

L'effort théorique de Rawls

Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique,
de John Rawls. Traduit de l'anglais par Bertrand Guillarme,
Boréal, 236 p.

Sylvano Santini

Number 216, September–October 2007

La démocratie... et après?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/10314ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Santini, S. (2007). L'effort théorique de Rawls / *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, de John Rawls. Traduit de l'anglais par Bertrand Guillarme, Boréal, 236 p. *Spirale*, (216), 20–21.

Tous droits réservés © Spirale, 2007

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

L'effort théorique de Rawls

PAIX ET DÉMOCRATIE. LE DROIT DES PEUPLES ET LA RAISON PUBLIQUE

de John Rawls

Traduit de l'anglais par Bertrand Guillaume, Boréal, 236 p.

par SYLVANO SANTINI

L'une des raisons qui motivent la création d'une utopie est liée au besoin de répondre au climat d'incertitude et de souffrance qui mine une société à une époque donnée par la description d'un monde fictif bien ordonné et équitable. L'utopie cherche ainsi à décrire le bon lieu (*eutopie*) qui, à défaut de se matérialiser nulle part, verse un baume sur la raison. Issu de la tradition analytique et du rationalisme, John Rawls cherche à sa manière, par l'entreprise d'une « utopie réaliste » — genre sous lequel il place *Paix et démocratie* (1999) qui réunit deux essais, l'un sur le droit des peuples et l'autre sur la raison publique —, à apaiser non pas les inquiétudes actuelles autour de l'insaisissable société mondiale mais la raison déroutée par sa complexité. Comment la raison peut-elle éviter de laisser la place à l'irrationnel face au sentiment chaotique du monde ? Telle serait l'inquiétude inconsciente ou non avouée de Rawls. Il s'agit peut-être moins pour lui de dire comment les peuples pourraient être bien ordonnés et vivre en paix pour les « bonnes raisons » que de remettre tout simplement la raison à l'avant-plan. L'utopie de Rawls est beaucoup moins politique et plus philosophique qu'on ne le pense, même si son ouvrage, comme les précédents, est ouvertement une défense et une illustration du libéralisme politique. Dans le monde fictif de Rawls, il ne se passe rien, son récit est plat, n'étant composé que d'une seule dimension, que d'un seul acteur et n'ayant qu'un seul but : la raison, seul gage de stabilité et de paix.

La continuité du même

Avec ses deux essais, Rawls poursuit et prolonge ses réflexions entamées dans ses ouvrages précédents. Aucun revirement, aucun événement ne vient bouleverser sa pensée ; il développe patiemment et en continuité la raison des « bonnes raisons » d'une société bien ordonnée et équitable, c'est-à-dire en règle. Dans *Le droit des peuples* (*Law of Peoples*), il étend, sur le plan mondial, ses idées présentées dans *Théorie de la justice* (1971) qui définissait les deux principes de la justice équitable dans une société libérale démocratique (principe de juste égalité des chances et principe de différence). Si sa pensée reste essentiellement la même dans le dernier essai, elle change toutefois

d'objectif : sa réflexion ne se concentre plus sur la dimension interne d'une société, mais sur la « Société des Peuples ». Pour éviter de soulever des polémiques liées à l'ethnocentrisme ou au cosmopolitisme, cette nouvelle perspective l'a néanmoins obligé à inclure les sociétés non libérales. Ce passage explique pourquoi Rawls a tenu à publier conjointement le second essai intitulé *L'idée de raison publique reconsidérée* dans lequel il poursuit sa réflexion entamée dans *Libéralisme politique* (1993) où, contrairement à *Théorie de la justice*, il n'est pas déraisonnable de penser que les doctrines philosophiques, religieuses ou morales (« doctrines englobantes non libérales ») peuvent suivre les deux principes premiers de la justice comme équité qui fondent la raison publique d'une société interne. Or, cette reconnaissance est importante pour le droit des peuples, car de même que les doctrines englobantes non libérales peuvent respecter la raison publique d'une société, les sociétés non libérales peuvent très bien accepter les principes de la « Société des Peuples » qui fondent la raison publique mondiale (ces principes, au nombre de huit, sont différents des deux principes de la justice qui établissent la raison publique d'une société libérale). « Dans cette mesure, précise Rawls, le libéralisme politique est tout à fait différent du libéralisme des Lumières, historiquement hostile au christianisme traditionnel, et rejette ce libéralisme ». En réservant une place aux citoyens ou à leurs représentants animés par des doctrines englobantes ou issues de sociétés non libérales dans la raison publique, Rawls affirme simplement que tout citoyen ou peuple est fondamentalement doué d'une raison. Son libéralisme politique met au rancart l'excommunication ou, pour le résumer en une formule paradoxale, il exclut de la raison publique toute forme d'exclusion, pourvu que la parole y soit prise pour les bonnes raisons. Voilà en bref en quoi consiste son « pluralisme raisonnable ».

L'effort théorique et ses exigences

Même si les principes de Rawls ne sont pas, de son propre aveu, le résultat d'une déduction transcendantale ou des *a priori*, ils exigent, du citoyen qui les pense, un effort considérable qui s'assimile à une mise en veille de son état réel. Cette exigence résulte du choix théorique de Rawls de définir la situation où se décident les principes qui modélisent la structure de base de la société sur le modèle du contrat social de Rousseau. Rawls appelle cette situation la « position originelle », qui est, comme l'a bien vu Ricœur, « construite, infiniment plus que ne l'était la notion de nature des anciens contractualistes, que précisément elle est destinée à remplacer.¹ » Or, cette construction de la position originelle est ce qu'on pourrait appeler l'« effort théorique » de Rawls, et, en continuité avec *Théorie de la justice*, cet effort est exigé autant d'un citoyen dans une société interne que d'un peuple dans la « Société des Peuples ». Cet effort qui vise rien de moins qu'à universaliser la position originelle présente des exigences inspirées cette fois de Kant. La plus connue est celle du « voile d'ignorance » : dans la position originelle, les peuples « ne connaissent pas, par exemple, la taille du territoire, ou la population, ou la force relative du peuple dont ils représentent les intérêts fondamentaux [...] ils ne connaissent pas l'étendue de leurs ressources naturelles, ou le niveau de leur développement économique, ou toute autre information de ce genre ». Ils doivent connaître cependant les conditions d'une démocratie constitutionnelle et savoir qu'ils font partie d'une société libérale. À cette exigence qui limite radicalement le flux d'informations, il faut ajouter le désintérêt et l'absence d'envie. Bref, si un citoyen ou un peuple veut atteindre la position originelle,

il doit s'extraire théoriquement de sa situation actuelle, laisser tomber les faits particuliers et abandonner toutes les formes de la passion, de la force et du pouvoir. C'est seulement à ces conditions, délivrée de la chair si l'on peut dire, que la raison, seule, délibère pour les bonnes raisons et établit des principes justes et équitables pour tous. Ce n'est pas tout, car après avoir établi ses principes, la raison doit encore remplir une dernière exigence kantienissime pour compléter l'effort théorique dans la position originelle : « *Les principes doivent aussi satisfaire le critère de réciprocité qui s'applique aux deux niveaux, entre citoyens en tant que citoyens et entre peuples en tant que peuples. Dans ce dernier cas, ce critère exige que, lorsqu'il propose un principe pour régir les relations entre peuples, un peuple (ou ses représentants) doit estimer qu'il n'est pas seulement raisonnable pour lui de le proposer, mais également raisonnable pour les autres peuples de l'accepter.* »

Tout ce qu'on vient d'exposer constitue l'armature théorique du *Droit des peuples*, et Rawls s'applique à la développer en trois chapitres en fonction des relations entre peuples libéraux, peuples décents et les autres peuples non en règle. Il ne servirait à rien de refaire le cheminement de Rawls en décrivant les différents types de peuples et leurs relations. L'idée reste la même partout : les sociétés libérales et décentes qui acceptent et suivent le droit des peuples vivront dans la stabilité et la paix, les autres devant être amenées, par les premières, à les accepter et à suivre leur exemple.

L'évidence de la raison au-delà du langage

S'il est déraisonnable, à première vue, de s'opposer aux principes qui définissent *Le droit des peuples*, c'est que leur « portée universelle » se présente comme une évidence pour la raison. « *Il ne demande en effet aux autres sociétés que ce qu'elles peuvent raisonnablement accepter dès lors qu'elles sont prêtes à se tenir dans un rapport d'égalité avec toutes les autres sociétés. Elles ne peuvent objecter que ce rapport est une idée occidentale! Dans quel autre rapport un peuple et son régime peuvent-ils raisonnablement espérer se placer?* » Le libéralisme politique de Rawls évite ici l'ethnocentrisme en affirmant que tous les peuples, comme tous les citoyens, sont égaux devant la raison, et ce, peu importe leurs doctrines englobantes. Ce que l'on peut critiquer ici, ce n'est pas ce rapport d'égalité supra-individuelle, mais son « évidence ». Il va de soi pour Rawls que tout peuple qui satisfait l'effort théorique en mettant en veille son état réel se placera « évidemment » dans cette position. Si tous les peuples y parvenaient également, il n'y aurait plus d'injustice entre eux et son « utopie réaliste » se réaliserait effectivement. Or, penser l'utopie de cette manière, c'est imaginer un terme réel aux inégalités et à l'injustice, ce qui correspond tout à fait à la motivation honnête de Rawls de croire que la stabilité et la paix entre les Peuples est possible. Cependant, imaginer un terme aux injustices, c'est aussi imaginer un monde où le droit des peuples comme « charte » serait superflu. Il y a quelque chose de circulaire et de paradoxal dans la pensée de Rawls : si son « utopie réaliste » se réalisait (c'est son but!), les principes d'équité entre les peuples deviendraient si évidents qu'ils ne serviraient à rien de les énoncer. La théorie de Rawls n'existerait pas comme telle dans son utopie devenue réelle; sa nature discursive se changerait en un fait inéluctable aussi évident que celui de respirer. En un mot, la justice n'y serait plus un jeu de langage (un *modus vivendi* qui horripile Rawls), et, au détriment de ce qu'il s'efforce de dire, ce qui légifèrerait dans ce monde idéal, ce ne seraient plus des hommes mais la raison elle-même. C'est en ce sens que son utopie est moins politique que philosophique et qu'elle prête le flanc à la critique.

Oublis de Rawls

S'il y a quelque chose que le xx^e siècle philosophique nous a appris, c'est qu'il n'y a pas de réalité au-delà du langage et qu'il faut apprendre à cohabiter avec la part irrationnelle de l'homme. L'évidence des principes

du *Droit des Peuples* est, en regard de cette tradition, un leurre, et la raison qui vient avec aussi : il n'y a pas de lieu au-delà des passions, de la force ou du pouvoir; et toute théorie politico-philosophique qui veut saisir la complexité des relations internationales devra, à un moment ou à un autre, ou bien accepter ou bien critiquer cette idée. Rawls ne s'y attarde jamais néanmoins, plus occupé à rendre philosophiquement raison à la raison. S'il n'y a pas lieu cependant d'abandonner ses principes — je dirais même qu'il y a une urgence à les opposer à la mauvaise foi des politiciens actuels d'ici ou d'ailleurs —, il faut reconnaître qu'ils n'ont rien d'évident. Prenons le premier des huit principes : « *Les peuples sont libres et indépendants, et leurs liberté et indépendance doivent être respectées par les autres peuples.* » Si on laisse de côté les concepts de « peuples » et des « autres peuples » que Rawls définit minimalement, les concepts de « liberté », d'« indépendance » et de « respect » ne sont jamais définis par Rawls parce que leur « portée universelle » fait en sorte qu'ils vont de soi pour la raison, et cela est suffisant. Or, ces concepts sont loin d'être transparents, et même si tous les peuples acceptent et suivent le premier principe du *Droit des Peuples*, rien ne garantit que les inégalités disparaîtront puisque sa réalisation dépend de concepts qui sont fondamentalement du langage et, de ce point de vue, leur sens (leur « portée » dit Rawls), loin d'être universel, émane d'un contexte et d'une expérience qui diffèrent d'une société à l'autre, d'un individu à l'autre; autrement dit, ces concepts sont des discours qui, loin de satisfaire l'effort théorique de Rawls, accentuent les différences dans leurs interactions. Christian Marazzi parle en ce sens du déchirement du « voile d'ignorance » de Rawls, car il n'y a pas de monde possible au-delà de celui de la communication : « *la connaissance des inégalités et des différences de départ rend impossible la définition d'une règle universelle de justice. L'information alimente la différenciation et la différenciation mine à la racine la détermination d'une règle supra-individuelle.*² »

Alors, plutôt que de chercher une raison universelle des principes, il faudrait voir comment ces derniers circulent dans les faits. Si la théorie de Rawls s'adresse vraisemblablement aux grandes institutions internationales, celles-ci, rappelons-le, sont en crise justement parce qu'elles cherchent encore à définir les termes des accords équitables de manière universelle quand, au contraire, il faudrait qu'elles les pensent dans la particularité des flux de la multitude. ☉

1. Paul Ricœur, « Le cercle de la démonstration », dans *Individu et justice sociale autour de Rawls*, Paris, Seuil, 1988, p. 140.
2. Christian Marazzi, « Le langage comme moyen de la production marchande » : [http://multitudes.samizdat.net/article1602.html?var_recherche=marazzi#nb3]