



HAL
open science

Rock around the Rawls. A theory of justice entre désaccords, dissonances et différends

Hélène Thomas

► **To cite this version:**

Hélène Thomas. Rock around the Rawls. A theory of justice entre désaccords, dissonances et différends. *Revue de la Recherche Juridique - Droit prospectif*, 2016, Le désaccord en droit. Nouveaux regards sur l'argumentation en droit, 2015-5 (29), pp.1997-2046. hal-03796115

HAL Id: hal-03796115

<https://amu.hal.science/hal-03796115>

Submitted on 4 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ROCK AROUND THE RAWLS

A THEORY OF JUSTICE ENTRE DÉSACCORDS, DISSONANCES ET DIFFÉRENDS

Hélène THOMAS

Professeure, Aix Marseille Université, LTD (Laboratoire de théorie du droit)

Abstract : *John Rawls was the most famous American political philosopher of the XXth Century. He worked his whole life on his manuscript, which was first published in 1971, and was called A theory of justice. In this paper I aim to read again and deconstruct this major book. My purpose is to focus on the psychical motivations of Rawls to insist on the fact that a complete consensus rather than a simple modus vivendi is necessary for achieving the goal of democracy, that is to say a fair equal political regime. My assumption is that Rawls's desire of writing a perfect theory of justice, through a work forever in progress and unachieved, is the consequence of his sufferings lasting his whole life and due to a Post-traumatic stress disorder (PTSD), resulting from his engagement as soldier during the second World War. Deconstructing the text by the margins (index, foot notes, conferences making the point on the changes in the theory) helps to understand Rawls phobia of philosophical or public debate, as well as the silences of the Theory about the injustices, undermining it from within, while he persisted to ignore the racial and sexual discriminations.*

À la mémoire de Raphaël Draï et de Jean-Max Gaudillière

« Le rawlsisme [kantisme] a les mains pures, mais il n'a pas de mains. Et nous nos mains calleuses, nos mains noueuses, nos mains pécheresses nous avons quelquefois les mains pleines. Agis, dit Fouillée, comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables »¹.

« Le producteur de discours sur des objets du monde social qui omet d'objectiver le point de vue à partir duquel il produit ce discours a de bonnes chances de ne rien livrer d'autre que ce point de vue : témoins tous ces discours sur le "peuple" qui parlent moins du peuple que de la relation au peuple de celui qui les tient, ou, plus simplement, de la position sociale à partir de laquelle parle le peuple »².

¹ C. Péguy, *Œuvres de prose*, in *Œuvres complètes*, § 84 « Cahiers de la quinzaine », XII, 1 : 23 octobre 1910 cité in Paris, Gallimard, coll « La Pléiade », 1992, tome III, p. 331.

² P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, coll. « Le sens commun », note 7, p. 49.

A theory of justice (1971, 1991, 2001) de John Rawls (1921-2003) est à la philosophie politique ce que « (We're Gonna) Rock Around the Clock » (1954) de Bill Haley est au Rock'n'roll : une comète éclairant le paysage de la pensée démocratique social-libérale contemporaine*. On pourrait aussi la comparer à la chanson « Imagine » de John Lennon, décrivant une société idéale sans faim ni envie, sans religion ni guerre, sortie la même année que la première édition de l'*opus magnum*³. John Rawls a composé ce traité sur la justice, en combinant le contractualisme social rousseauiste et lockien, la morale et la rationalité kantienne et le libéralisme politique smithien. Il y a travaillé sans relâche de 1952 à 2001⁴. Dans une interview publiée en 1991, il mentionnait le fait qu'il avait rédigé une première version de l'article exposant sa thèse sur la justice équitable, dès la fin de son post-doctorat à Oxford en Angleterre. Durant cette période il rencontra, écouta et découvrit Herbert L. A. Hart (1907-1992) et sa réflexion sur le droit et Isaiah Berlin (1909-1997) et ses thèses sur les libertés positives et négatives⁵. Son œuvre constitue dans le second vingtième siècle, une troisième voie philosophique entre d'une part l'utilitarisme et le libertarianisme minarchiste, aujourd'hui triomphants en philosophie politique⁶, – par exemple celui de l'un de ses collègues de Harvard, qui lui sert de correcteur des deux premières versions de l'ouvrage, Robert Nozick (1938-2002) et d'autre part le communautarisme d'un Michael Walzer (1935-), d'un Charles Taylor (1931-), ou plus tardivement d'un Will Kymlicka (1962-)⁷ ou encore les thèses d'un Michael Sandel (1953-)⁸.

* Je remercie Jean Bernardot de m'avoir communiqué le texte éclairant de l'entretien de Rawls paru dans la *Harvard Law Review* au printemps 1991, qui m'a permis d'étayer mon intuition initiale concernant le travail d'écriture de l'œuvre, ainsi que pour ses remarques et propositions de corrections de l'introduction de cet article. Il m'a également fait partager sa grande culture musicale des années 1960-70 et donné l'idée du titre de cet article. Je remercie également Jonathan Hanley pour m'avoir fait longuement et fréquemment écouter The Beatles et, *last but not least*, madame Caroline Py, pour sa mise en page rythmée, la mise en forme des notes et l'harmonisation des références bibliographiques qui y figurent et ses corrections typographiques, inévitablement fort nombreuses vu la longueur toute rawlsienne de cet article.

³ John Rawls publia trois versions de *A theory of justice* en anglais : *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 1971 (*Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, traduction française de Colette Audard, cité ici in collection « Points », 2009) ; *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 1999 ; *Justice as Fairness. A restatement*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 2001 (*La justice comme équité. Une reformulation de la théorie de la justice*, Paris, La découverte, 2003, traduction française de Bertrand Guillarme, cité ici in édition de poche de 2008).

⁴ J. Rawls, « For the record », Interview by S. R. Aybar, Joshua D. Harlan and Won J. Lee, *The Harvard philosophical review*, Spring 1991.

⁵ H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, The Clarendon Press, 1961 ; I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press, 1969.

⁶ R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.

⁷ W. Kymlicka, *Les théories de la justice. Une introduction*, (1990), Paris, La Découverte, 1999.

⁸ M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983 ; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 and

Imagine...

De fait *A theory of justice*, dont la thèse centrale est ébauchée par l'auteur dès les années 1950⁹, est devenu le hit de la philosophie politique globale (le gros livre vert aurait été brandi par les manifestants sur la place Tian'anmen en 1989) et l'emblème des décideurs publics de démocraties représentatives ouest-européennes, frappées par la crise économique et les inégalités socio-économiques dès les années 1990¹⁰. En témoigne l'exemple de la France de l'an 2000, tentant de mener des politiques non plus de lutte contre les inégalités économiques par la redistribution des richesses et la progression des salaires ouvriers et employés, en période de croissance ralentie, mais de limitation du nombre de citoyens dont le niveau de vie se situait en dessous du seuil de pauvreté par des politiques sociales de revenu minimum ou d'éducation prioritaire, dites d'égalité des chances (*fair equality*)¹¹. La philosophie du professeur Rawls aurait, aux dires des acteurs publics qui s'en réclamaient, inspiré la politique d'égalité des chances et des minima sociaux, politique compatible avec la première partie du second principe de justice (celui de différence) et réinterprétation de sa seconde partie (à savoir une *fair equality of opportunities*), dans les pays de l'Union en crise ou en réunification. Par exemple, la traduction en français des années 1980 a donné lieu à une (re)présentation simplifiée des principes de la théorie par Rawls lui-même (« La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique »)¹² et à leur commentaire savant d'abord puis politique. Son livre, traduit dans de nombreuses langues, devint objet de débat dans les universités et les forums publics en Europe, notamment à partir des années 1990¹³.

Aussi, avant même d'être consacré par ses ventes comme un best-seller mondial et donc comme la nouvelle théorie-maître post-marxiste de la philosophie politique au début des années 2000, l'ouvrage devint le standard académique d'une philosophie politique syncrétique démocratique. Il proposait

Liberalism and its Critics, New York, New York University Press, 1984 ; C. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1984 ; W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

⁹ J. Rawls, « Justice as Fairness », *The Philosophical Review*, 67(2), 1958, 164–194. doi : 10.2307/2182612.

¹⁰ À ce sujet cf. H. Thomas, « Une sollicitude omniprésente. Les socialistes français et la question sociale : de l'État-providence à la société du soin mutuel (Care) », *Revue Cités* n° 43, 2010, p. 67-87.

¹¹ H. Thomas, *Les vulnérables. La démocratie contre les pauvres*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2010. <http://www.reseau-terra.eu/article933.html>.

¹² J. Rawls, C. Audard, R. Boudon, J.-P. Dupuy, R. Dworkin, O. Höffe, F. Ost, J. Rawls, P. Ricœur, R. Sève, P. Van Parijs, J.-L. Vullierme, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988, p. 279-317. Cette contribution de John Rawls (en son absence ?) à l'un des trois colloques, qui lui furent consacrés en France entre sphère savante et politique était en fait une traduction par Catherine Audard d'un article paru dans *Philosophy and Public Affairs* (été 1985, vol. 14, n° 3).

¹³ Voir, par exemple, J.-W. Müller, « Rawls in Germany », *European Journal of Political Theory*, 1(2), 2002, p. 163–179 ; J. C. Rosas, « Rawls in Portugal and Spain », *European Journal of Political Theory*, 1(2), 2002, p. 243–255.

une doctrine qui, selon ses dires, éclairèrent sur le moment et a posteriori le sens des mouvements pacifistes lors de la guerre du Vietnam, comme la portée des revendications par les minorités des droits civiques aux États Unis ; et ce bien que le livre n'en dît mot. Rawls n'y analysait pas les événements contemporains, pas plus que des mouvements politiques et des doctrines philosophiques nées de la décolonisation alors en cours. Seules les questions de la désobéissance civile et de l'objection de conscience y étaient évoquées sans contextualisation ni actualisation en repartant de l'essai de Thoreau¹⁴. À la différence d'Hannah Arendt, Rawls ne fait aucune référence à l'actualité américaine d'alors, à savoir la désobéissance civile et le refus d'être enrôlé sous les drapeaux d'une jeunesse, qui n'étudiait pas à Harvard et ne voulait pas mourir au Vietnam¹⁵.

Ce succès académique et public de l'ouvrage peut donc sembler paradoxal d'autant qu'il ne se mêla jamais de prendre position publiquement sur les événements en cours. En pleine crise de régime, Rawls s'accrochait à ce modèle philosophique et politique libéral classique importé d'Europe, dans une société américaine aux prises avec le nationalisme, les mouvements antiségrégationnistes et les sociétés secrètes racistes, nostalgiques de l'ère de l'esclavage et du modèle confédéré, et le sexisme. Au même moment, il continuait ainsi d'affirmer en creux, sans jamais en pointer les faiblesses, la suprématie du modèle politique nord-américain d'une démocratie constitutionnelle leuco-masculino-élite centrée qu'il désigne lui-même comme une démocratie de propriétaires (y compris d'esclaves de sa fondation à la guerre de Sécession). Il réaffirmera son adhésion au modèle représentatif et constitutionnel américain de manière explicite dans la seconde et la troisième version, et surtout dans *Political Liberalism* (1993) recueil d'articles où il explicite de manière didactique les manières dont il a écrit et fait évoluer son modèle théorique sur la justice depuis la première édition¹⁶. L'herméneute ne peut que s'interroger sur la manière dont le « monstre vert », le « livre vert », selon l'expression de Thomas Pogge (1953-), l'un de ses élèves devenu dans sa lignée, penseur de la « justice pour les pauvres », qui faisait allusion à la couverture de la première édition, est devenu la Bible occidentale de la pensée égalitariste et libérale post-marxiste et post-tocquevillienne¹⁷.

¹⁴ H. D. Thoreau, *Resistance to Civil Government (Civil Disobedience)*, (1849), *La désobéissance civile suivie de Plaidoyer pour John Brown*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, coll. « Libertés nouvelles » n° 2, 1968.

¹⁵ H. Arendt, « La désobéissance civile », in *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

¹⁶ J. Rawls *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 (traduction française par C. Audard, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, coll. ; « Philosophie morale », 1995, d'où sont issues les citations de cet article) et *Political Liberalism (expanded edition)*, New York, Columbia University Press, 2005.

¹⁷ T. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press 1989, *Freedom from Poverty as a Human Right. Who owes what to the very poor ?*, Oxford, OUP, 2007.

Everybody is crying about Vietnam...

« *Vietnam, Vietnam, everybody cryin' about Vietnam/
The law all the days killing me down in Mississippi,
nobody seems to give a damn* »

J.-B. Lenoir, « Vietnam Blues » (1970).

Il s'agit ici de questionner cette inactualité assumée de la *Théorie de la justice comme équité*, qui rend l'œuvre de Rawls non pas intempestive mais déroutante en raison de son académisme désincarné et de son formalisme rigide. Le propos est de questionner cette heureuse « coïncidence » des circonstances, selon les termes mêmes de Rawls, entre la guerre du Vietnam et la publication de son traité, qui offrait selon lui des réponses théoriques aux questions politiques contemporaines, tout en mettant de côté celles-ci et en ne s'interrogeant pas sur les « circonstances » historiques et politiques concrètes d'installation de une démocratie alors dévoilées par la protestation¹⁸. Selon Rawls son œuvre serait venue à point nommé et par hasard, combler une attente collective d'une doctrine pour la démocratie de son temps, tout en ne disant pas un mot des dilemmes du régime et des apories de sa doctrine fondant la liberté blanche et mâle sur la subordination des noir(e)s depuis l'Indépendance¹⁹.

Il ne s'agira pas d'aborder ici *A theory of justice* comme *THE Theory* : celle qui se serait imposée car elle formulerait la réponse philosophique idoine à la question des fins du régime démocratique (conciliant de manière harmonieuse la garantie des libertés des citoyens et l'égalité des droits pour tou[te]s). En effet, pour parler comme Rawls, si la philosophie ne devait avoir qu'une seule fonction, ce serait celle de formuler les désaccords politiques, susceptibles de conduire à la destruction du pacte démocratique afin de l'empêcher. Selon lui c'est cette conséquence possible d'un conflit théorique, d'ailleurs inhérent à la tradition de la pensée politique démocratique elle-même, qu'il faut à tout prix éviter, en rendant les querelles philosophiques utiles à la préservation de la concorde civile. La dispute théorique centrale porterait ainsi depuis l'époque moderne sur deux conceptions de la liberté inconciliables jusque-là. Celle des modernes, synthétisée par John Locke, serait centrée sur la liberté de conscience, de pensée et le droit de propriété et des personnes, garantis par la *rule of Law*. Celle des anciens (reprise – selon lui – à l'époque moderne par Jean-Jacques Rousseau) insisterait davantage sur l'égalité des libertés politiques et des valeurs de la vie publique mettant la garantie des libertés fondamentales en deuxième place. En

¹⁸ « John Rawls : For the record », Interview by Samuel R. Aybar, Joshua D. Harlan and W. J. Lee, *The Harvard philosophical review*, Spring 1991.

¹⁹ C. I. Harris, « Whiteness as property », *Harvard Law Review*, 1993, 106 : 1709-95.

toute modestie, la « Théorie de la justice comme équité » se propose d'arbitrer entre ces deux traditions » pour éclairer les démocraties d'aujourd'hui²⁰.

J'entends donc ne pas proposer de lecture interniste pieuse de la *Théorie de la justice* et ne pas la considérer comme un tabernacle, conservé au musée de l'histoire de la pensée libérale européenne et américaine du XVI^e au XX^e siècle, devant lequel femmes et hommes, noirs et blancs s'inclinent avant de communier, les découvrant sous la houlette de guides recommandant de faire silence et d'admirer. Je ne revisiterai pas sur les pas de Rawls la galerie des portraits d'ancêtres juxtaposés, les contemplant pour eux-mêmes hors de tous éléments chronologiques qui permettraient de contextualiser la politique, la culture et la société où leurs doctrines ont pris corps. Mon propos est d'envisager cette œuvre sur la justice comme une parole vivante d'un jeune clerc, blanc, protestant, nord-américain des classes moyennes supérieures, qui décida, après s'être engagé pour trois ans durant la seconde guerre mondiale au début de l'année 1943, de devenir un philosophe politique de campus, comme Marcel Mauss fut un « ethnologue de cabinet »²¹.

Il est question de prendre en compte le fait que John, Jack pour les intimes, ses disciples de l'université d'Harvard, traités comme des pairs, dans une abbaye de Thélème qu'il avait créée au département de philosophe, s'est retranché, dès 1946 de la sphère publique durant le reste de sa vie pour se réfugier dans la rédaction de son œuvre, qui consiste en l'élaboration et la sophistication de cette théorie. Je veux prendre au sérieux le fait que ses rapports avec disciples, décrits par ces dernie(ère)s comme les laissant libres de paroles et les voyant pris au sérieux et traité(e)s comme des égaux en pensée et en recherche par le maître, quel que soit leur sexe, sont la seule concrétisation politique de sa théorie de la juste égalité des opportunités²². Je suppose qu'il ne se retira pas du monde public et de la politique en raison de son bégaiement, qui ne l'empêchait ni d'enseigner ni de faire des conférences académiques, tâches qu'il assura avec ardeur, rigueur et enthousiasme pendant quarante ans. Il se replia dès 1946 en lieu sûr, dans l'*alma mater*, pour effacer le souvenir des éprouvés traumatiques des champs de batailles²³. Il parvint ainsi à faire face, par le retrait psychique et grâce au travail scientifique, à des émotions violentes et terrifiantes en les refoulant ou les déniaient et (se) coupant l'accès à cet « inconscient retranché »,

²⁰ *Libéralisme politique*, p. 28-29.

²¹ C. Lévi-Strauss, « Introduction à Marcel Mauss », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993. « Introduction B l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Anthropologie et sociologie*, Paris, PUF, p. IX-LII.

²² « *The world of philosophical conversation he created around himself was a company of equals, each with our own projects but also thinking together, just as his political society is a company of equals, each with our own lives, but also living together* ». *Remembrance*, allocution de Christine M. Korsgaard au Memorial Service du 27 février 2003, *The Harvard Review of Philosophy*, IX, 2003, p. 6.

²³ On s'appuie ici sur les remarques biographiques et l'analyse proposée par I. King, « Thinkers at War – John Rawls », *Military History Monthly*, Jun 13, 2014.

selon le concept proposé par Jean-Max Gaudillière, derrière des « mots gelés » de justice, de différence et de *fair equality*, qui venaient cacher le signifiant « guerre » et le choc du front et du feu (*shellsbock*) qu'il avait essuyé comme fantassin perdant des compagnons dans la tranchée²⁴.

I'm safe and warm, if I'm in Harvard

« *All the leaves are brown/ And the sky is gray/ I've been
for a walk on a winter's day*

I'd be safe and warm, if I was in Harvard »

The Mamas and the Papas, « Massachussets dreamin » (1965) reprise de Jack Rawls (1971).

Tout se passe comme s'il s'agissait pour John de suspendre la répétition du souvenir traumatique de la guerre et des compagnons de champs de bataille sautant sur les bombes, en élevant une digue anti-émotions, par la construction sur le papier d'une société idéale pacifiée, de respect de la vie humaine et de coopération entre ses membres. Cette œuvre semble constituer le fruit d'une résistance et d'une forclusion permettant d'oublier et refouler derrière un « voile d'ignorance », selon sa métaphore, le spectacle d'Hiroshima après la bombe atomique. Ses quelques 600 pages lui permirent de dénier le fait que cet acte destructeur ait été accompli par le régime constitutionnel américain, qu'il prenait en modèle pour reconstruire l'idéal juste d'une société nouvelle, sur les ruines du monde démocratique ancien. Le fait qu'il ait abandonné la voie de la théologie pour celle d'une philosophie morale, se voulant politique, juste après la guerre, comme s'il avait perdu la foi, n'est pas non plus anecdotique pour un auteur qui ne cessa de dire que le pluralisme des opinions religieuses (limitant ses exemples aux confessions catholique et protestante) pouvait conduire au conflit et devait être raisonnable pour que le régime puisse s'appeler démocratique.

J'envisage la manière dont Rawls définit le processus démocratique à partir de cette notion de justice. Je me limite ici à la prise en compte du recueil de textes sur les évolutions de la théorie vers sa reformulation sous la forme *Justice as Fairness. A restatement* (2001) rassemblés dans l'ouvrage *Libéralisme politique* paru en 1993 et étudie tout particulièrement l'article sur le consensus par recouplement (*overlapping consensus*) sur la justice²⁵. J'examine comment Rawls fixe son

²⁴ F. Davoine, J.-M. Gaudillière, *Histoire et trauma. La folie des guerres* [2004], Paris, Stock, coll. « L'autre pensée », 2006.

²⁵ L'article intitulé « Le consensus par recouplement » (*Libéralisme politique, op. cit.*, p. 171-214) est situé dans la deuxième partie de l'ouvrage : « Libéralisme politique : trois idées principales ». Il constitue la première de trois « leçons » de cette partie et est suivi de deux autres articles : « La priorité du juste et les idées du bien » et « La raison publique ». Cet article est traduit par Colette Audard de « The Domain of the Political and Overlapping Consensus ». In S. Freeman (ed.) *John Rawls : Collected Papers*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1989, 473-496. Au sujet de la

cadre politique tant pour éviter le conflit politique refusant le débat entre citoyens, supposé périlleux pour la survie de la démocratie, que la controverse philosophique avec des collègues. Il a en effet élaboré dans les années 1980 une théorie de la pratique de l'accord public notamment en détaillant la méthode pour parvenir à un consensus (compromis politique durable et constitutionnalisés), un accord parfait entre les citoyens (I). *A theory of the justice* constitue un manuscrit palimpseste non achevé si ce n'est par sa mort ou Rawls précise sans fin sa pensée et sa volonté d'être un philosophe politique et non moral, de proposer une abstraction utile (II). L'auteur s'autorise lui-même et permet à quelques autres de dialoguer avec sa thèse dans une recherche de l'accord complet savant voire profane sur sa théorie. En apparence l'œuvre est ouverte aux objections et à la critique mais en fait, forteresse imprenable, elle ne l'est qu'à l'interprétation de son auteur et de quelques autres (III). Le rejet des dissonances et du désaccord l'a conduit à repousser la mise en cause de son modèle par l'argument de l'injustice fondamentale originaire, d'un régime démocratique réservant la garantie des libertés à une minorité d'individus. Ce refus farouche du désaccord politique de fond (et donc de la contestation et de la protestation des minoritaires²⁶) tient au fait que ce dernier mènerait tout droit selon lui au conflit voire à la guerre civile mais aussi met en péril sa théorie. Cette recherche de stabilité et de l'unanimité sur son modèle a un double coût : celui du *disregard* théorique²⁷ et celui du différend politique avec les subalternes²⁸. Il ne parle (même) pas d' i(e)l (le)s dans sa théorie de la justice²⁹. Il les efface de l'histoire politique de la démocratie comme l'avait fait avant lui la doctrine libérale ; il les désigne par par l'euphémisme comparatif (et superlatif) de « (les) plus défavorisés/(les) moins favorisés » (*more [the most]/[the least]*) (IV). Épouses, mères, enfants, personnes handicapées, pauvres, du deuxième sexe, racisées et décolonisées sont par conséquent pour les premières partiellement, pour les trois dernières catégories complètement scotomisées comme sujets du politique dans son œuvre (V).

raison publique voire S. Dumitru, « La raison publique : une conception politique et non épistémologique ? », *Archives de philosophie du droit*, Dalloz, 2005, 49, p. 233-244.

²⁶ Le concept est repris à C. Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel* (1972), Paris, Gallimard, 2002.

²⁷ Au sujet de ce concept voir H. Thomas, *Tocqueville en Alabama*, éditions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2014, accessible en ligne en texte intégral sur <http://www.reseau-terra.eu/article1312.html> et notre définition dans la quatrième partie de cet article.

²⁸ On reprend la définition à J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983 : « À la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations » (p. 18).

²⁹ Concernant la question de la définition des subalternes et des minoritaires voir G. C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (1988), Paris, Amsterdam, 2009.

I. *Hey John, don't make it bad, take a sad world and make it better*

« Hey J. don't make it bad, take a sad song and make it better / Remember to let her into your heart / Then you can start to make it better »

The Beatles, « Hey Jude » (1968).

Dans les années 1980 Rawls élabore une théorie de la pratique de l'accord public sur les principes de justice en détaillant la méthode pour parvenir à un consensus (compromis politique durable et constitutionnalisés), c'est-à-dire à un accord parfait entre les citoyens. Dans les différentes versions du texte d'*Une théorie de la justice* et dans les articles repris dans *Political liberalism* notamment, il va réexpliquer le processus de discussion qui doit conduire au consensus démocratique : il envisage ce dernier comme un accord politique limité conclu sur la base des deux principes de justice prioritaires qu'il énonce, entre des citoyens disposant de droits et libertés garanties : le principe d'égalité des libertés de base pour tous et le second principe d'égalité des chances puis de différence. Il a inversé les principes dans 2a et 2b suite à sa discussion avec Hart, avec un ordre définitif, qui figurera dans l'édition de 2001 de la *Théorie reformulée* ce qu'il explicite dans l'ouvrage *Libéralisme politique*³⁰. Ces principes fondateurs du régime démocratique et du gouvernement représentatif, cadre pour le premier et guide pour les deux composantes du second leurs délibérations et décisions politiques.

Rawls explique dans les différentes versions du texte, sa méthode qui consiste à raisonner à partir d'une « position originelle » fictive, où des individus abstraits, égaux entre eux et raisonnables (en français l'équivalent serait *honnêtes hommes*) ont de ce fait une capacité à s'entendre sur des principes communs de base dont celui de justice-équité [*fairness*] qui se dédouble en deux : il faut garantir le plus de « libertés de base » à toute et chacun sans que cela ne nuise aux plus faibles, en leur permettant ainsi de poursuivre leurs intérêts individuels avec leur morale, leur religion personnelle et de conserver leurs valeurs et leur philosophie pour eux dans la sphère privée. Ces derniers parviendraient à trouver un accord, sinon rationnel (qui porterait sur la conception du bien commun et des moyens et d'y parvenir) du moins raisonnable (qui concerne exclusivement la justice sociale) pour chacun d'entre eux ; cet accord porte non pas sur le contrat social à adopter et qui les lie mais sur la justice entendue comme cadre du domaine politique. Selon lui la structure de base (composée d'individus égaux contractant entre eux, tout en conservant leur liberté individuelle) garantit la

³⁰ « Premier principe [égale liberté] « Chaque personne a droit à un système pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système de libertés pour tous.

Second principe : Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions de juste égalité des chances (2a), elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société. (2b) » in *Libéralisme politique, op. cit.*, p. 347.

possibilité de trouver un accord politique sur une conception commune de la justice. En cas de désaccords politiques sur ces principes, ils négocient jusqu'à trouver un consensus constitutionnel qui cristallise leur accord indéfectible sur la même version de la justice égale pour tous (*overlapping consensus*).

Avant d'aborder la manière dont il a procédé pour amender sa théorie générale en prenant en compte certaines des critiques et objections qui lui convenaient, il faut revenir sur les concepts dont il a reprécisé le sens et la fonction dans son dispositif (position originelle et voile d'ignorance) et ceux qu'il a introduits dans les années 1980 (raison publique, *modus vivendi vs consensus*) pour parvenir à la reformulation de sa théorie du début des années 2000.

A. *Position originelle et voile d'ignorance*

Rawls raisonne à partir d'une « position originelle » fictive, où des individus abstraits, égaux entre eux et ayant des valeurs morales philosophiques et religieuses, différentes voire inconciliables, mais qu'ils laissent de côté ou ne font pas valoir quand ils débattent sur la justice, parviennent cependant à se mettre d'accord sur des principes (ceux exposés par lui), base de la doctrine (*i.e.* du régime politique) démocratique. Ils passeraient ce contrat social originel, dont Rawls rappelle qu'il l'entend comme une reformulation de celui de Rousseau, en débattant et raisonnant sous un *voile d'ignorance*, condition nécessaire selon lui pour parvenir à un accord et même pour discuter. Je reviendrai plus loin sur ce concept ambivalent pour suggérer ce qu'il oblitère comme problèmes et injustices, mettant à mal, voire à bas son édifice.

Ce voile d'ignorance est décrit comme une « expérience de pensée » proposée aux citoyens : elle consiste en une discussion sur les principes de justice qui vont fonder le contrat politique sans savoir quelle est leur propre position économique et sociale, ni connaître leurs « avantages » et « désavantages », afin de ne pas avoir leur intérêt personnel en ligne de mire dans la discussion et la définition commune de ces principes. Cette expérience de pensée à l'aveugle, où les partenaires s'écouteraient les uns les autres et entendraient les arguments que chacun fait valoir, serait une heuristique permettant de définir les principes fondamentaux de la justice communs de la *structure de base*, *i.e.* de la société démocratique, le domaine (il l'appelle doctrine) politique étant défini par Rawls comme tel. Ce voile d'ignorance rendrait possible le fait qu'ils laissent de côté leurs valeurs morales et sociales et la poursuite de leurs intérêts personnels, lorsqu'ils délibèrent sur ces principes.

« Les partenaires n'ont pas le droit de connaître la position sociale de ceux qu'ils représentent ou la doctrine compréhensive que chacun représente. La même idée s'applique à l'information concernant la race, le groupe ethnique, le sexe et le genre (*gender*), les divers dons naturels comme la force et l'intelligence, dans une gamme normale. [...] Ainsi la position originelle est simplement un procédé de représentation ; elle décrit des

partenaires, dont chacun est responsable des intérêts essentiels d'un citoyen libre et égal, des partenaires situés équitablement et concluant un accord dans les conditions qui limitent de la manière appropriée les arguments valides qu'ils peuvent avancer »³¹.

B. Structure de base et raison publique

Cette « conception politique de la justice » définit en fait dans la perspective rawlsienne la forme d'organisation et le fondement de l'espace public démocratique, voire le domaine du politique tout entier³². Elle a selon lui trois caractéristiques : son objet, son mode de présentation et son contenu. L'objet sur lequel porte cette conception est la structure de base de la société à savoir « les principales institutions économiques, sociales et politiques d'une société et la manière dont elles s'organisent en un système unifié de coopération sociale entre générations »³³. Ces normes articulent des valeurs politiques, transmises par l'éducation démocratique, ce qui donne un rôle-clé à la famille, qui n'est cependant pas pensée comme relevant de cette sphère politique, et à l'État et l'Église, envisagés, tout comme l'entreprise ou les Églises comme groupes relevant de l'associatif, bref de la société civile mais en aucun cas de l'ordre politique ainsi défini.

L'idée d'unité, tout comme celle de stabilité du consensus est centrale chez Rawls, qui ne l'entend pas comme une harmonisation de diverses règles relevant de systèmes juridiques et de cultures différentes, encore moins comme une acculturation ou une hybridation de règles, issues de cultures ou de sphères de justice (famille, entreprise, État, églises), etc. différentes. Le consensus ne saurait pas non plus être un simple *modus vivendi* qu'il considère comme un accord faible et de pure forme, susceptible d'être dénoncé à tout moment par les partenaires si leurs intérêts respectifs évoluent (il prend alors l'exemple d'un traité entre États). Le *modus vivendi* serait donc insuffisant dans le domaine politique, où les règles fondamentales doivent être soutenues par la culture publique démocratique, transmise de génération en génération aux futurs citoyens, en plus de l'être par la *rule of law* (l'État de droit). Ce dernier est défini par la supériorité de ces normes fondamentales de justice (qui viennent remplacer la plus classique Constitution, qui doit y être conforme elle aussi pour être démocratique) par rapport auxquelles construire toutes les autres, car elles sont devenues la base de cette culture commune, qui doit être inculquée aux futurs citoyens dès l'enfance.

³¹ *Libéralisme politique*, *op.cit.*, p. 49-50.

³² R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1965 et J. Rancière, *Aux bords du politique* (1990), Paris Gallimard, coll. « Folio Essais », 2003.

³³ *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 36.

Deuxièmement, la conception politique *doit* (impératif catégorique kantien) demeurer « indépendante », vis-à-vis des conceptions morales (« doctrines compréhensives et globales ») dans son mode de présentation et être exposée indépendamment de cet arrière-plan plus large. Comme exemple de doctrines compréhensives, Rawls prend la philosophie utilitariste, qui règle les conduites d'individus qui s'en prévalent dans tous les domaines, donc bref régit « tout ce qui donne forme à notre vie » et entend s'appliquer aussi et ainsi à la structure de base de la société (*i.e.* au domaine politique)³⁴. La conception ou doctrine politique est donc une « conception raisonnable limitée à la structure de base » ; elle n'est ni générale, ni compréhensive mais limitée. Elle peut être connectée ou non à la doctrine religieuse, morale ou politique de chaque citoyen selon les cas mais ceux-ci ne peuvent faire valoir ces doctrines compréhensives dans la discussion politique sur les principes de justice³⁵.

Troisièmement son contenu est « exprimé en utilisant certaines idées fondamentales de la culture politique publique d'une société démocratique », à savoir les institutions, le régime constitutionnel, les traditions publiques de l'interprétation des règles des textes et documents connus de tous et non ceux de la « culture environnante de la société civile et de ses modèles de philosophie morale, de l'action »³⁶.

La raison publique quant à elle accepterait, sinon les trois principes de justice, en tous cas le premier à savoir le principe de garantie égale à tous des libertés de base (principe d'égalité) comme fondement de l'ordre politique et législatif. Une fois adopté, il ne serait plus jamais débattu ensuite dans les assemblées de représentants, devenu intangible. Il permettrait de trancher les débats législatifs et entre deux règles, le juge constitutionnel (incarné dans les exemples qu'il donne par la Cour suprême) arbitrant en dernier recours en fonction de ce fondement du premier principe de justice³⁷. De ce fait le domaine politique se définit comme portant sur trois principes de justice hiérarchisés Rawls dit « priorités », c'est-à-dire suivant un ordre d'énonciation (*lexical order*) de la façon suivante : avec le premier principe d'égalité d'accès aux libertés de base puis le second principe dédoublé en principe, de différence d'abord et d'égalité des chances ensuite (*fair equality*) dans la seconde version (après la discussion avec H. L. A Hart). Il est limité et séparé donc autonome vis-à-vis du secteur non politique.

³⁴ *Libéralisme politique, op.cit.*, p. 37.

³⁵ *Ibid.*, *passim*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ J. Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », *University of Chicago Law Review*, vol. 64, Summer 1997, repris in *Collected Papers*, Harvard University Press, 1999, p. 573-615, repris in *Libéralisme politique, op. cit.*

A contrario dans le domaine non politique que Rawls nomme social ou moral, les citoyens expriment et font prévaloir des doctrines du bien et les valeurs associées qu'ils mobilisent pour raisonner sur leur buts personnels (éthiques ou économiques) ; ils expriment alors des convictions morales, philosophiques ou religieuses globales (Rawls les nomment tantôt compréhensives tantôt englobantes) et opposées et en conflit. Elles sont irréconciliables entre elles : les citoyens ne parviendront pas à se mettre d'accord là-dessus, c'est ce qu'il appelle le pluralisme, qu'il voit comme un danger. Le désaccord est dû à ce qu'il nomme le pluralisme des conceptions du bien. En démocratie, il doit pouvoir s'exprimer hors du domaine politique et sans que par la force ou la violence d'un groupe de citoyens fasse prévaloir la sienne et interdise ainsi l'expression de celle des autres ; cette expression ne doit pas mettre à mal le consensus politique sur les pratiques de justice : dans les deux cas le pluralisme est alors dit raisonnable.

Voilà la base de la théorie du « consensus par recoupement » qui doit s'appliquer dans la sphère politique. Elle peut être également considérée comme tenant lieu de théorie et de méthode à la pratique scientifique de Rawls lui-même, à la recherche d'une *consilience* philosophique autour de sa théorie comme le souligne, le terme en moins, Jeremy Waldron³⁸.

C. Pluralisme raisonnable et consensus à construire sur les principes de justice

Le pluralisme des doctrines compréhensives est donc considéré par Rawls comme « raisonnable », dans la mesure où il ne remet pas en cause le contrat politique démocratique, à savoir l'entente sur les principes politiques communs de base : le premier porte sur l'égalité des libertés de base et le second libéral de justice-équité (*fairness*) se dédouble en deux : le plus de liberté pour tous et chacun, sans que cela ne nuise aux plus faibles. Rawls donne un contre-exemple pour faire saisir à son lecteur ce qu'est un pluralisme déraisonnable, qu'il qualifie d'agressif, voire de fou : des chrétiens qui considéreraient que la loi politique et la loi de l'Église ne font qu'une, rompraient le pacte et l'équilibre politique. La formulation d'une telle opinion morale serait déraisonnable car, contraire à la première des libertés de base énoncée dans le premier principe, celle de conscience, mettant en danger le premier principe de la justice comme équité, donc le compromis démocratique tel qu'il le conçoit. Selon lui les citoyens d'une démocratie ne sauraient adhérer à des doctrines exclusives – telles les religions qui se veulent d'État ou la croyance dans le bien-fondé et l'utilité de l'esclavage et de l'exploitation des femmes ou des Noirs – car elles sont dépassées et incompatibles avec la culture et la raison publiques démocratiques. Si certains citoyens ou groupes y adhèrent cependant, ils ne sauraient les exprimer en public

³⁸ J. Waldron, *Law and disagreement*, Chapter 7, « Rawls's political Liberalism », Oxford, OUP, 1999.

car ces opinions sont frappées d'interdit et susceptibles de leur valoir des poursuites légales.

Dans la théorie révisée des années 1990, Rawls substitue le concept de « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*) à celui de « société bien ordonnée » (*well-ordered society*) grâce aux institutions de base de la première version de *Theory of justice*³⁹ pour mieux expliquer comment les citoyens en viennent à choisir cette conception.

« Le livre partait de l'idée d'une société bien ordonnée, nécessaire à la théorie de la "la justice comme équité", ce qui implique que toutes les personnes y partagent les mêmes doctrines compréhensives, comme je le dirais maintenant. J'ai fini par penser que, dans une démocratie, type de société nécessaire pour les principes exposés dans le livre, ce n'était jamais le cas. Voilà l'incohérence [*inconsistency*] interne. J'ai donc dû changer la manière de considérer la société bien ordonnée et cela m'a conduit à l'idée du consensus par recoupement et aux idées apparentées. C'est là-dessus que portent les derniers articles »⁴⁰.

Les citoyens parviennent progressivement à se mettre d'accord par le dialogue politique cadré par le premier principe de justice : le résultat de cette délibération est un accord public unanime.

« Dans un tel consensus, les doctrines raisonnables adoptent un consensus politique, chacune à partir de son propre point de vue. L'unité sociale se fait grâce à ce consensus sur la justice ; et la stabilité de celui-ci est garantie lorsque les doctrines qui forment le consensus sont, d'une part soutenues par les citoyens politiquement actifs de la société et que d'autre part, les exigences de la justice ne sont pas trop en conflit avec les intérêts essentiels que possèdent les citoyens et qui ont été engendrés et encouragés par leur organisation sociale »⁴¹.

Rawls va préciser plusieurs caractéristiques d'un tel consensus.

Premièrement il s'opère entre « doctrines raisonnables (par contraste avec des doctrines déraisonnables et irrationnelles) »⁴² : l'individu libéral rawlsien demeure un être raisonnant (la chose qui pense cartésienne) et calculant (la rationalité calculatoire et comptable en partie double de l'utilitarisme) pour

³⁹ Au début des années 1950, Rawls utilisait même la théorie des jeux, en s'appuyant sur Morgenstern et van Neumann. Les partenaires parviendraient ainsi à une sorte de point d'équilibre général. Il abandonna cette voie dès les années 1960 car il la maîtrisait mal et elle le conduisait à multiplier les conditions du scénario de la discussion sous voile d'ignorance dans la position originelle et à rendre son modèle obscur. Cf. « John Rawls : For the record », *op. cit.* De la théorie des jeux il ne conservera que quelques allusions au « dilemme du prisonnier ».

⁴⁰ « John Rawls : For the record », Interview... *op. cit.* (NB : c'est l'auteur de cet article qui traduit, cet extrait de l'interview et les suivants mentionnés dans le texte).

⁴¹ *Ibid.*, 171-172.

⁴² *Ibid.*, p. 182-183.

maximiser son intérêt. Deuxièmement la doctrine politique de la justice comme équité « n'est ni religieuse, ni morale, ni métaphysique ni épistémologique » ; c'est un « module qui s'intègre à des doctrines variées présentes dans la société qu'elle gouverne et qui peuvent la soutenir »⁴³. Troisièmement ce qui est visé n'est pas un simple *modus vivendi* mais un accord unanime appelé consensus. Un accord, tel un traité entre États ou un contrat oral entre individus fondé sur des doctrines morales ou philosophiques compréhensives inconciliables, qui pourrait voler en éclat, n'est pas suffisant. Dans ce cas il ne tiendra pas, sauf à faire intervenir la force pour faire appliquer les principes, ce qui rendrait le gouvernement tyrannique, lorsque l'un des groupes sociaux ou moraux ou religieux est plus puissant que les autres, modèle incompatible avec un régime démocratique. Par-delà les valeurs morales, loin d'être un compromis fragile et incertain le consensus serait solide car expression des vertus publiques, mobilisées dans le débat et composantes de la vie démocratique. Enfin le consensus est stable car ne dépend ni de l'aléa ni des forces relatives des citoyens qui le défendent ; il se voit consolidé en un « consensus constitutionnel », qui fige ces principes de justice comme fondements et base d'évaluation et d'arbitrage entre les autres règles de droit qui en sont toutes dérivées. Ainsi il ne tire pas sa force de celle d'un groupe, qui exercerait l'autorité de l'État (de Wilfredo Pareto, Rawls a retenu les concepts d'équilibre et d'optimum mais pas ceux d'élites et d'oligarchie) et imposerait sa vision du monde, il est le fruit de la coopération entre tous situés à égalité (Rawls retrouve ainsi l'équation de la démocratie représentative à son origine : *one man, one vote*).

Selon lui, tout en poursuivant leurs intérêts individuels avec leur morale, leur religion personnelle et en conservant leurs valeurs et leur philosophie dans la sphère privée, les citoyens parviendront par cette méthode, en dépit de leurs divergences philosophiques, religieuses ou morales à trouver un accord sinon rationnel (sur la question du bien et des moyens et d'y parvenir) du moins raisonnable pour chacun d'entre eux. Ils n'y arriveront peut-être pas sur le pacte social à adopter et qui les lie mais certainement sur la justice donc sur le contrat politique. Selon lui la structure de base telle qu'il la définit (individus abstraits égaux contractant entre eux tout en conservant leur liberté individuelle) garantit la possibilité de trouver cet accord dont il propose la formule sur la conception commune de la justice, accord qualifié lui aussi de « raisonnable ». En cas de divergences de vue, ils négocient jusqu'à trouver un consensus (*overlapping consensus*) et à le figer dans le marbre de la Constitution.

Cette politique de la négociation dans un cadre posé par lui est la méthode qu'il a utilisée pour amender sa propre théorie en prenant en compte certaines des critiques et objections qui lui avaient été faites pour tenter de la fixer une fois pour toutes. Sa conviction de la nécessité de trouver un accord parfait

⁴³ *Ibid.*, p. 183.

entre citoyens va de pair avec sa volonté de renforcer la cohérence et la lisibilité de sa théorie qu'il va affirmer tout au long de sa carrière après la parution de l'ouvrage.

II. *I can get no satisfaction...*

« *I can't get no satisfaction/ 'Cause I try and I try and I try and I try/I can't get no, I can't get no* »
Rolling Stones, « (I can get no) satisfaction », (1966)

Quelle est la structure et la forme du *work in progress* d'une vie que constitue la construction du modèle de *La théorie de la justice* ? Dans ce manuscrit en écriture continue, l'auteur entend renforcer sa thèse sans relâche et l'exprimer de manière abstraite et ainsi, dans son esprit, adaptable à toutes les démocraties existantes.

A. *Un philosophe normatif et abstrait*

À partir du tournant des années 1980, Rawls soutient que sa théorie est politique et non métaphysique, bref qu'il n'est pas un théoricien abstrait, un philosophe moral avec des convictions bien arrêtées. Il donne alors une définition simplifiée du consensus par recoupement, c'est-à-dire incluant « toutes les doctrines philosophiques et religieuses opposées qui risquent d'être durables et de rencontrer l'adhésion dans une société démocratique constitutionnelle plus ou moins juste »⁴⁴. Il se défend ainsi des objections qui ébranlent sa théorie en dénonçant son degré de formalisation et sa modélisation d'un nouveau contrat social encore plus irréaliste que celui de Rousseau. En centrant sa réponse sur la défense de sa théorie comme politique et non métaphysique (au-delà de la physique des passions humaines et de la pure sphère de l'abstraction platonicienne des idées ou kantienne de la Raison pure), il renforce paradoxalement son statut de philosophe complexe, subtil autant que normatif et abstrait dont la théorie parle aux philosophes du droit : en témoigne sa longue amitié et son dialogue de plusieurs décennies avec Ronald Dworkin (1931-2013), principal disciple de Hart mais ayant fait son droit à Harvard. Il dialoguèrent durant de longues années, Dworkin témoignant une dernière fois son admiration profonde pour Rawls, lors de la cérémonie d'hommage funèbre, où il le compara à Freud ou à Darwin pour l'ampleur du rayonnement de sa pensée⁴⁵. Si l'on en croit Dworkin dans sa conférence sur Rawls à la Fordham University School of Law également prononcée en 2003, « Rawls ne se considérait pas lui-même comme

⁴⁴ « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », art. cit., p. 282.

⁴⁵ « *He was one of the very few preeminent intellectuals whose work, like Freud's and Darwin's, quickly crossed from a single academic field into the academy generally and then into general culture* » Remembrance-John Rawls by Ronald Dworkin, 27 novembre 2003, *The Harvard philosophical Review*, XI, 2003.

un philosophe du droit, bien qu'il ait beaucoup discuté la question de la loi et de la règle de droit (*law*) dans sa philosophie politique », car la « théorie du droit est une composante (*department*) de la philosophie politique et qu'il écrit de façon abstraite sur la discipline dans son entier »⁴⁶. Comme le souligne Dworkin, ses développements sur les règles de justice sociale répondait à une attente des praticiens de la règle de droit en général et notamment des juges car sa théorie ne serait ni historique ni totalement abstraite car ancrée dans la tradition constitutionnelle démocratique : elle met en avant un juge chargé d'examiner la conformité des normes ordinaires et du *due process of law* à la loi constitutionnelle, émanation des principes de justice dans la théorie de Rawls comme dans l'esprit des juges américains. Donc, s'il est normatif, il n'est pas selon lui abstrait, en ce qu'il a trouvé son public chez les spécialistes de la norme démocratique et notamment la Cour suprême des États-Unis qui, en dernière instance, tranche les litiges entre citoyens et leurs représentants quand il est impossible de trouver une majorité sur une règle fondamentale.

Rawls est également normatif épistémologiquement et ce, à un double titre et dans un double sens : par le choix de l'objet et par sa méthode pour l'aborder comme par le contenu de sa théorie, pensée de façon téléologique en fonction des fins du politique. Il étudie les normes et, dans son propos, cette norme politique est aussi morale, *i.e.* conforme aux vertus publiques. Elle doit devenir une norme juridique. Quant à la méthode employée elle ne consiste pas simplement à décrire et caractériser mais il s'agit de prescrire les meilleurs moyens d'atteindre les fins du politique. Donc son point de vue philosophique est normatif au sens où il entend proposer une réforme de l'entendement politique : il veut changer le raisonnement sur la justice car celui qui fonctionne dans les régimes conventionnels démocratiques lui semble vicié. Il s'agit pour lui à la fois de penser l'articulation entre le politique et le non politique et de proposer une procédure de dissociation de deux types de doctrines (politique et extrapolitique) en délimitant deux domaines afférents où elles se déploient celui de la raison publique » et celui de la « culture environnante ».

Les doctrines (*views*), qui structurent les normes politiques, les hiérarchisent. Elles le font différemment selon les penseurs des libertés et du contrat socio-politique. Rawls va de même hiérarchiser les libertés dites de base entre elles (dans une perspective proche de Locke car droit de propriété et de la personne sont étroitement liés), en mettant les libertés dites politiques (d'opinion notamment) à la première place⁴⁷. Les doctrines extra-politiques, dites compréhensives sont étroitement reliées à la « doctrine politique limitée » et permettent d'appuyer ces normes libérales démocratiques, fixées dans un régime politique

⁴⁶ R. Dworkin, « Keynote Address » *Fordham Law Review*, n° 72- 5, 2004, p. 1387-1389.

⁴⁷ Pour la liste des libertés de base et leur ordre tel qu'il figure dans *A theory of justice. A restatement*, voir infra la note à ce sujet dans le IV.

constitutionnel. Ces dernières servent de fondement et de cadre à une délibération dans la pratique judiciaire (*judicial process*) et le débat parlementaire.

Or les doctrines extra-politiques génèrent des désaccords irréconciliables entre individus mais qui doivent l'être avec ce que Rawls nomme la « Raison publique ». Elles sont, sinon irréconciliables du moins non conciliables car elles conduisent à émettre des points de vue sur le Bien qui ne peuvent être valides en même temps. Même si ils sont tous moralement valables, ils demeurent incompatibles et ne peuvent donc pas se fondre dans un point de vue de compromis. C'est la raison pour laquelle Rawls considère que, si la vérité est le critère d'arbitrage entre discours scientifiques dans les sciences expérimentales, le critère du bien dans celui de la morale n'est pas suffisant pour ce faire et seul celui du juste et de l'injuste politiquement peut être discuté.

L'exemple qu'il prend et que reprennent Waldron et Dworkin, c'est celui de la définition du bien et des valeurs qui y sont associées (par exemple égalité ou libertés inégales), soutenues par les membres de la société. Pour que le système politique et la société politique, pensée comme une coopération sur la base d'un accord initial (position originelle) et durable entre ces individus raisonnables, puisse durer il faut que normes politiques collectives, qui visent la justice commune, prévalent sur les normes morales qui visent le bien individuel. À la différence de ces « doctrines compréhensives et englobantes », les normes et doctrines de justice donc politiques doivent être, quant à elles, admises par tous les individus raisonnables ou citoyens dans la position dite originelle (sa fiction de l'état de nature) pour permettre à la structure de base, fondée sur la coopération d'individus libres cherchant leur intérêt sous voile d'ignorance, d'être posée. Doctrine politique et doctrines morales/religieuses et philosophiques peuvent être reliées ou disjointes pour que tienne l'édifice de sa théorie. Cela rejoint les théories classiques de la science politique expliquant la nécessaire autonomisation relative du politique en démocratie par rapport aux sphères économique et sociale et surtout religieuse : le politique est dans une position dissociée mais surtout de surplomb car de lui vient la définition des règles valables pour tous les citoyens dans l'espace commun, l'espace public.

B. Un perpétuel recommencement : le palimpseste polygraphique de Jack et John

La lecture de *A Theory of justice* présente une autre difficulté d'interprétation que celles liées à son vocabulaire et à son degré d'abstraction, celle de son amendement permanent. Si les difficultés de lecture relèvent pour partie de problèmes de traduction en langage de théorie politique classique de sa définition du politique et de ses relations avec les autres sphères sociale, économique et juridique notamment, comme de sa vision de l'autonomie du politique et de sa suprématie relative sur les autres sphères, elles tiennent aussi à la difficulté de transposer l'arrière-plan de son modèle, ancré dans l'histoire politique américaine des XVIII^e et XIX^e siècles, à d'autres contextes, y compris européens, par

exemple de pays placés sous le joug de régimes dictatoriaux (et ce, encore au moment où elle est parue ou a été traduite)⁴⁸.

De surcroît, si l'on s'en tient à une lecture interniste des évolutions du texte, non seulement Rawls a reformulé à plusieurs reprises ses principes, leur ordre et sa justification depuis la première édition parue en anglais en 1971, jusqu'à celle publiée à la veille de sa mort *Justice as fairness. A restatement* (2001), qui rajoutait par exemple un paragraphe sur la famille à celle de 1989⁴⁹, mais surtout il a expliqué, tant dans des articles et leçons regroupés dans l'ouvrage intitulé *Political liberalism* (2001), que dans les préfaces des traductions par exemple françaises et allemandes, les motifs théoriques et pratiques et détails rédactionnels de ces évolutions du texte.

« L'état de santé de John Rawls l'a empêché de terminer lui-même la version finale du manuscrit publié. Il est probable qu'il aurait souhaité compléter les deux dernières parties de l'ouvrage ("la structure de base comme objet de la justice" et "Les libertés de base et leur priorité"), et y ajouter une sixième partie sur "Le droit des peuples" ainsi que le rappelle le traducteur français de la théorie de la justice reformulée dans son propre avant-propos »⁵⁰.

La façon dont le texte a évolué en fait une œuvre marquée du sceau de l'inachèvement et du recommencement éternel de la définition des pièces et notions du système conceptuel. La reformulation des deux principes s'opéra *ad libitum*. Rawls a travaillé à son ouvrage jusqu'à sa mort et aurait, semble-t-il, sans cette échéance fatale, continué indéfiniment à y revenir dans le perpétuel retour du même sinon dans le *perpetuum mobile* de l'effleurement du ruban de Moebius.

En 1991, Rawls répondit à une question qui portait sur le fait de savoir s'il n'avait pas pensé, lors de la sortie du livre en 1971, à se consacrer à d'autres sujets :

« J'avais prévu [initialement] d'écrire[ensuite] quelque chose sur des thèmes en rapport avec la troisième partie du livre, ma préférée, sur la psychologie morale. Cela n'aurait pas été à proprement parler un sujet nouveau mais plutôt en lien avec le livre. Je n'ai jamais voulu tourner en rond et je ne le ferai jamais. J'ai pensé que, de la façon dont les choses évoluaient [avec les critiques et objections qui lui étaient faites], le mieux serait que je continue à consacrer mon temps à essayer de rendre l'argument de la justice comme équité plus convaincant et de répondre à leurs

⁴⁸ Pour le cas de l'Espagne ou le Portugal, voir par exemple J. I. Martínez, « La Recepcion de Rawls en Espana », *Anuario de Filosofia del Derecho*, 1986, p. 611-32 et J. E. Da Silva, « Rawls e a Economia Política », *Filosofia* 4(1/2), 1990, p. 105-16.

⁴⁹ J. Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 2001. J. Rawls, *La justice comme équité. Une reformulation de la théorie de la justice* (2003), traduit par Bertrand Guillaume, Paris, La découverte 2008.

⁵⁰ Cette dernière a finalement été publiée séparément en 1999 *Le droit des gens*, traduction française de B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2004), *ibid.* p. 5.

objections. Je ne suis pas certain que c'était la meilleure des choses que j'avais à faire mais c'est ce que j'ai fait. Je suis en fait un monomaniacque. J'aime saisir et dire les choses avec justesse. Mais en philosophie vous ne pouvez pas y parvenir avec certitude. Des difficultés sérieuses restent toujours présentes »⁵¹.

Les différentes versions de *A theory of justice* ne sont pourtant pas des variations sur un même thème et ne s'apparentent ni aux *Exercices de style* (99 façons de mettre en récit la même anecdote) d'un Raymond Queneau ni au roman des commencements, tel le *Si par une nuit d'hiver un voyageur* d'Italo Calvino (1979). Les ajouts et modifications constituent de micro-évolutions, apportées par touche successives, dans des cours, des conférences, à l'occasion de traductions et des préfaces ou avant-propos que Rawls rédige, ou encore dans des articles parus dans des revues scientifiques puis republiés dans des ouvrages les rassemblant. Ce procédé d'écriture devient patent si l'on décide de lire le texte, en abandonnant même la recension des préfaces et propos liminaires de Rawls lui-même. La tâche change alors de forme et surtout la lecture d'orientation si l'on feuillette le livre à partir de certains mots clés, des index des noms propres et des noms communs, dont Rawls a rappelé qu'il les confectionnait lui-même, (et ce, selon certains biographes, depuis son PhD lors de laquelle ils avaient en parallèle mené ce genre d'activité de conserve avec son épouse concernant notamment des textes de Nietzsche) et que l'on regarde les entrées et les auteurs qui n'y sont pas ou peu développées, tels Marx ou injustice(s), ou encore ségrégation, discriminations, femmes, colonisation ou apartheid. En compulsant les notes de bas de pages et examinant l'usage qu'il en fait pour développer un exemple souvent ambigu – par exemple sur l'esclavage ou l'avortement – à l'appui ou comme argument *a contrario* de la thèse du corps du texte, l'on saisit mieux les élisions du texte et les dénotations et connotations, associations et oppositions que Rawls entend exclure du champ d'entendement du lecteur.

Il est aussi possible d'envisager la forme et la fonction des citations d'articles et d'ouvrages en notes de certains collègues qui lui font des objections qu'il accepte (et alors il les cite) ou refuse : dans le second cas il mentionne alors le compte-rendu d'un collègue sur ce livre. On peut lire ces mentions directes que Rawls fait de certains en les remerciant de leur apport (Hart, Dworkin, Nozick, Sen, Berlin, Ökin, Skhlar...) et celles qu'il ne fait pas ou peu (Ricoeur, Habermas, Walzer, Nussbaum, Sandel) comme des prises de position à mettre en rapport avec la position que le critique et Rawls occupent respectivement à ce moment-là dans le champ académique et le gage de scientificité et de visibilité dans le champ académique que répondre ou pas peut conférer à l'autre. Discuter avec Hart, Dworkin, Sen ou Nozick, c'est pour Rawls dialoguer avec

⁵¹ « John Rawls : For the record », Interview by S. R. Aybar, J. D. Harlan and W. J. Lee, *The Harvard philosophical review*, Spring 1991, p. 44.

les grands maîtres ou contemporains de la philosophie du droit ou de l'économie, sortir de la zone d'inconfort de la philosophie morale et inconnue de la science politique pour renforcer sa thèse et son crédit en philosophie tout court. Ne pas s'engager dans des dialogues avec d'autres contemporains des disciplines traitant du contrat social et du pacte politique, à savoir les sciences du politique, c'est éviter de courir le risque de devoir renoncer à sa théorie ou céder sur certains des prérequis posés dans la définition de la position originelle ou celle de la structure de base. Si l'hypothèse du « voile d'ignorance » à savoir de l'absence d'information des individus sur les inégalités et la race, classe, genre, richesse etc., des autres et la leur, lors de la formation du pacte est compatible avec un raisonnement toutes choses égales par ailleurs de philosophe moral ou d'économiste modélisateur, ou même avec les résultats d'une expérience de laboratoire de la psychologie behavioriste, ce ne serait pas le cas avec les thèses de spécialistes de la société et du système américain fondant leur raisonnement sur l'empirie ni même avec les théoriciens fonctionnalistes contemporains de la société dont le système ne repose pas sur les mêmes prérequis.

Cependant lire le texte par ses marges permet surtout de comprendre le cheminement de Rawls dans l'atelier d'écriture de cet ouvrage et d'en conclure qu'il ne s'agit pas d'une toile de Pénélope, défaite chaque matin pour repousser les prétendants qui voudraient lui succéder et retissée à l'identique le lendemain. Le livre de Rawls constitue bel et bien un palimpseste au sens de Gérard Genette⁵². Sous la trame de l'hypertexte se devine l'hypotexte auquel il renvoie parfois, et la réticence ou la difficulté à effacer cette trace d'une conceptualisation antérieure, fruit d'un labeur continu et acharné. Pour saisir la logique de travail de Rawls sur le texte il est également loisible de s'appuyer sur les recueils d'articles de cours et de conférences pour étudiants avancés de la *Ivy League* en philosophie morale ou politique, que Rawls a publié, pour l'un à la fin des années 1980 (*Justice et démocratie*) pour l'autre au début des années 2000 (*Political liberalism*). Dans ces recueils le professeur « R-A-W-L-S » (tel qu'il se présentait aux étudiants qu'il appelait au téléphone pour leur dire qui étaient admis en PhD de philosophie politique à Harvard par peur qu'ils ne comprennent pas son nom en raison de son bégaiement dans les années 1970 -80 selon l'anecdote de Christine Korsgaard) expose de façon didactique à des étudiants d'autres universités les concepts-clés de sa théorie, quand Jack travaille à ses articles en prenant en compte les discussions philosophiques d'égal à égal avec ceux du département de philosophie Harvard et que le théoricien John Rawls teste de nouveaux concepts qu'il introduit peu à peu dans l'*opus magnum*.

⁵² Gérard Genette nomme hypertextualité : « toute relation unissant un texte B (hypertexte) à un texte antérieur A (hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire ». L'hypertexte est un texte dérivé d'un ou plusieurs autres textes préexistants au terme d'une opération de transformation, in *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

C. *Des justifications intellectuelles et psychiques aux évolutions du texte*

Dans *Libéralisme politique* et ailleurs, Rawls insiste exclusivement sur le fait qu'il a modifié son texte par nécessité d'améliorer la cohérence du système de justice (*consistance*) qui, pour mémoire, repose sur deux principes hiérarchisés (celui d'égalité des libertés fondamentales pour tous en démocratie), le second divisé en deux composantes (principe de différence et égalité des chances (*Fair equality*)), mais aussi pour rendre l'ouvrage plus compact, plus lisible.

« Je voulais que la reformulation [*A restatement*] soit un livre compact et parvenir à transmettre toutes les idées de la *Theory* même si elles n'y étaient mentionnées que rapidement et une seule fois. Je n'aimais pas ce titre [*A restatement*] mais je n'en pas trouvé de meilleur, c'est donc ainsi que je l'ai nommé par défaut. Je voulais qu'il soit plus accessible et plus lisible que *la Théorie*. J'aurais aimé en terminer plus vite mais j'avais encore quelques paragraphes à écrire. J'ai essayé de faire trois choses : premièrement refondre l'argument de la position originelle, le simplifier et corriger les défauts d'exposition ; je voulais aussi répondre à diverses objections, en expliquant pourquoi j'en rejetais certaines mais en incorporant les changements requis par d'autres et enfin j'ai essayé de combiner les points de vue [*view*] du livre avec ce que j'avais écrit depuis dans mes articles »⁵³.

Voilà comment il justifie le fait de d'avoir passé toute sa vie à amender sa théorie et à corriger son ouvrage. Il est possible de proposer une interprétation complémentaire du dispositif psychique à l'œuvre en lien avec ce processus intellectuel. Il s'agit pour Jack de renforcer la construction, la digue contre un Réel, celui de la guerre qu'a vécu John et des luttes violemment réprimées tant pour les droits civiques que contre le refus de l'engagement forcé dans la guerre coloniale qui ne disait pas son nom (celle du Vietnam), événement dont il ne veut rien savoir :

« Quand j'ai revu le raisonnement de l'intérieur j'ai constaté qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas et que je devais corriger. Quand je me suis mis à travailler le concept de consensus par recoupement et les idées qui vont avec, j'ai pensé que cela serait simple et même trivial. Je pensais que le concept d'un tel consensus était si évidente que ce ne serait pas un problème, mais c'est devenu beaucoup plus compliqué que je ne m'y étais attendu et je n'en ai pas encore fini avec cela. J'ai aussi indiqué dans *A Restatement...* que je voulais modifier certains arguments, dans certains cas parce qu'ils n'étaient pas clairs dans d'autres parce qu'ils contenaient des erreurs »⁵⁴.

⁵³ « John Rawls : For the record », Interview... *op. cit.*

⁵⁴ « John Rawls : For the record », Interview... *op. cit.*

Corriger ses erreurs, effacer les fautes de raisonnement, réparer, raccommoder ce qui peut l'être ne suffit pas à restaurer le passé et à rendre les vies perdues pour l'Amérique de ses compagnons de front et pour rien des morts d'Hiroshima et Nagasaki. Ce dialogue avec lui-même est aussi une conversation avec les fantômes du front de la seconde guerre mondiale pour lesquels il se doit de reconstruire une Cité idéale, où leur vie n'aurait pas été brisée ou arrêtée par une bombe ou un combat de tranchée à la vie à la mort.

**D. Une théorie de(s) circonstance(s) i.e. qui tombe/coule à pic :
coïncidences et causalité psychique, entre dénégation et déni**

Il faut être attentif au fait qu'*A theory of justice* a été écrite dans sa première version durant le mouvement pour les droits civiques par un universitaire, qui s'est retiré de la vie militaire et du débat public pour passer sa carrière comme Professeur titulaire de la chaire Briant à l'université d'Harvard (de 1962 à sa mort) après la Seconde Guerre mondiale. C'est un vétéran de l'infanterie américaine sur le front Pacifique durant la Seconde guerre Mondiale qui écrit. Dès après la rédaction son PhD à Princeton et durant les quelques années à Oxford, entre 1952 et 1962, John Rawls s'est positionné comme un penseur abstrait, comme un universitaire et non comme un intellectuel public. En effet au retour de la guerre où il s'était engagé dans l'infanterie en février 1943 après son BA en théologie et alla au feu sur des théâtres d'opération extrêmement meurtriers avec des batailles au corps à corps du Pacifique (îles Salomon et bataille de Guadalcanal en 1943, Philippines en 1944), Rawls se retire du monde. Il ne prendra jamais part aux débats publics sur les droits civiques ni aux mouvements pacifistes contre la guerre du Vietnam ou la course à l'armement. Il a opté dès le retour du front, à défaut d'une carrière de prêtre, ayant perdu la foi sur le champ de bataille et à la vue des ruines de Hiroshima en 1945, dès sa démission/démobilisation de l'armée en 1946 pour une thèse en philosophie morale menée à Princeton puis pour une carrière académique de près de cinquante ans qui se déroula toute entière dans l'enceinte de l'université d'Harvard⁵⁵. Que dit Rawls de cette expérience et de ses souvenirs de guerre : rien ; il ne parlera jamais de Hiroshima qu'il a traversé avec l'armée après le bombardement nucléaire. Sa théorie de la justice n'a rien à voir avec cette expérience. La seule considération qu'il en tire, c'est que, si la guerre est l'affaire des militaires, heureusement que ces derniers sont, en démocratie, sous l'autorité d'un gouvernement civil représentatif pour le reste il reste dans le flou :

« Je ne saurais dite comment cela m'a affecté exactement mais cela a dû avoir une influence. Quand la guerre s'est achevée, je suis revenu à

⁵⁵ I. King, « Thinkers at War – John Rawls », *Military History Monthly*, Jun 13, 2014.

Princeton comme étudiant avancé pour le semestre de printemps en 1946 »⁵⁶.

Cependant les circonstances de ce retour à la vie civile parlent pour lui.

Lors de la guerre, où Rawls a rempli ses obligations qui lui valurent une médaille de bronze du combattant. Cependant il semble que deux événements l'aient conduit à mettre fin à l'engagement militaire dont le second était un acte de désobéissance à un ordre qu'il trouvait injuste.

« Le premier incident est intervenu à l'automne 1945, alors que Rawls avait traversé Hiroshima détruite par une bombe atomique. La désintégration totale des infrastructures et le bilan humain encore plus horrible, l'affectèrent profondément. L'ampleur de la tragédie, et le fait que la destruction avait été délibérément infligée par son propre camp aux Japonais, était profondément troublant. Il a écrit que les scènes le hantaient encore 50 ans plus tard »⁵⁷.

Une démocratie à la tradition libérale qui détruit une population civile et ses villes, voilà l'irreprésentable, l'indicible et l'impensable pour le soldat Rawls. Cela l'amène à s'abstraire d'un Réel insoutenable qui glace les sangs et paralyse les émotions ; à la différence de Sigmund Freud (1856-1939) ou d'Albert Einstein (1879-1955) après la Première Guerre mondiale, hommes mûrs et penseurs reconnus, qui n'avaient pas combattu eux-mêmes mais revenaient sur l'événement pour tenter d'expliquer l'incompréhensible à savoir que les nations les plus éclairées scientifiquement étaient celles-là qui avaient plongé l'humanité dans la guerre totale, la mort de masse et le chaos, Rawls, un jeune étudiant, qui n'avait accompli que la première moitié de ses études universitaires avant de s'engager, quitte l'armée et n'écrit jamais rien sur sa guerre⁵⁸.

« Le second incident est plus personnel. Le sergent Rawls fut chargé par un premier lieutenant de discipliner un autre soldat. Il refusa, estimant aucune sanction était justifiée. Cet acte d'insubordination a valu à Rawls d'être rétrogradé »⁵⁹.

Et il a ensuite très vite démissionné de l'armée. Ce second événement à mettre en relation avec le premier choc du suicide dans la tranchée d'un soldat qui se leva sous les balles juste à côté de lui ne supportant pas le feu roulant, permet de comprendre le motif pour lequel il évoque la question de l'objection

⁵⁶ « John Rawls : For the record », art. cit.

⁵⁷ I. King, « Thinkers at War – John Rawls » *op. cit.*

⁵⁸ S. Freud, *Malaise dans la civilisation* (1930), S. Freud et A. Einstein « Pourquoi la guerre ? Correspondance entre Albert Einstein et Sigmund Freud », Genève, Institut International de Coopération Intellectuelle - Société des nations, 1933.

⁵⁹ I. King, « Thinkers at War – John Rawls », *op. cit.*

de conscience (de la désertion) aux paragraphes 56 et 58 de la première édition de *A theory of justice*, sans qu'elle soit mise en rapport avec les événements contemporains de la guerre du Vietnam. Cependant il n'établit pas non plus de lien explicite avec cette expérience personnelle douloureuse. La question de l'objection est d'ailleurs abordée en étroite articulation avec celle de la désobéissance civile (dans la seconde sous-partie de la seconde partie du livre (« Institutions »). Cette sixième sous-partie sur neuf au total est intitulée « Devoir et obligation ». Elle est déployée sur neuf paragraphes (§51-59). Et elle disparaîtra de la reformulation de 2001, à distance du feu des guerres de sa jeunesse. Là encore il propose à son lecteur d'imaginer des cas abstraits sans se référer à aucune des guerres américaines :

« Imaginons une société démocratique avec la conscription. On peut en son âme et conscience refuser d'obéir au devoir de rejoindre les forces armées pendant une guerre donnée, parce que les objectifs en sont injustes, comme par exemple, des avantages économiques ou la puissance nationale »⁶⁰.

Il semble que pour Rawls l'entrée en guerre des États-Unis en 1943 était juste car au nom de la liberté de l'humanité contre le joug nazi, justifiant en creux son propre engagement et son obéissance aux ordres. En revanche la phrase suivante de ce développement porte sur les soldats qui voudraient objecter au cours de la guerre contre des formes non conventionnelles de combat, ne respectant pas le droit de la guerre, une fois engagés dans celle-ci volontairement ou non. L'analyse de Rawls devient alors réaliste et résonne comme une justification d'avoir tué lui-même le plus grand nombre d'ennemis japonais possibles :

« À partir du moment où [un citoyen] est engagé dans les forces armées et dans une situation où on lui ordonne d'accomplir des actes contraires au code moral de la guerre, il se peut qu'il ne puisse plus résister à ces ordres »⁶¹.

Que dit Rawls à propos des circonstances d'écriture et de publication de *Theory of justice* et du rapport avec les événements politiques de son temps ? C'est une « coïncidence ». La *Théorie* serait venue à point nommé pour répondre à un questionnement et aux interrogations des citoyens et aurait rencontré son public dans un vide de sens et de références disponibles :

« *A theory of justice* a gagné l'attention grâce à un *concours de circonstances* [...] C'était pendant la guerre du Vietnam et juste après le mouvement des droits civiques. C'étaient les questions politiques du moment. Et il n'y avait

⁶⁰ *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, *op. cit.*, p. 420.

⁶¹ *Ibid.*, p. 421.

pas alors de livre récent, de traité systématique, portant sur ce qu'on pourrait appeler une conception politique de la justice. Il y avait eu des textes longtemps avant, en science politique et en philosophie morale, de bonnes choses, certaines importantes dans la durée. Je pense par exemple au *Concept of law* de H. L. A. Hart et à ses autres écrits aux *Four Essays on Liberty* d'Isaiah Berlin et à ses nombreux essais, et à *Political Argument* de Brian Barry ([1936-2009], élève et successeur de Hart à Oxford qui devient l'un des exégètes de Rawls), tous parus dans les années 1960. Mais il n'existait pas de livre de grande envergure et étendu sur l'idée de justice qui était en jeu dans tant de questions de l'époque. Sa taille et sa perspective [*scope*] était en réalité un peu folles [*mad*]. En écrivant je pensais écrire environ 350 pages, quand il a été mis sous presse l'éditeur m'a dit qu'il en faisait 600 (587 pour être exact). J'étais très étonné »⁶².

Et il continue ainsi, en reléguant d'une part les textes de ses maîtres l'ayant inspiré lors de son post-doctorat à Oxford comme importants mais sinon *old fashion* ou *has been*, du moins déphasés par rapport à l'actualité et d'autre part les écrits de ses contemporains, ne proposant, tel Michael Walzer, que des essais partiels :

« En tous cas vous aviez, je dirais, ce besoin politico-intellectuel d'un livre de ce genre. Par exemple l'enjeu discuté au chapitre six sur l'objection de conscience et la désobéissance civile était l'une des questions les plus débattues à l'époque. Et vous n'aviez aucun livre qui s'en était emparé. Bien sûr il y avait de vieux livres et des essais contemporains ; je pense aux magnifiques essais de Michael Walzer collectés dans *Obligations*. Ainsi c'était le premier travail d'ampleur paru après cette période de conflits politiques graves. Et les conflits politiques graves font apparaître la nécessité de la philosophie politique et normalement l'appellent en renfort. Ainsi la *Theory* a attiré l'attention plutôt rapidement. Mais je ne saurais être objectif sur le sujet. Cependant, c'est mon explication. *C'était une coïncidence. Quinze ans plus tôt ou plus tard son statut aurait été entièrement différent.* Le livre a été sévèrement critiqué et la plupart était plutôt des critiques justifiées. D'une certaine manière le livre continue encore d'être lu. Je ne suis pas bien placé pour dire s'il survit à la critique »⁶³.

Ce que Rawls exprime ainsi, c'est qu'il a écrit une œuvre visionnaire, tel Kant et sa paix perpétuelle, un siècle et demi après le traité de Westphalie, qu'il a publié par chance au bon moment, ni trop tôt ni trop tard. C'est le hasard des circonstances qui tient lieu de main invisible du marché du Livre.

⁶² C'est moi qui souligne.

⁶³ *Ibid.*, c'est moi qui souligne.

III. *May be someday, your name will be in lights...*

« *And if you listen very hard/The theory will come to you at last/When all are one and one is all/To be a rock and not to roll* »

Led Zeppelin, « *Stair way to heaven* » (1971).

« *Go ! Go ! Go, Johnny, go ! Go ! Go, Johnny go ! Maybe someday/Your name will be in lights/A saying Johnny B. Goode tonight !* »

Chuk Berry, « *Johnny B. Goode* » (1957)

Les critiques qui lui font des objections admissibles selon lui, mais surtout les proches et les disciples vont conforter Rawls dans sa quête infinie de la perfection de son modèle et sa recherche de l'accord complet savant sur sa théorie. Ses collègues et élèves vont justifier, l'abstraction et l'absence d'enracinement des thèses dans un contexte socio-politique et historique, en affirmant que Rawls fait œuvre de philosophie politique, une œuvre nécessaire pour penser le devenir de la démocratie. Ils glosent, sans oser le critiquer ni faire entrer le monde souffrant d'injustices, ne serait-ce qu'en paroles, à Harvard. Ils confortent la digue psychique et savante mise en place par Jack, calfeutré à l'intérieur du campus, pour ne pas affronter le monde tel qu'il est, à savoir l'Amérique en guerre contre elle-même en dedans et empêtrée dans les conflits de la puissance, coloniaux, de la guerre froide et de la course à l'armement au dehors.

A. *Une œuvre ouverte aux interprétations et objections ?*

La *Théorie de la justice* a donné lieu à moult lectures, interprétations savantes et utilisations publiques. Elle semble une œuvre ouverte au sens d'Umberto Eco. Selon le sémiologue, qui prend pour exemple l'*Ulysse* de James Joyce, « l'œuvre est ouverte au sens où l'est un débat : on attend, on souhaite une solution, mais elle doit naître d'une prise de conscience du public ». Alors que, dans les romans classiques ou les œuvres picturales figuratives, la signification est étroitement déterminée, l'œuvre ouverte ne peut jamais être réduite à une seule interprétation mais existe au travers de celles de tous ses lecteurs ou spectateurs⁶⁴. On étend ici le concept, des œuvres de fiction à l'ouvrage philosophique de Rawls, pour entrer dans l'atelier des mots du philosophe.

Cependant, en ce qui concerne la *Théorie de la justice*, les interprétations multiples de ses lecteurs savants ou ses invocations par les décideurs politiques n'ont de valeur que pour celles – il s'agit alors exclusivement d'interprétation savantes –, sinon entendues du moins retenues par Rawls et dont il fait mention dans ses travaux comme critiques « pertinentes et constructives », à savoir qu'elles lui

⁶⁴ U. Eco, *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965.

ont permis à lui d'amender son texte. Durant près de quarante ans Rawls dialogua indéfiniment avec lui-même et quelques autres de son choix pour ne citer les plus prestigieux débatteurs pour lui : de Herbert L. A. Hart à Ronald Dworkin (1931-2013), en passant par Jürgen Habermas (1929-) et Amartya Sen (1933-)⁶⁵.

Ces critiques lui permettent d'être à son tour le lecteur et l'interprète de lui-même et d'éclairer le débat public entre simples citoyens. S'il doit y avoir un débat et une réinterprétation, c'est, selon ses termes, pour renforcer sa théorie et l'aider dans son propre travail. Le reste est stérile :

« Je pense que, en tant que membre d'une communauté académique, vous devez répondre aux gens, si cela peut être fait de façon raisonnable et que cela peut de faire avancer la discussion. *Mais l'on veut éviter les querelles et les disputes [wrangles] stériles.* Il y a des gens dont les critiques sont excellentes et méritent une réponse. C'est une partie de la vie académique »⁶⁶.

La controverse intellectuelle ne saurait durer, il ne peut y avoir qu'un dialogue amical et constructif sur sa doctrine en partant de ses hypothèses et de son point de vue et dont l'effet visible sera l'amélioration de l'énoncé de ses principes et de leur justification. La critique vise à améliorer sa théorie. Sinon il est plus important pour le savant de la transmettre aux électeurs et au peuple [*people*] pour les éclairer dans le choix de leurs représentants et de délivrer aux citoyens ordinaires, le fruit de son labeur sous une forme claire et simple, pour qu'ils l'utilisent dans leurs propres débats et surtout la mettent eux en pratique :

« Dans une société démocratique comme la nôtre [...] je vois la philosophie politique comme une adresse aux citoyens (vous ne vous adressez pas au gouvernement mais à d'autres citoyens comme vous, les électeurs compris). C'est important de développer la discussion politique au fond et de la rendre aussi claire aussi accessible que possible à tout le monde. Ainsi, s'ils trouvent vos idées convaincantes vous pourriez changer la société par ce moyen indirect ou, pour être plus réaliste, peut-être empêcher qu'elle ne devienne plus mauvaise. Dans une société démocratique la philosophie politique n'a aucune autorité bien sûr, mais vous pouvez essayer de gagner l'autorité de la raison humaine »⁶⁷.

Ainsi, bien que Rawls et son œuvre semble ouverts aux objections et à la critique, ce n'est pas vraiment le cas. À y regarder de plus près il semble qu'elle l'est exclusivement à l'interprétation de son propre auteur et de quelques autres. La réception de Rawls consistera en une glose approuvée du texte initial dans

⁶⁵ J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Humanités », 1997, A. Sen, *L'idée de justice*, Flammarion, 2010 et *Inequality re-examined* (1992), Oxford, Clarendon Press/traduction française, *Repenser l'Inégalité*, Paris, Seuil, 2000.

⁶⁶ « John Rawls : For the record », Interview... *op. cit.* C'est moi qui souligne.

⁶⁷ *Ibidem*.

un cercle restreint de gens de confiance, admiratifs de l'œuvre du plus grand penseur de la philosophie politique du XX^e siècle, ainsi que l'ont consacré les tirages et la diffusion planétaire de son livre de son vivant. Quant à lui il ne remet à aucun moment en discussion sa propre méthode de travail scientifique, qui consiste à écrire sur la justice sociale dans une démocratie idéale en évitant soigneusement toute lecture d'un auteur classique proposant une quelconque approche sociologique, historique ou politique de la société de son temps ou des précédents dans une perspective d'histoire critique des idées libérales ; il ne mobilise pas par exemple les apports de la science politique d'un Robert Dahl (1915-2014) ou ceux d'un Charles Wright Mills (1916-1942)⁶⁸, ni la sociologie politique d'un Paul Lazarsfeld (1901-1976) ou encore la théorie de la société d'un Talcott Parsons (1902-1979) ou d'un Robert K. Merton (1910-2003). Il n'est fait aucune mention dans son œuvre d'aucun de ces auteurs, qui pourraient le sortir de la rationalité pure de l'abstraction d'une vision purement modélisée de la Société, qui consiste en la sélection volontaire de certains traits permettant de fonder un système conceptuel cohérent (dans son vocabulaire « unifié » et « stable »), vision de l'abstraction assez proche de la notion d'idéal-type weberien.

B. Jacky be good ou le dialogue au Lycée rawlsien

La *Théorie* est donc non seulement à validité limitée, mais difficile à critiquer car close sur elle-même avec un langage et un mode de construction spécifiques.

Une première fermeture concerne la difficulté d'en critiquer la validité en la retraduisant dans le langage des sciences du politique, ce qui fait courir le risque aux objecteurs d'être considérés comme décalés dans leur propos, impertinents car hors du champ de la philosophie abstraite et des sens particuliers que Rawls donne aux concepts de politique, de justice sociale et de raison publique. Si l'on s'y essaie, l'on peut dire que Rawls considère que les individus, égaux en droit mais inégaux en fait, peuvent bénéficier en démocratie d'une forme d'égalité proportionnée à leur statut et à leur position dans la société : cet aristotélisme de la conception rawlsienne de la justice comme équité proportionnée a été fort peu souligné car Rawls évoque très rarement Aristote mais il est présent dans sa culture philosophique sinon dans ses références. Cependant, à la différence de la Cité Antique, fondée sur le principe d'inégalité absolue entre les citoyens et les autres, le principe de base de la démocratie représentative, repris par Rawls, est, cette fois, l'égalité des libertés politiques entre tous. Ainsi ce n'est pas au nom du bonheur collectif (*eu zen*) de tous dans une Cité, où citoyens et non citoyens (femmes, esclaves, serviteurs...) vivent en amitié, mais

⁶⁸ R. Dahl, *Who governs* (1961) ; C. Wright Mills, *The Power elite* (1958) ; T. Parsons, *The Structure of Social Action* (1937) ou *Politics and Social Structure* (1969) ; R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (1949).

en celui de la stabilité du régime, grâce à la coopération de tous permettant l'usage des libertés et la jouissance individuel, qu'il faut chercher le Juste Juste et non plus le Juste Bien. La fin de la Cité chez Rawls n'est plus de donner à chacun en fonction de la place où la nature l'a mis pour préserver l'équilibre et l'ordre et asseoir la prospérité de la Cité heureuse, mais la poursuite du juste et ainsi du bien-être de ses membres égaux par la jouissance des libertés de conscience, de parole, de mouvement et la possibilité de s'enrichir et de s'élever dans la société, qui fonde ce qu'il appelle sa structure de base.

D'un point de vue de sociologie politique on peut considérer que son propos est peu audacieux car il propose de maintenir les inégalités de fait dans des limites qui n'aggravent pas celles-ci de façon à ce que le consensus/compromis démocratique reste supportable pour les plus défavorisés donc et que les écarts de richesse ou de droits effectifs ne conduisent pas à sa remise en cause. Sinon cela conduirait la plèbe devenue peuple à la Révolution, comme le formule sa contemporaine Hannah Arendt dans *On Revolution* (1963) et ferait voler en éclat le compromis démocratique fondé sur des Déclarations de libertés fondamentales, droits de papier pour les « improprétaires » (ainsi que Michel Vovelle les dénomme) *i.e.* les sans-culottes de cette « démocratie de propriétaires » (selon son terme à lui) ou à la contestation sociale ; ces questions Rawls ne les n'évoque ni ne les envisage pas. Il n'envisage pas sur les formes possibles, historiques ou théoriques de lutte contre l'injustice et de définition de la justice par les défavorisés pas plus que ses conséquences politiques sur la conception du juste.

La deuxième fermeture est épistémologique. Rawls est dans l'incapacité intellectuelle et, je pense, psychique, d'intégrer un nouveau principe ou d'autres raisonnements dans sa théorie, ni même de modifier l'agencement des siens. Il ne peut pas *a fortiori* introduire d'autres conceptions de la différence, s'ouvrir à d'autres points de vue philosophique, qui conduiraient à donner la priorité au multiculturalisme politique aux discriminations positives en faveur des groupes dominés plutôt qu'à l'unité de la culture publique et à son propre régime de justification du juste comme juste. Œuvre ouverte en apparence *Theory of Justice* est en fait verrouillée à la fois sur elle-même, et, si l'on ose le dire ainsi, cadenassée à double tour, par Rawls lui-même puis par ses suiveurs, disciples et interlocuteurs choisis pour leur point de vue modérément critique, que Rawls juge de ce fait utile de prendre en compte. Rawls fait dialoguer sa théorie avec elle-même et accepte les remarques de quelques autres dont pour commencer un de ses maître à Oxford : Herbert L. Hart et de son collègue utilitariste et libertarien Robert Nozick (1938-2003), qui lui sert de contrepoint utile et de faux contradicteur (libéralisme utilitariste versus libéralisme contractualiste) sur ses terrains philosophiques jusqu'à la fin des années 1990⁶⁹.

⁶⁹ H. L. A. Hart, « Rawls on Liberty and its Priority », *University of Chicago Law Review*, vol. 40, 1973, p. 534-555 repris in « Rawls on Liberty and its priority » H. L. A. Hart, in Neil Daniels, *Reading Rawls*, New York, Basic Books, 1975, p. 238-259.

Qui sont ses interlocuteurs, outre ces deux-là, qui lui font quelques propositions et remarques mineures comme s'ils lui donnaient la réplique sinon convenable du moins convenue ? La théorie qui s'impose dans les années 1980, forteresse imprenable, s'avèrera moins discutée que commentée, en termes mesurés et choisis. Quand elle n'est pas encensée elle est justifiée dans sa pertinence théorique mais aussi pratique par les critiques eux-mêmes répondant à la place de Rawls à certaines objections, comme l'illustrent les conférences et communications de Dworkin déjà citées. Quand il ne les a pas choisis ni suscités lui-même par un dialogue *de visu* ou par correspondance, ses contradicteurs sont triés par lui sur le volet. Et la plupart du temps, il discute avec eux par conférences ou articles interposés et signale parfois l'apport de leurs critiques à l'amélioration de son modèle théorique. C'est le cas de celles avec Hart, dont il a suivi les conférences durant son année à Oxford et qui l'ont conduit, selon ses dires mêmes, à inverser dans les versions ultérieures les deux parties du second principe de justice (juste égalité des chances et différence, ordre inversé après 1975)⁷⁰.

L'essentiel de la glose et de la discussion porte sur des points de détail et vient son entourage académique. La première génération sera celle des collègues des années 1960 : Thomas Nagel, Marshall Cohen, Ronald Dworkin, Allan Gibbard, Frank Michaelman, Owen Fiss, Charles Fried, Michael Walzer et enfin Robert Nozick, avec qui il fonda un groupe de lecture qui donna naissance à la revue *Philosophy and Public affairs* (1972-) au début des années 1970. Puis d'autres, et parmi eux ses élèves, qui l'aidèrent à finaliser et corriger certains de ces textes, en particulier quand ses ennuis de santé le rendait trop faible au début des années 2000. Ses disciples en ont fait le maître idéal car traitant de façon identique et paritaire doctorantes et doctorants en philosophie, ces dernières étant toutes devenues *Full Professors* :

« Parmi les femmes qui avaient Jack comme directeur ou conférencier ou enseignant, on peut citer Elizabeth Anderson, Alyssa Bernstein, Hilary Bok, Claudia Card, Hannah Ginsborg, Barbara Herman, Marcia Homiak, Erin Kelly, Sharon Lloyd, Michelle Moody-Adams, Susan Neiman, Onora O'Neill, Adrian Piper, Sybil Schwartzenbach, Nancy Sherman, et bien d'autres. Et bien sûr aussi, sur le tard, Jean Hampton. Je ne puis m'empêcher de mentionner elle ne m'en voudrait pas, un lapsus révélateur charmant et répété de Jean. Quand elle faisait référence à Jack Jean disait : "Kant, je veux dire Rawls..." »⁷¹.

⁷⁰ À ce sujet cf. le mémoire de Master 2 de théorie du droit de L. Gougot, *La théorie rawlsienne de la justice : une théorie construite par controverse avec Herbert L. A. Hart*, AMU, 2014, 75 pages, dactylo.

⁷¹ *Remembrance*, allocution de Christine M. Korsgaard au Memorial service du 27 février 2003, *The Harvard Review of Philosophy*, IX, 2003, p. 5.

Cette double anecdote, vise à illustrer le fait que John traitait sur un pied d'égalité, étudiantes et étudiants en s'adressant à eux/elles comme à de(s) (futur[e]s collègues) et donc était féministe contrairement à ce que lui reprochait ses détractrices considérant que la *Théorie* n'avait pas pris au sérieux les injustices faites aux femmes les cantonnant au rôle de mère et d'épouse. Elle démontrerait qu'il mettait sa théorie de l'égalité en pratique, l'appliquant dans la sphère de la politique universitaire. Elle montre surtout, à quel point la dévotion et la vénération de ses élèves qui révéraient sa simplicité, sa modestie, son sens de l'écoute, son implication dans le suivi des étudiants, rendant sa supériorité encore plus évidente, était grande⁷². Une telle relation d'admiration du grand penseur accessible rend évidemment difficile sinon impossible la moindre objection de fond au monument.

C. Du refus des objections dangereuses et de la recherche du consensus à tout prix...

Dans les textes des années 1980-90, Rawls répondit en même temps et comme en passant aux objections et critiques formulées depuis les années 1970 par un certain nombre de philosophes politiques (libéraux, utilitaristes ou communautariens) ; il le fit sur le fait que l'opérationnalité de sa théorie était limitée et sa mise en œuvre impossible souvent indirectement mais ne revenant pas sur le fait que toutes les objections devaient être compatibles avec sa conviction que le consensus par recoupement entre citoyens devait se faire sur sa vision du politique (à laquelle quelques autres, théoriciens du droit, tel Dworkin, adhéraient) et sur les seuls principes de justice qu'il proposait dans sa théorie⁷³. Il explicite lui-même ce rapport à la critique et aux objections et sa définition de la critique constructive. À la question « est-ce que ces articles sont surtout des réponses aux critiques qui vous ont été faites ? » il répond :

« Non je ne le vois pas comme cela. J'ai répondu certes, donc il y a des réponses, mais ce que j'ai surtout fait dans ces articles comme je l'analyse à présent – vous ne savez pas toujours ce que vous êtes en train d'écrire jusqu'à ce que vous ne l'ayez fait- était de préciser ma doctrine [*view*] afin qu'il n'y ait plus d'incohérence interne [*internal inconsistency*]. [...] *Donc je ne considère pas ces articles comme des réponses aux objections, même si j'y réponds à d'importantes objections ici et là et dans les notes de bas de page. Les gens méritent qu'on leur réponde, si les objections qu'ils émettent sur certains points sont valables et qu'on peut raisonnablement y faire face [deal with] ; c'est une partie des obligations que l'on a quand on s'engage dans ce genre de choses.* Mais le but principal était de développer cette autre partie de la doctrine et de l'articuler à celle de la *Théorie de la justice* »⁷⁴.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ J. Waldron, *Law and Disagreement*, *op. cit.*

⁷⁴ « John Rawls : For the record », Interview... *op. cit.*

Rawls refuse en revanche d'où qu'elles viennent les remises en causes de sa conception de l'égalité formelle ou de la priorité qu'il donne dans son énoncé aux principes de garantie égale des libertés de base, à leur ordre et à leur contenu. Suivant une perspective rousseauiste et lockienne classique il les ordonne en mettant à la première place la garantie du respect des libertés politiques (croyance, expression des opinions religieuses ou politiques, participation à la désignation des représentants) puis civiles (propriété et respect de la personne) puis économiques et sociales. De plus à la différence de nombre de ses contemporains, il ne se demande jamais si les droits économiques et sociaux qui garantissent l'accès tant aux droits libertés qu'aux droits créances ne demeurent pas lettre morte pour toutes celles et ceux qui en démocratie ne sont pas en fait considérés ni comme des personnes ni comme des citoyens « ayant droit aux droits », selon l'expression d'Arendt. Que Rawls n'ait pas voulu revenir sur les questions que l'esclavage, la ségrégation raciale, le sexisme et considérer que la tradition philosophique libérale classique européenne dont il se réclame les avait éludées voire celées, pose problème.

Se repose ainsi tant la question de ses motivations intellectuelles au-delà de la justification de son rejet de la discussion par crainte de toute remise en cause son édifice théorique qui lui a coûté tant d'effort, que celle de ses motivations politiques à refuser d'envisager la politique dans sa dimension conflictuelle et de s'engager dans la défense d'une cause juste ou d'adopter d'autres principes répondant à une autre vision de la justice que celle formulée dans ses principes : à savoir la réparation vis-à-vis des plus désavantagés ; de même sa morale consiste à ne pas vouloir se poser en juge suprême entre des règles de droit injustes ni en arbitre des élégances éthiques. Ces justifications rationnelles viennent s'articuler à la motivation psychique inconsciente qui l'anime : il s'agit pour lui pas être confronté à une réalité politique démocratique conflictuelle qui le panique et ravive le trauma en réveillant la hantise de la répétition de la destruction du système philosophique libéral par lui-même comme lors du bombardement d'Hiroshima.

D. ... à la phobie de la dispute

Rawls est comme le dit Dworkin, un philosophe abstrait dont la construction de l'œuvre unique et en *work in progress* tout au long de la deuxième partie de sa vie répond pour partie aux impératifs catégoriques du constructivisme kantien, sur lequel il écrira un article. Il défend UNE – article indéfini – *théorie de la justice* qui devient LA *théorie Une*, devant rassembler sous sa bannière unifiée. Autant dire qu'explorer la question du désaccord chez Rawls et la manière dont il l'évite avec ses pairs, ignorant les objections et critiques qu'ils classent alors dans la catégorie de non pertinentes implique d'envisager ensemble le plan intellectuel et le plan psychique. Au moment où il imagine une procédure de consensus par recoupement entre citoyens du régime constitutionnel qu'il expose dans des textes variés à partir des années 1980, il tente aussi

d'élaborer un dispositif abstrait de discussion savante avec des collègues qu'il n'explique en revanche dans aucun de ses écrits. Il présente la réponse aux questions dans l'interview de 1991 comme un devoir et comme la norme de la vie académique mais qui doit rester une partie du travail alors qu'il a passé sa vie à répondre aux critiques en peaufinant sa théorie. Cependant il n'entend pas être un clerc transformé en bateleur de chaires universitaires, ni un intellectuel ferrailant dans le débat public. Il ne veut pas perdre son temps à répondre à des objections de contradicteurs qui n'ont pas d'intérêt pour lui : les arguments valables sont ceux qui ne remettent pas radicalement en cause sa vision, ne lui opposent pas des faits historiques gênants, et se cantonne dans un débat de séminaire fermé marqué par la modération.

Le but inconscient de cette posture est de préserver sa sécurité psychique contre le risque d'effraction des traces de sa guerre et de réémergence du conflit, vécu comme destructeur, même s'il n'est que langagier, sous la forme de la dispute intellectuelle. John vise à écrire la théorie-maitre qui fasse consensus et n'appelle que des corrections marginales, des ajouts qui ne remettent pas en cause son mur de l'Atlantique et son dispositif de *containment* vis-à-vis des conflits sociaux, politiques ou militaires extérieurs au campus, où Jack peut penser en paix avec lui-même et sans rêves traumatiques.

Le dissentiment, la *disputatio* (exercice même de la philosophie dialectique et scolastique), le débat d'idées plurielles sont pour lui synonymes de conflits destructeurs quand ils sortent de l'académie pour entrer comme arguments dans le débat public : ils les voient comme porteurs de guerre civile dans la société politique par destruction de la concorde démocratique à laquelle il aspire⁷⁵. De même pour sa sécurité psychique et intellectuelle la controverse savante doit être encadrée, modérée, limitée ne pas tourner à la chicane encore moins à la polémique. Et il maintient une distinction étanche entre le débat politique, régi par les règles de la raison publique qui ne sauraient être remises en cause – à savoir au moins le premier de ses principes de justice – dans la sphère publique, et le débat moral dans la société civile. Il s'agit pour lui de les penser pas d'y participer.

Rawls adopte de manière répétée cette position épistémologique, où il appelle en quelque sorte à la consilience épistémologique, philosophique, morale, politique et juridique autour de son modèle en raison de ce mécanisme : il désire qu'elle fasse l'unanimité quand elle sera prête. Il lui faut préserver l'intégrité de sa théorie, qui est, dans son esprit, la seule à même de proposer une abstraction dont la mise en pratique fournirait une base stable au régime démocratique contemporain ; c'est aussi pour John la seule façon d'échapper à la répétition traumatique du feu des attaques de la mémoire du souvenir d'émotions enfouies et innommables, en restant Jack et seulement Jack, le professeur Rawls et le penseur, tient au secret le fantassin John qui avait obtenu la médaille de

⁷⁵ Le dissentiment au sens ordinaire désigne des « différences dans la manière de juger, de voir, qui crée des heurts ».

bronze de l'armée américaine pour son courage sur le front de Nouvelle-Guinée et devant tuer pour ne pas être tué.

« Redéployé ensuite avec son bataillon aux Philippines le soldat Rawls servit ans les tranchées sous un feu constant plusieurs jours. Cette expérience semble avoir été particulièrement terrible ; ainsi que le philosophe confia des années plus tard, car ils savaient que les Japonais ni ne se rendaient ni ne faisaient de prisonniers. Cela signifiait que si lui et ses camarades ne tuaient tous les ennemis, certains Américains mourraient inévitablement »⁷⁶.

Ce jeune homme vécut à 24 ans un épisode particulièrement brutal et terrifiant dans les combats quand « un soldat dans un abri près de lui se leva et enleva délibérément son casque pour prendre une balle dans la tête, en choisissant de mourir plutôt que de supporter le barrage constant »⁷⁷. Lui a « survécu indemne et a ensuite été déployé au Japon, avec de la force militaire américaine de 350 000 hommes qui occupait le pays après la reddition d'août 1945 » : une partie de son refus de tout conflit même verbal tient donc au syndrome du survivant fait de culpabilité vis-à-vis de ceux qui sont morts au feu, de hantise dans les rêves des souvenirs du front, d'amnésie, de stress, de dépression, de repli sur soi symptômes du *Battlefield blues* qui perdurent pendant de longues années parfois jusqu'à la mort du combattant⁷⁸.

IV. *What's going on ?*

« *Running over the same old ground/ What have we found ?/
The same old fears* »

Pink Floyd, « *Wish You Were Here* » (1975).

« *Picket lines and picket signs/ Don't punish me with
brutality/ Talk to me/ So you can see/ What's going on/ Tell
me what's going on* »

Marvin Gaye, « *What is going on ?* » (1971)

Ce désir de stabilité théorique (concept omniprésent dans son raisonnement) et émotionnelle et sa recherche de l'unité et d'un accord parfait (qui ne soit ni un *modus vivendi*, ni une « comédie », ni ne repose sur des malentendus) le conduisent à un raisonnement marqué par le *disregard*. Sur la base d'une

⁷⁶ I. King, « Thinkers at War – John Rawls », *art. cit.*

⁷⁷ *Ibidem*

⁷⁸ À ce sujet cf. par exemple J. Shay, *Achilles in Vietnam*, New York, Scribner, 1994 et *Odysseus in America*, New York, Scribner, 2002 ; J. Bourke, « Going Home : The Personal Adjustment of British and American Servicemen after the War », in R. Bessel et D. Schumann, *Life after Death. Approaches to a Cultural and Social History of Europe during the 1940s and the 1950's*, Cambridge University Press, 2003, p. 149-160.

« perception inquiète et intermittente de la réalité, il propose une démarche rationnelle découlant du choix de ne pas voir, de ne pas dire », de ne pas regarder le Réel, priant ses lecteurs de fermer les yeux devant les injustices sociales, politiques et les discriminations concrètes dans la démocratie contemporaine et de ne pas s'interroger sur leur existence⁷⁹. Il est dans la *mauvaise foi* au sens sartrien, terme qui désigne alors un « certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée »⁸⁰. En l'occurrence il propose une haute conception de la justice politique qui est dans sa formulation-même dans la dénégation de l'existence d'injustices criantes propres au régime démocratique. Le refus de la controverse intellectuelle voire de la simple discussion de ses thèses conduit Rawls à des processus de décontextualisation, de suppression de certaines chaînes causales voire d'effacement des connexions entre la théorie et les faits mais surtout à passer sous silence tous les événements politiques contemporains qui viendraient la saper de l'intérieur. Ce processus de retranchement de la réalité, s'accompagne de mécanismes de dissociation de problèmes articulés, d'usages d'analogies qui tournent court, de clivages, de modules de raisonnement (découpés en paragraphes) instables en passant par la juxtaposition d'idées contradictoires. En se plaçant hors du temps politique et donc à l'abri des visions traumatiques du passé qui ne passe pas Rawls tombe parfois dans la dénégation et de déni.

A. Des arguments qui tournent court. John de la dénégation au déni

Comme nous l'avons vu précédemment, n'y aurait aux dires de Rawls aucun rapport entre sa *Theory* sur la politique et les conflits politiques internes et extérieurs contemporains de la démocratie américaine. En bref ce qu'il formule c'est « lisez ce livre sans vouloir relier cela à l'actualité, il n'y a rien à chercher de ce côté-là. Je dis que cela n'a pas de rapport, la théorie n'est pas contaminée par le Réel ». Voici la dénégation : ne rien vouloir savoir des débats et conflits politiques et cependant parler abstraitement de ceux qui désobéissent, protestent, objectent, pour expliquer aux citoyens concernés comment sortir de cette sale guerre en agissant sur le gouvernement civil. Il y aurait donc coïncidence mais aucune causalité ni aucune relation entre ce que dit la *Théorie de la justice* – et notamment le fait qu'elle sanctuarise le principe de garantie égale de la liberté d'opinion et d'expression – et les mouvements politiques de revendication pour les droits des afro-américains. Martin Luther King est supposé défendre l'égalité des droits entre humains, quelle que soit leur race au nom d'une vision religieuse – donc morale et compréhensive – du monde et pas au nom de la raison

⁷⁹ Cf. à ce sujet la postface de *Tocqueville en Alabama, op. cit.*, où j'ai proposé une méthodologie de lecture critique applicable aux grands textes de la philosophie politique libérale.

⁸⁰ Le concept de *disregard* recouvre, en anglais, les notions de mauvaise foi, d'illusion, de méconnaissance et de dissentiment. Sartre ajoute que « l'acte premier de la mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce que l'on est », *ibid.*, p. 135-136.

publique et des principes de justice tels que définis par Rawls. Cela ne convient pas et explique peut-être son échec. John sait bien que cet argument est fallacieux que la ségrégation raciale sape la théorie de l'intérieur mais quand même il n'en tient aucun compte, il efface la réalité contemporaine. Voilà le déni⁸¹.

On peut proposer une deuxième interprétation de sa présentation des « circonstances » d'écriture du livre, et de son succès immense dont il ne semble éprouver aucune vanité personnelle. S'il est fier de la tâche accomplie, il est surtout abasourdi de son succès et dépassé par les commentaires et les critiques. Quand il évoque ce moment face aux trois jeunes collègues qui l'interrogent sur les raisons du succès de son livre, il s'exprime de manière curieuse : « Vous devez vous rappeler le contexte historique. C'était il y a longtemps donc vous ne vous en souvenez probablement pas ». Il prend alors conscience que les trois interviewers ne sont pas de sa génération de naissance, car il a alors 70 ans – ce qu'il mentionne de lui-même dans l'interview quand ces derniers lui posent des questions sur ses projets d'ouvrages ultérieurs. Et il poursuit :

« Pourquoi vous en souviendriez-vous ? À votre place je ne m'en souviendrais pas. C'était pendant la guerre du Vietnam et juste après le mouvement des droits civiques. C'était les questions politiques du moment ».

Ce qu'il dit ainsi c'est que les événements qui dévastent alors la société politique américaine et remettent au cause ses fondements libéraux supposés au moment où il écrit sa somme philosophique, à savoir les conflits civils dus aux inégalités raciales (qu'il évoque alors mais dont il ne parle dans aucun de ses textes explicitement plus ensuite ni dans l'interview) ne le concernent pas. Il s'agit simplement d'un décor, un fil d'une Histoire où il n'agit pas et qui ne l'atteint pas, un temps qui s'écoule dont il ne fait pas partie, et qu'il ne saurait donc intégrer à sa pensée ; et ce à la différence de la question de l'objection de conscience. Il rappelle ainsi dans l'interview, comme pour se justifier et arguer ainsi du fait qu'il n'est pas complètement hors de la politique de son temps, avoir écrit des paragraphes développés encore dans ces derniers articles pour préparer la rédaction de la reformulation de la théorie, presque prête mais qui ne paraîtra que dix ans plus tard et où il n'en parlera plus.

Il entend que son œuvre soit intemporelle et quand le temps présent vient se faire entendre jusque sous les fenêtres de son bureau, c'est une interruption intempestive, décalée, qui cependant ni ne trouble la quiétude de Jack et ses élèves ni ne dérange John : lui est réfugié hors du temps pour échapper à l'éternelle répétition à l'identique du traumatisme politique inaugural de la Seconde Guerre mondiale qu'il n'oublie ni n'élabore psychiquement. Une

⁸¹ O. Mannoni, « Je sais bien, mais quand même », in *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, 1969, p. 9-33 ; M. Mannoni, *La théorie comme fiction. Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*, Paris, Seuil, 1979.

anecdote confirme ce dispositif de retrait psychique vis-à-vis de toute situation de conflit : quand ses interlocuteurs, lui demandent de prendre position sur un *Speech Act* raciste, il ne répond que sous l'angle des principes de justice et de sa théorie. L'anecdote est la suivante : un drapeau confédéré avait été accroché par des étudiants Blancs aux fenêtres d'un dortoir que le président d'université d'Harvard d'alors avait décidé de ne pas leur demander de retirer au nom de la liberté d'opinion et du premier amendement, position avec laquelle, Rawls déclare au final être d'accord. Il argue de la nécessité de débattre avec les étudiants blancs afin de leur permettre d'exprimer par un autre emblème moins blessant et plus approprié pour leurs collègues noirs, leur opinion identitaire, bref il reste sur la position de la nécessité d'en rester au débat libéral classique et à la pédagogie de la coexistence démocratique entre citoyens aux opinions différentes car c'est la première des libertés de base qui doit être garantie selon le premier principe de justice.

B. L'esclavage et le servage, des illustrations nécessairement floues

Rawls insiste sur le fait que les doctrines (morales philosophiques et religieuses) ne doivent pas tenir lieu de doctrine politique sur la justice et ceux qui y adhèrent entrer en dialogue sur d'autres bases pour que le pluralisme des idées soit raisonnable (que quoique irréconciliables sur les valeurs qui sont les leurs, les partenaires n'en viennent pas pour autant au conflit). Ainsi il parviendront à un consensus complet sur la justice à l'issue de la discussion. Rawls fait alors un parallèle pour illustrer cette démarche, parallèle qu'il reprendra à plusieurs reprises dans *Libéralisme politique*. Après avoir rappelé dans l'introduction l'importance de la « tolérance religieuse » dans l'affirmation de la doctrine libérale, il répète qu'esclavage et servage ne sont pas compatibles avec sa définition du pacte de justice ni désormais avec les « convictions bien partagées » des citoyens d'une démocratie (*i.e.* de la démocratie américaine). La doctrine de l'inégalité des races ne saurait être partagée dans la sphère publique et même admise dans la sphère privée comme opinion raisonnable, pas plus que l'idée retour à une religion d'État. Il ne va pas aller au bout de la comparaison seule la question de la tolérance étant développée par la suite.

Les parallèles ne sont d'ailleurs jamais construits dans ses développements comme une analogie complète : le premier exemple de la tolérance religieuse est développé et le second, celui de la tolérance à l'esclavage tourne court chaque fois. De plus Rawls raisonne comme si l'esclavage était une situation historique lointaine, une illustration tirée du passé américain ou de la Grèce antique. On peut concevoir, expose-t-il, que suivant le principe de différence, dans une société qui n'était pas juste, au sens du principe d'égalité de base, il puisse alors être préféré à la mise à mort dans le cas des prisonniers de guerre et cela a pu alors constituer un consensus (politique) raisonnable pour les maîtres citoyens quelles que soient leurs valeurs morales et philosophiques. L'esclavage est alors un cas de raisonnement « toutes choses égales par ailleurs ». Il en va de

même dans l'exemple concernant les propriétaires avant son abolition aux États-Unis, qu'il développe en note de *Libéralisme politique*. Il avance alors qu'eux seuls étaient considérés comme des personnes humaines donc des citoyens capables de calcul utilitaire sur la meilleure façon d'agir pour eux-mêmes et leurs esclaves et non ces derniers qui n'en avaient pas n'étant pas des personnes. C'est le seul cas de figure qu'il propose. En aucun cas il ne considère que l'esclavage, bien qu'aboli depuis plus d'un siècle quand il écrit, s'est transformé par la suite en une autre injustice fondamentale, la ségrégation raciale contraire à son modèle, mais compatible avec les règles fondatrices du système démocratique américain. La ségrégation raciale est un exemple et une thématique qu'il n'évoque jamais.

Dans le parallèle répété entre tolérance religieuse et abolition de l'esclavage et du servage, il prône la tolérance notamment religieuse (avec uniquement des illustrations sur les rapports entre catholiques et protestants depuis le XVI^e siècle). Pour lui ces deux idées sont définitivement admises dans la pensée libérale. Il affirme que la conviction pro-esclavagiste ne fait pas partie des convictions raisonnables donc discutables car contradictoire avec la conception politique démocratique. Rawls ignore là que justement l'esclavagisme après les abolitions et, aux États-Unis après la guerre de Sécession (qui constitue sa borne temporelle de référence sur le sujet avec les amendements antiesclavagistes dits de Reconstruction et les discours de Lincoln) n'a pas pour autant cessé à son époque. Il persiste sous une autre forme car les convictions ségrégationnistes, racialistes et les discours politiques racistes, comme les opinions sexistes n'ont pas disparu du débat public pas plus que les politiques ségrégationnistes vis-à-vis des minorités : le système de Jim Crow a survécu à la fin de la guerre de Sécession jusqu'au mouvement des droits civiques des années 1960 et les actes racistes de la part des représentants de la force publique aussi et bien après encore.

Le silence sur l'esclavage et du servage comme l'élimination des vérités religieuses imposées par une Église majoritaire ou d'État dans l'espace politique ne vaut pas, contrairement à ce qu'avance Rawls, « l'élimination de leur possibilité dans les institutions démocratiques » ou dans la société démocratique, dans la famille ou les entreprises, souvent sous d'autres formes que de simples discours car ces convictions excluantes sont aussi et surtout des *speech acts* excluant du commun et blessant ceux qui en sont l'objet⁸². Ils perdurent même si la Constitution les interdit au nom de l'égalité des droits de la discussion politique et les condamne dans un régime constitutionnel⁸³. Contrairement à ce que Rawls avance naïvement, le ségrégationnisme et le traitement genré ou racialisé des minorités quoique déraisonnable s'invite en permanence dans le débat et comme soubassement du consensus politique pour le saper en silence et y parvenir⁸⁴.

⁸² J. Butler, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif* (1997), Paris, Éditions Amsterdam, 2004.

⁸³ Libéralisme politique, *op. cit.*, p. 192.

⁸⁴ E. Varikas, « L'institution embarrassante. Silences de l'esclavage dans la genèse de la liberté moderne », *Raisons politiques*, n° 11, août 2003, p. 81-96.

Le dialogue restera également très limité avec les féministes libérales sur la question de la place des femmes, subsumées sous la catégorie de la famille. Son refus de toute analyse sociologique de la société comme de prendre en considération les objections des théoriciens subalternistes sur ce que les politiques de ségrégation sociale, raciale et de genre font à la théorie en la défaisant, le conduit à passer presque totalement sous silence, voire à annuler les minorités ségréguées son œuvre. Pour en donner deux exemples il suffit de regarder ce qu'il dit de l'esclavage et de l'avortement. L'esclavage est une conviction non acceptable en démocratie aujourd'hui pas un fait historique. Il sert à plusieurs reprises d'illustration d'un raisonnement plus général sur les principes de la justice de même que la question du droit à l'avortement qui est envisagée comme un cas de raisonnement. Son argument est que le droit à l'avortement devrait être garanti car rattachable au socle des libertés de base des personnes, en tenant compte du fait que l'arbitrage entre l'intérêt de la société, à savoir la reproduction de la génération future et les droits des femmes à ne pas enfanter si elles ne le désirent pas, peut être tranché en faveur de ces dernières, si la démographie de la société n'est pas en péril. La solution qu'il propose alors dans *Libéralisme politique* c'est d'autoriser l'avortement en fixant une date limite possible de l'interruption volontaire de grossesse dans les premières semaines, ce qui permet de concilier liberté de choix des femmes et natalité.

C. Le principe d'égalité de liberté des uns fondé sur le contrat de sujétion sexuelle et raciale des autres

Carole Pateman et Charles Mills s'en sont émus dans un ouvrage écrit à quatre mains après la mort de Rawls, de ce que non seulement John Rawls lui-même mais aussi ses disciples n'avaient prêté aucune attention aux questions de l'égalité entre les femmes et les hommes d'une part et à la question raciale et à l'accès de ces deux minorités aux libertés de base d'autre part. Charles Mills soulignait que sur des milliers de pages l'œuvre écrite n'en comportait qu'à peine une dizaine sur la question raciale. Il ne s'agit pas que d'une question de lexicométrie : cette faible présence est un indice du détachement et du repli de Rawls loin des questions politiques sensibles de son temps. Mills insiste sur le fait que les élèves de Rawls ont répliqué à ces critiques que les droits des femmes et des minorités n'étaient pas l'objet de sa conception libérale de la justice. Bref ces objections étaient hors sujet. Ils ont avancé cet argument pour expliquer le fait que, dans le premier cas, la réponse était que les histoires de famille n'étaient pas des questions politiques et dans l'autre que les défavorisés étaient ceux qui n'accédaient pas aux fruits de la redistribution économique. Ils prolongeaient ainsi l'argument de Rawls dans la première version du livre, qui y expliquait alors, à propos des relations entre les Britanniques et les Indiens de leur Empire durant la colonisation que les plus défavorisés sous un rapport ne l'étaient pas sous un autre. Les plus défavorisés l'étaient relativement à une situation et à un secteur donné donc ne constituaient pas des minorités fixes, raciales ou

sexuelles, dans une attitude d'évitement de la question des droits civiques brûlante à son époque⁸⁵.

Parmi les auteurs qui l'interrogèrent et lui firent des critiques dans les années 1980-1990 sur son modèle et la question des ressemblances entre son abstraction ou sa fiction de début du contrat social démocratique dite « position originelle » (sorte de point zéro originel du régime politique, sur le modèle des philosophes du droit naturel moderne) et celui la société américaine post-guerre de Sécession voire post mouvements des droits civiques certains émirent des objections encore plus sérieuses. Et parmi eux les penseur(e)s de la question sociale et des inégalités économiques sociales et juridiques, raciales ou de genre. Ils s'interrogèrent et s'interrogèrent d'abord sur le degré d'abstraction de sa théorie, ensuite sur le fait que son modèle abstrait faisait fi des objections historiques au modèle du régime constitutionnel démocratique américain comme garantissant l'égalité raciale de genre et sociale et enfin sur le fait que le contrat social entre individus raisonnables abstraits qu'il proposait (à la suite de Locke, Rousseau et Kant) laissait de côté la question de la garantie de l'égalité des droits aux femmes et aux minorités raciales autrefois en esclavage et encore victime de la ségrégation et de non accès aux droits égaux au moment où il concevait son livre.

La seconde objection était articulée à la première en disant que le régime démocratique délibératif et représentatif non seulement s'était montré historiquement compatible avec la persistance d'idéologies (« doctrines » dans son vocabulaire) prônant la séparation des races et sexistes, mais surtout fondé sur des institutions elles-mêmes racistes, ségrégationnistes et exclusives de la participation effective des femmes et des minorités ethniques à la sphère publique. Rawls dans sa *Théorie de la justice* a mis ces questions de côté : pour l'une la question de l'égalité femmes-hommes dans la société, dans le monde professionnel et surtout dans la famille, y compris dans *Libéralisme politique* et la *TJ* revisitée. Son argument est qu'elle ne relèverait pas du politique donc des principes de justice comme équité mais de la sphère associative ou familiale donc privée, pour l'autre il considérait la question de l'égalité comme réglée car le principe d'égalité des droits serait admis universellement en démocratie (conviction partagée par l'immense majorité empêchant que le débat ne revienne sur l'agenda de la délibération des parlements démocratiques).

Cette objection mettant en question son modèle théorique était double : d'une part les régime(s) constitutionnel(s) démocratique(s) garantissant l'égalité des droits à leurs citoyens et notamment le précédent américain n'ont pas été seulement compatibles avec la protection des libertés de tous. Ils se sont fondés

⁸⁵ C. W. Mills, « Rawls on Race/Race in Rawls », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLVII, 2009, p. 161-184 ; « Retrieving Rawls for Racial Justice ? : A Critique of Tommie Shelby », *Critical Philosophy of Race*, vol. 1 n° 1, 2013 p. 1-27.

sur le principe d'égle protection des libertés fondamentales de ceux considérés comme des citoyens et des personnes et sur les injustices raciales, de genre, excluant de la qualité de *personnes* ou de *citoyens* (selon les termes de Rawls) des groupes entiers de la population (*people*). Pour permettre aux premiers d'être libres et égaux en droit, il est nécessaire qu'ils exploitent les seconds, c'est ce qui fait tenir le compromis qui est un *modus non vivendi* pour ces derniers : le premier principe de justice s'est réalisé pour les majoritaires au prix de l'inégalité des libertés de base en défaveur des minoritaires qui étaient exclus du monde des personnes humaines et n'avaient et n'ont aucune liberté politique ni civile concrète et étaient et demeurent relégués dans la sphère privée et les majoritaires à savoir les *WAS (P) M (White Anglo Saxon Men)*.

De ce fait dans la « position originelle » du contrat rawlsien, qui prend pour cadre le modèle d'une démocratie constitutionnelle à philosophie libérale occidentale, la forme d'accord entre citoyens qu'il propose a interrogé et interrogé encore. En effet le pilier fondateur de sa théorie est l'accord de citoyens raisonnables sur au moins le premier principe (prioritaire) de justice (égalité des droits pour tous) garanti par l'État de droit (*rule of law*), sur la base d'un pluralisme d'opinions et de valeurs (doctrines) religieuses, philosophiques et morales d'individus raisonnables. Mais la seule fonction de ce pluralisme supposé est de soutenir ce consensus sur la justice. Les doctrines et valeurs ne valent que pour ceux qui historiquement se les sont vues garantir dans l'histoire de la pensée libérale depuis le XVIII^e siècle pas pour les autres. En outre, les revendications des minoritaires ne peuvent exister et être prises en compte car ceux-ci n'existent pas plus comme personnes dans la démocratie américaine des années 1960-70 que dans la position originelle. De ce fait ils ne sauraient *a fortiori* être présents au contrat ni au débat entre citoyens.

V. *Respect (just a little bit) !*

« *What you want/Baby, I got/What you need/Do you know I got it ?/All I'm askin'/Is for a little respect when you come home (just a little bit)/Hey baby (just a little bit) when you get home (just a little bit) mister (just a little bit)* »
Aretha Franklin, « Respect » (1967).

Rawls ne fait pas face à cette question cruciale que posent les mouvements contestataires de la garantie purement formelle des libertés de base à tous sans effectivité. Car ces objections mettent en question d'une part la possibilité de mettre en application ses principes de justice pour fonder un système politique démocratique qui ne soit pas limité aux majoritaires et d'autre par la fiction de la position originelle d'un contrat démocratique représentatif. Ils arguent que tel que dépeint par Rawls, ce dernier ressemble furieusement à un système américain, fantasmé comme démocratique et égalitaire depuis la Guerre de Sécession (borne temporelle souvent évoquée par Rawls avec la figure de

Lincoln) mais intrinséquement ségrégatif sexuellement, racialement et pas seulement socialement. Il est donc irréal et déraisonnable pour les minorités et les peuples premiers de penser qu'en l'état la démocratie constitutionnelle même dans le schéma proposé par Rawls serait susceptible de garantir les libertés politiques à toutes et tous. Sa Cour suprême, arbitre ramenant la justice quand il y aurait conflit sur ses fondements entre représentants ne sauraient prendre en considération les points de vue des minoritaires et leurs revendications de justice. Rawls va alors répondre indirectement à ces objections sur les injustices fondatrices de la doctrine libérale et contractualiste dont il se réclame par plus d'abstraction encore. Il va mettre plus de vingt ans à changer certains termes de la formulation de ses principes de base mais pas son édifice, rejetant les objections dirimantes dans le néant par son silence sur leur existence ou sur leurs auteurs. Pourquoi ?

A. Les femmes, les hommes et les chefs de famille

Rawls a bien voulu accepter de donner une réponse aux objections bienveillantes que les féministes libérales lui ont faites sous la forme d'un paragraphe sur « La famille comme institution de base » dans *Theory of justice as equity. A restatement*. Sa réponse, qui se résumait à dire que la famille n'entrait pas dans la conception politique des principes de justice car ne relèverait pas de l'espace public, oblitérait encore plus le paradoxe que soulevaient ses interlocutrices. Celles-ci arguaient du fait que si la famille est le lieu de transmission de la culture publique démocratique et de ses principes de justice, son gouvernement ne saurait échapper à ces règles de justice et surtout à la garantie des libertés de base à tous ses membres, épouse et enfants compris, ce que Rawls, qui la voit comme non politique, persiste à faire en considérant que la famille est représentée par un chef de famille. Or dans sa théorie la raison publique repose sur la transmission de génération en génération d'une culture publique, qui permettra de faire prévaloir les deux principes durablement. À ce titre, ses règles de fonctionnement devraient relever du politique et elle devraient être administrée comme une démocratie représentative pour pouvoir socialiser la jeune génération au modèle. Rawls persistera cependant à décrire la famille comme une association et ne relevant pas des institutions et de la législation démocratique représentative, mais ressortant de la sphère privée, donc régie par d'autres règles relatives à l'économie des sentiments, de valeurs et règles morales (voire religieuses) privées et propres ; elle doit s'exprimer d'une seule voix, celle du chef de famille raisonnable dans la sphère publique on en revient au contrat civil du droit naturel moderne patriarcal et sexiste d'un Locke ou d'un Rousseau.

Rawls, même dans la *Théorie révisée* de 2001, rejette les droits des femmes dans la famille comme une question extérieure au champ des principes de la justice car les citoyens sont comme dans la doctrine libérale classique des

individus sans caractéristiques socio-éco-démographique-sexuelles, des individus neutres, dont l'étalon est masculin. De fait, y compris dans le paragraphe 50 sur la famille rajouté dans la dernière version, la famille est incarnée et représentée par son chef (*head of family*), qui sera le mari s'il y en a un, dans une logique patri-fratriarcale décrite par Carol Pateman⁸⁶. Les questions de droits des femmes dans le parlement conjugal et familial et la gestion des ressources sont reléguées dans la sphère du privé. Pour Rawls il s'agit d'une question de morale familiale relevant des doctrines philosophiques, des convictions religieuses ou morale de chaque famille (Rawls ne parle jamais de couple) et non de politique des droits. Dans une logique qui paraît toute rousseauiste la raison (raisonnable et rationnelle) des citoyens dans le domaine politique est relayée par la logique des sentiments dans la famille. Les règles qui régissent les relations entre patron et employés dans l'entreprise ou dans la fonction publique d'État, ne relèvent pas non plus des principes de justice qui ne concernent que la sphère politique.

Pour résumer, l'agora rawlsienne n'est plus tout à fait aristotélicienne mais encore rousseauiste et pas vraiment égalitaire. En effet, si les femmes peuvent être comme les hommes des citoyens libres de penser, de croire, de participer à la vie publique, les injustices salariales qu'elles subissent au travail ou les inégalités imposées dans le partage des tâches domestiques, dans la mesure où elles sont considérées comme relevant de la sphère privée – *i.e.* morale et affective –, n'entrent pas pour Rawls dans le cadre de sa réflexion. La garantie des libertés de base ne valent pour les femmes qu'en tant qu'électrices ou représentantes politiques ou juges en démocratie, où elles doivent de surcroît agir sous un voile d'ignorance : elles doivent oublier qu'elles appartiennent à une minorité ayant des droits effectifs inférieurs aux hommes en matière économique, sociale, familiale quand elles délibèrent dans l'espace public. Pour le reste il s'agit de question qui ne font pas partie du ressort du consensus politique⁸⁷.

Susan Ökin lui objectera que le rôle de la famille est majeur dans sa propre théorie pour asseoir le consensus sur les principes de justice et qu'il doit pouvoir proposer une transposition des principes de justice et de la raison publique à la famille par un parlement réunissant parents et enfants pour délibérer et décider des règles qui les gouvernent. Ces objections constructives resteront lettre morte, Rawls étant lui-même décédé. Cependant Ökin restant dans la tradition féministe libérale réclame simplement l'application des principes de justice à la sphère familiale donc la suppression de la distinction politique/non politique qui recoupe celles de consensus par recoupement/pluralisme raisonnable, philosophie politique/philosophie morale. En réclamant la prise en compte du travail du *care* dévolu aux femmes (tâches domestiques concernant la

⁸⁶ C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988 et « Self-Ownership and Property in the Person : Democratization and a Tale of Two Concepts », *Journal of Political Philosophy*, 2002, 10 (1), p. 20-53.

⁸⁷ Dans *La théorie de la justice. Une reformulation*, *op. cit.*

gestation et l'élevage puis l'éducation, soins aux malades, aux vieillards) dans l'espace public comme politique d'égalité des droits politiques et économiques, Rawls étendrait la portée de ses principes de justice à l'autre moitié de l'humanité. C'est ce que proposera aussi Martha Nussbaum (1947-), qui commentera Rawls (il ne lui répondra pas dialoguant en revanche avec son prestigieux époux et co-auteur de plusieurs ouvrages, le prix Nobel d'économie Amartya Sen)⁸⁸.

B. Les plus désavantagés comme discriminés

Rawls étiquète sous le nom générique de « plus défavorisés ou désavantagés » recouvrant selon lui des groupes variables dans l'espace et dans le temps et relatifs à une société donnée, les discriminés, les ségrégués, sur la base des distinctions de race, de classes, de sexe et de revenus. Les questions des injustices sociales et culturelles ou des discriminations négatives sont écartées du domaine de la justice politique dans l'espoir que

« dans une société bien ordonnée associée à des conditions favorables dans laquelle les libertés de base et l'égalité équitable des chances sont garanties, le genre et la race ne spécifieraient pas des points de vue pertinents »⁸⁹.

L'auteur précise que :

« les graves problèmes qui découlent de la discrimination et des distinctions existantes fondées sur le genre et la race ne figurent pas dans [le] programme [de la *Théorie de la justice*], qui consiste à présenter certains principes de justice, avant de tester leur validité face à quelques-uns des problèmes *classiques* de la justice politique, tels qu'ils seraient réglés dans le cadre de la théorie idéale »⁹⁰.

Or les injustices à savoir, les discriminations subies par les minorités de couleur, les femmes et les autres, quoique constitutives du modèle démocratique tel que pensé par la théorie libérale dont il se réclame, n'étaient pas des problèmes posés par la théorie classique car les femmes, les domestiques, les ouvriers et les paysans n'y étaient pas considérés comme doués de raison. Ils étaient donc mis de côté *ab initio*. La théorie rawlsienne, qui colle à la doctrine libérale des Lumières, fait de même.

« Le principe de différence : sa signification », paragraphe qui suit la section 17 portant sur « Qui sont les défavorisés ? » précise en note de bas de page qu'ils constituent une « classe de nom » au sens de Saul Aron Kripke (1940-),

⁸⁸ M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, OUP, 1998.

⁸⁹ J. Rawls, *Théorie de la justice comme équité*, *op. cit.*, Section 18.6, p. 99.

⁹⁰ *Ibidem*

regroupant des individus, variables selon les cas et les libertés de base prises en compte :

« Remarquons ici que dans la version la plus simple du principe de différence, les individus qui appartiennent au groupe le plus défavorisé ne sont pas identifiables indépendamment de leur revenu ou de leur richesse »⁹¹.

Cependant dans le reste de l'ouvrage, lorsque Rawls parle des plus défavorisés, il s'agit presque exclusivement des personnes désavantagées au regard des conditions matérielles (revenu et richesse). D'ailleurs la liberté de pensée et de conscience étant inexistantes pour les discriminés des régimes démocratiques qui n'y sont pas considérés comme des personnes humaines, leurs doctrines philosophiques, morales ou religieuses s'ils les proféraient seraient donc considérées comme nulles et mal venues dans l'espace et le débat public voire comme violentes dangereuses et criminelles. C'est le cas dans l'histoire des mouvements sociaux de revendications des droits, où les revendications des minorités ont toujours été considérées par les pouvoirs en place, fussent-ils libéraux et leur théoriciens, comme subversifs pour le modèle qui sous-tend la politique libérale raciale et comme des formes de discours engagés, excessif et colériques⁹².

Pour accéder aux libertés politiques, premières des libertés de base dans le modèle rawlsien encore faut-il être considéré comme une personne humaine ce qui n'est pas le cas dans la tradition libérale des minorités discriminées⁹³. Pire elles ne se voient même pas garantir les dernières des libertés de base « permettant d'avoir sens aigu de leur valeur en tant que personnes et ainsi d'être capables de progresser vers leurs fins avec confiance »⁹⁴. Elles se retrouvent alors placées dans la position, non pas de plaignantes pouvant faire valoir leurs droits (en justice en général et devant la Cour Suprême des États-Unis d'Amérique en particulier) mais de victimes oubliées car pour reprendre les termes de Jean-François Lyotard,

« il est d'une victime de ne pas pouvoir prouver qu'elle a subi un tort. Un plaignant est quelqu'un qui a subi un dommage et dispose de moyens de le prouver. Il devient une victime s'il perd ces moyens »⁹⁵.

⁹¹ J. Rawls, *Théorie de la justice comme équité*, *op. cit.*, note 26, p. 91.

⁹² C. Guillaumin « Femmes et thèmes de la société. Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », *Sociologie et sociétés*, 12-3, 1981, p. 19-32.

⁹³ Les libertés de base sont dans l'ordre de priorité : 1. Celles de pensée, de conscience et les autres qui permettent de développer deux capacités morales à savoir le sens de la justice (évaluation) et l'action juste 2. La liberté de mouvement et le choix d'une occupation (bref la mobilité sociale) les pouvoirs et prérogatives attachés aux positions d'autorité et de responsabilité 3. Le revenu et la richesse 4. Les bases sociales du respect de soi-même les institutions de base pour que les citoyens aient un sens aigu de leur valeur en tant que personnes et qu'ils soient capables de progresser vers leurs fins avec confiance », in *La théorie de la justice comme équité...*, *op. cit.*, p. 90.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1966, p. 22.

Les défavorisés de Rawls sont les victimes de Lyotard, des vulnérables, n'ayant pas les moyens de contrer ni dans l'espace public, ni dans la société les injustices qui leur sont faites car leurs doctrines compréhensives politiques ou morales, n'ont pas leur place parmi les opinions libérales classiques. Les leurs seraient, selon une lecture *stricto sensu* ou en droite ligne de Rawls, l'expression d'un pluralisme déraisonnable. En effet, ces plaignant(e)s réclament non seulement des discriminations positives collectives en leur faveur mais aussi des réparations pour les torts qu'elles/ils ont subis de la part de la démocratie dite libérale. De ce fait ils/elles mettent à mal le consensus démocratique simplement en existant.

C. *Le voile d'ignorance, entre évitement et l'effacement*

Rawls procède donc par évitement à propos de la question des plus désavantagés, envisagés comme devant bénéficier du principe dit de différence : les libertés peuvent s'accroître pour les plus favorisés à condition que leur garantie ne se détériore pas pour les premiers. La mauvaise foi prend la forme alors d'une image proposée par Rawls dans son pacte originel son point zéro : celle du voile d'ignorance. Dans la position dite originelle, au moment où les individus rationnels et raisonnables passent leur contrat politique de coopération, ils sont placés sous ce voile, *i.e.* ne disposent d'aucune information ni sur eux-mêmes ni sur leurs partenaires. Rawls explicite le statut de cette notion qui intervient dans la description de la production d'un accord de coopération politique entre les citoyens lorsqu'ils fondent la démocratie, destiné à persister. Cette image est assez proche de celle de la main invisible du marché smithien en ce que, dans les deux cas, quelque chose est caché ou non perceptible : « Nous proposons une métaphore pour exprimer les limites à apporter à l'information en disant que les partenaires sont situés derrière un voile d'ignorance »⁹⁶. Le signifiant du « voile » a été explicité comme jouant un rôle clé dans le rapport des sujet psychiques à l'objet d'amour. L'usage de la métaphore du voile d'ignorance semble ici justement indiquer le point dont la théorie cherche à nous éloigner, celui de la prise en compte de la réalité de ce qui est dissimulé derrière ce voile par Rawls sous l'étiquette générique des plus désavantagés/défavorisés.

Que cache-t-il ?

« Qu'est-ce qui [...] peut matérialiser, si on peut dire, de la façon la plus nette cette relation d'interposition qui fait que ce qui est visé est au-delà en somme de ce qui se présente, sinon quelque chose qui est vraiment une des images les plus fondamentales de la relation humaine au monde, qui est le voile, le rideau ? »⁹⁷.

⁹⁶ *Libéralisme politique, op. cit.*, p. 49-50.

⁹⁷ J. Lacan, *La relation d'objet. Séminaire de l'année 1956-57*, cité in version Staferla, leçon n° 9, 30 janvier 1957.

Dans cette perspective, le voile cache l'absence ou plutôt, tantôt les absents du groupe des citoyens visés par/objet des/principes de justice, tantôt le changement permanent des groupes cachés derrière le rideau du principe de différence, que Rawls qualifie de défavorisés relativement à un rapport à un système de coopération donné :

« Les plus défavorisés ne sont jamais identifiables en tant qu'hommes ou femmes, par exemple, ou en tant que Blancs ou Noirs, qu'Indiens ou Britanniques. Ils ne sont pas des individus identifiés par des traits naturels ou d'autres caractères (la race, le genre, la nationalité et des caractères du même type) qui nous permettent de comparer leur situation sous tous les systèmes de coopération, comme, disons, des mondes sociaux possibles pour lesquels le nom des individus (les désigne de façon rigide) dans chaque monde social possible »⁹⁸.

Or cette expérience de pensée qu'il propose n'est possible (et il en est la preuve même) que pour les *WAS(P)M* – (*White Anglo-Saxon [Protestant] Men*) – qui définissent les autres en les désignant et les étiquetant. On peut alors transposer le raisonnement que Lacan applique à l'objet de l'amour, caché derrière le voile, à l'objet de la théorie de Rawls à savoir la justice (i.e. la garantie égale des libertés de base hiérarchisées en cinq catégories). Ces libertés de base ne sauraient concerner que ceux qui disposent de la protection de l'intégrité et de la reconnaissance de leur dignité de personne humaine par les citoyens majoritaires. Or cette reconnaissance est fonction de leur sexe, de leur race, leur origine réelle ou supposée et constitue la base de relation de majoritaires/dominants à minoritaires/dominés. Les premiers sont citoyens et groupe dominant parce qu'ils traitent les second (es) comme une minorité au regard des droits. Ainsi

« le voile, le rideau devant quelque chose, qui est encore ce qui permet de mieux imaginer cette situation fondamentale, on peut même dire justement qu'avec la présence du rideau, ce qui est au-delà, comme masqué, tend à se réaliser comme image, si l'on peut dire »⁹⁹.

Or ce qui est au-delà du voile d'ignorance rawlsien, ce sont les défavorisés en raison de leur race, de leur sexe, de leur genre, de leur nationalité, de leur âge...

« Sur le voile [d'ignorance] se peint l'absence, et ça n'est pas autre chose que la fonction d'un rideau, quel qu'il soit, le rideau prend sa valeur, son être et sa consistance d'être justement ce sur quoi se projette et s'imagine l'absence ».

⁹⁸ J. Rawls, *Théorie de la justice comme équité*, *op. cit.*, note 26, p. 91.

⁹⁹ *Ibidem*.

« Le voile d'ignorance « c'est l'idole de l'absence », « ce rien qui est au-delà de l'objet » de la théorie. Ce sont les subalternes (esclaves, travailleurs coloniaux et migrants exploités, épouses, maîtresses et enfants des unions mixtes entre hommes libres et femmes esclaves, orphelins, anormaux...) annulés inau-
guralement par la tradition libérale démocratique, geste que répète la théorie rawlsienne.

Refusant donc la déconstruction de son édifice et de son agencement théorique Rawls refuse le débat avec les théories contestant le libéralisme classique, qu'on pourrait appeler libératrices, à savoir les courants féministes, des *legal racial/postcolonial studies* et plus largement les théories subalternistes. Cela le conduit à parler les subalternes, une fois de plus dans l'histoire de la pensée libérale en passant sous silence leur existence au présent de la théorie et de l'histoire. Ainsi il les annule comme auteurs de la doctrine libérale démocratique et acteurs d'un consensus politique. Pour qu'il adienne il faudrait bien plus que ce qu'il ne leur concède dans sa théorie même enrichie de la méthode du consensus par recoupement. Il eût fallu qu'il accepta de prendre en compte leurs doctrines philosophiques, politiques ou morales à égalité avec celles des libéraux *WAS(P)M*. Cela demanderait plus que la simple garantie à partir de maintenant, de leurs libertés fondamentales sur la base d'une « conviction bien établie » que l'esclavage et la ségrégation sont des reliques du passé. Il faudrait une mise au jour dans la culture publique non sur le mode d'un régime de justification appelant le consensus mais avec une possibilité d'expression et de prise en compte du *dissensus* et de la colère portée par des mouvements contestataires réclamant les droits civiques ou civils. Il s'agit là d'un préalable incontournable à la réparation des injustices subies et passées sous silence, de génération en génération, habitude du silence transmises par la philosophie et la culture publique démocratique depuis près de trois siècles¹⁰⁰.

¹⁰⁰ C. Pateman, C. W. Mills, *Contract and domination*. Malden, MA, Polity Press, 2007 ; S. Moller Ökin, *Justice, Gender and the Family*. New York : Basic Books, 1989.

CODA***I'LL NEVER GO TO HARVARD, THAT IS NOT A PLACE FOR ME***

« I never will go back to Alabama/That is not the place for me/You know they killed my sister and my brother/And the whole world let them peoples go down there free »

J.-B. Lenoir, « Alabama Blues », (1966)

Critiquer c'est faire la part du silence et du refus de voir et donc regarder les points aveugles, les bugs dans la théorie. C'est aussi le moyen d'éviter de se laisser prendre « par la prégnance habituelle du système raciste/sexiste/colonial sur les études qui s'y intéressent »¹⁰¹. Il faut réintégrer dans la théorie la prise en compte de ces violences sur les plus faibles qui donnent le vertige, ces points faibles cachés dans le roc de la théorie, en particulier celle de la justice, ces scotomes de la réalité sociale et humaine. Même si l'on ne va pas au bout de l'exercice, il est possible de montrer, en raisonnant par cas, par exemples condensés, à la fois la servitude des minoritaires et la liberté des majoritaires. On parviendra ainsi à intégrer les détails choquants dans la théorie de façon nuancée, au lieu de les enfouir purement et simplement dans les ténèbres de l'oblitération complète, qui les conduiront à fantômer et à encrypter les impensé d'injustice de toute théorie de la justice.

C'est ce que les disciples de la théorie de la justice comme équité et plus largement les tenants d'un libéralisme politique devraient à la « Folie Rawls » et à son œuvre¹⁰². Ils devraient s'y mettre en son nom et sa mémoire, lui qui s'est acharné au travail pour contrer l'effroi d'un trauma de guerre qui l'a conduit au retrait, à la monomanie et à la ritualisation d'une pensée blanche pour la sortir enfin de la répétition traumatique. L'ombre de l'objet cessera alors de faire retour sur le moi des chercheurs majoritaires ou minoritaires, et eux de mettre en scène des thèses mélancoliques (*i.e.* répétitives et reflets d'idéologies de la puissance) de Narcisse masculins ou féminins, blancs ou de couleur.

¹⁰¹ C. Guillaumin, *L'idéologie raciste...*, *op. cit.*, 115.

¹⁰² À ce sujet cf. ma préface à la nouvelle édition de F. Davoine, *La folie Wittgenstein*, (1993), Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, coll. « Folies », 2012.