

## Du *fair play* au sens de la justice.

### Généalogie de la morale rawlsienne

La *TJ* suppose-t-elle une conception forte de la nature humaine ? Depuis une trentaine d'années, la théorie rawlsienne de la stabilité a donné lieu à deux courants d'interprétation concurrents : l'interprétation déontologique et l'interprétation sentimentaliste. Selon la première ligne exégétique, la troisième partie de la *TJ* présuppose une conception kantienne de la personne<sup>1</sup>. Dans les chapitres 8 et 9 de la *TJ*, Rawls postule une vision de la nature humaine qui est loin d'être aussi « fine » qu'on aurait pu le croire. Plus exigeante, son égologie ne met pas seulement en scène des *individus* intéressés et « mutuellement désintéressés », mais des *personnes morales* autonomes, prêtes à vivre dans le Royaume des fins (la société bien ordonnée). Ces personnes sont dotées de deux capacités morales (*moral powers*) : la capacité à rechercher un bien, la capacité à développer un « sens de la justice » – une volonté constante de coopérer avec les autres sur la base de la liberté et de l'égalité. La philosophie politique s'attirerait ici les bonnes grâces de la philosophie morale<sup>2</sup>.

Rawls est pourtant tributaire du sentimentalisme humien ou smithien, qui doit s'articuler à son déontologisme kantien. Comme l'ont vu de nombreux interprètes, la définition rationaliste de l'autonomie n'épuise pas la théorie rawlsienne. Selon Susan Moller Okin, les formulations néokantienne ne doivent pas égarer<sup>3</sup>. Rawls adopte une psychologie morale sentimentaliste, même s'il ne souscrit pas à une théorie sentimentale des sources de la normativité<sup>4</sup>. Martha Nussbaum en tire argument pour prendre ses distances à l'égard de la critique féministe selon laquelle la *TJ* n'aurait pas accordé suffisamment d'importance aux émotions : à ses yeux, l'objection porte à faux. Non seulement Rawls donne toute leur place aux sentiments dans sa théorie du développement moral, mais il considère la honte, la culpabilité et l'amour comme des émotions intelligentes<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir M. Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Seuil, 1999, en partic. p. 51-72 ; S. Freeman, *Rawls*, Londres, Routledge, 2007, chap. 6 et 7, ici p. 267-268 ; *Justice and the Social Contract*, Oxford, Oxford University Press, 2007, chap. 5 ; B. Barry, *Theories of Justice*, Berkeley, University of California Press, 1989, chap. 5, en partic. p. 282-285 ; T. Baldwin, « Rawls and Moral Psychology », in *Oxford Studies in Metaethics 3*, R. Shafer-Landau (dir.), Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 247-270 ; S. M. DeLue, « Aristotle, Kant and Rawls on Moral Motivation in a Just Society », *The American Political Science Review*, vol. 74, n°2, Juin 1980, p. 385-393 ; R. S. Taylor, *Reconstructing Rawls. The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, University Park (Penn.), Pennsylvania State University Press, 2011 ; K. Budde, « Rawls on Kant: is Rawls a Kantian or Kant a Rawlsian ? », *European Journal of Political Theory*, n°6 (3), 2007, p. 339-358 ; M. D. Dubber, « Making Sense of the Sense of Justice », *Buffalo Law Review*, Vol. n° 53, 2005.

<sup>2</sup> Voir C. Audard, *John Rawls*, Stocksfield, Acumen, 2007, p. 16, p. 35-39.

<sup>3</sup> Voir S. M. Okin, « Raison et sentiment dans la réflexion sur la justice », in *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, S. Laugier et P. Paperman (dir.), Paris, EHESS, 2005, p. 101-125). Voir sur ce débat R. Abbey, « Back toward a Comprehensive Liberalism? Justice as Fairness, Gender and Families », *Political Theory*, n°35 (1), Février 2007, p. 5-28.

<sup>4</sup> Voir M. Frazer, « John Rawls: Between Two Enlightenments », *Political Theory*, n° 35 (6), Décembre 2007, p. 756-780 ; É. Le Jallé, « Théorie de la justice et idéologie : Hume et Rawls », *Methodos*, n° 8, mis en ligne le 1er avril 2008. URL : <http://methodos.revues.org/document1513.html>.

<sup>5</sup> M. Nussbaum, « Rawls and Feminism », in *The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 488-520, ici p. 497.

Tel est donc l'enjeu d'une relecture de la troisième partie de la *TJ* consacrée aux « fins » : y déceler les sources du moi doté d'un sens de la justice, s'interroger sur la nature du *self* qui émerge spontanément (« normalement ») dans la société bien ordonnée. Rawls est-il exclusivement kantien<sup>6</sup> ? S'est-il contenté de procéduraliser le transcendantal et de transformer la dualité du nouménal et du phénoménal en dualité des « points de vue »<sup>7</sup> ? N'y a-t-il pas tension entre son *ying* humien et son *yang* kantien, comme le relève, après Michaël Sandel<sup>8</sup>, la politiste Sharon Krause<sup>9</sup> ?

Afin d'évaluer la pertinence de la théorie rawlsienne des sentiments moraux, nous distinguerons trois caractérisations du sens de la justice défini comme « désir efficace d'appliquer les principes de la justice et d'agir selon eux »<sup>10</sup> : le sens de la justice comme sens du *fair play*, disposition à appliquer les règles sans tricher et à coopérer équitablement pour peu que les autres en fassent autant ; le sens de la justice comme nouvelle figure de la raison pratique, *analogon* de la bonne volonté kantienne transposée dans le champ des rapports sociaux ; enfin, le sens de la justice comme affect dérivé de l'amour de soi, associé à l'amour, à l'amitié et à la confiance. Ce dernier sens ménage la possibilité d'une formation des sentiments moraux, dans l'esprit de Rousseau. Le sens de la justice n'est pas une aptitude naturelle sortie toute armée de la cuisse de Jupiter : soucieux de penser la formation des sentiments moraux, Rawls rejoint l'aspiration rousseauiste à « prendre les hommes tels qu'ils sont » pour les rendre, par les institutions et l'éducation, tels qu'on voudrait qu'ils soient ; il accorde à Rousseau le mérite d'avoir élargi les bornes du possible et d'avoir perçu les contours d'une « utopie réaliste »<sup>11</sup>. Cet article entend montrer pourquoi la synthèse « rousseauisto-kantienne » élaborée par Rawls constitue pourtant un hybride fragile et instable.

Le sens de la justice, remède au passager clandestin

Dès l'article de 1963 intitulé « Le sens de la justice », Rawls définit le sens de la justice comme un désir d'appliquer les principes de justice choisis dans la position originelle. Associé aux vertus coopératives, ce désir puise sa force dans la volonté de vivre avec d'autres en des termes également reconnus comme équitables par tous. Être juste consiste à promouvoir une structure sociale qui assure la juste distribution des droits et des devoirs, des avantages et des charges (*benefits and burdens*) produits par la coopération sociale. Ancré dans une compétence intellectuelle (l'aptitude à appliquer, en contexte, les principes et les règles<sup>12</sup>), le sens de la justice inhibe la tentation à la fraude ou à la défection, préjudiciable aux autres dans un système de coopération sociale. Il nous conduit à accepter certaines restrictions à nos intérêts, pour peu que les autres en fassent autant, et à ne pas tricher ni exploiter les autres à notre avantage. En théorie des jeux, la stabilité d'un équilibre dépend de l'aptitude d'un système à surmonter le risque d'instabilité associé au passager clandestin (*free rider*) qui ne contribue pas à la hauteur de ce dont il profite. La société bien ordonnée devra conjurer ce risque pour prétendre être stable.

---

<sup>6</sup> Voir *TJ*, § 40, p. 292.

<sup>7</sup> Voir M. Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, *op. cit.*, chap. 1 et C. Audard, « La cohérence de la théorie de la justice », in *John Rawls. Politique et métaphysique*, C. Audard (dir.), Paris, P.U.F., 2004, p. 15-38, en partic. p. 23-24.

<sup>8</sup> M. Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>9</sup> S. Krause, *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton, Princeton University Press, 2008, chap. 1.

<sup>10</sup> *TJ*, § 86, p. 608. Voir J. Rawls, « Le sens de la justice », trad. V. Nurock révisée par B. Guillaume, *Les Cahiers philosophiques*, n° 110, 2007, p. 72-92.

<sup>11</sup> *DP*, p. 26, 49-50, 64. Voir *JE*, p. 21. Et sur le sens de ce réalisme, B. Guillaume, « Rawls et le libéralisme politique », *Revue française de science politique*, 46<sup>e</sup> année, n°2, 1996, p. 321-343.

<sup>12</sup> Rawls théorise ce que signifie « suivre une règle » dans un contexte post-wittgensteinien (« Two Concepts of Rules »). Voir Voir M.-A. Dilhac, « Rawls, l'analyse de la justice », in *Lectures de la philosophie analytique*, S. Laugier (dir.), Paris, Ellipses, 2011, p. 472-488 ainsi que l'article de S. Guérard de Latour dans ce volume.

Dans la *TJ*, le sens de la justice intervient dès la description de la position originelle, dans un contexte constructiviste : s'il ne s'exerce pas lors du choix des principes de justice (au moment où, sous voile d'ignorance, les individus sont dits « intéressés » et « mutuellement désintéressés »), il est néanmoins présupposé dans la mesure où les partenaires doivent d'emblée se préoccuper de la stabilité de la société qu'ils contribuent à créer. Mais le sens de la justice n'est conceptualisé que dans la troisième partie de la *TJ* consacrée aux « fins », où Rawls se donne pour délicate mission de rejoindre l'empirie, c'est-à-dire d'établir que les sociétés libres et égaux seront de bons sujets de la société bien ordonnée :

pour qui comprend et admet la doctrine du contrat, le sentiment de la justice n'est pas un désir qui diffère de celui d'agir d'après les principes que des individus rationnels accepteraient dans une situation initiale donnant à chacun une représentation égale en tant que personne morale. Il ne diffère pas non plus du désir d'agir en accord avec des principes exprimant la nature humaine, c'est-à-dire celle d'êtres rationnels, libres et égaux. Les principes de la justice répondent à ces descriptions, ce qui nous permet de donner une interprétation acceptable du sens de la justice<sup>13</sup>.

À cet égard, le sens de la justice est un désir relatif à des principes (*principle-dependant*) et non à des objets (*object-dependant*). Ce désir de second ordre est un désir raisonnable, qui correspond à la volonté « d'exprimer sa nature » pour des êtres « rationnels, libres et égaux ». À l'occasion, Rawls décrit le sens de la justice dans des termes plus classiques, comme « une manière de se préoccuper du bien commun »<sup>14</sup>.

Or présupposer ce sens de la justice expose Rawls à bien des procès en naïveté, voire à des reproches de paralogisme : ne se donne-t-il pas ce que la théorie exige<sup>15</sup> ? Invoquer le désir d'exprimer sa nature en tant qu'être rationnel et libre revient à postuler ce que de nombreuses théories morales veulent précisément établir<sup>16</sup>. En cherchant les remèdes au « passager clandestin », Rawls semble conduit sur la voie d'un perfectionnisme libéral<sup>17</sup>. Le doute porte non seulement sur l'origine du désir de justice, mais également sur les raisons pour lesquelles ce désir peut donner lieu à un devoir de justice.

Avant de passer la *TJ* aux fourches caudines de la critique, il faut cependant écarter certaines mésinterprétations. Dans son mémoire de licence à Princeton (1942), Rawls faisait du désir de domination et d'exploitation la racine du péché, identifié à l'égoïsme et à l'égoïsme, soit au « rejet de la communauté »<sup>18</sup>. Dans la *TJ* en revanche, il récuse à la fois l'hypothèse d'un égoïsme foncier de la nature humaine et la surestimation des motivations altruistes. La justice n'est conçue ni pour une société de démons, ni pour une société de saints ou de héros<sup>19</sup>. Ainsi ne peut-on prendre au sérieux l'objection adressée à l'individualisme libéral à partir d'une lecture naïve de la position originelle, qui confond un

---

<sup>13</sup> *TJ*, §72, p. 518. Sur cette double approche, voir l'article de R. Maillard dans le même volume.

<sup>14</sup> *TJ*, §75, p. 535.

<sup>15</sup> P. Ricœur, « J. Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social » (1990), in *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 196-215, ici p. 208 ; voir « Le cercle de la démonstration », p. 216-230 ; « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? À propos de la *Théorie de la Justice* de J. Rawls » et « Après la *Théorie de la Justice* », in *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, respectivement, p. 71-98 et 99-120. Et, dans un esprit différent, C. Audard, « Principes de justice et principes du libéralisme : la "neutralité" de la théorie de Rawls », in *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988, p. 158-189, ici p. 172.

<sup>16</sup> Voir C. Lazzeri, « Théorie de la justice et sentiments moraux », in *Le Primat de la pratique*, S. Haber (dir.), Paris, Ellipse, 2003.

<sup>17</sup> Voir A. Apperley, « Autonomy and Stability », *British Journal of Political Science*, Vol. 30, n° 2, Avril 2000, p. 291-311, ainsi que la contribution de C. Hamel dans ce volume.

<sup>18</sup> Voir J. Rawls, *Le Péché et la Foi*, trad. M. Rüegger, Paris, Hermann, 2010 ; et l'article de J. Cohen et T. Nagel, « "Sur ma religion" de John Rawls : comment les croyances religieuses de Rawls ont influencé sa philosophie politique », *Raisons politiques*, n°34 (2), 2009, p. 127-142.

<sup>19</sup> Pour décrire la morale surrogatoire, Rawls se réfère à J. O. Urmsion, « Saints and Heroes », *Essays in Moral Philosophy*, A. Melden (dir.), Seattle, University of Washington Press, 1958 (*TJ*, note 16, p. 554).

procédé de représentation et une thèse forte sur l'égoïsme naturel de l'homme. Le sujet de la société bien ordonnée n'est pas l'*homo oeconomicus* :

La combinaison du désintéret mutuel et du voile d'ignorance arrive à peu près au même but que la bienveillance. En effet, cette combinaison force chacun, dans la position originelle, à prendre en considération le bien des autres ; dans la théorie de la justice comme équité, donc, les effets de la bonne volonté sont obtenus par plusieurs conditions agissant ensemble. Le sentiment que cette conception de la justice est égoïste est une illusion qui vient de ce qu'on ne considère qu'un des éléments qui forme la position originelle. Depuis, ces deux présupposés ont d'énormes avantages par rapport à ceux de l'information ajoutée à la bienveillance<sup>20</sup>.

Au livre I de la *TJ*, la question de la force des désirs altruistes est laissée en suspens. Dès le début de son œuvre, Rawls contre l'objection selon laquelle les partenaires, absorbés par leurs intérêts, seraient incapables de bienveillance. Pour autant, une théorie politique de la justice ne saurait présupposer l'altruisme. Une société d'altruistes serait « au-delà de la justice »<sup>21</sup>.

Il reste que la *TJ* repose sur une théorie des sentiments moraux. Le livre III semble faire vaciller la conception kantienne assumée au livre I : « Les sentiments moraux sont donc nécessaires, dans une certaine mesure, pour garantir la stabilité de la structure de base en ce qui concerne la justice »<sup>22</sup>. La nécessité d'une forme de moralité dans la coopération apparaît dès l'article « Justice as fairness » (1958), où Rawls évoque le sens du *fair play* comme solution à l'instabilité causée par le passager clandestin. Comment faire en sorte que le système résiste à ces perturbations de manière endogène ? Dans le sillage du juriste H. Hart, Rawls affirme l'existence d'un devoir de *fair play* : lorsque les individus consentent à des principes ou à des règles qu'ils jugent équitables, alors ils ont l'obligation d'agir selon ces règles<sup>23</sup>. Ces obligations ne relèvent pas d'un consentement explicite : comme l'explique Rawls après Hart, le devoir de *fair play* ne suppose pas un acte performatif délibéré, au sens d'une promesse ou d'un contrat ; il suffit d'avoir accepté les bénéfices d'une pratique pour être obligé à l'égard des autres partenaires. Inversement, agir de manière injuste ne consiste pas seulement à transgresser une loi ou à tricher, mais aussi à tirer profit d'une lacune ou d'une ambiguïté des règles, à invoquer des circonstances atténuantes qui permettent de ne pas s'exécuter, à insister sur le fait que les autres doivent suivre les règles à notre avantage alors même que ces règles ne devraient pas s'appliquer. D'où l'idée de « sens » : évaluer l'application des règles ne relève pas seulement de la raison, mais du sentiment. Dans un contexte néo-wittgensteinien, l'auteur définit l'injustice comme rupture du *fair play*, qui consiste à « agir à l'encontre de l'intention d'une pratique »<sup>24</sup>.

Or en introduisant le contractualisme dans sa théorie, Rawls est conduit à subsumer le devoir de *fair play* sous le concept de « sens de la justice ». L'article de 1963 rend raison de la formation du sens de la justice à partir des sentiments moraux de culpabilité, d'indignation et de ressentiment. S'interrogeant sur les conditions de notre obligation à exercer notre sens de la justice (envers qui sommes-nous obligés ? Quels ressorts nous poussent à accomplir ce que la justice exige ?), Rawls répond que nous n'avons de devoir de justice qu'à l'égard de ceux qui sont capables, réciproquement, d'exercer leur sens de la justice – et non vis-à-vis des animaux par exemple. Notre désir d'être juste lorsque les autres le sont à notre égard s'atteste dans l'expérience : en l'absence de cette disposition,

---

<sup>20</sup> *TJ*, § 25, p. 180, n. s.

<sup>21</sup> *TJ*, § 42, p. 321-322.

<sup>22</sup> *TJ*, § 69, p. 499.

<sup>23</sup> J. Rawls, « Justice as Fairness » (1958), in *Collected Papers*, S. Freeman (dir.), Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 47-72, ici p. 60, notre traduction. Voir H. Hart, « Are there any Natural Rights ? », *Philosophical Review*, n°64, avril 1955. Voir la traduction de C. Girard, « Existe-t-il des droits naturels ? », *Klésis*, n° 21, 2011, p. 239-254.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

nous n'éprouverions ni indignation ni ressentiment, et nous ne manifesterions pas les attitudes « naturelles » (amitié, confiance) pourtant observées en société.

Dans « The Sense of Justice », ces rapports entre sentiments moraux et attitudes naturelles servent de clé de voûte à la démonstration rawlsienne. Si les êtres humains n'éprouvaient ni confiance ni amitié, ni culpabilité en cas de violation de leur devoir de *fair play*, ils ne pourraient éprouver de ressentiment ou d'indignation lorsque des individus en viendraient à leur infliger des torts ou à en faire subir à autrui. L'existence du sens de la justice n'est donc pas établie à partir de manifestations extérieures (sensations ou comportements qui en seraient l'expression), mais à partir de ce lien intime avec les attitudes naturelles qui caractérisent fondamentalement l'humanité<sup>25</sup>. Ce « fait » est de tout premier ordre pour la philosophie morale et politique : dépourvus de sens de la justice, les individus seraient aussi « défigurés », privés de toute dignité (Rawls mentionne ici Kant<sup>26</sup>). Heureusement, dans la théorie rawlsienne, la plus grande majorité de l'humanité est dotée de cette capacité. Plus encore, on peut présupposer avec assurance (« *safely* ») que tous les individus sont originellement pourvus d'un sens de la justice minimal (pouvoir comprendre et appliquer les principes de justice, pouvoir adopter les comportements conformes à ces principes), même si certains sont mieux dotés que d'autres<sup>27</sup>. Rawls prétend ainsi avoir démontré que notre capacité d'avoir un sens de la justice est la condition nécessaire et suffisante du devoir de justice qui nous est dû.

### Sens de la justice et culpabilité

Comment comprendre cette théorie des sentiments moraux, cantonnée au cas de la société juste ? Dans « Le sens de la justice » (et ceci sera reversé, sans modification majeure, dans la *TJ*<sup>28</sup>), Rawls procède à une généalogie de la morale individuelle à partir de la culpabilité. Le développement dit « naturel »<sup>29</sup> du sens de la justice se conçoit à partir de sentiments primitifs (l'amour, puis l'amitié et la confiance) activés par la culpabilité. L'innéité n'est ici que l'orientation naturelle du développement, lorsque les conditions sont propices. Ancrée dans l'amour de soi rationnel (*rational self-love*), la psychologie morale que Rawls juge « plausible » suit une progression en trois stades. Trois formes de culpabilité sont ainsi mobilisées dans le développement du sens de la justice : la culpabilité liée à l'autorité, à l'association, et enfin aux principes<sup>30</sup>.

Les trois stades du développement moral expliquent l'acquisition progressive du sens de la justice dans la société bien ordonnée. Dans un premier temps (morale de la famille), la reconnaissance d'une intention bienveillante incite l'enfant à obéir aux injonctions parentales, sans comprendre encore la raison des normes. L'enfant reconnaît l'intention de lui faire du bien, ce qui suscite l'amour et enclenche des mécanismes de confiance et d'attachement. Le sens de la justice prend d'abord la forme fruste d'un sens de l'obéissance aux règles transmises dans l'éducation, en vertu du principe d'autorité. Rawls suppose au demeurant que les règles transmises sont « raisonnables » et que la famille est juste – ce qui explique la critique féministe<sup>31</sup>. Dans un second temps, dans la morale de groupe, l'amitié et

---

<sup>25</sup> Rawls, « The Sense of Justice », art. cit., p. 299.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>28</sup> Dans la *TJ*, le rôle moteur de la culpabilité dans l'éducation morale n'est cependant plus au tout premier plan, comme c'était le cas dans l'article (sections 69-72 du chapitre 8).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>31</sup> Voir notamment S. M. Okin, « Justice and Gender », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 16, n° 1, Hiver 1987, p. 42-72 ; *Justice, Genre et Famille*, trad. L. Thiaw-Po-Une, Paris, Flammarion, 2008, p. 62-67, 213-218.

la confiance éprouvées dans les premiers lieux de coopération (jeux sportifs, groupes musicaux), associés à la reconnaissance que chacun s'acquitte de sa « part », favorisent chez l'adolescent un sens du *fair play* dans l'association, ainsi qu'une aptitude à se mettre à la place des autres, à adopter leur point de vue. La culpabilité à l'égard du groupe sanctionne, par un sentiment psychique difficile à assumer, toute transgression du *fair play* et contribue à l'intériorisation du sens de la justice. Celui qui a violé les règles de coopération éprouve le désir d'avouer, de se faire pardonner, de ne pas recommencer, de se faire réintégrer etc. Enfin, atteignant la morale des principes, l'individu adulte reconnaît que les institutions justes elles-mêmes lui « veulent du bien » ; il désire alors soutenir ces institutions, quand bien même celles-ci lui demanderaient un sacrifice relatif (des impôts élevés par exemple). À ce stade, le sentiment moral n'est plus ressenti à l'égard de personnes, comme envers de la confiance, de l'amitié ou de l'amour, mais à l'égard des institutions. La culpabilité éprouvée en cas de non respect des principes de justice est désormais rationnelle et morale, dans la mesure où elle peut être justifiée, c'est-à-dire référée à ses raisons (et, ultimement, aux principes de justice choisis dans la position originelle sur la base de l'égalité et de la liberté). C'est ce sens de la justice qui, activé par la culpabilité en cas de transgression, est censé inhiber les tentations – tentations à la fraude ou à la défection, voire à la renégociation en notre faveur de la coopération<sup>32</sup>.

D'où provient, philosophiquement, cette généalogie des sentiments moraux ? Rawls se réfère à une double tradition : la première, issue de la doctrine empiriste, se découvrirait chez les utilitaristes, de Hume à Sidgwick ; elle jugerait, pour l'essentiel, que le but de l'apprentissage moral est de fournir les motivations qui font défaut à l'homme par nature. La seconde tradition, dite « rationaliste », de Rousseau à Kant, J. S. Mill et Piaget, considère que le développement immanent de la raison suffit, en éclairant l'intérêt, à faire émerger le désir de coopération chez un être naturellement sociable. Ici, l'apprentissage moral consisterait à développer librement nos capacités innées, « intellectuelles et émotionnelles, en fonction de leur pente naturelle » : « Une fois les capacités de compréhension mûries et l'individu capable de reconnaître sa place dans la société et de comprendre le point de vue des autres, les hommes apprécient les avantages mutuels que procure une coopération sociale équitable »<sup>33</sup>. Manifestement, la *TJ* refuse de trancher entre les deux branches de la généalogie, la voie empiriste et la voie rationaliste. Quoique la synthèse semble périlleuse, Rawls entend combiner ces traditions « de façon naturelle »<sup>34</sup>.

L'édifice rawlsien repose dès lors sur trois « lois de réciprocité » qui sont les *hard facts* de la psychologie morale (relatives à la réciprocité de l'amour dans la famille, à l'amitié et à la confiance proportionnelles au *fair play* dans le groupe, au sens de la justice répondant aux bénéfices reçus des institutions dans la société)<sup>35</sup>. Ces lois affirment que les sentiments d'amour, de confiance et d'amitié, de même que le sens de la justice, naissent de l'intention que manifestent les autres d'agir pour notre bien : si nous n'éprouvions pas de gratitude à l'égard de ceux qui nous veulent du bien, et si nous ne désirions pas agir en retour pour rendre la pareille, « notre nature serait très différente et une coopération sociale fructueuse serait fragile, pour ne pas dire impossible »<sup>36</sup>. Si nous répondions à l'amour par la haine ou

<sup>32</sup> Comme le suggère E. McClennen, le problème de la stabilité se pose non seulement à partir du défecteur mais aussi à partir du re-négociateur qui veut « pousser l'avantage » une fois sa *bargain position* connue puisque le voile d'ignorance est levé (« Justice and the Problem of Stability », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 18, n° 1, Hiver 1989, p. 3-30) – ce qui laisse de côté la question de l'exploiteur pur et simple, pour ne rien dire du pervers, du psychopathe ou du terroriste (voir *supra*, introduction).

<sup>33</sup> *TJ*, § 69, p. 501. Voir en France, l'introduction de V. Nurock à sa traduction de l'article de Rawls : « Le sens de la justice », art. cit., ainsi que l'introduction, « Le sens de la justice selon John Rawls », p. 65-71 ; et de la même auteure, *Rawls. Pour une démocratie juste*, Paris, Michalon, 2008.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>35</sup> Sur la formulation exacte de ces lois, voir *TJ*, §75, p. 530.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 534.

si nous détestions ceux qui ont bien agi à notre égard, la communauté se dissoudrait rapidement ; « au contraire, un sens de la justice formé sur la base de la réciprocité est une condition de la sociabilité humaine »<sup>37</sup>.

Clarke, Hume, Rousseau

Peut-on concevoir le sens de la justice ainsi formé comme le régulateur des autres désirs ? L'efficacité de ce sens ancré dans la réciprocité est-elle supérieure à la sympathie, supposée contrebalancer elle aussi la force des intérêts particuliers ? S'il emprunte à Hume l'idée d'une vertu de justice artificielle, qui par habitude peut devenir « naturelle »<sup>38</sup>, Rawls écarte en effet l'idée d'une sympathie étendue à toute la société : « une nette capacité à s'identifier aux autres par la sympathie semble relativement rare »<sup>39</sup>. Surtout, le philosophe relit Hume au prisme de l'utilitarisme contemporain. L'auteur de la *TJ* montre ainsi pourquoi sa propre théorie de la stabilité est meilleure que celle que pourraient proposer les utilitaristes : dans une société bien ordonnée où dominerait le principe d'utilité, les biens des uns compenseraient les pertes des autres. Mais dans ce cas, les plus défavorisés n'éprouveraient pas forcément de l'amitié envers les plus favorisés. Le recours au principe d'utilité pourrait susciter des soupçons ; les liens affectifs seraient variables d'un secteur à l'autre de la société ; sachant qu'ils sont « sacrifiés » au bien-être collectif, certains groupes risqueraient de n'avoir qu'un faible désir d'agir justement, ce qui entraînerait une moindre stabilité. Rawls décèle ainsi la raison pour laquelle l'utilitariste insiste sur la sympathie : « ceux qui ne tirent pas profit de l'amélioration de la situation des autres doivent s'identifier à l'augmentation de la somme (ou de la moyenne) de satisfaction, sinon ils ne chercheront pas à suivre le critère d'utilité. Or, de telles inclinations altruistes existent sûrement. Mais elles risquent d'être moins fortes que celles engendrées par les trois lois psychologiques ou principes de réciprocité »<sup>40</sup>.

Les *Leçons sur la philosophie morale* offrent une autre entrée dans cette généalogie de la morale. Dans ces cours dispensés pendant une trentaine d'années aux étudiants de Harvard, Rawls se montre également sceptique sur l'efficace de la sympathie : contre Hume, il n'hésite pas à invoquer Hobbes, Mandeville ou La Rochefoucauld, mais aussi Nietzsche, Marx et Freud – tout l'arsenal des penseurs du soupçon<sup>41</sup>. Les cours critiquent également la thèse humienne selon laquelle la raison pratique n'a pas d'autorité sur les désirs : « Les rationalistes affirment qu'étant donné notre nature, l'appréhension intellectuelle des principes de l'adéquation – à savoir cette appréhension en elle-même – donne naissance à une certaine inclination émotionnelle à agir en vertu de ces principes. Tel est le fondement de la conscience : nous ne pouvons agir contre ces principes sans nous condamner à nos propres yeux »<sup>42</sup>. Pour les auteurs rationalistes, la reconnaissance des principes moraux engendre *ipso facto* un désir d'agir en conséquence. Or Rawls n'est pas réfractaire à cette hypothèse. Hume considère bien que la délibération agit sur nos passions : « Par conséquent, pourquoi devrions-nous supposer que la connaissance de l'adéquation comparative des actions ne puisse pas engendrer des motivations moralement appropriées ? Certes, les fondements

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Voir J. Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, trad. B. Guillaume et M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2002, leçon 3.

<sup>39</sup> *TJ*, § 76, p. 540. En réalité, Hume s'accorderait avec ce refus d'une bienveillance universelle. Mais Rawls lit autrement la théorie du « spectateur impartial » (voir *TJ*, § 30). La critique d'AA. Sen repose à l'inverse sur une relecture de cette tradition (*L'Idée de Justice*, trad. P. Chemla, Paris, Flammarion, 2010).

<sup>40</sup> *TJ*, § 76, p. 539.

<sup>41</sup> J. Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, *op. cit.*, leçon 5.

<sup>42</sup> *Ibid.*, Leçon 4, p. 84.

d'une telle psychologie morale sont plutôt ténus, mais j'estime que l'attaque directe à laquelle la soumet Hume en III, I, 1 est moins convaincante que sa théorie générale de la moralité en 2 et 3 »<sup>43</sup>.

À ce titre, Rawls semble plus convaincu par la thèse de Samuel Clarke, auquel il consacre plusieurs cours. Clarke reconnaît que nous agissons souvent en dépit de ce que nous savons être juste ; mais il soutient que la connaissance du juste suscite une inclination à agir justement. Si nous refusions notre assentiment à une vérité spéculative concernant le juste, alors nous serions condamnés aux yeux de notre conscience, à moins d'être faible d'esprit ou complètement pervers (hypothèse que Rawls semble juger marginale) : « Notre conscience morale en tant qu'êtres rationnels témoigne du fait que la connaissance des premiers principes suscite par elle-même chez les êtres rationnels la motivation de faire ce qui est approprié tel que l'exigent les relations d'adéquation connues de nous »<sup>44</sup>. Si la connaissance de la moralité n'est pas seule susceptible de nous motiver, du moins engendre-t-elle en nous un « désir orienté par un principe » d'agir conformément à cette connaissance. Le simple fait que nous soyons des êtres rationnels nous incline au juste et au bien – ce qui est une nouvelle version de la thèse jurnaturaliste relative à la sociabilité naturelle de l'homme : « en tant que tels, nous avons une prédisposition fondamentale à désirer faire ce qui est juste à partir du moment où notre raison a atteint son degré normal de développement et où nous savons discerner le bien et le mal »<sup>45</sup>.

À l'occasion de la restitution d'une polémique entre rationalisme et sentimentalisme moral, Rawls révèle donc le fond de sa pensée. L'idée rationaliste d'adéquation des désirs aux principes de justice doit s'accompagner d'une explication relative à la convenance de ces principes à la nature humaine :

Il ne suffit pas de dire que, étant donné notre nature, la connaissance des principes de l'adéquation engendre le désir d'agir en conformité avec ces principes. Pour être convaincante, une explication fondée sur les principes d'adéquation devrait nous dire pourquoi, en vertu de leur contenu – de ce qu'ils définissent spécifiquement comme conforme ou non au droit moral, comme bien ou mal –, ces principes ont une telle signification et jouent un rôle aussi central dans notre existence. Elle devrait rendre compte de la façon dont ces principes sont liés aux besoins, aux aspirations et aux objectifs des êtres humains ; elle devrait nous dire, par exemple, pourquoi l'oppression, la tyrannie, le meurtre, la torture, l'injustice, l'humiliation etc., sont non seulement des maux, mais des maux suprêmes<sup>46</sup>.

L'optique critique développée dans la suite de cet article devra prendre en compte cet acquis : enraciner le sens de la justice dans les lois de réciprocité revient à l'enraciner, non dans l'abnégation ni dans la sympathie, mais dans l'affirmation de soi, de ses désirs et de ses besoins, jugée compatible avec la sociabilité<sup>47</sup>. Dans son anthropologie, Rawls n'est ni hobbesien ni humien, ni même purement kantien, du moins dans les versions qu'il donne lui-même de ces théories. S'il fallait choisir (ce que Rawls à l'évidence ne fait pas<sup>48</sup>), il serait plutôt rousseuisto-kantien, pour peu que l'on considère que Piaget et Kohlberg prolongent les intuitions sur la réciprocité esquissées dans *l'Émile*. Le premier moment de l'éducation morale est illustré par la maxime rousseuiste selon laquelle l'attachement à ce qui contribue à notre conservation est d'abord instinctif et inconscient : « ce qui transforme

---

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>47</sup> *TJ*, § 76, p. 538.

<sup>48</sup> Sur la double généalogie, empiriste (humienne) et « rationaliste » (rousseauiste, kantienne), voir C. Spector, « Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? », *Raison publique*, mis en ligne le 16 avril 2012 (<http://www.raison-publique.fr/article520.html>).



cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile »<sup>49</sup>. *Émile* permet de penser cette « intention évidente » d'agir de façon juste, qui apparaît dès les premiers mois de la vie. Or cette perception de l'intention est cruciale : à la longue, le respect par chacun de ses obligations produit des effets de renforcement, jusqu'à une sorte d'équilibre où la coopération paraît bénéfique à tous. Loin de commencer par l'apprentissage de préceptes, l'éducation morale s'enracine dans l'attachement, la gratitude et la confiance. Comme le rappelle l'article de 1963, notre sens de la justice n'est ni purement rationnel, ni purement émotionnel : « Rousseau, dans l'*Émile*, affirme que le sens de la justice n'est pas seulement une conception morale formée par l'entendement seul, mais qu'il est plutôt un authentique sentiment du cœur éclairé par la raison, le résultat naturel de nos affections primitives »<sup>50</sup>. Dès les premières lignes de l'article, l'objectif de Rawls est clairement affirmé : « Dans la première partie de cet article, je présente une construction psychologique destinée à montrer de quelle manière la thèse de Rousseau pourrait être vraie »<sup>51</sup>. La vision rousseauiste d'une vertu de justice ancrée dans la réciprocité et la gratitude (et donc dans l'amour de soi) sera encore revendiquée dans la *TJ* et dans la *JE*<sup>52</sup>.

Perspectives critiques : le sens de la justice, naturel et non artificiel ?

L'usage du concept de « nature » doit cependant être précisé. Qu'en est-il de la « bonté naturelle de l'homme », que Rawls réinterprète audacieusement dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie politique* comme le fait de désirer soutenir les institutions justes au sein desquelles nous avons été socialisés et dont nous avons perçu les bienfaits<sup>53</sup> ? Le sens de la justice n'est-il pas purement conventionnel, dépourvu de tout ancrage en nature ? N'est-il pas illusoire, fondé sur de fausses croyances, voire inexistant, pur produit du *wishful thinking* d'un WASP libéral ? Critique libertarienne, féministe, marxiste et criticiste peuvent trouver ici un terrain d'entente : le sens de la justice n'est peut-être que la projection idéologique destinée à conforter le capitalisme contemporain, qu'on aura seulement tenté d'appriivoiser par une pointe de social-démocratie. Rawls aurait peine à répondre à l'idée selon laquelle la culpabilité qu'il mobilise opportunément pour ancrer le sens de la justice n'est qu'une mystification moralisatrice. Au regard des pathologies sévères du néolibéralisme, l'optique normative de la théorie idéale semble de peu de secours. La psychologie « raisonnable » pourrait n'être qu'une imposture<sup>54</sup>.

L'objection peut également émaner d'une vision moins politique chez l'un des plus fidèles disciples de Rawls, Samuel Freeman : pourquoi ne pas préférer, dans l'esprit de Kierkegaard, la posture du *dandy* à celle de l'individu préoccupé par la justice sociale et le sort des plus démunis ? D'où vient donc, *in fine*, que l'idéal d'autonomie et de justice soit censé exercer un attrait si puissant sur nos affections<sup>55</sup> ? D'où vient la certitude selon laquelle une société juste sera l'objet du désir de tout individu rationnel, ce qu'il désirera

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 553, notes 6 et 9, *LP*, p. 120). À certains égards, J. Piaget se situe dans le prolongement de cette théorie rousseauiste (*Le Jugement moral chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1932 [rééd. 2005], p. 165).

<sup>50</sup> Rawls, « Le sens de la justice », art. cit., p. 72. Voir Rousseau, *Émile*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1969, p. 522-523.

<sup>51</sup> *Ibid.* Sur cette lecture de Rousseau, je me permets de renvoyer à mon ouvrage, *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, chap. 4.

<sup>52</sup> Voir *TJ*, § 70, note 9, et *JE*, p. 266, note.

<sup>53</sup> J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 107. Voir J. Cohen, « The Natural Goodness of Humanity », in *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, A. Reath, B. Herman et C. Korsgaard (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 102-139. Il faudrait rendre compte de cette « socialisation » de l'idée rousseauiste de bonté naturelle de l'homme.

<sup>54</sup> Voir la contribution de K. S. Ong Van Cung dans le même volume.

<sup>55</sup> *TJ*, § 72, p. 518.

plus que tout autre chose ? Selon S. Freeman, Rawls ne peut montrer que le sens de la justice est le régulateur suprême de tous les autres désirs sans quitter l'équilibre précaire des sentiments moraux – sans passer sinon au kantisme, du moins à une théorie « épaisse » de la personne<sup>56</sup>.

Avec cette expression récurrente (« exprimer sa nature » d'être libre, égal et rationnel), nous sommes au rouet : à défaut du choix intelligible d'un être nouménal<sup>57</sup>, Rawls suppose quelque chose comme une « bonne volonté »<sup>58</sup>. Pour s'en convaincre, il suffit de se plonger dans les chapitres sur Kant des *Leçons sur la philosophie morale* : Kant entend en effet analyser la structure de nos désirs lorsque celle-ci est régie par les principes de la raison pratique. Or chez les agents moraux, la force psychologique des désirs guidés par des principes (*principle-dependent*) reflète avec exactitude la priorité régulatrice des principes correspondants de la raison pratique<sup>59</sup>.

En faisant reposer le désir de justice sur l'autonomie, Rawls affirmerait-il *in fine* un esprit kantien, quoiqu'il prenne en compte le retour en force (avec Bernard Williams, Elizabeth Anscombe ou Philippa Foot<sup>60</sup>) d'une théorie des émotions dans la philosophie morale ? S. Freeman nous met pourtant en garde : lorsque Rawls écrit que le sens de la justice « appartient à notre nature » (« *belongs to our nature* »), il signifie par là que les personnes sont par nature des agents moraux et se conçoivent publiquement de cette façon. C'est en raison de leur rôle central comme conditions de notre agentivité (*agency*) que Rawls affirme que les *moral powers* (dont le sens de la justice) « constituent notre nature » en tant que personnes morales. Ceci n'est pas une affirmation métaphysique : S. Freeman en veut pour preuve l'article où Rawls affirme l'indépendance de la théorie morale à l'égard de la métaphysique et de l'épistémologie<sup>61</sup>. Dans des contextes pratiques, nous nous considérons comme des sujets moraux libres, c'est-à-dire capables de contrôler nos désirs et de répondre de nos actions. Ainsi se comprendrait le point de vue pratique (*practical standpoint*) : le sens de la justice fait partie de notre désir d'autonomie, car nous agissons alors selon des principes que nous avons choisis, et non en raison de nos caractéristiques contingentes ou de notre soumission arbitraire à l'autorité d'autrui. Dès lors, la justice et l'autonomie sont des biens intrinsèques<sup>62</sup>.

L'interprétation influente de S. Freeman laisse toutefois subsister plusieurs difficultés qui sont loin d'être mineures : *primo*, cette interprétation kantienne ne s'accorde pas parfaitement avec la psychologie morale empiriste envisagée par la *TJ*, qui n'est fondée que sur les lois de réciprocité, conditionnelles, et non sur un impératif catégorique. L'obligation d'exercer notre sens de la justice ne vaut qu'à l'égard de ceux qui exercent leur sens de la justice, ce qui implique qu'ils sont déjà largement majoritaires dans la société bien ordonnée. Toute la question est de savoir si la réciprocité effective est la condition *sine qua non* de

---

<sup>56</sup> Voir *TJ*, § 72, p. 517.

<sup>57</sup> « Kant n'a pas montré qu'agir d'après la loi morale exprime notre nature d'une manière identifiable qui est absente quand il agit d'après des principes contraires » (*TJ*, § 40, p. 291).

<sup>58</sup> Le lien entre « sens de la justice » et « bonne volonté » au sens kantien est affirmé dans l'article (« The Sense of Justice », art. cit., p. 303-304).

<sup>59</sup> Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, op. cit., p. 153.

<sup>60</sup> Voir notamment J. L. Austin et E. Anscombe, « Pretending », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 32, 1958, p. 261-294 ; Ph. Foot, « Moral Beliefs », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 59, 1958-59, p. 83-104. Le contexte intellectuel de Rawls – celui du primat d'une doxa anti-kantienne (et plus largement anti-prescriptiviste) doit être pris en compte ici. Je remercie J.-P. Narboux pour cette suggestion précieuse. Rawls cite également D. Sachs comme source principale de sa théorie des émotions (Sachs faisant le lien entre la théorie wittgensteinienne et la théorie freudienne des émotions, « On Freud's Doctrine of Emotions », *Social Research*, Vol. 40, n° 2, Été 1973, p. 229-247).

<sup>61</sup> Rawls, « The Independence of Moral Theory » (1975), in *Collected Papers*, op. cit., p. 286-302).

<sup>62</sup> « For the virtue of justice to be an intrinsic good means that the exercise of the capacities for justice in appropriate settings is an activity worth doing for its own sake » (S. Freeman, *Justice and the Social Contract*, op. cit., p. 156) ; « To have justice as a highest-order end is the most adequate expression of our nature as free and equal rational beings, and is to be autonomous. Autonomy is then an intrinsic good for free and equal moral persons » (*ibid.*, p. 159, voir p. 161-162 ; Rawls, op. cit., chap. 8).

l'exercice du sens de la justice, ou si elle est l'idéal normatif auquel tend cet exercice lorsqu'il est généralisé. Défendre la seconde interprétation (la réciprocité comme idéal normatif) permet de donner sens à l'idée selon laquelle plus les individus coopèrent équitablement, plus s'exerce une pression qui incite chacun à en faire autant ; il ne s'agit pas seulement de stratégie du *donnant-donnant* (*tit for tat*) car les individus ont une vision d'ensemble du système et veulent défendre les institutions (quand bien même celles-ci toléreraient quelques *free riders* en leur sein). La distance à l'égard d'une vision stricte du kantisme est également sensible dans la théorie de la congruence du juste et du bien : la *TJ* est alors aux antipodes d'une vision rigoriste, puisque si le juste doit exprimer notre autonomie (notre vocation pratique), il doit aussi être compatible avec la vision que nous avons de notre bien. Rawls n'exclut pas l'eudémonisme en ce sens<sup>63</sup>.

Enfin, comme S. Freeman le relève lui-même, Rawls ne démontre pas sa théorie de la stabilité. Conformément à la méthode de l'équilibre réfléchi, il considère seulement que sa théorie est meilleure (plus plausible) que la théorie adverse qu'il s'est choisie, à savoir l'utilitarisme. Or la *TJ* ne répugne pas à s'appuyer sur les sciences empiriques et sur la théorie de l'évolution qui établissent que l'altruisme étendu ne serait pas sélectionné : « être capable d'un sens de la justice et de sentiments moraux est un signe d'adaptation de l'humanité à sa place dans la nature »<sup>64</sup>. Rawls se réfère alors à la théorie de l'altruisme réciproque, et étaye son propos par un recours aux travaux du biologiste Robert Trivers, également Professeur de psychologie à Harvard : la *TJ* ne contredirait pas la théorie néo-évolutionniste de l'origine des comportements altruistes associés à la sélection de parentèle (*kinship*). Limité à la famille et aux petits groupes, le désir de sacrifier son intérêt favoriserait sa postérité et serait donc sélectionné au cours de l'évolution ; en revanche, de fortes tendances surrogatoires, créant un danger pour l'existence de sa propre culture, ne seraient pas sélectionnées<sup>65</sup>. La *TJ* mentionne donc le fait que l'altruisme réciproque est utile au niveau de l'espèce, à mille lieux là encore du rigorisme kantien.

À l'évidence, Rawls a toujours été d'un éclectisme consommé, soucieux de s'accorder avec tout le monde (surtout ses collègues de Harvard). Mais la question demeure : suppose-t-il un désir de justice en soi (*for its own sake*), ou seulement un désir conditionnel de coopération bilatérale ou multilatérale ? Il semble que Freeman tire Rawls vers la première réponse, allant au-delà de la prudence du philosophe. La *TJ* affirme sans équivoque qu'il est surrogatoire de vouloir le juste pour le juste. Elle réfute en ce sens la théorie de Ross dans son ouvrage classique, *The Good and the Right*, qui présupposait l'existence d'un désir du juste en soi ; ce sentiment s'apparente pour Rawls à un acte gratuit. Une telle théorie fait du désir de justice un désir irrationnel, car déconnecté de la hiérarchie de nos préférences :

Ross soutient que le sens du juste est un désir pour un objet distinct (non analysable) puisqu'une propriété spécifique (non analysable) caractérise les actions qui constituent notre devoir. Les autres désirs ayant une valeur morale tout en étant effectivement des désirs portant sur ce qui est juste, ne sont pas des désirs de ce qui est juste en lui-même. Mais, dans cette interprétation, le sens du juste n'a

<sup>63</sup> Sa théorie du bien, prétend Rawls, est compatible avec l'aristotélisme comme avec le kantisme revisité par des lectures contemporaines (voir la note 2, p. 492).

<sup>64</sup> *TJ*, § 76, p. 542. Freeman cite au demeurant cet argument.

<sup>65</sup> *TJ*, p. 542 et p. 555, note 27, qui cite R. Trivers, « Evolution of Reciprocal Altruism », *Quarterly Review of Biology*, Vol. 46 (1971). Voir A. Gibbard, « Human Evolution and the Sense of Justice », *Midwest Studies in Philosophy*, n°7, 1982 ; L. C. Becker, *Reciprocity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986. Selon R. Masters, une réponse émotionnelle associée à la culpabilité, à la colère ou à la honte peut servir de *commitment strategy* inhibant le désir d'accomplir des conduites dont les bénéfices à court terme seraient moindres que les coûts à long terme ; le sens de la justice peut donc résulter à la fois de calculs rationnels et de processus émotionnels (« Naturalistic Approaches to the Concept of Justice. Perspectives from Political Philosophy and Biology », in *Behavior, Evolution and the Sense of Justice*, M. Gruter (dir.), p. 289-313 ; W. Charlesworth, « The Development of the Sense of Justice », dans le même volume p. 350-370). Et, *a contrario*, W. Fikentscher, « The Sense of Justice and the Concept of Cultural Justice: Views From Law and Anthropology », *American Behavioral Scientist*, vol. 34, n°3, Janvier-Février 1991, p. 314-334 ; G. Jasso, « Culture and the Sense of Justice. A Comprehensive Framework for Analysis », *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 36, n°1, 2005, p. 14-47.

aucune raison apparente ; il ressemble à une préférence pour le thé plutôt que pour le café. Bien qu'une telle préférence puisse exister, en faire une règle de la structure de base de la société est profondément arbitraire ; et ce d'autant plus qu'elle peut sembler avoir, à première vue, un lien avec une évaluation motivée, et raisonnable, de ce qui est juste<sup>66</sup>.

\*

En dernière instance, la théorie du sens de la justice congédie une vision néo-hobbesienne de la nature humaine réaménagée par et pour les économistes. Ce que récuse le « zombie raisonnable »<sup>67</sup> n'est autre que l'égoïste rationnel, dont la conception de la rationalité est purement instrumentale et optimisatrice. John Rawls n'est pas David Gauthier et son sens de la justice n'est pas seulement une forme complexe et supérieure de l'intérêt, celle du « maximisateur moral » disposé à ne pas être systématiquement opportuniste<sup>68</sup>. Son but n'est pas de montrer par quelles voies un ensemble de monades égoïstes adviennent comme sujets moraux, ni comment le sens du devoir s'engendre par la seule rationalité du désir égoïste (*self-effacing hobbesianism*). Refusant de réduire le « raisonnable » au « rationnel », Rawls entend plutôt, pour paraphraser Foucault, se passer du modèle du Léviathan, mais en y suppléant par sa théorie du sens de la justice, ancrée dans l'amitié et la confiance<sup>69</sup>. Il reste à déterminer la nature de l'alternative au néo-hobbesisme. Dans sa conception du sens de la justice associé à la culpabilité, au ressentiment et à l'indignation, Rawls, à coup sûr, n'est pas plus nietzschéen que hobbesien. Pour autant, est-il kantien, est-il humien ? Sa théorie du sens de la justice peut-elle concilier une optique empirique – celle de la formation des sentiments moraux – et le formalisme kantien ? Peut-elle être constructiviste (dépendante de la théorie du contrat) et manifester des résidus naturalistes (comme en témoigne son penchant rousseauiste) ? Si son éclectisme est périlleux, Rawls est surtout rousseauisto-kantien dans son héritage des Lumières<sup>70</sup>. Mais la difficulté semble dès lors de concilier une théorie constructiviste de la justice et de la morale (sans a priori) et une théorie naturaliste de la moralité (de la formation des sentiments moraux). Difficulté peut-être irréductible, qui se trouve logée au cœur de la prétention à instaurer une « utopie réaliste ». Il n'est pas anodin, à cet égard, que Rawls ait fini par douter de la viabilité de sa conception de la personne – conception trop controversée dans des sociétés pluralistes. Dans *LP*, Rawls sabordera la vision kantienne de la personne pour qui l'autonomie est le bien suprême, et se contentera désormais de la psychologie du « raisonnable »<sup>71</sup>. Il avouera alors ne pas avoir pleinement répondu à la question cruciale : pourquoi le fait d'exprimer notre nature en tant qu'être libre et égal autres serait-il prioritaire ? Pourquoi devrions-nous nous considérer comme législateurs dans le royaume des fins ?

---

<sup>66</sup> *TJ*, § 72, p. 517-518.

<sup>67</sup> Voir la critique acerbe de J.-P. Dupuy contre la naïveté rawlsienne et l'irénisme « pompeux » de la *TJ*, *Avions-nous oublié le mal ?*, Paris, Bayard, 2002, en partic. p. 79.

<sup>68</sup> D. Gauthier, *Morale et Contrat*, trad. S. Champeau, Mardaga, 2000.

<sup>69</sup> « Hobbes liait la question de la stabilité à celle de l'obligation politique. On peut se représenter le souverain chez Hobbes comme un mécanisme ajouté au système de coopération qui, sans lui, serait instable. La croyance générale dans l'efficacité du souverain supprime les deux formes d'instabilité. Or, il est évident qu'on peut arriver au même résultat par des relations d'amitié et de confiance mutuelle, par la reconnaissance publique d'un sens de la justice collectif et efficace » (*TJ*, § 76, p. 536-537).

<sup>70</sup> La lecture kantienne de Rousseau permet cette crase (voir C. Spector, *Au prisme de Rousseau, op. cit.*, chap. 4).

<sup>71</sup> Voir B. Dreben, « On Rawls and Political Liberalism », in *The Cambridge Companion to Rawls, op. cit.*, p. 316-346 ; B. Barry, « John Rawls and the Search for Stability », *Ethics*, Vol. 105, n°4, Juillet 1995, p. 874-915.

**Céline SPECTOR**

**Université Bordeaux Montaigne-SPH**