoir l'Idée de justice n'est pas restreinte aux philosophes, mais qu'elle est partie intégrante de la nature de tout être humain, à condition qu'il soit dans des conditions favorables. Mais pour que ceci soit logiquement possible pour *tous* les hommes, il est absolument inévitable pour Rawls d'avoir à justifier l'existence d'une situation contrefactuelle<sup>25</sup>. Comme Kant, il doit poser que la vraie nature de l'être humain est d'être rationnel, libre et autonome, que tous les êtres humains sont égaux en ce sens et que c'est avant tout l'expression de ces caractéristiques qui font d'un être un humain. De là, chaque être humain voudra les mêmes principes de la justice pour organiser sa société et les reconnaîtra comme tels, en les supportant publiquement et en ne les révoquant sous aucune considération. Comme on le voit, dès que nous avons compris que cette intuition fondamentale est sous-jacente à la «théorie empirique» de Rawls, tout tombe en place et les liens entre les parties de sa théorie deviennent clairs.

Je caractériserai le schème argumentatif (modèle théorique *T*) de la théorie rawlsienne sur la base de ces quelques prémisses ( $P_n$ ):

- $P_1$ : Toutes les conceptions de la justice ne se valent pas ; l'une d'entre elles est universellement préférable aux autres.

P<sub>2</sub>: Ce qui donne sa valeur à une conception de la justice est sa justification rationnelle.

P<sub>3</sub>: Chaque être humain est naturellement constitué tel que, dans des conditions favorables, il trouvera nécessairement quelle est la meilleure conception de la justice.

P<sub>4</sub>: L'absence des conditions favorables fait en sorte que l'essence propre de l'homme ne peut pas se manifester<sup>26</sup>.

P<sub>5</sub>: Ces conditions favorables ne sont pas celles des sociétés qui ont existées dans l'histoire<sup>27</sup>; elles sont celles qui constituent une société contrefactuelle (idéale, parfaite ou encore bien ordonnée).

P<sub>6</sub>: De P<sub>4</sub> et P<sub>5</sub>, l'objet dont on traite est la « vraie » justice – celle rationnellement justifiée – au-delà des apparences sociales<sup>28</sup>, c'est-à-dire celle qui régule une société idéale.

P<sub>7</sub>: Chaque membre d'une société idéale peut en même temps être dans des circonstances favorables.

Bien sûr, ces sept prémisses n'épuisent pas le contenu de la théorie de Rawls. Néanmoins, elles forment un noyau dur de propositions qui lui sont nécessaires. Il ne peut d'aucune façon argumenter valablement ses thèses – doctrine contractualiste, support social, règle du Maximin, la position originelle, etc. – sans présupposer ces sept prémisses. C'est en ce sens que je parle de schème argumentatif général. Toute théorie qui comprend ces sept prémisses souffrira au minimum des mêmes conséquences logiques.

##### *5. La nature des outils (règles) analytiques et méthodologiques*

J'ai suggéré plus haut que l'origine des problèmes de *TJ* serait la doctrine contractualiste. Pour qu'un tel « outil analytique » puisse accomplir la tâche que lui assigne Rawls, les partenaires réunis dans la position originelle doivent avoir des traits bien précis. Ces traits sont exposés dans les diverses parties de *TJ* qui correspondent aux étapes successives de la construction de la théorie. Je résumerai ici les principaux traits que Rawls a nécessairement dû attribuer aux partenaires pour en arriver à sa solution finale :

– afin que les partenaires désirent s'unir en une société, ils doivent avoir des besoins et des intérêts semblables ;

- afin d'éviter la domination de certains individus lors des négociations, ils doivent être suffisamment égaux quant à leurs diverses habiletés. Ceci signifie qu'ils sont tous suffisamment égaux quant à leur ignorance et quant à leur rationalité ;
- afin de permettre l'acceptation de principes de justice générant un surplus de production dû à des inégalités, ils doivent ne pas être envieux l'un de l'autre ;
- sans connaître les traits spécifiques de leur société, ils doivent représenter à la fois leur lignée familiale et leur position sociale ;
- afin de créer les conditions favorables à l'exercice de leur rationalité, ils doivent :
  - connaître les faits généraux concernant les individus et les organisations sociales ;
  - n'avoir aucune connaissance d'eux-mêmes, c'est-à-dire ignorer leurs talents, ignorer leurs habiletés, ignorer leurs conceptions du bien, ignorer leurs plans de vie rationnels, ignorer leurs tendances psychologiques, ignorer leur place dans la société et ignorer les faits particuliers de leur société ;
- enfin, ils choisiront nécessairement les meilleurs principes de la justice possibles, car leur nature est d'être purement rationnels, libres et autonomes.

Une telle liste de traits attribués aux partenaires a amené plusieurs critiques communautariennes à suggérer qu'il y aurait, malgré les dires de Rawls, une conception métaphysique de l'individu présupposée par l'individualisme moral de *TJ*. Je crois que ces critiques ont à juste titre souligné qu'une conception non-morale<sup>29</sup> de l'individu est présente dans cette oeuvre. De là, nous sommes amenés à penser que les conditions que Rawls met en jeu ont une implication directe sur la nature constitutive des partenaires : «For justice to be the first virtue, certain things must be true of us. We must be creatures of a certain kind [...]»<sup>30</sup>. »

Pourtant, selon le projet de Rawls, la justice procédurale pure devait permettre d'arriver aux principes de la justice sans pourtant avoir à présupposer quoi que ce soit (pp. 116 et ss.). Cette justice

procédurale pure avait pour fonction d'amener les partenaires réunis dans la position originelle à délibérer sur les principes de la justice sans avoir à supposer préalablement une conception de la justice, car la procédure de sélection des principes elle-même serait le fruit de délibération rationnelle. Il y aurait donc une justification purement constructive aussi bien des critères de sélection des principes que des principes eux-mêmes, par une délibération des partenaires.

Cependant, si nous parlons ici de critères méthodologiques (ou d'outils analytiques) destinés à justifier la sélection d'une théorie, ce n'est certainement pas au sens habituellement accordé à cette expression en épistémologie. En épistémologie, une règle méthodologique n'est ni vraie ni fausse et n'a pas de conséquences directes sur les assertions relatives à l'objet de la théorie à laquelle se rattache cette règle méthodologique. Elle a plutôt les valeurs pertinent/non-pertinent (au lieu de vrai/faux), comme l'explique Popper<sup>31</sup>. C'est pour cette raison que les épistémologues prétendent pouvoir traiter des critères méthodologiques de justification des théories indépendamment de ces théories particulières, c'est-à-dire de façon analytique en recourant à l'auto-évidence logique. Cependant, il n'en va pas ainsi dans le cas de la théorie de la justice de Rawls. La nature des prétendues règles méthodologiques ou outils analytiques de Rawls impliquent directement des assertions (propositions ayant une valeur de vérité) sur l'objet de la théorie, à savoir la justice dans une société humaine. Sandel décrit comme suit le monde où les partenaires rawlsiens doivent être réunis, visant ainsi à montrer la présence de présupposés :

They themselves produce the reality of that to which they refer.

[...] The deontological universe and the independent self that moves within it, taken together, hold out a liberating vision. Freed from the dictates of nature and the sanction of social roles, the deontological subject is installed as sovereign, cast as the author of the only moral meanings there are. As inhabitants of a world without telos, we are free to construct principles of justice unconstrained by an order of value antecedently given.

[... The principles] arise from a pure will or act of construction not answerable to a prior moral order<sup>32</sup>.

Rawls semble négliger qu'une approche constructiviste implique des choses, que la doctrine contractualiste implique des choses, que la mise en place d'une justice procédurale pure implique des choses et que les restrictions *a priori* du concept du juste impliquent des choses. J'ai voulu indiquer plus haut un de ces présupposés, qui est *présent partout, dans chacun des arguments importants* de Rawls. Ce présupposé est celui-ci : *L'homme est essentiellement un être libre et rationnel, qui fera nécessairement son choix sur la base de sa rationalité pure*. Bien sûr, pour suivre à la lettre l'argument de Rawls, il faudrait ajouter «dans des circonstances favorables». Cependant, comme Rawls suppose que ces circonstances sont réelles et que sa théorie s'attarde uniquement à décrire la justice dans le contexte de ces circonstances, nous pouvons traiter cette proposition en général. Si nous acceptons ce présupposé, ceci signifierait que les *conditions sociales normales* sont entièrement contrefactuelles, c'est-à-dire que ce sont des exceptions ne respectant pas la clause *ceteris paribus* des lois de la psychologie et de la sociologie (telles que les entend Rawls).

Éclaircissons le sens logique de cette proposition. Rawls ne fait pas que présupposer «les hommes ont la potentialité d'agir rationnellement», que je formaliserais  $h \rightarrow \Delta r$ . Il présuppose que la classe des êtres qui sont des hommes est identique à la classe des êtres agissant rationnellement; être homme implique d'agir rationnellement et agir rationnellement implique d'être homme ( $h \rightarrow r$  et  $r \rightarrow h$ , ou encore  $h \equiv r$ ); la non-équivalence signifie que cet être n'est pas humain. De là, *il est nécessaire et suffisant d'agir rationnellement pour être un homme ET il est nécessaire et suffisant de ne pas agir rationnellement pour ne pas être un homme*<sup>33</sup>. Ceci est une conséquence logique du schéma argumentatif de Rawls et c'est un présupposé fondamental, revenant implicitement et de façon récurrente partout dans *TJ*. Pour être bref, j'appellerai ce présupposé la proposition *a*, en gardant à l'esprit que *a* est nécessairement présupposé par le modèle *T*.

Bien sûr, aucun épistémologue n'utiliserait le nom «règle méthodologique» pour ce dont parle Rawls. Pourquoi? Parce que cet outil implique nécessairement une assertion sur la nature de l'objet de la théorie; de là, il n'est pas prescriptif (méthodologique), mais descriptif (assertif). Bref, les règles méthodologiques de Rawls n'en sont pas. Il s'agit d'une fraude intellectuelle de prétendre le contraire, du moins si on est conscient de ce que l'on affirme.

#### 6. Contexte de justification et contexte de découverte

Pourquoi Rawls en est-il arrivé à qualifier une telle chose d'outil analytique? C'est qu'il a mélangé le contexte de justification d'une proposition et son contexte de découverte (ou de genèse, ou de production)<sup>34</sup>. Pourquoi les a-t-il mélangés? Je crois que c'est à cause de la doctrine contractualiste.

Lorsqu'on parle de justification rationnelle, on fait habituellement fi de la façon dont une idée a été engendrée (ou découverte) pour ne débattre que de sa justification, de façon objective. Mais dans la théorie rawlsienne, qu'est-ce qui assure qu'un principe de la justice est justifié? C'est son contexte d'énonciation. Le simple fait d'être un humain, dont l'essence véritable s'est manifestée, est nécessaire et suffisant pour que le principe que l'on a énoncé soit justifié. C'est le dogme au coeur du contractualisme. La justification d'une proposition (et *a fortiori* d'un principe de justice) est assurée par l'origine de cette proposition. On n'a qu'à discréditer la source de cet énoncé pour montrer son invalidité; suggérer que les êtres humains, *de facto*, n'ont pas pleinement réalisé leur nature (qu'ils ne sont pas de «vrais humains») est suffisant pour infirmer leurs principes de justice (sans qu'il soit nécessaire d'en avoir discuté une seule seconde!)

Le spectre de la proposition *a* réapparaît: l'équivalence entre «être humain» et «rationalité» supprime toute distinction possible entre contexte de justification et contexte de découverte. Tout être humain doit voir les meilleurs principes de la justice comme tels, sinon il n'est pas un être humain. Si la théorie de la justice de Rawls est correcte, s'opposer à ses deux principes de la justice signifie que nous ne sommes pas des êtres humains. Comme nous ne sommes

pas des êtres humains (du moins, pas *en acte*), les principes rivaux que nous énoncerions seraient aussitôt invalidés. Évidemment, je considère qu'une telle confusion n'a pas sa place en philosophie et en science politique, comme en toute discipline sérieuse d'ailleurs.

### 7. La propriété d'e-inconsistance du modèle théorique T

Rawls soutient que la « justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée » (*TJ*, p. 29). Cependant, quoique qu'en pense Rawls, la vérité n'est aucunement la première vertu des systèmes de pensée ; il s'agit de la consistance. Si une théorie est inconsistante (contradictoire), il est logiquement facile de démontrer la vérité de n'importe quoi, *a fortiori* de la théorie en question. Ceci ne la rend pas pertinente pour autant. Ainsi, il est de mise d'analyser dans quelle mesure la théorie de Rawls est consistante, d'un point de vue interne et externe.

Maintenant que j'ai reconstruit le schème argumentatif de *TJ*, je ferai un retour sur les remarques de la section 1, afin de les mettre étroitement en lien avec le noyau théorique de la théorie de Rawls. Ce que j'ai indiqué en parlant des limitations *a priori* du concept du juste, c'est que les comportements humains observables (les lois fondamentales des sciences sociales) entrent en contradiction avec la présupposition *a* ; ainsi, ces propositions ne peuvent pas être toutes deux vraies en même temps. Considérons les propositions fondamentales des sciences sociales suivantes :

- psychologie : certains processus mentaux humains ne sont pas réductibles à une rationalité pure, mais s'expliquent principalement par des facteurs affectifs et pulsionnels inintentionnels<sup>35</sup> ;
- psychologie sociale : les idéologies acquièrent des partisans en séduisant (par l'affectivité) et non en donnant une justification rationnelle exhaustive ;
- sociologie : certains phénomènes sociaux dans un type donné de société sont des mécanismes, c'est-à-dire qu'ils sont indépendants des consciences individuelles<sup>36</sup>.

Ces trois propositions forment un noyau dur dans les sciences sociales actuelles<sup>37</sup>. Appelons cet ensemble de prémisses *e*. Le

modèle  $T$ , compte tenu de la présupposition  $a$ , entre en conflit logique avec  $e$ . On ne pourra pas parler d'inconsistance sans ambiguïté, car le modèle  $T$  isolé est consistant dans un monde possible<sup>38</sup>. Cependant, la conjonction logique du modèle  $T$  et de l'ensemble  $e$  est contradictoire. Je parlerai donc d' $e$ -inconsistance du modèle théorique  $T$ , plutôt que d'inconsistance.

Je dois nuancer le statut du présupposé d'individualisme non-moral ( $a$ ) de Rawls. Sandel soutient que cet individualisme est métaphysique. Si on prend l'accusation d'individualisme métaphysique dans son sens le plus péjoratif, c'est-à-dire comme de la mauvaise métaphysique constituée d'assertions infalsifiables sur la réalité, alors je ne suis pas en accord avec cette accusation. La présupposition  $a$  ne peut pas être métaphysique en ce sens, car elle a des conséquences nécessaires qui la rendent falsifiable. C'est précisément sa falsifiabilité qui lui permet d'entrer en conflit avec des propositions scientifiques. Ainsi, en tenant compte seulement du statut logique des propositions, sans même se prononcer en faveur de Rawls ou des autres sciences humaines, on peut établir leur inconsistance mutuelle. C'est une conséquence logique nécessaire (inéluçtable) du modèle  $T$  d'être  $e$ -inconsistant. Ceci ne réfute pas logiquement la théorie rawlsienne, mais montre que, ou bien sa théorie ou bien les sciences humaines sont dans l'erreur.

### *Conclusion*

L' $e$ -inconsistance du schème argumentatif  $T$  n'est pas une propriété de la seule théorie de Rawls. En fait, elle touche toutes les théories contractualistes qui prétendent à une portée universelle. Face à celles-ci, nous avons ce choix théorique : 1- prétendrons-nous justifier universellement la possibilité et la désirabilité de la démocratie par la doctrine contractualiste, et ce, au prix d'un désaveu complet de la situation psychologique, sociologique, historique, culturelle, etc., de l'être humain ou 2- prendrons-nous au sérieux les résultats des sciences humaines qui nous montrent les limitations des notions naïves de rationalité et de liberté, et comprendrons-nous qu'une telle justification demande donc une distanciation typiquement philosophique et/ou scientifique par rapport à son objet ?

Pour moi, le choix est simple. Les facultés cognitives et réflexives de l'être humain sont limitées. Si celui-ci arrive à dépasser la naïveté du sens commun par le raisonnement philosophique et scientifique, ce n'est qu'avec grande difficulté et par un dur labeur s'échelonnant sur une longue période de temps. De croire, en bon idéologue «populiste», que chaque individu arrivera à une compréhension profonde du politique et du social de façon spontanée est tout simplement ridicule. Lorsque des idéologues de la trempe de Rawls décident de légitimer leurs propres convictions par la fiction contractualiste, ils ne font que s'approprier une légitimité de façon frauduleuse sur le dos du peuple. La légitimité des théories politiques ne peut venir que d'un débat entre spécialistes maîtrisant des outils conceptuels et analytiques à un haut niveau, bien que cette justification soit, par sa nature même, condamnée pour toujours à être limitée et partielle, bien ancrée dans son contexte historique.

À la suite de cette discussion, nous en arrivons à ce verdict concernant la question de *Phares* : la démocratie est-elle possible et souhaitable pour tous les peuples ? Probablement. Mais ce ne sera sans doute pas avec des arguments à la Rawls qu'on arrivera à le démontrer.

- 
1. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997 (1971). Je référerai désormais à cet ouvrage par le sigle *TJ*.
  2. James Fishkin & Peter Laslett, *Philosophy, Politics and Society*, New Haven, Yale University Press, 1978.
  3. Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
  4. C'est en faisant ressortir les limitations internes à un type de discours que l'on peut par la suite construire un type de discours plus apte à expliquer (ou à justifier) un objet d'étude. Il en est de même en théorie politique.
  5. Cette méthode d'analyse serait très certainement acceptée par Rawls, puisque sa prétention non-avouée est de faire de ses principes de la justice un théorème formel.
  6. Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz, 1962.

7. Par exemple, en Irak, le régime de Saddam Hussein réussissait de façon remarquable à imposer un système de justice à son peuple, même si le contenu moral de ses principes était très contestable. Cependant, les États-Uniens, avec des principes de la justice fort désirables (selon les critères de Rawls) n'arrivent d'aucune façon à imposer au peuple irakien leur système de justice efficacement. On pourrait aussi mentionner la Chine impériale, l'Europe féodale, la Russie tsariste, et mille autres exemples encore, mais le même argument reviendrait ; ces faits infirmeraient la théorie de Rawls, si ce n'était que « les conditions pour l'exercice de la rationalité ne sont pas favorables en ces lieux ».

8. Platon, *La république*, Paris, Flammarion, 1966.

9. Notons tout de suite la similitude entre les deux.

10. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy: And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Simon and Schuster, New York, 1945, p. 118.

11. Et nous verrons plus loin que celui-ci doit être le même pour tous.

12. En effet, lorsque le voile d'ignorance est levé, c'est-à-dire que toutes les étapes de sa levée sont complétées et que la situation est devenue une situation sociale « normale », Rawls croit que les principes établis sous le voile seront irrévocables. Si telle est son opinion, c'est qu'il croit que les individus composant la société *ne voudront pas* les révoquer pour de moins justes.

13. *Pour les individus rawlsiens, il est impossible de vouloir ce qui n'est pas le plus désirable rationnellement.* Or, pour les Espagnols, et bien d'autres peuples, ceci est très possible – histoire à l'appui. Puisqu'on parle ici de *possibilité naturelle* des individus, l'exemple historique a tout le poids nécessaire pour frapper la théorie de Rawls.

14. « John Rawls veut à la fois conserver la primauté du juste et le soustraire à l'opacité du sujet transcendantal. La métaphysique idéaliste de Kant, malgré ses indéniables avantages politiques et moraux, cède trop de terrain au transcendant et ne donne à la justice ses lettres de noblesse qu'au prix d'un désaveu de la nature humaine. [. . .] De là découle le programme rawlsien, qui vise à préserver la morale et les enseignements politiques de Kant, tout en substituant à leurs obscurités allemandes une métaphysique apprivoisée, plus conforme au tempérament anglo-saxon. Ce projet définit le rôle de la position originelle. » Michael J. Sandel, « La république procédurale et le moi désengagé », in *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 261.

15. Robert Paul Wolff, *Op. cit.*, pp. 16-17.

16. Voir la critique de Robert Paul Wolff, *Op. cit.*, p. 29.
17. Michael J. Sandel, «Justice and the good», in *Liberalism and its Critics*, New York, New York University Press / Washington Square, 1984, p. 174.
18. Même dans le champ de l'arithmétique, les symboles renvoient à une représentation mentale propre. Par exemple, les nombres naturels sont conçus sur la base de la représentation mentale des petites quantités, comme l'a expliqué Husserl dans *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972 (1891).
19. Michael J. Sandel, «La république procédurale et le moi désengagé», p. 261.
20. Les mots «épurés» et «voie de l'opinion» ne sont évidemment pas de Rawls. Il s'agit de termes utilisés par Platon et Parménide. Il est particulièrement intéressant de voir à quel point ces termes permettent facilement de penser la justice «à la Rawls».
21. Pour poursuivre dans le sens du doute jeté sur la possibilité des «faits généraux» à être connus par les partenaires, on pourrait se demander pourquoi des partenaires qui ont une connaissance des faits généraux concernant leur société ne pourraient pas avoir d'indice leur permettant de «gambler» rationnellement des inégalités. Rawls répond que c'est impossible parce qu'ils ne connaissent pas la constitution de la société. Mais s'ils connaissent suffisamment de faits généraux – sociologiques et économiques – quant à leur société (par exemple, les classes sociales et leurs répartitions) pour choisir des principes de justice, il est clair qu'ils ont aussi les données suffisantes pour «gambler» des inégalités, malgré ce qu'en dit Rawls. Ainsi, la règle du Maximin n'aurait pas été adoptée.
22. Chandran Kukathas & Philip Pettit, *A Theory of Justice and its Critics*, Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 38.
23. Ce qui caractérise ce type d'idéalisme est justement qu'il délaisse les faits en posant qu'ils ne sont qu'apparences et que la «vraie réalité», la «réalité universelle», est au-delà des apparences. Comme Russell, je crois que cette caractéristique est fatale pour toute entreprise philosophique: «The distinction between reality and appearance cannot have the consequences attributed to it by Parmenides and Plato and Hegel. If appearance really appear, it is not nothing, and is therefore part of reality; this is an argument of the correct Parmenidian sort. If appearance does not really appears, why trouble our head about it? But perhaps someone will say: "Appearance does not only appear, but it appears to appear." This will not help, for we shall ask again: "Does it really appear to appear, or only appa-

rently appear to appear?" Sooner or later, if appearance is even to appear to appear, we must reach something that really appears, and is therefore part of reality.» (Bertrand Russel, *Op. cit.*, p. 129).

24. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.

25. Voici l'expression de Sandel: «[...] qu'au prix d'un désaveu de la situation humaine.» (Michael J. Sandel, *Loc. cit.*, p. 261.)

26. Rawls n'accepterait sans doute pas ces mots, car on les croirait issus d'un mauvais traité de métaphysique sartrienne et il prétend ne pas faire de métaphysique. Cependant, je crois qu'ils conviennent parfaitement. Comme nous n'avons jamais eu la connaissance d'une «société bien ordonnée» telle qu'il la décrit et *a fortiori* des individus qui la constituent, nous devons poser qu'il s'agit d'une nature qui ne s'est pas manifestée.

27. Les conditions historiques, dirait Platon, sont celles du monde des apparences ou, dirait Rawls, celles d'une société mal ordonnée.

28. Il est très important de voir cet aspect du discours rawlsien. La société bien ordonnée n'a pas les mêmes caractéristiques et contraintes qu'une société réelle.

29. Même si cette conception n'est pas proprement morale, il est clair qu'elle aurait un lourd impact sur une théorie prenant au sérieux les lois naturelles qui contraignent les êtres humains et les sociétés (faisabilité). À la section 7, j'expliquerai toutefois pourquoi je ne pense pas que sa préconception soit métaphysique.

30. Michael J. Sandel, «Justice and the good», p. 168.

31. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson Publishing Company, 1959, pp. 50-51.

32. Michael J. Sandel, *Loc. cit.*, pp. 168-170.

33. Si l'on admet cette équivalence, on en arrive à la conclusion que sa théorie de l'obéissance partielle ne traiterai donc pas des comportements humains.

34. Voir à ce sujet Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1963, p. 231.

35. Par exemple Freud pour la psychanalyse ou Pavlov pour le behaviorisme. En fait, tous les courants de la psychologie sont en accord sur ce point, sauf peut-être la psychologie existentielle ou phénoménologique.

36. Par exemple Smith ou Durkheim.

37. On pourrait me reprocher d'avoir donné des références surannées ci-haut. En effet, plus personne ne soutient une psychanalyse freudienne stricte, ni un behaviorisme pavlovien strict, ni des sociologies smithéenne

ou durkheimienne strictes. Mais si l'on regarde plus loin, on verra que dans les sciences humaines actuelles, les énoncés posés sont plus respectés que jamais. En fait, de nos jours, tout le monde accepte sans rechigner ces propositions, sauf peut-être quelques individus égarés dans les humanités, n'ayant pas réussi à dépasser le stade des Lumières, par nostalgie, mauvaise foi ou incapacité.

38. Tout au moins, je n'ai pas réussi à en prouver l'auto-contradiction.