

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
JAN MICHEL

LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ DANS LA JUSTIFICATION  
DU LIBÉRALISME POLITIQUE DE JOHN RAWLS

MARS 2009

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## Remerciements

Tout d'abord, je souhaite remercier le conseil de recherche en sciences humaines du Canada pour son soutien financier pendant la rédaction de ce mémoire. En plus de me permettre de me consacrer à mes études à temps plein, cette bourse fut pour moi une source de motivation additionnelle. Je tiens aussi à remercier ma sœur Natacha Michel pour l'aide qu'elle m'a offerte lors du processus de correction. Ses remarques et conseils ont sans aucun doute amélioré la qualité de mon texte. Ensuite, je voudrais remercier Pierre-Yves Bonin, mon directeur. Monsieur Bonin a su me diriger en me laissant beaucoup de liberté et d'autonomie dans mon travail. Nos nombreuses discussions m'auront souvent obligé à modifier ma position, moi qui suis habituellement si difficile à faire changer d'avis. Il a aussi su me rappeler à l'ordre toutes les fois où j'ai semblé perdre mon objectif de vue. Je suis très heureux d'avoir pu compter sur un directeur aussi disponible et compréhensif lors de mon travail de recherche. Je voudrais aussi remercier Patricia Nourry, professeure et amie, celle qui m'a donné le goût de la philosophie lors de mon passage au C.É.G.E.P. de Victoriaville. Patricia ne m'a pas seulement transmis sa passion pour la philosophie, elle a aussi su me donner la confiance nécessaire à l'entreprise d'études supérieures. Sans elle, ma carrière aurait certainement eu un parcours très différent. Finalement, je tiens à remercier du fond du cœur mes parents pour leur soutien indéfectible. Ils ont gardé confiance en moi et m'ont toujours appuyé, même lors de mes nombreuses réorientations de carrière. Merci Yves et Irja, sans vos encouragements, votre support de tous les jours et votre sens de l'humour dans les moments difficiles, jamais je n'aurais réussi à mener ce projet à terme.

## Résumé

Ce mémoire traite du problème de la vérité dans la justification du libéralisme politique de John Rawls. Préoccupé par le fait du pluralisme, Rawls a élaboré une théorie de la justice qui remplace le critère de la vérité par le critère du raisonnable. En procédant ainsi, il pense être en mesure de mettre de l'avant une théorie axée sur la tolérance qui se base sur la culture publique commune, croyant qu'elle pourra faire l'objet d'un consensus par recouplement auprès de tous les individus raisonnables. Les auteurs Joseph Raz et Jody S. Kraus critiquent cette stratégie d'évitement employée par Rawls. Selon Raz, il est impossible d'affirmer que le libéralisme politique est la meilleure théorie pour notre société sans affirmer qu'il s'agit d'une théorie vraie. Il affirme que Rawls doit admettre que les critères d'unité et de stabilité sociale sont les critères employés pour faire valoir la vérité du libéralisme politique. D'après Kraus, Rawls n'a pas raison de croire que l'affirmation de la vérité du libéralisme politique entraînerait nécessairement un problème de cohérence interne. En mettant de l'avant une version non autoréférentielle de la théorie, Kraus croit qu'il est possible de justifier le libéralisme politique en affirmant sa vérité, sans que cela ne soit fatal à la théorie. Le travail est divisé en trois chapitres : le premier est consacré à l'explication des principes fondamentaux du libéralisme politique, alors que les deuxième et troisième chapitres sont respectivement consacrés à l'analyse des critiques de Raz et de Kraus.

## Table des matières

Introduction générale.....p.1

### **Chapitre 1 : Le libéralisme politique de John Rawls**

1.0 : Introduction au premier chapitre.....p.10

#### Section 1 : Le libéralisme politique de John Rawls

2.0 : Le problème fondamental et le but du libéralisme politique.....p.11

3.0 : Les cinq faits généraux qui servent de prémisses au libéralisme politique.....p.15

    3.1 : La source des désaccords raisonnables : les difficultés du jugement.....p.18

4.0 Les trois caractéristiques principales de la conception politique de la justice.....p.21

    4.1 : L'applicabilité limitée.....p.22

    4.2 : L'indépendance (ou autonomie) de la théorie.....p. 23

    4.3 : Le recours à la culture publique.....p.25

        4.3.1 : Une valeur politique particulièrement importante : le  
            raisonnable.....p.27

5.0 L'idée de raison publique.....p.30

6.0 : Les deux étapes de la justification.....p.33

    6.1 : La position originelle.....p.34

    6.2 Le consensus par recouplement.....p.35

#### Section 2 : La question de la vérité dans la justification du libéralisme politique

7.0 : Aperçu général du problème de la vérité.....p.37

8.0 : La stratégie d'évitement utilisée par Rawls.....p.39

9.0 : Une possible justification de la vérité du libéralisme politique?.....p.42

10.0 : Pourquoi le libéralisme politique n'implique-t-il pas le scepticisme?.....p.44

11.0 : La justification de la priorité des valeurs politiques.....p. 49

12.0 : Le problème de la vérité, une simple question de rhétorique?.....p.51

13.0 : Résumé du premier chapitre.....	p.54
--	------

## **Chapitre 2 : La critique de Joseph Raz**

1.0 : Introduction au deuxième chapitre.....	p. 56
--	-------

### Section 1 : L'interprétation et la critique de Raz

2.0 : Les quatre caractéristiques essentielles de la théorie de Rawls selon Raz.....	p.56
--	------

2.1 : L'applicabilité limitée.....	p.57
------------------------------------	------

2.2 : Les fondations superficielles.....	p.59
--	------

2.3 : L'autonomie de la théorie.....	p.59
--------------------------------------	------

2.4 : Le principe d'abstinence épistémique.....	p.60
---	------

3.0 : Le libéralisme politique de Rawls : philosophie politique ou politique constitutionnelle?.....	p.62
---	------

4.0 : L'importance de l'unité et la stabilité comme présupposés de la théorie de Rawls.....	p.64
--	------

5.0 : Le problème de la vérité selon Raz.....	p.66
---	------

6.0 : Le but et la vérité de la théorie.....	p.69
--	------

7.0 Quelle importance doit-on accorder à la popularité des idées qui font consensus?.....	p.72
--	------

8.0 : La critique du principe d'autonomie.....	p.76
--	------

9.0 : Conclusion de l'article de Raz.....	p.83
---	------

### Section 2 : Commentaire critique

10.0 : L'interprétation du consensus PR.....	p.84
--	------

11.0 : L'importance de la popularité des idées latentes et du consensus PR.....	p.87
---	------

12.0 : Peut-on dissocier légitimité de la théorie et vérité de la théorie?.....	p.91
---	------

13.0 : Conclusion du deuxième chapitre.....	p.94
---	------

### **Chapitre 3 : La critique de Jody S. Kraus**

1.0 : Introduction au troisième chapitre.....p.97

#### Section 1 : La critique de Kraus

2.0 : La méthodologie de Rawls : l'indépendance et l'agnosticisme de la théorie.....p.98

3.0 : Pourquoi Rawls doit affirmer la vérité du libéralisme politique.....p.101

4.0 : La justification du rejet des doctrines non raisonnables.....p.106

5.0 : La notion de raisonnableté en tant que justification de l'agnosticisme.....p.111

6.0 : L'invalidité de l'argument en faveur de l'agnosticisme de second ordre.....p.115

7.0 : Le problème de l'autoréférentialité.....p.118

#### Section 2 : Commentaire critique

8.0 : Le schéma traditionnel d'analyse de Kraus.....p.122

9.0 : La vérité du libéralisme politique selon Kraus.....p.123

10.0 : Les difficultés du jugement selon Kraus.....p.124

11.0 : La pertinence de la critique de l'autoréférentialité de la théorie.....p.125

Conclusion générale.....p.129

Bibliographie.....p.136

## **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

Le choix du sujet de ce mémoire de maîtrise n'a pas été laissé au hasard. Comme cela est souvent le cas pour les étudiants à la maîtrise, il m'a été nécessaire de travailler d'arrache-pied simplement pour réussir à en trouver le titre. Une fois le titre trouvé, j'ai été forcé de constater que celui-ci était assez rébarbatif pour convaincre ma propre mère de ne jamais pousser la lecture de cet ouvrage au-delà de la page des remerciements pour s'assurer que son nom y figure. Heureusement, l'intérêt de ma mère n'est pas nécessairement une mesure fiable de la pertinence d'un travail de philosophie. Si le titre de ce mémoire peut sembler rébarbatif aux yeux du néophyte dans le domaine de la philosophie, c'est qu'il comporte plusieurs éléments complexes. Cependant, comme le dit la première phrase de ce mémoire, chacun de ces éléments a été choisi avec soin, et lorsqu'on dédie autant d'énergie au simple choix d'un titre, cela mérite quelques explications. Ce mémoire est intitulé *Le problème de la vérité dans la justification du libéralisme politique de John Rawls*. À la lecture de ce titre, au moins trois questions surgissent. Qui est John Rawls? Qu'est-ce que le libéralisme politique? Qu'est-ce que le problème de la vérité dans la philosophie de Rawls? On peut assez facilement répondre à ces trois questions, et du même coup démontrer la pertinence de ce travail.

La première question concerne le choix de l'auteur. Pour n'importe quel étudiant ou chercheur dans le domaine de la philosophie politique, John Rawls est un nom familier. C'est l'auteur du célèbre ouvrage *Théorie de la justice* (à partir de maintenant *TJ*), un ouvrage qui a changé à jamais le visage de la philosophie politique. En proposant une expérience de pensée qui nous permettait de déduire des principes de justice équitables, Rawls a ravivé l'intérêt pour la philosophie politique, une discipline qui était

alors plus ou moins stagnante. La parution de *TJ* en 1971 a suscité tellement de débats qu'elle a fait de Rawls un de philosophes les plus importants de la fin du XXe siècle. Les arguments qu'il présentait dans ce livre étaient d'une force telle que désormais, nul ne pouvait les ignorer et même les plus farouches opposants de Rawls n'avaient d'autre choix que de se positionner par rapport à lui. Rawls était devenu le point de référence en philosophie politique. John Rawls est donc un incontournable en philosophie politique, et à ce titre, il est toujours pertinent de d'étudier sa philosophie incroyablement riche et intéressante.

Cela pourrait suffire à justifier le choix de cet auteur, mais ce sont des raisons plus personnelles qui m'ont poussé à faire ce choix. Comme c'est le cas de plusieurs étudiants, j'ai été complètement séduit par les idées de *TJ* lorsqu'elles m'ont été présentées pour la première fois. Toutefois, lorsque j'ai voulu approfondir l'étude de la pensée de Rawls, la lecture de *Libéralisme politique* (à partir de maintenant *LP*) et de *La loi des peuples* m'a laissé perplexe. Je découvrais alors ce que certains ont identifié comme étant un tournant dans la pensée de Rawls. Après avoir été séduit par les idées de *TJ*, Rawls me semblait faire trop de concessions dans *LP*. C'est pourquoi j'ai décidé de me consacrer à l'étude de cet ouvrage, afin d'approfondir ma connaissance de la pensée de Rawls, de mieux en saisir les nuances, et de voir si les critiques qui me venaient naturellement à l'esprit lors de la lecture de *LP* étaient vraiment justifiées. Ceci nous amène à notre seconde question : « Qu'est-ce que le libéralisme politique? ».

Dans *TJ*, Rawls proposait des principes de justice valides pour tous, en tout temps et en tous lieux. Cependant, dans les années qui suivirent la publication de cet

ouvrage, il devint de plus en plus préoccupé par le pluralisme de nos sociétés. Il en vint à la conclusion que ce pluralisme était inévitable, et qu'il rendait impossible le consensus sur une théorie de la justice comme celle proposée dans *TJ*. C'est pourquoi il a développé le libéralisme politique, une théorie de la justice qui est basée sur la tolérance et l'acceptation du pluralisme. Cette description très globale du libéralisme politique suffit à montrer qu'il s'agit d'une théorie qui est brûlante d'actualité. Pendant qu'au Québec et au Canada, les débats sur les accommodements raisonnables et sur l'immigration vont encore bon train, à l'échelle mondiale, on nous parle de plus en plus d'un prétendu « choc des civilisations ». Il apparaît donc évident qu'une théorie de la justice qui accorde une place primordiale à la tolérance est plus pertinente que jamais. Aussi pertinente soit-elle, cela ne signifie pas qu'elle est sans problèmes. Nous en arrivons donc naturellement à notre troisième question concernant le titre de ce mémoire, c'est-à-dire « Qu'est-ce que le problème de la vérité chez Rawls ? ».

Il s'agit évidemment de la question la plus complexe dont nous traiterons dans ce mémoire, mais il demeure possible d'expliquer rapidement en quoi consiste l'essentiel de ce problème. Afin de rendre sa théorie la plus tolérante possible, Rawls remplace le critère de la vérité par celui du raisonnable. Puisqu'il est impossible que toutes les diverses doctrines philosophiques et religieuses qui s'opposent soient vraies, mais qu'on peut concevoir qu'elles soient toutes raisonnables, Rawls croit qu'en utilisant le critère du raisonnable plutôt que celui de la vérité, on pourra arriver à trouver une théorie de la justice que tous pourront accepter, malgré le fait du pluralisme. Par contre, puisqu'il refuse d'employer le critère de la vérité, Rawls se voit obligé de demeurer agnostique à

l’égard de la vérité de sa propre théorie, et cela pose problème. En effet, si Rawls ne peut pas montrer que sa théorie est vraie, pourquoi devrions-nous l’adopter? À l’inverse, s’il affirme la vérité de sa théorie, ne va-t-il pas contre son propre principe qui dit qu’on ne doit pas utiliser le critère de la vérité, mais plutôt celui du raisonnable? Finalement, si Rawls refuse de dire que sa théorie est vraie, est-ce parce qu’il est un sceptique en matière de morale? Ces questions montrent qu’il y a potentiellement un problème dans la justification de la théorie de Rawls. Il est donc pertinent de s’intéresser au problème de la vérité, puisqu’il s’agit d’un problème qui traite directement des fondements de la théorie, et que c’est à ce niveau que les critiques ont habituellement les conséquences les plus graves.

De plus, certaines raisons personnelles m’ont poussé à choisir ce problème en particulier. D’abord, il touche à la question du scepticisme en matière de morale, une question qui m’a toujours intéressé. Dès mon premier cours d’éthique, je me suis intéressé à la question de savoir s’il était possible de prouver qu’il existe certains principes ou valeurs morales qui sont vrais afin de construire une théorie de la justice sur une base inébranlable. L’étude de la position nuancée de Rawls au sujet de la vérité de sa théorie et la discussion des difficultés du jugement m’apparaissait comme une bonne occasion d’approfondir mes connaissances sur le sujet. De plus, le problème de la vérité chez Rawls touche à la fois au domaine de la philosophie politique et à celui de la philosophie de la connaissance. Il s’agit des deux branches de la philosophie qui me passionnent depuis le début de mes études dans ce domaine. Le choix de ce sujet m’apparaissait donc idéal pour marier les deux.

Maintenant que nous avons brièvement expliqué l'essentiel du problème et montré la pertinence de ce sujet, nous pouvons maintenant voir comment nous procéderons dans les chapitres suivants. Ce mémoire sera divisé en trois chapitres. Le premier sera consacré à l'explication du libéralisme politique, alors que les deux autres chapitres seront consacrés aux critiques faites par Joseph Raz et Jody S. Kraus. Les deux chapitres sur Raz et Kraus seront suivis d'un commentaire critique visant à juger de la pertinence des critiques qu'ils adressent à Rawls.

Dans le premier chapitre, nous verrons ce qu'est le libéralisme politique, comment il s'articule ainsi que comment Rawls aborde le problème de la vérité. La première partie de ce chapitre sera consacrée à la définition des présupposés de la théorie de Rawls et à ses principes fondamentaux. Puisque Rawls utilise un langage spécialisé, nous prendrons le temps de bien définir les termes utilisés afin d'éviter toute confusion. Nous verrons aussi que Rawls procède en deux étapes pour justifier sa théorie, et nous porterons une attention particulière à la notion de consensus par recouplement. Dans la seconde partie de ce premier chapitre, nous examinerons la stratégie employée par Rawls pour éviter la question de la vérité. Nous verrons comment il croit être en mesure de remplacer le critère du vrai par celui du raisonnable, sans devoir pour autant adopter une position sceptique, et sans renoncer à justifier la priorité de ce qu'il appelle les « valeurs politiques » sur les autres valeurs.

Dans le second chapitre, nous étudierons la critique qui a été faite à Rawls par Joseph Raz. Ce dernier fut parmi les premiers à soulever le problème de la vérité dans la justification du libéralisme politique. Nous verrons rapidement quelle interprétation Raz

fait du libéralisme politique, une interprétation qui met l'accent sur les valeurs d'unité et de stabilité, ainsi que sur l'importance du consensus par recouplement. Par la suite, nous verrons pourquoi Raz estime qu'il est impossible d'éviter la question de la vérité. Selon son raisonnement, si le but de la théorie est de mener à l'unité et à la stabilité sociale, alors le fait que la théorie mène à ce but est l'argument utilisé par Rawls pour démontrer que la théorie est vraie. Nous verrons aussi comment Raz critique deux des idées principales de la théorie de Rawls, c'est-à-dire le principe d'autonomie et le recours à la culture publique commune. Dans la section critique de ce chapitre, nous montrerons que les critiques de Raz sont fondées, même si son interprétation de Rawls n'est pas parfaite. De plus, en nous basant sur une critique de Robert Estlund, nous montrerons que Raz a raison de croire que la théorie de Rawls ne peut pas être légitime sans être vraie.

Finalement, le troisième et dernier chapitre sera consacré à l'analyse de la critique de Jody S. Kraus. Celui-ci s'intéresse au problème de la vérité en insistant sur la question de la cohérence interne de la théorie de Rawls. Tout d'abord, Kraus entend démontrer que Rawls a l'obligation d'affirmer la vérité de sa théorie, puisqu'il est impossible de justifier adéquatement l'exclusion des doctrines non raisonnables sans affirmer la vérité du libéralisme politique. Ensuite, il tente de montrer que si Rawls refuse de se prononcer en faveur de la vérité de sa propre théorie, c'est parce qu'il estime qu'en vertu des principes fondamentaux qu'il a mis de l'avant, l'affirmation de la vérité de la théorie la rendrait incohérente. Kraus remet en question cette interprétation. Selon lui, si on interprète la théorie de Rawls d'une façon qui n'est pas autoréférentielle, il est possible d'affirmer la vérité du libéralisme politique sans que cela n'entraîne de

problème de cohérence. Dans la partie critique de ce chapitre, nous montrerons que la critique de Kraus est convaincante lorsqu'il montre qu'on doit nécessairement affirmer la vérité du libéralisme politique. Nous montrerons aussi que la critique de Kraus est controversée, car il tente d'interpréter Rawls selon un schéma traditionnel duquel Rawls cherche à se dissocier, et que la méthode qu'il propose pour montrer qu'il est possible d'affirmer la vérité du libéralisme politique, bien qu'elle soit solide sur le plan théorique, semble aller à l'encontre de l'esprit de l'entreprise de Rawls.

# **CHAPITRE 1 : Le libéralisme politique de John Rawls**

## 1.0 : Introduction au premier chapitre

Ce mémoire traite du problème de la vérité dans la justification du libéralisme politique, mais avant de pouvoir s'attaquer à cette question, il est primordial de bien comprendre ce qu'est le libéralisme politique de John Rawls. Dans ce chapitre, notre objectif sera d'expliquer ce qu'est le libéralisme politique et de voir quelle est la position de Rawls sur la question de la vérité de sa théorie. Ce chapitre sera divisé en deux parties. Dans la première, nous verrons ce qu'est le libéralisme politique, quel est son but et quelles sont les prémisses fondamentales de cette théorie. Par la suite, nous verrons comment s'articule la justification des principes de justice proposés par Rawls. Dans la seconde partie de ce chapitre, nous verrons pourquoi Rawls choisit de remplacer le critère du vrai par celui du raisonnable. Nous verrons en même temps pourquoi Rawls croit qu'il est possible de mettre de côté le critère du vrai sans toutefois devoir adopter une position sceptique, ainsi que comment il pense pouvoir justifier la priorité des valeurs politiques sur les valeurs non politiques, sans toutefois devoir affirmer leur vérité. Finalement, nous verrons pourquoi le problème de la vérité ne peut être réglé simplement en affirmant que le terme « raisonnable » est un synonyme du terme « vrai ».

## **Section 1 : Le libéralisme politique de John Rawls**

### **2.0 : Le problème fondamental et le but du libéralisme politique**

Le libéralisme politique est une théorie de la justice, et au cœur de cette théorie, on retrouve deux principes de justice. Ces deux principes s'énoncent de la manière suivante :

« 1 / Chaque personne a un droit égal à un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même schème de libertés pour tous; et dans ce schème, la juste valeur des libertés politiques égales, et de celles-la [sic] seulement, doit être garantie.

2 / Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions :

- elles doivent être liées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions d'égalité équitable des chances, et
- elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société.<sup>1</sup> »

Il y a un ordre de priorité dans ces deux principes. Cet ordre lexical stipule que le premier principe a préséance sur le deuxième, et que le premier volet du deuxième principe a préséance sur le second. Autrement dit, nous ne pouvons jamais choisir de sacrifier nos libertés de base, même si cela nous procurait d'autres avantages. Il est aussi interdit d'aller à l'encontre du principe de juste égalité des chances, même si cela devait être à l'avantage des plus défavorisés. Ces principes forment ce que Rawls appelle la théorie de la justice en tant qu'équité. Pour en arriver à formuler ces principes et à les justifier, Rawls utilise une situation hypothétique, la situation originelle, où les individus sont derrière un voile d'ignorance (ils ignorent qui ils seront dans la société) pour choisir des principes de justice. L'utilisation de cette situation hypothétique assure qu'il n'y

---

<sup>1</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, Presses universitaires de France, Paris, 1995, p. 29.

aura pas de marchandise et que les inégalités socio-économiques n'influenceront pas le choix des principes. Dans son premier ouvrage, Rawls supposait que les individus dans la position originelle choisiraient nécessairement les principes de justice leur garantissant la plus grande quantité de biens premiers, car il tenait pour acquis que ceux-ci partageaient tous une même conception du bien : le bien comme rationalité<sup>2</sup>. En ayant recours à cette conception minimale du bien, Rawls croyait alors avoir trouvé une conception du bien qui ferait l'unanimité et qui justifierait adéquatement le reste de sa théorie.

Cependant, dès la préface de *LP*, il est très clair que Rawls n'était pas entièrement satisfait de la justification de la théorie justice en tant qu'équité dans *TJ*. D'ailleurs, la plupart des différences entre *TJ* et *LP* s'expliquent par le fait que, dans son deuxième ouvrage, Rawls tente de corriger ce qu'il considère être un problème important dans *TJ*. Dans l'introduction de *LP*, Rawls écrit :

« La difficulté rencontrée par *Théorie de la justice* est la suivante. Une société démocratique moderne est caractérisée non seulement par une pluralité de doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, mais aussi par le fait que ces doctrines sont incompatibles entre elles tout en étant raisonnables. Aucune d'elles n'est l'objet de l'adhésion de l'ensemble des citoyens.<sup>3</sup> »

Afin de bien saisir le sens de cette citation, il est important de préciser ce que Rawls veut dire lorsqu'il parle d'une « doctrine compréhensive ». Voici la définition telle qu'on la retrouve dans *LP* :

« Une conception morale est générale si elle s'applique à une large gamme d'objets et, à la limite, à tous universellement. Elle est compréhensive quand

---

<sup>2</sup> À ce sujet, voir John RAWLS, *Théorie de la justice*, Éditions du seuil, Paris, 1997, p. 437 à 495.

<sup>3</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Op. Cit., p. 4.

elle inclut les conceptions de ce qui fait la valeur de la vie humaine, les idéaux du caractère personnel comme ceux de l'amitié ou des relations familiales ou associatives, enfin, tout ce qui donne forme à notre conduite et, à la limite, à notre vie dans son ensemble. Une conception est pleinement compréhensive si elle concerne toutes les valeurs et les vertus reconnues dans le cadre d'un système articulé d'une manière relativement précise; elle n'est que partiellement compréhensive quand elle comporte un certain nombre de valeurs et de vertus non politique sans toutes les inclure, et qu'elle est articulée de façon assez lâche.<sup>4</sup> »

Donc, la plupart des religions organisées et des grandes doctrines philosophiques sont des doctrines compréhensives. Maintenant que nous avons précisé le sens du terme « doctrine compréhensive », nous pouvons mieux comprendre le problème auquel Rawls faisait référence. Rawls trouve problématique la justification de la théorie de la justice en tant qu'équité dans *TJ*, car celle-ci exige que tous les citoyens adoptent une seule et même doctrine compréhensive (le bien comme rationalité). Cela peut sembler anodin à quiconque pense qu'une doctrine compréhensive suffisamment convaincante réussira à faire consensus, mais pour toute personne qui reconnaît le fait du pluralisme comme le fait Rawls, cela s'avère très problématique.

En effet, le problème du pluralisme est la préoccupation principale de Rawls dans *LP*. Rawls croit que si nous laissons les hommes libres de faire usage de leur raison, ils développeront nécessairement diverses doctrines compréhensives qui seront raisonnables. Cela est important, car ce n'est pas au pluralisme tout court qu'il faut accorder de l'importance, mais bien au pluralisme *raisonnable*. Nous reviendrons en détail sur la notion de raisonnable plus tard, mais pour le moment, il suffit de dire qu'une doctrine compréhensive est raisonnable quand elle « organise [s]es idéaux de

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 38.

façon cohérente et intelligible, et lorsque, reconnaissant la valeur des autres doctrines, elle accepte le pluralisme.<sup>5</sup> » Si on tient pour acquis qu'il existera toujours une pluralité de doctrines compréhensives raisonnables, alors le défi du libéralisme politique consiste à trouver une conception de la justice qui serait acceptable par toutes les doctrines compréhensives raisonnables, malgré le fait que celles-ci soient souvent profondément opposées. C'est pourquoi Rawls met l'accent sur la tolérance.

Le libéralisme politique a donc pour but de trouver une réponse à la question suivante : « comment peut-il exister, de manière durable, une société juste et stable de citoyens libres et égaux qui demeurent cependant profondément divisés entre eux par des doctrines raisonnables, qu'elles soient morales, philosophiques ou religieuses?<sup>6</sup> » Rawls est toutefois bien conscient que toutes les doctrines compréhensives ne sont pas nécessairement libérales. Il se demande donc comment il est possible d'arriver à un accord entre des doctrines aussi diversifiées. Pour réussir à relever ce défi, Rawls croit qu'il faut rompre avec la tradition et proposer une nouvelle façon d'aborder la philosophie politique. Il écrit :

« [...] en commençant avec la pensée grecque, il semble que la tradition dominante ait posé qu'il n'existe qu'une seule conception rationnelle et raisonnable du bien. Le but de la philosophie politique – toujours considérée comme une partie de la philosophie morale, avec la théologie et la métaphysique – consiste alors à en déterminer la nature et le contenu. [...] Par contraste, [...] le libéralisme politique suppose qu'il existe de nombreuses doctrines compréhensives raisonnables, mais en conflit, qui ont toutes une conception du bien, chacune compatible avec la rationalité complète des êtres humains pour autant que cette compatibilité

---

<sup>5</sup> Pierre-Yves BONIN, « Le libéralisme politique de Rawls », *Cahiers d'épistémologie*, 174<sup>e</sup> numéro, p. 3-4.

<sup>6</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Op. Cit., p. 28.

puisse être évaluée avec les ressources d'une conception politique de la justice.<sup>7</sup> »

Pour reprendre une expression de Rawls, le libéralisme politique propose d'appliquer le principe de tolérance à la philosophie elle-même. En d'autres termes, puisqu'il existe un nombre incalculable de doctrines différentes, et qu'aucune ne réussira jamais à faire consensus, le libéralisme politique cherche à fournir des principes de justice dont la justification ne reposera sur aucune doctrine particulière. Voilà pourquoi on dit qu'il s'agit d'un libéralisme « politique ». La conception politique tente d'évacuer toute notion métaphysique de la théorie, en plus d'éviter de prendre position sur la plupart des sujets controversés. La conception politique de la justice est donc la réponse de Rawls au problème du pluralisme.

### 3.0 : Les cinq faits généraux qui servent de prémisses au libéralisme politique

Toute théorie de la justice se base sur certains présupposés et le libéralisme politique de Rawls ne fait pas exception à la règle. Il est donc important de voir d'où part Rawls pour construire sa théorie de la justice afin de bien comprendre le développement de ses idées. Rawls impose certaines limites à sa théorie pour la simplifier. Il mentionne aussi un certain nombre de « faits généraux » qu'il tient pour acquis dans l'élaboration de sa théorie, car il estime que « [t]oute conception politique a une vision du monde politique et social qui repose sur certains faits généraux de

---

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 173.

sociologie politique et de psychologie humaine.<sup>8</sup> » Voyons quels sont ces limites et ces faits généraux.

Tout d'abord, il suppose que la société à laquelle les principes de justice seront appliqués est une société close. Cela signifie que nous devons imaginer que cette société n'a aucune relation avec d'autres sociétés, et que les membres qui la composent y entrent au moment de la naissance et la quittent à leur mort. Une telle abstraction est nécessaire pour éviter tous les problèmes liés aux relations entre les peuples, problèmes que Rawls préfère exclure dans le cadre de *LP* pour y revenir dans *La loi des peuples*. De plus, Rawls tient pour acquis que les individus qui font partie de la société ne souffrent pas de handicaps physiques ou mentaux trop sévères. Il faut aussi noter que la théorie de Rawls suppose que les individus ont la volonté de participer à la société en tant que système de coopération équitable. Outre ces simplifications, Rawls identifie cinq faits généraux.

Le premier de ces faits généraux est ce que nous avons déjà identifié comme étant la préoccupation principale de Rawls dans *LP*, c'est-à-dire le fait du pluralisme. Loin de considérer le pluralisme comme une condition temporaire, Rawls affirme que « [...] la diversité de doctrines compréhensives raisonnables que l'on trouve dans les sociétés démocratiques modernes n'est pas une condition purement historique qui pourrait disparaître; c'est un trait permanent de la culture publique de la démocratie.<sup>9</sup> » Le deuxième fait général dont parle Rawls est lui aussi lié au pluralisme. Il affirme :

---

<sup>8</sup> John RAWLS, *Justice as Fairness : A Restatement*, Universal Law Publishing, New Delhi, 2004, p. 33 [Notre traduction].

<sup>9</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Op. Cit., p. 63.

« Un second fait général qui lui est relié [au premier fait général] est qu'une interprétation durable et commune d'une seule doctrine compréhensive, religieuse, philosophique ou morale, ne peut être maintenue que grâce à l'usage tyrannique du pouvoir de l'État. [...] Appelons cela « le fait de l'oppression ».<sup>10</sup> » De l'avis de Rawls, si nous laissons les individus libres de faire usage de leur capacité de raisonner, il en résultera nécessairement une pluralité de doctrines compréhensives raisonnables, car il est impossible de trouver des preuves de la vérité d'une doctrine compréhensive qui seraient acceptables par tous (nous verrons pourquoi bientôt). Le troisième fait général est le suivant :

« un *troisième* fait général est qu'un régime démocratique durable et sûr, qui ne soit pas divisé par des conflits entre les doctrines rivales et des classes sociales hostiles, doit être soutenu volontairement et librement par une majorité considérable de ses citoyens politiquement actifs. Considéré avec le premier fait général, cela veut dire que, pour servir de base publique de justification dans un régime constitutionnel, une conception politique doit pouvoir être adoptée par des doctrines compréhensives très différentes et même opposées, bien que raisonnable.<sup>11</sup> »

L'affirmation de Rawls est assez claire; si les principes de justice ne sont pas acceptés par une forte majorité de la société, ils ne pourront pas être légitimes. Donc, la théorie de la justice doit être conçue de façon à ce qu'elle soit acceptable par le plus grand nombre d'individus possible, peu importe leur doctrine compréhensive. Dans une note en bas de page, Rawls ajoute un quatrième fait général : « le fait que la culture politique d'une démocratie qui a relativement bien fonctionné pendant une période de temps considérable contient normalement, du moins de manière implicite, certaines

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 64.

idées intuitives fondamentales à partir desquelles on peut développer une conception politique de la justice valable pour un régime constitutionnel.<sup>12</sup> » Donc, on peut dire qu'il existe certaines valeurs latentes dans nos sociétés démocratiques qui peuvent servir de base à une conception de la justice.

### 3.1 : La source des désaccords raisonnables : les difficultés du jugement

Si on revient un instant aux trois premiers faits généraux, une question se pose. Est-il vrai que le libre exercice de la raison mène nécessairement à une pluralité irréductible de doctrines qui s'opposent? En effet, dans le domaine des sciences naturelles, il semble bien qu'à long terme, le libre exercice de la raison finisse par créer un consensus. Par exemple, le libre exercice de la raison réussit très bien à nous mener à un consensus sur le fait que la Terre est ronde, ou sur le fait que c'est la Terre qui tourne autour du Soleil et non l'inverse. Pourquoi cela ne serait-il pas le cas lorsqu'il est question de choisir une doctrine morale? Lorsqu'il est question d'établir des principes de justice, les désaccords peuvent avoir plusieurs causes possibles. Puisque les individus ont des intérêts divergents, ils ont souvent tendance à avancer des points de vue qui favorisent leurs intérêts personnels, et comme ils ont des intérêts bien différents, cela donne naissance à des points de vue très diversifiés. De plus, les gens sont souvent irrationnels et pas toujours très intelligents. Ajoutez à cela quelques erreurs de logique courantes et vous obtiendrez toute une pléiade d'opinions divergentes. Par contre, ce type d'explication est trop facile et peu utile nous dit Rawls. Bien qu'il admette que ces

---

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 64 (note de bas de page).

raisons ne sont pas à exclure, il croit qu'il serait contre-productif de leur accorder trop d'importance. Il affirme : « Il est irréaliste – ou pire, source de suspicion et d'hostilité réciproques – de supposer que toutes nos différences sont enracinées uniquement dans l'ignorance et la perversité ou bien dans des rivalités pour le pouvoir, le statut ou les avantages économiques.<sup>13</sup> » De plus, Rawls travaille avant tout au niveau de la théorie idéale, où on présume que les participants sont de bonne foi; il faut donc chercher une meilleure explication.

Si ces réponses ne sont pas celles recherchées, alors d'où proviennent les désaccords raisonnables? Rawls croit qu'ils proviennent des difficultés du jugement, qu'il décrit comme étant « les nombreux risques encourus dans l'usage correct (et conscientieux) de nos facultés de raisonnement et de jugement dans le cours ordinaire de la vie politique.<sup>14</sup> » Les difficultés du jugement sont multiples, et bien qu'il n'estime pas que cette liste soit complète, Rawls mentionne six de ces difficultés :

« a / La preuve – empirique et scientifique – correspondant au cas donné est contradictoire et complexe, donc difficile à évaluer.

b / Même quand nous sommes tout à fait d'accord sur les considérations pertinentes, il se peut que nous soyons en désaccord sur leur importance relative et que nous arrivions ainsi à des jugements différents.

c / Dans une certaine mesure, tous nos concepts, et pas seulement nos concepts moraux et politiques, sont vagues et rencontrent des cas insolubles; cette indétermination veut dire que nous devons faire confiance au jugement et à l'interprétation (et à des jugements sur des interprétations) dans le cadre d'une gamme de possibilités (qui n'est pas nettement définie) où des personnes raisonnables peuvent être en désaccord.

d / Dans une certaine mesure (que nous ne pouvons préciser), la manière dont nous évaluons les preuves et pondérons les valeurs politiques et morales est modelée par notre expérience totale, l'ensemble de ce que nous avons vécu jusqu'à présent; or cela, nécessairement, sera toujours différent pour

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 84.

chacun. Ainsi, dans une société moderne, comportant de nombreux emplois et positions, des divisions du travail différentes, de nombreux groupes sociaux et leur diversité ethnique, les expériences totales des citoyens sont suffisamment disparates pour que leurs jugements divergents, du moins jusqu'à un certain point, sur de nombreux cas relativement complexes, si ce n'est sur tous.

e / Il existe souvent différentes espèces de considérations normatives, assorties de forces différentes, des deux côtés d'un débat, et il est difficile de produire une évaluation d'ensemble.

f / [...] tout système d'institutions sociales est limité quant aux valeurs qu'il peut accepter si bien qu'une certaine sélection doit être faite à partir de la gamme complète des valeurs morales et politiques qui pourraient être réalisées. Cela s'explique parce que tout système a, pour ainsi dire, un espace social limité. Étant donné que nous sommes forcés de choisir parmi des valeurs que nous chérissons ou, quand nous en adoptons plusieurs, de limiter chacune en fonction des exigences des autres, il nous est très difficile d'établir des priorités et de faire des ajustements. De nombreuses décisions difficiles peuvent ne pas trouver de réponse claire.<sup>15</sup> »

Ces difficultés du jugement seraient donc la cause des désaccords raisonnables ainsi que du pluralisme (en partie du moins). C'est ce qui est clairement affirmé lorsque Rawls écrit : « Les difficultés du jugement à elles seules peuvent expliquer le fait du pluralisme raisonnable (il y a évidemment d'autres raisons); et *puisque nous ne pouvons éliminer ces difficultés*, le pluralisme est une caractéristique permanente des cultures démocratiques libres.<sup>16</sup> » On voit donc que Rawls introduit la notion de difficultés du jugement en partie pour justifier les quatre premiers faits généraux qu'il mentionne, et cela mène au cinquième et dernier fait général selon lequel : « La plupart de nos jugements les plus importants sont émis dans des conditions telles que l'on ne peut pas s'attendre que des personnes conscientieuses, ayant le plein usage de leur raison, mêmes

---

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 85-86.

<sup>16</sup> J. RAWLS, *Justice as Fairness*, Op. Cit., p. 36 [notre traduction] (nos italiques).

après des discussions libres, arrivent toutes à la même conclusion.<sup>17</sup> » À la lumière de ces commentaires, on comprend aisément pourquoi les difficultés du jugement jouent un rôle si important dans la notion de tolérance chez Rawls. Ce sont elles qui sont à l'origine du pluralisme raisonnable (du moins partiellement), et c'est parce qu'elles sont insurmontables qu'il faut être tolérant, puisqu'elles empêchent toute doctrine compréhensive de prouver hors de tout doute qu'elle détient la vérité absolue.

#### 4.0 : Les trois caractéristiques principales de la conception politique de la justice

Jusqu'à présent, nous avons vu que Rawls proposait une conception politique de la justice pour répondre au problème du pluralisme, et nous avons vu quels sont les présupposés de cette conception. Mais qu'est-ce au juste que la conception politique de la justice? Il s'agit de la réponse de Rawls au problème du pluralisme. C'est une conception de la justice qui n'est pas basée sur des positions métaphysiques ou philosophiques controversées. Si on doit utiliser une conception politique de la justice, c'est parce que c'est la seule conception qui est véritablement susceptible de faire l'objet d'un consensus par recouplement. Il est important de noter que selon Rawls, la théorie de la justice en tant qu'équité est un très bon exemple d'une conception politique de la justice. La conception politique possède trois caractéristiques fondamentales : elle a une applicabilité limitée, il s'agit d'une conception indépendante (freestanding) et elle se base sur les valeurs latentes de nos sociétés.

---

<sup>17</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Op. Cit., p 87.

#### 4.1 : L'applicabilité limitée

Lorsque nous parlons de l'applicabilité de la théorie, nous faisons référence au fait que la théorie ne s'applique qu'à la structure de base de la société<sup>18</sup>. Cela signifie que c'est une théorie qui s'applique uniquement aux principales institutions politiques et économiques de la société. Les principes de la théorie de la justice en tant qu'équité vont donc régir le fonctionnement du gouvernement et des institutions publiques comme les tribunaux, mais ils ne devront pas nécessairement être imposés à d'autres institutions comme l'Église ou les universités. Puisque l'application de ces principes est limitée aux institutions publiques, il apparaîtra évident que ce ne sont pas tous les individus qui doivent agir sur la base de ces principes dans toutes les situations de leur vie. C'est plutôt aux individus qui occupent des fonctions officielles (comme les juges ou les ministres) que revient la responsabilité d'agir en accord avec ces principes. Cependant, la théorie a une applicabilité limitée dans un autre sens. En plus de se limiter à la structure de base, l'application de la théorie de Rawls se limite aux sociétés démocratiques modernes.

En effet, Rawls ne prétend plus que ses principes de justice sont applicables « en tout temps et en tous lieux » comme c'était le cas précédemment. Cela signifie qu'il n'est plus à la recherche des meilleurs principes de justice de façon absolue, mais plutôt à la recherche des meilleurs principes de justice pour les sociétés occidentales démocratiques, ici et maintenant. Il renonce donc à convaincre les sociétés non libérales d'adhérer au libéralisme politique, et il ne prétend pas que les principes qu'il propose

---

<sup>18</sup> Pour une description plus détaillée de la structure de base voir : J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *Op. Cit.*, p. 33 à 37, ainsi que J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *Op. Cit.*, p. 309 à 311.

seront toujours valides dans 500 ou 5000 ans. En se limitant ainsi à la structure de base des sociétés démocratiques occidentales, Rawls peut faire appel à un certain nombre de valeurs qui sont largement répandues au sein de ces sociétés. Puisqu'il se limite aux sociétés démocratiques, il n'a pas à justifier les principes d'égalité et de liberté, car ceux-ci sont déjà acceptés. L'idée de limiter l'applicabilité de la théorie est relativement simple, il n'est donc pas nécessaire d'en discuter longuement. Par contre, l'indépendance de la théorie est une idée plus complexe, c'est pourquoi il est important d'en analyser attentivement les différents éléments.

#### 4.2 : L'indépendance (ou autonomie) de la théorie

Rawls dit de sa théorie qu'elle est indépendante (freestanding). Cela signifie que sa justification ne doit jamais reposer sur une doctrine complètement ou partiellement compréhensive. Il insiste beaucoup pour dire que sa théorie de la justice ne devrait jamais être comprise comme étant simplement l'application d'une théorie morale plus générale au domaine politique. Dans ses propres mots : « Une conception politique est présentée comme une position indépendante. Même si nous souhaitons qu'elle soit justifiée en fonction d'une ou de plusieurs doctrines compréhensives, elle n'est jamais présentée ni comme une doctrine de ce type, ni comme en dérivant.<sup>19</sup> » Il ne faut donc pas commettre l'erreur de voir la structure de base comme étant un élément parmi d'autres auquel la conception politique de la justice s'applique. Même s'il est parfois possible de présenter la conception politique de la justice comme étant la conséquence

---

<sup>19</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Op. Cit., p. 37.

nécessaire d'une doctrine compréhensive, ou comme étant un élément constitutif d'une telle doctrine, il faut toujours se garder de le faire et continuer de la présenter comme une conception indépendante.

Autrement dit, même si notre doctrine compréhensive menait à l'adoption de la théorie de la justice en tant qu'équité, et même si on pouvait justifier la théorie à l'aide de notre doctrine compréhensive, la théorie ne doit jamais être présentée comme reposant sur une doctrine compréhensive. Bien qu'il soit possible de fournir une justification entièrement satisfaisante de la théorie de Rawls à partir de notre doctrine compréhensive, aucune doctrine compréhensive ne peut faire l'unanimité, donc, pour être efficace, la justification de la théorie ne doit pas être liée à l'acceptation de quelque doctrine compréhensive que ce soit. C'est pourquoi on dit que la théorie est autonome, car sa validité est indépendante de toute doctrine compréhensive.

Malgré cela, Rawls suppose que chaque individu adhère à une doctrine compréhensive, et que ces doctrines sont liées à la théorie de la justice en tant qu'équité en ce sens que chaque individu peut, individuellement, en venir à accepter la théorie de Rawls en se basant sur des arguments qui lui seraient fournis par sa propre doctrine compréhensive<sup>20</sup>. Donc, chaque doctrine compréhensive raisonnable peut fournir des raisons qui mènent à l'adoption et à la justification des principes de la justice en tant qu'équité, mais aucune de ces doctrines ne constitue la justification « officielle », puisque cela rendrait la théorie trop controversée. Donc, bien qu'en principe toutes les

---

<sup>20</sup> Rawls mentionne que la conception politique peut s'insérer comme un module à l'intérieur d'une doctrine compréhensive. À ce sujet, voir « Réponse à Habermas » dans J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, Éditions du cerf, Paris, 1997, p. 70.

doctrines compréhensives puissent servir à justifier la théorie de la justice en tant qu'équité, il serait toujours possible d'affirmer cette théorie sans rien connaître de ces doctrines compréhensives. Voilà pourquoi Rawls affirme que « le trait distinctif d'une doctrine politique est qu'elle est présentée comme indépendante et qu'elle est exposée indépendamment d'un tel arrière-plan plus large [celui d'une doctrine compréhensive] et sans référence à lui.<sup>21</sup> » En bref, cela signifie qu'on peut affirmer la conception politique sans connaître quoi que ce soit, et sans rien affirmer au sujet des différentes doctrines qui pourraient être utilisées pour justifier le libéralisme politique.

La conception politique se distingue donc des doctrines compréhensives par le fait qu'elle ne s'applique qu'à la structure de base et qu'elle n'implique pas d'engagements par rapport à une doctrine plus englobante. Ici, une question se pose. Si les doctrines compréhensives ne peuvent pas servir de justification à la théorie de la justice en tant qu'équité, alors sur quoi se base-t-on pour affirmer cette théorie? Cette question nous mène directement à la troisième caractéristique de la conception politique de la justice, soit le recours à la culture publique.

#### 4.3 : Le recours à la culture publique

La troisième caractéristique de la conception politique de la justice est qu'elle doit s'exprimer en utilisant des idées fondamentales qui sont implicites dans la culture publique d'une société démocratique. La culture publique dont parle Rawls comprend « les institutions politiques d'un régime constitutionnel et les traditions publiques de leur

---

<sup>21</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *Op. Cit.*, p. 37.

interprétation (y compris les traditions du pouvoir judiciaire) ainsi que les textes et documents historiques connus de tous.<sup>22</sup> » Toutefois, Rawls distingue la culture politique publique de ce qu'il nomme la « culture environnante » (background culture). Les nombreuses doctrines compréhensives philosophiques et religieuses font partie de cette culture environnante, tout comme les sociétés savantes, les Églises et les universités, les divers clubs ainsi que tout ce qui contribue à la « culture de la vie quotidienne ». L'idée qui intéresse Rawls, celle de la culture politique publique, fait donc essentiellement référence à la tradition de pensée démocratique telle qu'on la connaît dans les sociétés occidentales modernes.

Au sein de cette tradition, Rawls identifie certaines idées qui sont fondamentales à sa théorie. La première est l'idée de société comme système équitable de coopération dans le temps entre une génération et la suivante. Il s'agit là de l'idée centrale de la théorie, qui se développe parallèlement à deux autres idées, celle des citoyens comme personnes libres et égales et celle de la société bien ordonnée comme société effectivement gouvernée par une conception politique de la justice<sup>23</sup>. Rawls croit que ces idées peuvent être articulées en une conception politique de la justice pouvant faire l'objet d'un consensus par recouplement. À cela, Rawls ajoute un certain nombre de « valeurs politiques » qu'il considère être des valeurs déjà partagées par toutes les doctrines raisonnables faisant partie d'un régime démocratique. Les valeurs politiques dont parle Rawls sont des valeurs fondamentales qui forment le cadre de la vie sociale. On pense ici aux valeurs de liberté, d'égalité, de justice, de tolérance, d'équité, de

---

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 39.

respect de soi, d'impartialité, de paix sociale et de stabilité<sup>24</sup>. On pourrait ajouter à ces valeurs le raisonnable, auquel nous reviendrons dans un instant. Néanmoins, il faut se souvenir que Rawls ne cherche pas à justifier les idées fondamentales et les valeurs politiques sur lesquelles il base sa théorie, pas plus qu'il ne tente d'en établir la vérité. Il se contente de les identifier comme étant à la base de sa théorie. Autrement dit, la théorie de Rawls se fonde sur certaines intuitions morales qui semblent être largement acceptées dans les sociétés démocratiques et qui sont partie intégrante de notre culture politique commune. Ces idées et ces valeurs latentes dans la société seraient des idées si fortes qu'il nous serait impossible (en tant que citoyens vivant dans une tradition démocratique) de penser les mettre de côté. Pour cette raison, elles constituerait une base valide dans la recherche des principes de justice les plus appropriés à notre société, indépendamment de leur vérité ou de leur fausseté.

#### 4.3.1 : Une valeur politique particulièrement importante : le raisonnable

Nous venons de parler des idées fondamentales et des valeurs politiques qui sont à la base de la théorie de Rawls, mais parmi celles-ci, le raisonnable et la vertu de raisonnabilité méritent un examen plus approfondi. Nous savons que Rawls est préoccupé par le pluralisme. Nous avons souligné précédemment que c'est par le pluralisme *raisonnable* qu'il est préoccupé et non par le pluralisme tout court. Quel est donc ce critère de raisonnabilité? Bizarrement, bien que la notion de raisonnable occupe une place très importante dans la philosophie de Rawls, il s'agit d'un concept qui

---

<sup>24</sup> P.-Y. BONIN, *Loc. Cit.*, p. 13.

demeure assez vaguement défini. Rawls mentionne dans une note en bas de page qu'il s'inspire grandement de l'article de W. M. Sibley intitulé « The Rational Versus the Reasonable », mais il nous donne finalement peu de précision sur le sens profond du terme raisonnable<sup>25</sup>. Essentiellement, il définit le raisonnable en l'opposant au rationnel. Voici comment il définit ces notions :

« Les personnes sont raisonnables en un sens fondamental quand, dans un contexte d'égalité, elles sont prêtes à proposer des principes et des critères qui représentent des termes équitables de coopération et à leur obéir de plein gré, si elles ont l'assurance que les autres feront de même. [...] Mais le rationnel est une idée distincte du raisonnable et il s'applique à un seul agent unifié (une personne physique ou une personne morale) qui possède les facultés de jugement et de délibération nécessaires à la recherche des fins et des intérêts qui lui sont particuliers. Le rationnel s'applique à la manière dont ces fins et ces intérêts sont adoptés et défendus ainsi qu'à la manière dont ils reçoivent une priorité. [...] il est guidé par les principes suivants qui sont bien connus : adopter les moyens les plus efficaces pour une fin<sup>26</sup> ».

Les idées de rationnel et de raisonnable sont complémentaires, mais l'une ne découle pas nécessairement de l'autre. Essentiellement, le raisonnable se distingue du rationnel par le fait que les actes rationnels peuvent être justifiés par une logique purement égoïste, alors que ce qui est raisonnable est susceptible d'être publiquement justifié et accepté. Les gens raisonnables ont aussi une autre caractéristique importante : ils reconnaissent les difficultés du jugement. Comme nous l'avons mentionné précédemment, Rawls utilise cette notion pour expliquer l'existence de désaccords entre personnes raisonnables. C'est de là que découle le principe de tolérance. Rawls écrit :

---

<sup>25</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Op. Cit., p. 77 (note de bas de page).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.77-78.

« je dirai que des personnes raisonnables reconnaissent que les difficultés du jugement imposent des limites à ce qui peut être raisonnablement justifié auprès des autres et qu'ainsi elles approuvent une certaine forme de liberté de conscience et de pensée. [...] Des citoyens libres et égaux ont une part égale du pouvoir coercitif et politique d'ensemble de la société et tous sont également soumis aux difficultés du jugement. Il n'y a aucune raison, alors, pour qu'un citoyen ou une association de citoyens aient le droit d'utiliser le pouvoir de police de l'État pour décider des questions constitutionnelles essentielles ou des questions de justice fondamentale selon les directives de la doctrine compréhensive de cette personne ou de cette association.<sup>27</sup> »

Les individus raisonnables ont donc deux caractéristiques principales. La première est la volonté de proposer des termes de coopération équitables et de respecter ceux-ci tant que les autres le feront aussi. La seconde est la reconnaissance des difficultés du jugement et de leurs conséquences sur l'usage public de la raison dans l'exercice du pouvoir politique.

Si la dernière citation nous offre une définition générale du raisonnable, il demeure difficile de définir adéquatement cette notion puisque Rawls l'utilise à toutes les sauces. En effet, dans *LP* le raisonnable et la raisonnableté s'appliquent aux personnes, aux jugements, aux institutions, aux conceptions de la justice, aux doctrines religieuses et philosophiques, aux accords et aux désaccords, et même aux conditions sociales comme le pluralisme<sup>28</sup>. S'il est difficile de donner une définition précise de ce qu'est le raisonnable selon Rawls, le rôle de cette valeur demeure cependant assez clair. Dans un premier temps, il s'agit d'une valeur qui est partagée par les citoyens et qui les mène à adopter une attitude essentiellement tolérante face au pluralisme. Dans un deuxième temps, le raisonnable sert de critère de validité qui détermine quelles sont les

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>28</sup> James BOETTCHER, « What is reasonableness? », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, n°. 5-6 p. 597.

doctrines comprises qui doivent faire partie du consensus par recouplement, et quelles doctrines doivent être exclues du choix des principes de justice. Nous verrons plus précisément comment le raisonnable remplace le critère de vérité dans la deuxième partie du présent chapitre.

### 5.0 L'idée de raison publique

En plus des trois caractéristiques de la conception politique de la justice que nous venons d'examiner, Rawls introduit une autre nouvelle idée qui est centrale dans le développement du libéralisme politique, il s'agit de l'idée de raison publique. Lorsque nous parlons de la raison publique, nous parlons de la raison des citoyens qui, collectivement, exercent leur pouvoir de modifier leurs lois ou d'amender leur constitution. La raison publique impose des limites aux arguments qui peuvent être utilisés dans les débats publics, mais pas pour toutes les questions politiques. Ces limites s'appliquent seulement aux questions qui touchent à la justice de base ou aux questions constitutionnelles essentielles (constitutional essentials). De plus, la raison publique s'applique surtout dans les forums officiels, c'est-à-dire lors du processus de législation, lors des débats au Parlement ou des jugements rendus en cour. Puisqu'elles s'appliquent seulement aux questions de justice de base, les limites de la raison publiques s'appliqueront lorsqu'il sera temps de répondre à des questions comme : « qui doit avoir le droit de vote? », « quelles religions sont tolérées? » ou « qui a le droit de posséder de la propriété privée? », alors que ces mêmes limites ne seront pas pertinentes au moment

de traiter de questions « non fondamentales », comme la gestion des taxes ou le subventionnement des arts<sup>29</sup>.

Dans le cadre de la raison publique, nous ne pouvons pas faire appel à notre doctrine compréhensive ou à des valeurs non politiques pour faire valoir notre position, nous pouvons seulement faire appel aux valeurs politiques<sup>30</sup>. Par contre, les limites de la raison publique ne doivent pas s'appliquer à nos réflexions et délibérations personnelles. Il est essentiel pour la culture environnante (background culture) d'une société que les individus et les associations continuent de se référer à leurs doctrines compréhensives lorsqu'ils réfléchissent aux questions politiques. C'est pourquoi lorsque nous réfléchissons, nous ne sommes pas toujours tenus de respecter les limites imposées par la raison publique et que nous pouvons faire référence à des doctrines compréhensives lorsque cela nous semble pertinent. Toutefois, lorsque nous faisons valoir nos raisons dans un débat public concernant la justice de base, il est primordial que les arguments que nous utilisions puissent être acceptés par tous. C'est pourquoi dans ce cas nous ne pouvons pas faire appel à notre doctrine compréhensive et nous devons appuyer notre argumentation sur des valeurs politiques. Néanmoins, on peut se demander en quoi il serait raisonnable ou rationnel de ne pas faire appel à toute la vérité telle qu'on la perçoit dans un débat portant sur quelque chose d'aussi important que la justice de base. En

---

<sup>29</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Op. Cit., p. 261

<sup>30</sup> Il est à noter qu'à la suite de la publication de *Libéralisme politique*, Rawls nuance son propos et permet qu'on fasse appel à notre doctrine compréhensive lors de débats publics, mais seulement à la condition qu'on puisse, à terme, donner une justification publique qui serait basée sur des valeurs politiques. C'est ce qu'il nomme le *provisio*. À ce sujet voir « The Idea of Public Reason Revisited » dans John RAWLS, *The Law of Peoples With “The Idea of Public Reason Revisited”*, Harvard University Press, Cambridge, 2003, p. 144.

effet, les questions les plus importantes ne devraient-elles pas être réglées en faisant appel aux vérités les plus importantes?

À cette question, Rawls répond par la négative. Si on admet le fait du pluralisme raisonnable, on doit nécessairement se poser la question à savoir quand les citoyens peuvent légitimement utiliser leur pouvoir de coercition collectif sur leurs semblables. Voici comment Rawls formule la question et comment il y répond :

« à la lumière de quels principes et idéaux devons-nous exercer ce pouvoir [coercitif] si cet exercice doit pouvoir être justifié pour les autres qui, eux aussi, sont libres et égaux? À cette question, le libéralisme politique répond en disant que notre exercice du pouvoir politique n'est correct et ne peut donc être justifié que lorsqu'il s'accorde avec une constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens souscriront à ses exigences essentielles, à la lumière de principes et d'idéaux acceptables pour eux en tant qu'ils sont raisonnables et rationnels.<sup>31</sup> »

C'est ce que Rawls nomme le principe de légitimité libérale. Puisque les doctrines compréhensives ne peuvent jamais faire consensus, il est donc normal que, dans le cadre d'une justification publique, il soit requis de s'en tenir uniquement aux valeurs politiques. Comme ces valeurs font déjà partie du consensus par recouplement (que nous aborderons bientôt), elles sont acceptées par tous les individus raisonnables, et n'importe quel argument basé sur ces valeurs pourra donc potentiellement être compris et accepté par tous les citoyens, ce qui ne serait évidemment pas le cas avec des arguments basés sur des doctrines compréhensives.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 264.

## 6.0 : Les deux étapes de la justification

Maintenant que nous avons vu quel est le problème fondamental auquel tente de répondre le libéralisme politique et que nous avons identifié les prémisses ainsi que les caractéristiques principales de la conception de la justice, il est temps de voir comment s'articule et se justifie la théorie de la justice comme équité. Nous avons déjà vu quels sont les deux principes de cette théorie, mais nous n'avons que sommairement indiqué comment on en vient au choix de ces deux principes. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, la théorie de la justice de Rawls s'articule en deux étapes : dans la première, on utilise la position originelle pour trouver les meilleurs principes de justice, puis dans la seconde, on s'assure que ces principes peuvent mener à une société stable en vérifiant qu'ils peuvent faire l'objet d'un consensus par recouplement. Bien que ces deux étapes n'aient pas lieu simultanément, cela ne signifie pas que l'une soit plus importante que l'autre dans le schéma global de la justification des principes de la justice comme équité. Dans la première étape, la fiction de la position originelle nous permet de déterminer quels seraient les meilleurs principes de justice pour notre société, cependant, puisque les individus dans la position originelle sont derrière un voile d'ignorance, il est plus difficile d'imaginer quels conflits pourraient survenir entre les différentes doctrines compréhensives au sujet de ces principes de justice. C'est pourquoi il est nécessaire de vérifier que ces principes peuvent mener à une société stable en s'assurant qu'ils peuvent bien faire l'objet d'un consensus par recouplement. On voit donc que les deux étapes de la justification de la théorie de Rawls sont d'une importance égale. Si la seconde étape échoue, nos principes de justice seront parfaitement inutiles, puisqu'ils mèneront à une

société instable. De la même façon, si la première étape de la justification échoue, nous nous retrouverons dans une impasse totale, puisque nous n'aurons tout simplement pas de principes de justice, ou des principes que nous saurons injustes. Nous allons donc maintenant examiner ces deux étapes de la justification, en nous concentrant spécifiquement sur le consensus par recouplement, puisque c'est l'étape qui est la plus abondamment discutée dans *LP* ainsi que dans les critiques que nous examinerons dans les chapitres suivants.

### 6.1 : La position originelle<sup>32</sup>

Pour réussir à trouver les règles qui seraient à la base du contrat social, Rawls propose d'imaginer une assemblée hypothétique. Il s'agit d'une situation fictive qui représente une situation d'impartialité idéale. Dans la position originelle, les individus qui délibèrent pour choisir les principes de justice sont derrière un voile d'ignorance. Cela signifie qu'ils ignorent tout de qui ils seront dans la société; ils ne connaissent pas leur situation socio-économique, ils ignorent leur race, leur sexe, leur religion, ils ne savent pas de quels groupes et associations ils feront partie, etc. Ces individus étant tout de même parfaitement rationnels, Rawls croit qu'ils adopteront les principes de justice en fonction de la règle du maximin. « La règle du “maximin” nous dit de hiérarchiser les solutions possibles en fonction de leur plus mauvais résultat possible : nous devons choisir la solution dont le plus mauvais résultat est supérieur à chacun des plus mauvais

---

<sup>32</sup> L'idée de la position originelle est centrale dans la pensée de Rawls de façon générale, mais elle n'est qu'indirectement liée à l'évaluation du problème de la vérité, nous nous contenterons donc ici d'une brève description de cette idée. Pour une explication plus détaillée, voir J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *Op. Cit.*, p. 37 à 48 et J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *Op. Cit.*, p. 362 à 368.

résultats des autres.<sup>33</sup> » Cela signifie que les individus chercheront à minimiser le risque lors du choix des principes de justice en cherchant à s'assurer d'avoir le meilleur minimum possible. Selon Rawls, le résultat de la délibération dans la position originelle serait l'adoption des deux principes de la justice en tant qu'équité.

## 6.2 Le consensus par recouplement (overlapping consensus).

Dans cette seconde étape de la justification de la théorie, la question est de savoir comment les principes de justice peuvent mener à la stabilité dans une société où le pluralisme est un phénomène permanent. Il est important de noter que la question de la stabilité n'est pas un problème purement pratique. On ne peut pas se contenter de trouver une conception qui soit juste assez stable pour qu'une majorité de citoyens l'endosse et qu'on puisse ainsi l'imposer au reste de la population. Puisque la justice comme équité est véritablement une théorie libérale et tolérante, il faut que la stabilité soit assurée par la bonne volonté des citoyens et par le fait que chaque citoyen peut affirmer que la doctrine compréhensive de son choix justifie la théorie. En termes simples, la théorie doit être stable parce que tous l'acceptent de leur plein gré, et pas simplement parce qu'on réussit à l'imposer de façon efficace<sup>34</sup>.

Toutefois, le consensus par recouplement (à partir de maintenant consensus PR) ne doit pas être un simple *modus vivendi*. Un *modus vivendi* est un accord que l'on accepte temporairement, car il est avantageux pour tous les partis dans les conditions

---

<sup>33</sup> J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Op. Cit., p. 185.

<sup>34</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Op. Cit., p. 181.

présentes, mais que chacun n'hésitera pas à briser lorsqu'il ne sera plus à son avantage de le maintenir, ou lorsqu'un changement dans la balance du pouvoir permettra à un des partis d'imposer ses conditions. Autrement dit, il faut arriver à montrer que le consensus par recouplement n'est pas simplement une théorie de la stabilité sociale. C'est pourquoi Rawls nomme quelques-unes des caractéristiques du consensus PR qui le distinguent d'un *modus vivendi*. Tout d'abord, l'objet du consensus PR est une conception morale. L'objet du consensus PR n'est pas un ensemble de règles qui pourrait attribuer des avantages à une certaine classe de citoyens, plutôt, le consensus PR porte sur une conception de la justice, donc sur une conception morale. De plus, chaque personne qui fait partie du consensus accepte la conception de la justice selon des raisons qui lui sont fournies par sa propre doctrine compréhensive, donc selon une perspective morale. En d'autres termes, on peut dire que le consensus PR n'est pas un simple *modus vivendi*, puisque les gens qui affirment être en accord avec la conception de la justice qui fait l'objet d'un consensus le font parce que c'est le choix que leur dictent leurs convictions morales profondes<sup>35</sup>.

De ce point de vue, on ne peut pas percevoir le consensus PR comme étant un *modus vivendi*, à moins d'être totalement cynique, et d'affirmer que les individus adoptent uniquement les convictions morales qui les avantagent le plus et qu'ils sont prêts à changer ces convictions lorsque cela n'est plus la situation la plus profitable pour eux. En résumé, si notre doctrine compréhensive nous pousse à adopter la théorie de la justice comme équité et ses principes, il n'y aurait aucune raison de changer son fusil

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 187.

d'épaule et de tenter d'imposer notre doctrine compréhensive par la force si jamais cette option devenait envisageable. Cela serait déraisonnable et irait à l'encontre de la justice en tant qu'équité, justement la théorie à laquelle mènerait notre propre doctrine compréhensive.

Le consensus PR ne dépend donc pas d'un ensemble de circonstances fortuites ou de la distribution du pouvoir à un moment ou à un autre. Il est stable puisque ce sont les valeurs communes des sociétés démocratiques qui en forment la base. Somme toute, les idées fondamentales qui sont à la base du consensus demeurent assez minimales. Le consensus « suppose que l'accord est suffisamment profond pour atteindre des idées comme celles de la société comme système équitable de coopération et des citoyens comme êtres libres et égaux, rationnels et raisonnables.<sup>36</sup> » Par contre, pour qu'un consensus PR soit possible, il est impératif que la théorie de la justice de Rawls ne porte pas de jugement sur la valeur ou la vérité des différentes doctrines compréhensives raisonnables. Pour arriver à ce que sa théorie reste neutre par rapport à ces différentes doctrines, Rawls doit avoir recours à une stratégie d'évitement.

## **Section 2 : La question de la vérité dans la justification du libéralisme politique**

### 7.0 : Aperçu général du problème de la vérité

Avant de nous intéresser en détail aux critiques de Rawls, nous devons examiner la position de Rawls au sujet de la question de la vérité. Le problème de la vérité dans la justification du libéralisme politique provient du fait que Rawls affirme qu'il n'a pas

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 188.

besoin d'utiliser le concept de vérité, qu'il peut se contenter du raisonnable. D'une certaine façon, ce que Rawls tente de faire, c'est de retirer la question de la vérité de la théorie de la justice et de ses présupposés de la sphère publique pour en faire une question qui ne concernerait que la sphère privée. Cette manœuvre est très controversée, et nous examinerons les critiques de Joseph Raz et de Jody Kraus à ce sujet dans les prochains chapitres. Essentiellement, ces critiques disent que Rawls ne peut faire valoir que la théorie de la justice en tant qu'équité est « la meilleure théorie pour nous » sans affirmer qu'il s'agit d'une théorie vraie. Ils exigent donc de Rawls qu'il affirme la vérité de sa théorie, mais cela entraînerait pour sa théorie toute une série de complications. Rawls se retrouve en bien mauvaise posture, puisque d'un côté, s'il refuse d'affirmer la vérité de sa théorie, on lui reprochera de ne pas en fournir une justification adéquate, et de l'autre côté, s'il choisit d'affirmer la vérité de sa théorie, alors il ira à l'encontre de certains principes qu'il a lui-même posés comme fondamentaux. Il s'agit d'un problème très complexe, mais afin de bien en saisir toutes les nuances, il est important de comprendre comment Rawls justifie le passage du critère du vrai à celui du raisonnable.

Nous verrons donc d'abord quelle est la stratégie d'évitement que Rawls emploie pour esquiver la question de la vérité, ainsi que comment il la justifie. Ensuite, nous verrons comment Rawls anticipe un certain nombre de critiques, notamment comment il entend prouver que sa stratégie d'évitement n'implique pas le scepticisme, ainsi que comment il peut justifier la priorité des valeurs politiques sans avoir à affirmer leur vérité. Finalement, nous verrons pourquoi le problème de la vérité n'est pas qu'un problème de rhétorique.

## 8.0 : La stratégie d'évitement utilisée par Rawls

Nous avons parlé plus tôt de la notion d'indépendance de la théorie de la justice, mais il est important d'en rappeler l'importance puisque c'est une des raisons qui pousse Rawls à adopter sa stratégie d'évitement. Rawls affirme : « le libéralisme politique vise une conception politique de la justice en tant que position indépendante. Il ne propose aucune doctrine épistémologique ou métaphysique particulière au-delà de ce qui est impliqué par la conception politique elle-même.<sup>37</sup> » Rawls insiste sur le fait qu'il faut éliminer toute métaphysique de la conception de la justice, car les éléments de ce type seront toujours controversés. « C'est donc seulement en soutenant une conception constructiviste – politique et non métaphysique – que les citoyens, d'une manière générale, peuvent espérer trouver des principes que tous peuvent accepter.<sup>38</sup> » Voilà pourquoi on dit que Rawls adopte une stratégie d'évitement; il cherche à éliminer la controverse le plus possible. C'est cette stratégie qui le pousse à remplacer le critère de la vérité par celui du raisonnable.

Rawls croit que la plupart des citoyens voudront donner une fondation métaphysique à la conception politique de la justice en se basant sur leur propre doctrine compréhensive (par exemple, un chrétien pourrait justifier son adhésion à la théorie de Rawls en se basant sur le fait que les valeurs qui sont prônées par celle-ci se retrouvent dans la Bible). Peu importe la doctrine employée pour cette tâche, il y a de fortes chances pour que cette doctrine inclue une conception de la vérité des jugements moraux. D'après Rawls, lorsque nous parlons de la vérité morale de la conception

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 132.

politique, nous le faisons toujours du point de vue de notre propre doctrine compréhensive. Par contre, même pour les individus qui croient que le constructivisme politique peut offrir une justification publique suffisante à toutes les questions politiques, il semble que la conception politique ne donne pas d'indications claires au sujet de la vérité de ses principes et de ses jugements. Autrement dit, pour un individu qui n'adhérerait à aucune doctrine compréhensive, et qui accepterait la théorie de Rawls seulement en vertu des raisons données dans les limites de la raison publique, il serait impossible de dire si la théorie doit être considérée comme vraie ou fausse. En effet, là-dessus, la théorie demeure muette. Rawls écrit :

« [le constructivisme politique] ne fournit pas tous les éléments concernant la vérité de ses principes et de ses jugements. Le constructivisme politique n'affirme ni ne nie ces exigences plus larges. [...] Il n'a rien à dire à ce sujet sauf qu'une conception politique raisonnable et applicable n'a besoin de rien de plus que d'une base publique dans les principes de la raison pratique en liaison avec des conceptions de la société et de la personne. Le constructivisme politique ne critique donc pas les analyses religieuses, philosophiques ou métaphysiques de la vérité des jugements moraux et de leur validité. Le raisonnable est son critère de validité et, étant donné ses objectifs politiques, il n'a besoin de rien de plus.<sup>39</sup> »

Ce qu'on doit comprendre de l'affirmation de Rawls, c'est qu'individuellement, nous pouvons affirmer la vérité de la théorie de la justice en tant qu'équité, mais paradoxalement, la théorie ne peut se permettre d'affirmer sa propre vérité. Elle doit se contenter d'affirmer sa « raisonnabilité ».

Si Rawls considère que le raisonnable est un meilleur standard que celui du vrai, c'est principalement pour la raison suivante :

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 165.

« En reconnaissant que les positions des autres sont raisonnables, les citoyens reconnaissent également que, quand ils mettent en avant leur doctrine compréhensive personnelle, les autres y verront simplement l'expression de l'importance de croyances personnelles. La raison en est qu'alors que les gens peuvent reconnaître les doctrines compréhensives des autres comme raisonnables, ils ne peuvent pas toutes les reconnaître comme vraies; en effet, il n'existe pas de fondement public commun pour distinguer les croyances vraies des fausses.<sup>40</sup> »

Autrement dit, la vérité n'est pas un critère satisfaisant lorsqu'il est question de juger des doctrines compréhensives parce qu'elle a un caractère trop exclusif. Si, par exemple, le christianisme et l'humanisme athée tentaient de s'entendre sur la vérité de leurs doctrines afin d'en arriver à des principes de justice idéaux, on s'engagerait certainement dans un dialogue de sourds. Si l'athéisme est la *vraie* doctrine, il discrédite d'emblée le christianisme, et vice versa. Dès que les doctrines sont assez différentes, il devient impossible d'imaginer que les deux soient vraies simultanément. C'est pourquoi Rawls croit que la vérité est un critère trop exclusif. De toute façon, jamais un accord ne sera atteint sur la vérité ou la fausseté d'une doctrine comme celle du christianisme à cause des difficultés du jugement. C'est pourquoi Rawls croit qu'il est préférable d'utiliser le critère du raisonnable. En effet, s'il sera toujours impossible de s'entendre sur la vérité ou la fausseté du christianisme, on peut toutefois s'entendre sur le fait qu'il s'agit d'une doctrine raisonnable qui prône des valeurs qui mènent à une société stable. Il en va de même pour l'humanisme athée, puisque c'est aussi une doctrine raisonnable. En remplaçant le critère du vrai par celui du raisonnable, il devient soudainement possible de faire dialoguer des doctrines à première vue irréconciliables. On peut alors leur

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 166.

trouver assez de points communs pour en arriver à une conception de la justice susceptible de faire l'objet d'un consensus PR.

### 9.0 : Une possible justification de la vérité du libéralisme politique?

Rawls fait une autre remarque importante au sujet de la vérité des doctrines compréhensives. Si jamais une seule des doctrines qui supporte la conception politique de la justice devait s'avérer être vraie, il s'en suivrait nécessairement que la conception politique serait elle aussi vraie, puisqu'elle se trouverait à être justifiée par une doctrine vraie. Donc, si n'importe laquelle des doctrines au sein du consensus PR est vraie, toutes les autres doctrines auront elles aussi raison quant au choix des principes de justice, même si les raisons qu'elles utiliseront pour justifier ce choix ne seront pas les bonnes.

C'est ce qui est clairement affirmé par Rawls dans le passage suivant :

« Si l'une [des] doctrines compréhensives raisonnables ne défend que des jugements moraux vrais, la conception politique elle-même est correcte, ou proche de l'être, puisqu'elle est adoptée par une doctrine vraie. Ainsi, la vérité de l'une des doctrines qui font partie du consensus garantit que toutes les doctrines raisonnables produisent la bonne (*right*) conception de la justice politique, même si ce n'est pas pour les bonnes raisons, celles que définit l'unique doctrine vraie. Quand les citoyens sont en désaccord, tous ne peuvent avoir complètement raison, car certains ont raison, mais pour les mauvaises raisons. Cependant, si l'une de leurs doctrines est vraie, tous les citoyens ont raison, d'un point de vue politique, en ce sens qu'ils font tous appel à une conception politique valide de la justice.<sup>41</sup> »

Ce passage pourrait sous-entendre que Rawls pense que la théorie de la justice comme équité est vraie. En effet si une seule des doctrines qui mènent à la justice comme équité est vraie, alors la théorie est nécessairement vraie, et puisque Rawls présume que cette

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.166.

théorie peut faire l'objet d'un consensus PR, alors le nombre de doctrines raisonnables qui endosseraient cette conception de la justice est si grand qu'il serait très improbable que toutes soient dans l'erreur. Toutefois, cette interprétation est erronée. Pour Rawls, le libéralisme politique doit toujours s'abstenir de prendre position au sujet de la vérité morale car :

« Une fois que nous acceptons que le pluralisme raisonnable est une condition permanente de la culture publique produite par des institutions libres, l'idée du raisonnable est mieux adaptée que l'idée de vérité morale pour former la base de justification publique d'un régime constitutionnel. Le fait de soutenir qu'une conception politique est vraie et que, pour cette unique raison, elle est la seule base qui convienne pour la raison publique est une attitude étroite [*exclusive* dans le texte original] et même sectaire qui risque de créer des divisions politiques.<sup>42</sup> »

On ne doit donc pas affirmer que la théorie de la justice comme équité est vraie sur le plan moral et qu'elle devrait être acceptée pour cette raison. On doit simplement se contenter d'affirmer qu'il s'agit d'une théorie qui est raisonnable. Si on affirmait sa vérité, cela mettrait en péril la possibilité d'obtenir un consensus PR. En effet, certains pourraient être d'accord avec les principes de la théorie, mais penser qu'il est impossible de connaître la vérité en matière de morale, ou simplement penser que la vérité est un concept qui ne s'applique pas aux choses comme les conceptions de la justice. Ceci serait susceptible de compromettre l'accord entre ceux qui pensent que la théorie est vraie et ceux qui pensent que la vérité ne s'applique pas aux théories de la justice. C'est pourquoi il est préférable d'éviter ce genre de question en restant agnostique au sujet de la vérité morale de la théorie.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 167.

## 10.0 : Pourquoi le libéralisme politique n'implique-t-il pas le scepticisme?

Selon Rawls, la théorie de la justice comme équité doit demeurer agnostique au sujet de la vérité morale. Par contre, ce n'est pas parce qu'elle refuse de se prononcer sur la vérité des différentes doctrines (incluant sur sa propre vérité) que l'adhésion à cette théorie implique qu'on doive nous aussi, sur le plan individuel, suspendre notre jugement sur la question, ou adopter une forme de scepticisme moral. À plusieurs reprises, Rawls nous rappelle que la conception politique n'utilise pas le concept de vérité, qu'elle se contente du raisonnable et qu'elle laisse aux doctrines compréhensives le soin de définir les critères de la vérité en matière de morale, tout comme elle leur laisse répondre à la question de savoir quel est le lien entre le raisonnable et le vrai. Puisque chaque doctrine a sa propre conception du vrai, et que chaque individu affirme une doctrine compréhensive, il apparaît évident que les individus n'ont pas à demeurer agnostique et qu'ils peuvent très bien avoir une conception bien définie de ce qu'est le vrai en matière de morale, ainsi que des raisons d'affirmer que la théorie de la justice en tant qu'équité est vraie. Cependant, la théorie elle-même ne peut faire de telles affirmations, puisque sa justification ne peut reposer sur une doctrine compréhensive particulière et que le fait d'adopter une conception de la vérité en matière de morale impliquerait nécessairement l'adoption d'une doctrine compréhensive controversée. Donc, même si les individus n'ont pas à être agnostiques au sujet de la vérité morale, la théorie, elle, doit le demeurer.

Par contre, même si la théorie laisse aux doctrines compréhensives les questions touchant à la vérité morale, cela ne signifie pas qu'elle soit indifférente à la vérité ou sceptique. Là-dessus, Rawls écrit :

« Éviter [les doctrines compréhensives] peut sembler suggérer qu'une conception politique pourrait être la plus raisonnable pour nous, quand bien même on la reconnaîtrait comme n'étant pas vraie, comme si la vérité était ici hors de propos. À cela on peut rétorquer qu'il est plus grave qu'une conception politique soit sceptique ou indifférente à l'égard de la vérité que simplement en conflit avec elle. Un scepticisme ou une indifférence de cette sorte mettrait la philosophie politique en conflit avec de nombreuses doctrines compréhensives et compromettrait à la base son objectif d'un consensus par recouplement.<sup>43</sup> »

Évidemment, il ne suffit pas à Rawls d'affirmer qu'il serait fatal pour sa théorie de se baser sur le scepticisme pour prouver que sa position s'en démarque réellement. Il doit démontrer en quoi la théorie de la justice comme équité peut éviter ce piège fatal. Voici comment il croit pouvoir éviter ce problème. Comme nous l'avons déjà mentionné, le plus possible, la théorie demeure agnostique au sujet des théories de la vérité et du statut des valeurs (bien que ce ne soit pas toujours possible, nous y reviendrons). En laissant à chaque individu le soin de régler ces questions, Rawls espère que chacun pourra établir la vérité (ou la raisonnable) de la théorie de la justice comme équité du point de vue de sa propre doctrine compréhensive. Comprise ainsi nous dit-il, la théorie de la justice n'a pas plus besoin d'être indifférente à la question de la vérité que le principe de tolérance n'a besoin d'être indifférent à la question de la vérité en matière de religion. En effet, on peut très bien être convaincu de la vérité de notre religion, tout en acceptant de tolérer

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 189-190.

les autres religions. C'est de la même façon qu'il faut comprendre l'agnosticisme de la théorie de la justice. C'est pourquoi Rawls affirme :

« Comme nous recherchons un accord pour une justification publique dans le domaine de la justice et comme aucun accord politique portant sur ce problème ne peut raisonnablement être escompté, nous nous tournons, à défaut de cela, vers les idées fondamentales que nous semblons partager grâce à notre culture politique publique. À partir de ces idées, nous essayons d'élaborer une conception politique de la justice qui s'accorde avec nos convictions bien pesées, après réflexion. Cela accompli, les citoyens peuvent, à partir de leurs propres doctrines, considérer que la conception politique est vraie, ou raisonnable, selon les conclusions auxquelles leurs doctrines arrivent.<sup>44</sup> »

Certains répliqueront que la conception politique doit nécessairement être sceptique ou indifférente à la question de la vérité, sans quoi elle ne pourrait pas mettre de côté les questions fondamentales religieuses, philosophiques ou morales sous prétexte qu'elles sont insurmontables. Ces opposants pourraient faire valoir que certaines vérités concernent des choses si importantes qu'elles méritent d'être défendues à tout prix, même si cela devait avoir des implications aussi graves qu'une guerre civile. Pour répondre à cette objection, Rawls précise que lorsqu'une question fondamentale est exclue de l'agenda politique par la théorie, ce n'est pas simplement parce qu'il s'agit d'une question controversée. En effet, Rawls sait très bien que la controverse fait partie intégrante de la politique. Justement, la conception politique de la justice sert à juger quelles sont les questions qui peuvent légitimement être écartées de l'agenda et quelles sont celles qui doivent y demeurer. Rawls illustre à l'aide d'un exemple. La conception politique de la justice affirme les principes de liberté égale et de liberté de conscience, ce

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 190.

qui nous fait mettre de côté la question de la vérité des doctrines religieuses, ainsi que la question de l'acceptabilité de l'institution de l'esclavage. Toutefois, des questions comme celle de savoir à quel point l'Église et l'État doivent être séparés, ou celles concernant la redistribution des richesses sont controversées, mais elles ne seront pas écartées pour autant. En évitant d'aborder la question de savoir laquelle des doctrines compréhensives est vraie, on peut espérer échapper aux profondes controverses religieuses et philosophiques qui pourraient nous empêcher d'atteindre un consensus PR stable.

Malgré tout, dans certaines situations, nous n'aurons d'autre choix que d'affirmer au minimum certains aspects de notre doctrine compréhensive.

« [...] en défendant une conception politique de la justice, nous risquons d'avoir à invoquer certains aspects au moins de notre propre doctrine religieuse ou philosophique compréhensive [...]. Cela sera le cas chaque fois que quelqu'un insiste sur le fait que certaines questions sont si fondamentales que, pour s'assurer qu'elles seront correctement réglées, un conflit civil serait justifié. Le salut religieux de ceux qui adhèrent à une religion en particulier, ou même le salut de tout un peuple sont parfois considérés comme dépendant de ce type de questions. Ici, nous risquons de ne pas avoir d'autre choix que de nier cette assertion ou de prendre position, ce que nous espérions éviter.<sup>45</sup> »

On peut imaginer des croyants rationalistes (rationalist believers) qui affirmeraient que leurs croyances peuvent être établies par la raison et que n'importe quel individu qui prendrait le temps d'observer leurs arguments serait nécessairement convaincu de leur vérité. Dans un tel cas, ces croyants nierait le fait du pluralisme raisonnable. Nous n'avons alors pas d'autre choix que d'affirmer qu'ils ont tort de nier ce fait. Néanmoins,

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 192.

il n'est pas nécessaire d'affirmer que leurs croyances religieuses ne sont pas vraies, car le fait de « dire que des croyances ne peuvent pas être publiquement et complètement prouvées par la raison ne veut pas dire qu'elles ne soient pas vraies.<sup>46</sup> » Dans ce cas-ci, nous ne croyons pas du tout que la doctrine de ces croyants est vraie, et cela se reflète de façon évidente dans nos actions. Dans une telle situation, même si on prétend ne pas se prononcer sur la vérité de leurs croyances, notre façon d'agir indique tout de même que nous ne croyons pas que la question du salut d'un peuple ou d'un individu ne requiert quoi que ce soit qui serait incompatible avec la liberté de religion ou de conscience. Malgré cela, Rawls nous dit qu'il faut quand même limiter ce recours à notre doctrine compréhensive au minimum, c'est-à-dire seulement à ce qui est nécessaire pour atteindre le consensus.

Si on doit s'imposer une telle retenue, c'est pour respecter le plus possible les limites de la raison publique. Cela est important, car c'est le respect de la raison publique qui nous permettra éventuellement d'atteindre un consensus sur la conception de la justice. Cependant, il faut encore rappeler que ce consensus ne prouvera pas la vérité de la théorie, il ne fera que confirmer qu'il s'agit d'une conception raisonnable, sans plus. En effet, Rawls est très prudent lorsqu'il affirme :

« Certains diront qu'atteindre cet accord réfléchi représente en soi une raison suffisante pour considérer cette conception comme vraie ou pour le moins comme hautement probable. Mais n'allons pas jusque-là; cela est inutile et risquerait de nous détourner de notre enjeu pratique, à savoir trouver une base publiquement acceptée pour la justification. Pour beaucoup, le vrai, ou ce qui est fondé métaphysiquement ou religieusement, va au-delà du raisonnable. L'idée d'un consensus par recouplement laisse

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 193.

donc les citoyens libres d'aller plus loin individuellement dans ce sens en fonction de leurs propres doctrines compréhensives.<sup>47</sup> »

### 11.0 : La justification de la priorité des valeurs politiques

On constate alors un paradoxe apparent dans la théorie de Rawls. En effet, il semble qu'il y ait des situations où les valeurs politiques doivent nécessairement avoir préséance sur les valeurs non politiques prônées par certaines doctrines compréhensives, alors qu'il est interdit pour la théorie de se prononcer sur la vérité de ces doctrines ou sur la vérité de leurs valeurs. Comment alors peut-on arriver à justifier la priorité des valeurs politiques sur toutes les autres? Rawls nous donne deux raisons qui justifient cette priorité.

D'abord, il rappelle que si on se fie à l'expérience de la situation originelle et à ce que nos jugements moraux bien pesés<sup>48</sup> nous suggèrent, la conception de la justice la plus raisonnable pour un régime démocratique sera, de façon générale, une théorie libérale. Cela implique que ce sera une théorie qui protégera et accordera une priorité spéciale aux droits fondamentaux qui nous sont familiers, en plus d'inclure des mesures qui assureront que chaque citoyen dispose des moyens matériels nécessaires pour pouvoir exercer ces droits. De plus, une conception libérale, face au problème du pluralisme, retire de l'agenda politique les enjeux qui pourraient miner les bases de la coopération sociale. Aussi, il existe un certain nombre de vertus qui rendent possible l'existence d'une société démocratique juste et stable, comme la vertu de tolérance, la

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>48</sup> Les jugements bien pesés sont des intuitions morales fortes qui sont exprimées de façon impartiale. Pour une définition plus précise, voir J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Op. Cit., p. 73-74.

vertu de « raisonnabilité », et celle du sens de l'équité. Quand ces vertus sont généralisées dans la société, elles contribuent à la stabilité de la société et doivent être considérées comme étant un bien public très important. « Ainsi, les valeurs qui entrent en conflit avec la conception politique de la justice et les vertus qui la sous-tendent peuvent être normalement supplantées car elles entrent en conflit avec les conditions mêmes qui rendent possible une coopération sociale équitable fondée sur le respect mutuel.<sup>49</sup> »

La seconde raison pour laquelle Rawls croit que les valeurs politiques l'emportent normalement sur les autres valeurs est qu'il estime que ce type de conflit est presque inexistant. Lorsque la conception politique fait l'objet d'un consensus PR, cette conception est perçue comme n'allant à l'encontre d'aucune valeur fondamentale religieuse, philosophique ou morale. Si toutes les doctrines compréhensives en arrivent à un consensus PR sur la conception politique, il ne devrait pas y avoir de conflit entre les doctrines compréhensives et les valeurs de la conception politique. Si ce n'était pas le cas, il ne pourrait pas véritablement y avoir de consensus. Voilà pourquoi Rawls affirme:

« L'autre raison pour laquelle les valeurs politiques l'emportent d'une manière générale est que les conflits avec les autres valeurs sont considérablement réduits lorsque la conception politique est soutenue par un consensus par recouplement. Nous évitons d'avoir à considérer les revendications de la conception politique de la justice qui s'opposeraient à telle ou telle de ces doctrines compréhensives; il n'est pas besoin non plus, selon nous, que les valeurs politiques soient jugées intrinsèquement plus importantes que les autres valeurs, ce qui expliquerait que ces dernières soient supplantées. En effet, cela serait précisément le type de chose que nous espérons proscrire; atteindre un consensus par recouplement doit nous y aider.<sup>50</sup> »

---

<sup>49</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *Op. Cit.*, p. 197-198.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 198.

Si nous n'avons pas à affirmer que les valeurs politiques ont préséance sur les autres valeurs, c'est simplement parce que les différentes doctrines comprises raisonnables le reconnaissent d'emblée. Si le consensus PR est possible, alors aucune doctrine raisonnable qui en ferait partie ne serait susceptible de contester la priorité des valeurs politiques, puisque cette priorité serait implicitement reconnue dans l'adhésion au consensus.

#### 12.0 : Le problème de la vérité, une simple question de rhétorique?

Avant de conclure ce chapitre, il est important de se poser la question suivante : le problème de la vérité est-il vraiment un problème? Nous verrons dans les chapitres suivants quelques-unes des critiques qui ont été adressées à Rawls au sujet du problème de la vérité. Ces critiques sont toutes assez abstraites et difficiles à saisir, ce qui pourrait en porter certains à se demander s'il y a là un problème véritable ou s'il ne s'agit pas simplement d'un désaccord sur le choix des mots. En termes simples, Rawls a-t-il absolument besoin de sa stratégie d'évitement? Peut-on affirmer que « raisonnable » et « vrai » sont essentiellement synonymes? Puisque les idées fondamentales sur lesquelles Rawls base sa théorie de la justice sont largement répandues dans nos sociétés, serait-ce si dramatique s'il affirmait leur vérité? Si Rawls concédait à ses adversaires que sa théorie et les valeurs qui la sous-tendent sont vraies, sans toutefois rien changer d'autre à sa théorie, est-ce que cela suffirait à clore le débat? Après tout, les philosophes ont une obsession telle pour le sens des mots qu'il arrive relativement fréquemment qu'ils se battent au sujet du sens d'un mot alors qu'ils affirment essentiellement la même chose.

Dans le cas du libéralisme politique, il semble que le problème soit bien réel, et on peut identifier quelques raisons qui démontrent qu'il ne s'agit pas simplement d'une querelle sémantique.

D'abord, il est important de rappeler que Rawls insiste beaucoup sur la possibilité d'atteindre un consensus PR au sujet de sa théorie et que s'il est impossible d'atteindre un tel consensus, alors la théorie ne fonctionne plus. Le premier problème qui pourrait survenir si Rawls affirmait que sa théorie et les idées fondamentales qui la sous-tendent sont vraies, c'est qu'il deviendrait impossible d'obtenir l'accord de toute une classe de gens qui ne partageraient pas ses prises de position épistémologiques. Certains pourraient dire que le vrai ne s'applique pas aux jugements moraux ou aux théories de la justice. De toute façon, si Rawls affirmait que le fait de dire d'une théorie qu'elle est raisonnable équivalait à dire qu'elle est vraie, il devrait commencer par définir ce qu'est le vrai, et dès qu'il aurait spécifié quelle conception du vrai il utilise, inévitablement, plusieurs doctrines compréhensives exprimeraient leur désaccord avec cette conception du vrai. Ceci rendrait le consensus PR impossible, puisqu'un désaccord raisonnable peut toujours exister au sujet du choix des conceptions de la vérité.

Aussi, il est important de rappeler que Rawls limite la portée de sa théorie aux sociétés démocratiques modernes. Il explique le choix des idées fondamentales qui sont à la base de sa théorie par le fait qu'il s'agit d'idées qui font partie de la culture publique commune de nos sociétés démocratiques. On peut donc partir de ces idées fondamentales pour trouver la meilleure conception de la justice *pour nos sociétés*. Toutefois, si on affirmait que ces idées sont vraies sur le plan moral, alors il ne ferait

plus vraiment sens de limiter l'application de la théorie à nos sociétés. En effet, si ces principes sont les principes vrais, ils ne devraient pas l'être seulement pour les sociétés démocratiques, mais pour toutes les sociétés. Cela mettrait Rawls dans une position délicate, puisque s'il limite l'applicabilité de sa théorie, c'est probablement en partie parce qu'il sait qu'il serait impossible d'obtenir un consensus PR au sujet de ses principes de justice au sein des sociétés non libérales.

Ce n'est donc pas sans raison que Rawls insiste pour montrer que sa théorie n'utilise pas le concept de vérité et qu'elle se contente de celui de raisonnable. Bien que la notion de raisonnable ne soit pas sans problèmes, Rawls est convaincu que l'utilisation du concept de vérité par la théorie serait contraire à l'esprit même de son entreprise. Certains, comme Habermas, sont d'avis que Rawls utilise vraiment le mot raisonnable comme synonyme de vrai<sup>51</sup>. On peut effectivement s'interroger à savoir comment il est possible de dire que certaines théories ou doctrines sont « plus raisonnables que d'autres », sans en réalité passer un jugement sur leur vérité morale (affirmer que certaines sont plus vraies que d'autres). Nous ne nous prononcerons pas ici sur la validité de cette critique, puisque notre seul objectif dans cette section était de démontrer que le problème de la vérité est plus qu'une simple bagarre sur le sens des mots, et qu'il est impossible de régler le problème de la vérité simplement en substituant le terme « vrai » à « raisonnable ».

---

<sup>51</sup> À ce sujet, voir les deux interventions de Habermas dans J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, Op. Cit., particulièrement les pages 161 à 165.

### 13.0 : Résumé du premier chapitre

Dans ce premier chapitre, notre objectif était d'expliquer ce qu'est le libéralisme politique et d'expliquer la position de Rawls au sujet de la vérité. Dans la première partie de ce chapitre, nous avons vu que le libéralisme politique est une théorie qui tente de répondre au problème du pluralisme en adoptant une conception politique de la justice. Nous avons défini cette conception politique de la justice en fonction de trois caractéristiques principales : l'applicabilité limitée, l'indépendance de la théorie et le recours à la culture publique. Par la suite, nous avons examiné comment se justifie la théorie en portant une attention toute particulière au rôle du consensus PR, en prenant bien soin de le distinguer d'un *modus vivendi*.

Dans la seconde partie de ce chapitre, nous avons vu que Rawls adopte une stratégie d'évitement qui le pousse à remplacer le critère du vrai par celui du raisonnable. La principale raison invoquée pour justifier ce passage du vrai au raisonnable est que le critère du vrai est trop exclusif, ce qui porte Rawls à croire que le critère du raisonnable convient mieux pour répondre au problème du pluralisme. Nous avons ensuite expliqué les arguments utilisés par Rawls pour montrer que sa position n'implique pas l'adoption du scepticisme, ainsi que comment il estime pouvoir justifier la priorité des valeurs politiques sur les valeurs non politiques sans avoir recours au concept de vérité. Finalement, nous avons vu quelques exemples qui illustrent pourquoi le problème de la vérité est plus qu'un simple problème sémantique.

## **Chapitre 2 : La critique de Joseph Raz**

## 1.0 : Introduction au deuxième chapitre

Les pages suivantes seront consacrées à l’analyse de l’article de Joseph Raz intitulé « *Facing Diversity : The Case of Epistemic Abstinence* ». Dans cet article publié dans la revue *Philosophy and Public Affairs*, Raz critique fortement le principe d’abstinence épistémique prôné par John Rawls et Thomas Nagel. Ce faisant, il met en lumière plusieurs aspects du problème de la vérité dans la justification du libéralisme politique de Rawls. Il est important de souligner que cet article a été publié en 1990, donc trois ans avant la parution de *LP*. Cela n’affecte cependant pas la validité de la critique de Raz, puisque celle-ci se base sur la série d’articles publiés par Rawls qui allaient être rassemblés pour former *LP*. L’article de Raz est divisé en deux grandes parties distinctes. La première est consacrée à la critique de Rawls et la seconde à la critique de Nagel. Évidemment, seule la première partie de cet article sera pertinente dans le cadre de ce travail. Nous allons donc procéder en reprenant les points essentiels de l’argumentation de Raz afin de montrer comment s’articule le problème qu’il perçoit dans la théorie rawlsienne. Par la suite, nous offrirons un commentaire critique de son argumentation afin de juger de la pertinence de ses arguments.

### Section 1 : L’interprétation et la critique de Raz

#### 2.0 : Les quatre caractéristiques essentielles de la théorie de Rawls selon Raz

Afin de bien comprendre la critique de Raz, il est d’abord important de voir quelle interprétation il fait de la théorie rawlsienne. Rawls insiste beaucoup pour dire que la théorie de la justice en tant qu’équité est « politique et non métaphysique ». Raz

estime que cette formule résume l'essentiel de la pensée de Rawls, car elle exprime bien l'esprit général des quatre caractéristiques qu'il identifie comme étant les points centraux du libéralisme politique de Rawls. Voyons quelles sont les quatre caractéristiques dont parle Raz :

- 1 – La théorie a une applicabilité limitée (limited applicability)
- 2 – La théorie repose sur des fondations superficielles (shallow foundations)
- 3 – La théorie est autonome (freestanding)
- 4 – La théorie se base sur le principe d'abstinence épistémique (epistemic abstinence).

### 2.1 : L'applicabilité limitée

Nous avons déjà expliqué la notion d'applicabilité limitée au premier chapitre, il n'est donc pas nécessaire d'en redonner la définition complète. Il s'agit simplement de l'idée selon laquelle la théorie ne s'applique qu'à la structure de base des sociétés démocratiques modernes. Raz comprend très bien pourquoi Rawls limite l'application de sa théorie à la structure de base, mais il s'étonne du fait que Rawls va jusqu'à en limiter l'application aux sociétés démocratiques modernes. En prenant les sociétés occidentales d'aujourd'hui comme point de départ de sa théorie, Rawls la rend moins susceptible aux accusations d'utopisme, puisqu'il estime que nos sociétés modernes sont des sociétés fondamentalement justes. On peut donc présumer que sa théorie est applicable dans ce contexte. Par contre, cela a aussi une conséquence importante sur la philosophie politique elle-même. Rawls affirme que « Les fins de la philosophie politique dépendent

de la société à laquelle elle s'adresse.<sup>52</sup> » Selon Raz, cela signifie que « [the] conditions of contemporary democracies determine not only the content but the very function and role of a doctrine of justice.<sup>53</sup> <sup>54</sup> » Si les buts de la philosophie politique dépendent de la société dont il est question, et que nous nous intéressons seulement aux sociétés démocratiques, alors les principes de justice que nous obtiendrons ne seront pas universellement valides, puisque leur contenu sera fortement influencé par la culture des sociétés démocratiques. Malgré l'affirmation de Rawls selon laquelle les objectifs de la philosophie politique sont relatifs aux sociétés visées, Raz nous rappelle qu'il faut se garder de voir en Rawls un relativiste qui affirmerait que le contenu d'une théorie de la justice est *entièrement* relatif à la communauté à laquelle elle s'applique. En effet, si Rawls se permet de prendre pour point de départ les valeurs communes des sociétés occidentales modernes, c'est uniquement parce qu'il les considère fondamentalement justes. Mais si la théorie de Rawls n'est pas universalisable, qu'est-ce qui en fait la théorie la plus appropriée pour nous, ici et maintenant? Le fait du pluralisme et l'existence d'une culture publique commune seraient les deux éléments qui montreraient que la théorie de Rawls est la plus appropriée pour nous. Ceci nous amène à la notion de fondations superficielles.

---

<sup>52</sup> J. RAWLS, « L'idée d'un consensus par recouplement » dans J. RAWLS, *Justice et démocratie*, Éditions du seuil, Paris, 1993, p. 245.

<sup>53</sup> Joseph RAZ, « Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n° 1 (hiver 1990), p.7.

<sup>54</sup> « [les] circonstances des démocraties contemporaines déterminent non seulement le contenu, mais la fonction et le rôle même d'une théorie de la justice. » [Notre traduction].

## 2.2 : Les fondations superficielles

L'idée de fondations superficielles est simplement l'idée selon laquelle on doit prendre les valeurs communes de la société comme point de départ de notre théorie de la justice, sans chercher à leur donner une justification profonde et sans chercher à établir leur vérité ou leur validité. C'est essentiellement ce que nous avons appelé le recours à la culture publique au premier chapitre. On pourrait croire que si Rawls a ainsi recours à la culture publique, c'est parce qu'il limite l'application de sa théorie aux sociétés démocratiques, mais Raz n'est pas de cet avis. Selon lui, si Rawls adopte ces fondations superficielles, c'est qu'il croit que ce principe est la conséquence nécessaire de l'adoption de deux autres principes de sa théorie que nous avons mentionnés plus tôt : l'autonomie et l'abstinence épistémique.

## 2.3 : L'autonomie de la théorie

Nous avons parlé au premier chapitre de l'autonomie de la théorie de Rawls. Il s'agit de cette idée selon laquelle la théorie de la justice est complètement indépendante de toute doctrine compréhensive morale. C'est en partie cet attachement à l'autonomie de la théorie qui mène Rawls à adopter le principe de fondations superficielles, affirme Raz. En effet, puisque la théorie ne part pas de vérités morales générales (car elle ne peut pas faire appel à une doctrine compréhensive), elle s'en remet plutôt à certains donnés de notre culture, et ceux-ci sont considérés comme des faits, sans égard à leur validité ou à leur vérité. Si on veut préserver l'autonomie de la théorie, on doit donc s'en

remettre à des fondations superficielles, car toute tentative de justification plus poussée nous obligerait à faire appel à une doctrine compréhensive.

Selon Raz, il s'agit de la réponse que Rawls donne au problème du pluralisme. Si on accepte que le pluralisme pose un défi important et qu'il influence très fortement la façon de faire la philosophie politique, alors on comprendra que la théorie de la justice doit absolument faire appel à la culture publique pour se justifier si elle veut parvenir à transcender ce pluralisme. En ce sens, il importe peu de savoir si les croyances, les attitudes et les institutions qui forment la culture publique peuvent être justifiées par une théorie morale générale ou non. Tout ce qui compte, c'est de réaliser que la culture commune permet d'obtenir un consensus sur les principes de justice dans un monde où le pluralisme rend impossible l'adoption d'une doctrine morale générale par l'ensemble des citoyens. D'après Raz, Rawls perçoit l'applicabilité limitée et les fondations superficielles de sa théorie comme étant des aspects indépendants mais complémentaires. Raz croit aussi que ces deux éléments, combinés au rôle que Rawls donne aux théories de la justice (le rôle de trouver les meilleurs principes de justice pour une société donnée plutôt que celui de trouver les meilleurs principes de façon absolue), forcent ce dernier à adopter le quatrième principe que nous avons mentionné au début, c'est-à-dire le principe d'abstinence épistémique.

#### 2.4 : Le principe d'abstinence épistémique

Selon le principe d'abstinence épistémique, on ne doit pas prendre position au sujet des questions fondamentales controversées afin de favoriser l'atteinte d'un

consensus au sujet de la conception de la justice. En vertu de ce principe, le libéralisme politique doit s'abstenir de se prononcer au sujet des doctrines compréhensives, et il doit même s'abstenir de se prononcer au sujet de sa propre vérité. Il s'agit essentiellement de ce que nous avons appelé précédemment la stratégie d'évitement de Rawls. Voici comment Raz explique pourquoi Rawls doit s'abstenir d'affirmer la vérité de sa propre théorie :

« The reason is that its truth, if it is true, must derive from deep, and possibly nonautonomous, foundations, from some sound comprehensive moral doctrine. Asserting the truth of the doctrine of justice, or rather claiming that its truth is the reason for accepting it, would negate the very spirit of Rawls's enterprise. It would present the doctrine of justice as one of many competing comprehensive moralities current in our society, and this would disqualify it from fulfilling its role of transcending the disagreement among these many incompatible moralities.<sup>55</sup> <sup>56</sup> »

Selon l'interprétation de Raz, puisque le rôle d'une théorie de la justice est de faire en sorte qu'on puisse atteindre un consensus sur la structure fondamentale de la société, la théorie doit être choisie en fonction de sa capacité à obtenir le consensus plutôt qu'en fonction de sa prétention à la vérité. En procédant ainsi, on s'assure que les citoyens puissent débattre de questions de justice en employant des références communes, peu importe leurs croyances. En mettant l'accent sur la capacité de la théorie

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>56</sup> « La raison est que sa vérité, si elle est vraie, doit dériver de fondations profondes, et possiblement non autonomes, d'une doctrine compréhensive morale solide. Affirmer la vérité de la doctrine de justice, ou plutôt prétendre que sa vérité est la raison qui pousse à l'accepter, irait à l'encontre de l'esprit même de l'entreprise de Rawls. Cela présenterait la doctrine de justice comme une des nombreuses doctrines compréhensives morales en compétition dans notre société actuelle, et ceci l'empêcherait de remplir son rôle de transcender les désaccords entre les nombreuses moralités incompatibles. » [Notre traduction]

à obtenir un consensus, nous outrepassons la plupart des controverses religieuses et philosophiques dans lesquelles nous nous serions immanquablement embourbés si nous avions tenté de faire valoir la vérité de la théorie. En termes simples, le principe d'abstinence épistémique affirme que si nous pouvons arriver à un accord sur les principes de justice, il vaut mieux éviter de se quereller au sujet de la vérité des principes ou de la source de leur justification, afin de ne pas compromettre le consensus. Ce principe fait en sorte qu'on laisse la question de la vérité des doctrines et des théories en suspens, laissant à chacun le soin de la régler selon ce que lui propose sa propre doctrine compréhensive.

### 3.0 : Le libéralisme politique de Rawls : philosophie politique ou politique constitutionnelle?

Les caractéristiques particulières de la conception politique de la justice ainsi que la préoccupation pour le pluralisme font dire à Raz que la théorie de Rawls a des considérations très pragmatiques. Plutôt que de chercher à atteindre un idéal vrai, l'objectif de la théorie rawlsienne serait plutôt l'atteinte de certains buts politiques pratiques. Raz appuie cette affirmation en citant le passage suivant de Rawls: « le but de la théorie de la justice comme équité n'est ni métaphysique ni épistémologique, mais pratique. En effet, elle ne se présente pas comme une conception vraie, mais comme une base pour un accord politique informé et de plein gré entre des citoyens qui sont

considérés comme des personnes libres et égales.<sup>57</sup> » Une société ayant réussi à atteindre un consensus stable sur une théorie de la justice (donc lorsque celle-ci sert de « base pour un accord politique informé et de plein gré entre des citoyens qui sont considérés comme des personnes libres et égales») constitue ce que Rawls nomme une société bien ordonnée. Lorsqu'on dit d'une société qu'elle est bien ordonnée, cela signifie trois choses pour Rawls:

« 1) que c'est une société où tous les citoyens acceptant les mêmes principes de justice et les reconnaissent publiquement les uns vis-à-vis des autres; 2) que sa structure de base – ses principales institutions politiques et sociales et la façon dont elles s'organisent en un seul système de coopération – est publiquement connue comme respectant ces principes (on a, en tout cas, de bonnes raisons de le croire); 3) que les citoyens ont, en général, un sens de la justice effectif, c'est-à-dire qu'ils peuvent comprendre et appliquer les principes de justice et agir la plupart du temps en conformité avec eux en fonction des exigences de leur situation. Je pense que l'unité de la société ainsi comprise est, parmi les conceptions disponibles, la plus attrayante pour nous; *c'est la limite de ce que nous pouvons réaliser de mieux* [« the limit of the practical best » dans le texte original].<sup>58</sup> »

Étant donné la préoccupation de Rawls pour l'aspect pragmatique de son entreprise, Raz se demande si Rawls fait véritablement de la philosophie politique ou s'il est plutôt en train de faire de la politique constitutionnelle. Selon lui, Rawls fait effectivement de la politique constitutionnelle, mais il identifie une différence importante entre la façon d'agir des politiciens et celle de Rawls. Alors que les politiciens tentent généralement de nous convaincre en faisant valoir que les principes qui sous-tendent leurs propositions sont vrais, Rawls refuse obstinément de faire appel à

---

<sup>57</sup> John RAWLS, « Une théorie politique et non pas métaphysique », dans *Justice et démocratie*, Éditions du seuil, Paris, 1993, p. 214.

<sup>58</sup> J. RAWLS, « La priorité du juste et les conceptions du bien », dans *Justice et démocratie*, Op. Cit., p. 311-312 (Nos italiques).

la notion de vérité, préférant montrer que certaines idées auxquelles il fait appel sont déjà acceptées implicitement dans la société. Raz souligne qu'il n'y a pas de mal à faire de la politique, mais il affirme du même souffle qu'on doit s'interroger à savoir si c'est vraiment la recherche du consensus qui devrait être notre préoccupation principale, surtout en philosophie politique.

Pour Rawls, si les principes ne peuvent pas faire l'objet d'un consensus PR, ils doivent être rejetés. Pour sa part, Raz ne peut accepter l'idée que tout principe de justice, si juste soit-il, devrait être rejeté s'il n'arrive pas à faire l'objet d'un consensus. Autrement dit, il ne peut accepter l'idée que la popularité d'une idée ou sa capacité à faire consensus au sein d'une population ait un lien avec sa validité. Malgré tout, même si Raz est d'avis que Rawls fait essentiellement de la politique constitutionnelle, il admet qu'il serait faux de croire que la théorie de Rawls nous pousse à la recherche du consensus à tout prix. Toutefois, bien qu'il reconnaissse que la théorie de Rawls n'est pas une recherche du consensus *à tout prix*, il demeure que Raz identifie l'atteinte d'un consensus sur les principes de justice comme étant le but principal du libéralisme politique.

#### 4.0 : L'importance de l'unité et la stabilité comme présupposés de la théorie de Rawls

Raz est d'avis que l'entreprise de Rawls est à la fois philosophique et pragmatique. Elle est philosophique, car sa tâche est de définir une doctrine de justice moralement complexe. Elle est aussi pragmatique, car selon Raz, l'unique raison qui nous est donnée par Rawls pour justifier l'importance d'une telle doctrine, c'est qu'elle est nécessaire

pour assurer l'unité et la stabilité sociale sur une base consensuelle. Donc, le but de la philosophie politique serait d'assurer l'unité et la stabilité sociale, et le meilleur moyen d'y arriver serait de développer une théorie de la justice susceptible de faire consensus. Cependant, la philosophie politique ne crée pas le consensus, elle ne fait que démontrer qu'il est atteignable. Par contre, Raz estime que cela n'enlève rien au caractère pragmatique de l'entreprise. On peut présumer que la raison pour laquelle la philosophie cherche à établir la possibilité d'atteindre l'unité et de la stabilité est que c'est le seul moyen par lequel elle peut concrètement contribuer à la réalisation de cet objectif. En effet, la première étape dans la réalisation de n'importe quel projet consiste à démontrer qu'il s'agit d'un projet réalisable. Malgré cela, il est permis de se demander pourquoi la philosophie devrait contribuer à la réalisation de ce but plutôt qu'à un autre. On pourrait supposer que c'est simplement parce qu'il s'agit d'un but valable. Raz affirme :

« So it would appear that while the goal of political philosophy is purely practical – while it is not concerned to establish any evaluative truths – it accepts some such truths as the presuppositions which make its enterprise intelligible. It recognizes that social unity and stability based on a consensus – that is, achieved without excessive resort to force – are valuable goals of sufficient importance to make them and them alone the foundation of a theory of justice for our societies.<sup>59</sup> <sup>60</sup> »

Donc, selon l'interprétation de Raz, la théorie de Rawls permet de présumer que l'atteinte d'un consensus social sans recours à la force est un objectif d'une importance telle qu'il doit constituer, à lui seul, la base de la théorie de la justice pour nos sociétés.

---

<sup>59</sup> J. RAZ, *Loc. Cit.*, p. 14.

<sup>60</sup> « Il semblerait alors que le but de la philosophie politique est purement pratique – puisqu'elle n'a pas à essayer d'établir de vérités évaluatives – elle accepte certaines de ces vérités en tant que présuppositions qui rendent son entreprise intelligible. Elle reconnaît que l'unité et la stabilité sociale basées sur un consensus – c'est-à-dire atteint sans recours à une force excessive – sont des buts d'une importance suffisante pour en faire la seule et unique fondation pour une théorie de la justice pour notre société. » [Notre traduction]

Si on retirait cette présomption de la théorie de Rawls, on ne pourrait plus véritablement parler d'une théorie de la justice; il ne s'agirait plus que d'une théorie de la stabilité sociale, puisqu'elle n'aurait aucune justification philosophique. Raz fait aussi remarquer la chose suivante : Rawls termine son article « L'idée d'un consensus par recouplement » en disant que la philosophie vise « la défense d'une croyance raisonnable en la possibilité réelle d'un régime constitutionnel juste.<sup>61</sup> » Raz croit qu'on peut interpréter cette phrase comme signifiant qu'il existe pour Rawls une différence entre un simple consensus sur un régime constitutionnel et l'établissement d'un régime juste. En effet, le simple fait qu'on réussisse à obtenir un consensus ne signifie pas que les règles qui font l'objet du consensus soient justes. Il y aurait donc une différence fondamentale entre un régime qui est véritablement juste et un régime que les citoyens appellent (ou prétendent) juste. Ce serait là une indication du fait que Rawls ne peut pas éviter complètement la question de la vérité, car dans le cas où une société atteindrait un consensus PR sur des principes injustes, nous devrions pouvoir être en mesure de montrer pourquoi leurs principes ou les valeurs sur lesquels ils se basent sont faux.

### 5.0 : Le problème de la vérité selon Raz

Nous avons déjà commencé à aborder le problème de la vérité selon Raz en montrant que Rawls devrait, au minimum, affirmer que les valeurs d'unité sociale et de stabilité sont des valeurs « vraies » qui servent à justifier sa théorie de la justice.

---

<sup>61</sup> J. RAWLS, « L'idée d'un consensus par recouplement », dans *Justice et démocratie*, Op. Cit., p. 283.

Toutefois, Raz pousse l'analyse plus loin et il précise sa pensée. Voici comment il formule son argument contre l'agnosticisme de Rawls :

« [...] there are many theories of justice, and they are all acceptable to the same degree as theories of justice. To recommend one as a theory of justice for our societies is to recommend it as a just theory of justice, that is, as true, or reasonable, or valid theory of justice. If it is argued that what makes it *the* theory of justice for us is that it is built on an overlapping consensus and therefore secures stability and unity, then consensus-based stability and unity are the values that a theory of justice, for our society, is assumed to depend on. Their achievement – that is, the fact that endorsing the theory leads to their achievement – makes the theory true, sound, valid, and so forth. This at least is what such a theory is committed to. There can be no justice without truth.<sup>62</sup> <sup>63</sup>»

Selon Raz, lorsque Rawls se dit agnostique au sujet de la vérité de sa théorie, il affirme en fait que la vérité ou la fausseté de sa théorie de la justice n'a pas d'importance, il nous dit que sa théorie est la théorie pour notre société, et ce, indépendamment du fait qu'il s'agisse de la « vraie » théorie ou non. Donc, cela signifierait que Rawls serait prêt à admettre la possibilité qu'il existe une théorie de la justice vraie, et que cette dernière soit incompatible avec la théorie rawlsienne. Dans une telle éventualité, nous devrions laisser de côté la vraie théorie pour nous en remettre à la théorie de Rawls, puisque ce serait quand même la théorie la plus appropriée pour notre société. Raz voit là une incohérence. Selon lui, lorsque nous donnons des raisons de croire qu'une théorie de la justice est la plus appropriée, nous sommes effectivement en

---

<sup>62</sup> J. RAZ, *Loc. Cit.*, p. 15.

<sup>63</sup> « Il y a plusieurs théories de la justice, et elles sont toutes acceptables au même degré en tant que théories de la justice. En recommander comme étant la théorie pour nos sociétés équivaut à la recommander comme étant une théorie de la justice juste, c'est-à-dire, vraie, ou raisonnable, ou valide. Si on avance que ce qui en fait *la* théorie de la justice pour nous est qu'elle est construite sur un consensus par recouplement et par conséquent qu'elle assure l'unité et la stabilité, alors le consensus basé sur l'unité et la stabilité sont les valeurs sur lesquelles on présume qu'une théorie de la justice qui s'applique à notre société dépend. » [Notre traduction]

train de donner des raisons qui montrent pourquoi il s'agit d'une théorie vraie, ou valide. Donc, si Rawls affirme que sa théorie est la meilleure, il affirme du même coup qu'elle est vraie. Il serait carrément insensé de dire qu'on ignore si la théorie de Rawls est vraie, qu'on sait qu'une théorie concurrente est vraie, mais qu'il faudrait néanmoins accepter la théorie de Rawls plutôt que la théorie concurrente. Si les raisons que Rawls nous fournit pour accepter sa théorie sont valables, ce sont ces raisons qui en font la vraie théorie de la justice, et si une théorie concurrente ne répond pas aussi bien aux mêmes critères, alors elle ne peut prétendre à la vérité.

Raz croit que pour Rawls, la théorie de la justice doit être jugée selon un critère pratique : sa capacité à obtenir le consensus. Elle ne prétend pas à la vérité, et même si elle devait se révéler fausse, elle demeurera la conception de la justice à adopter, car elle réussira quand même à atteindre son but pragmatique, c'est-à-dire l'obtention d'un consensus. L'argument de Raz est que si le rôle pratique qui est donné à la théorie de la justice est suffisant pour justifier son adoption légitime, alors c'est ainsi qu'elle démontre sa vérité. Autrement dit, tout comme il est impossible d'éliminer complètement la métaphysique (affirmer qu'il n'y a pas de métaphysique est encore une position métaphysique), il serait impossible d'éliminer la question de la vérité. Selon Raz, ce que Rawls devrait dire, ce n'est pas que sa théorie de la justice ne se prononce pas en faveur de sa propre vérité, mais plutôt que le critère à employer pour juger de la validité d'une théorie de la justice réside dans sa capacité à obtenir le consensus et la stabilité.

## 6.0 : Le but et la vérité de la théorie

Raz croit qu'on peut considérablement améliorer la théorie de Rawls en abandonnant les concepts d'abstinence épistémique et de fondations superficielles, ainsi qu'en réinterprétant la notion de consensus PR et en affirmant une version moins forte de l'autonomie de la théorie. Il affirme que si on met l'abstinence épistémique de côté, on réalisera alors que le critère pratique, celui de la capacité à obtenir une unité et une stabilité basée sur un consensus, est en réalité une considération théorique qui a une influence sur la vérité ou la validité des principes. Plus simplement, si on cesse de défendre l'agnosticisme de la théorie à tout prix, alors on réalisera que la capacité de faire consensus devient un élément en faveur de la vérité de la théorie. On constate alors que la dichotomie entre le pratique et le théorique est peu pertinente, car on peut voir que l'aspect pratique (la capacité à faire consensus) est aussi important sur le plan théorique (la démonstration de la vérité de la théorie). Une fois cette constatation faite, on réalise que l'atteinte d'une unité et d'une stabilité consensuelle n'est plus le but ultime de la théorie. Ce n'est qu'un des nombreux éléments à considérer pour établir la vérité de la théorie.

Selon Raz, certains passages de Rawls nous donnent d'autres raisons de croire à la vérité du libéralisme politique. Dans « La théorie de la justice en tant qu'équité : une théorie politique et non pas métaphysique », Rawls écrit :

« l'idée intuitive fondamentale, celle qui permet de relier systématiquement les autres idées intuitives de base et qui les commande, est que la société est un système équitable de coopération entre des personnes libres et égales. La théorie de la justice comme équité prend donc son départ dans une intuition

dont nous pensons qu'elle est implicite dans la culture publique d'une société démocratique.<sup>64</sup> »

Plus loin, il ajoute:

« étant donné que la question de savoir quelle est la meilleure conception de la justice politique pour réaliser dans les institutions de base les valeurs de la liberté et de l'égalité reste sujette à controverse dans la tradition démocratique elle-même où les citoyens sont considérés comme des personnes libres et égales, l'objectif de la théorie de la justice comme équité est d'essayer de répondre à cette question en partant de l'idée intuitive de base de la société comme système de coopération sociale, les termes équitables de la coopération étant l'objet d'un accord entre les citoyens eux-mêmes.<sup>65</sup> »

Raz croit qu'on peut interpréter les extraits précédents comme des arguments en faveur de la vérité de la théorie de la justice en tant qu'équité. Selon lui, ces passages montrent que la théorie de la justice en tant qu'équité offre un point d'équilibre idéal entre la liberté et l'égalité, et qu'un tel équilibre serait nécessaire pour n'importe quelle théorie de la justice qui se doit d'être un juste système de coopération entre individus libres et égaux. L'argument de Raz n'est pas tout à fait clair, car il est difficile de voir en quoi les passages cités plaident directement en faveur de la vérité de la théorie de Rawls. Les raisons avancées par Raz semblent être les suivantes. Si on cesse de voir l'atteinte d'une unité et d'une stabilité consensuelle comme étant le but ultime de la théorie, alors on verra dans ces passages une façon de justifier leur valeur, c'est-à-dire qu'on comprendra que l'unité et la stabilité consensuelles sont désirables car ils nous permettent d'en arriver à une société en tant que juste système de coopération entre

---

<sup>64</sup> J. RAWLS, « La théorie de la justice en tant qu'équité : une théorie politique et non pas métaphysique », dans *Justice et démocratie*, *Op. Cit.*, p. 216.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 232-233. On retrouve aussi le même passage, mot pour mot, dans J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *Op. Cit.*, p. 61.

individus libres et égaux. Donc, le but ultime de toute théorie de la justice serait de faire de la société un juste système de coopération entre individus libres et égaux. Rawls affirmerait effectivement que c'est là le but d'une théorie de la justice, et que la théorie de la justice en tant qu'équité est celle qui est le plus en mesure d'y arriver. Si le but d'une théorie de la justice est de mener à un juste système de coopération et que la théorie de la justice en tant qu'équité y arrive, cela serait une preuve du fait que cette théorie est une théorie vraie.

De toute façon nous dit Raz, le principe d'abstinence épistémique prôné par Rawls nous empêche d'interpréter ces citations ainsi. Selon ce principe, on ne doit pas se préoccuper de la vérité de la théorie, et on doit l'accepter quand même. En vertu de ce principe, les passages de Rawls cités précédemment devraient simplement être compris comme soulignant l'existence d'une croyance partagée dans notre culture, soit celle de la valeur de l'idée de société en tant que juste système de coopération. Même si cette croyance est partagée au sein de la société, il ne faudrait pas y voir une preuve de la vérité des principes de justice. Le fait que cette croyance soit partagée ne ferait que montrer que les principes de justice de Rawls peuvent mener à l'unité et à la stabilité consensuelle. En revanche, si on abandonne tout simplement l'abstinence épistémique nous dit Raz, nous pouvons renverser les liens qui unissent l'objectif d'atteindre l'unité et la stabilité consensuelle avec celui d'arriver à un juste système de coopération entre individus libres et égaux. En mettant de côté les contraintes épistémiques imposées par Rawls, nous pouvons en venir à la conclusion que l'atteinte d'une unité et d'une stabilité consensuelle est valable, car sans elle, il ne pourrait y avoir de juste coopération entre

citoyens justes et égaux. De l'avis de Raz, plusieurs lecteurs de Rawls ont toujours fait cette lecture de l'entreprise rawlsienne. Cependant, il estime que ceux qui font cette interprétation de Rawls commettent une erreur, car ils ne réalisent pas qu'elle ne cadre pas avec le principe d'abstinence épistémique et l'idée de fondations superficielles qui sont au cœur de la théorie.

#### 7.0 Quelle importance doit-on accorder à la popularité des idées qui font consensus?

Selon Raz, il faut s'interroger sur l'importance qu'on doit accorder à la popularité d'un idéal de justice dans l'évaluation de la théorie. Rawls semble y accorder beaucoup d'importance, puisqu'il affirme que les principes de justice doivent provenir des croyances communes de notre culture. Cela signifie-t-il qu'il serait impossible d'invoquer le fait que les principes de justice permettent l'établissement d'un juste système de coopération dans une société qui ne reconnaîtrait pas ce but comme une valeur commune? Raz affirme que non, et cela met en lumière une faiblesse dans la théorie de Rawls. Nous avons parlé plutôt de ce que Raz appelle le principe de fondations superficielles, c'est-à-dire le fait de prendre pour point de départ les croyances communes de la société. Selon Raz, Rawls se sent obligé d'accepter ce principe à cause de l'abstinence épistémique qu'il prône. La raison serait que si on écarte la question de la vérité de la théorie, alors on doit s'assurer que la théorie est acceptable aux yeux des individus en vertu de leurs croyances actuelles. Le moyen employé par Rawls est de montrer que la théorie découle naturellement des croyances partagées de la communauté. Néanmoins, Raz estime avoir démontré que le principe d'abstinence

épistémique ne tient pas la route puisqu'il est impossible d'écartier complètement la question de la vérité. Il se demande alors si le principe de fondations superficielles de Rawls peut survivre à l'abandon du principe d'abstinence épistémique. Si on doit nécessairement se prononcer sur la vérité de la théorie, alors il n'est peut-être plus tellement pertinent de se demander si nos principes concordent avec les valeurs qui sont latentes dans la société. Après tout, ce qui est primordial, c'est que les principes soient vrais, pas qu'ils soient acceptés par tous.

Raz cherche donc les raisons qui justifieraient l'attribution d'un poids important à *la croyance générale* en la désirabilité d'un juste système de coopération entre citoyens justes et égaux. Plus précisément, la question à laquelle Raz tente de répondre est la suivante : « Est-ce que le fait qu'une croyance soit acceptée par la communauté lui donne plus de poids? » D'après lui, on peut donner plusieurs raisons pour justifier l'importance d'un consensus généralisé autour de l'idée qu'un juste système de coopération est désirable, mais toutes ces raisons doivent finalement être rejetées. La première de ces raisons consiste à affirmer que, pour qu'une doctrine puisse jouer son rôle au niveau social, elle doit jouir d'un support social solide, car c'est ce qui lui permet de construire un arrière-plan commun qui servira de base au débat politique. Cependant, bien que l'acceptabilité d'une doctrine soit certainement un élément important de toute théorie de la justice, Raz croit qu'elle ne peut pas en être la vertu cardinale. Il ne pourrait en être ainsi, puisque ce ne sont pas toutes les doctrines qui peuvent être mises en application qui sont valables. L'aspect pragmatique de la théorie ne demeure donc qu'un élément parmi d'autres.

La deuxième raison évaluée par Raz est celle qui est donnée par ceux qui interprètent la notion de fondations superficielle comme ayant évolué à partir de l'idée d'équilibre réfléchi. Selon cette interprétation, lorsqu'on constate qu'une croyance est acceptée socialement, cela démontrerait sa vérité, puisque cela montrerait que cette croyance est tenue en équilibre réfléchi. Raz ne voit toutefois aucune raison d'accepter cette interprétation, puisqu'il l'estime contraire à l'essence de la position rawlsienne. Selon cette façon de voir, la popularité d'une théorie irait de pair avec sa désirabilité. Pourtant nous dit-il, chez Rawls, l'équilibre réfléchi est avant tout une méthode de justification. Raz affirme que l'équilibre réfléchi est « an epistemic doctrine of universal application<sup>66</sup> <sup>67</sup> ». Si l'équilibre réfléchi est une méthode universelle de justification, le principe de fondations superficielles lui, ne s'applique qu'à nos sociétés démocratiques. Il faut donc distinguer les deux. Le fait que les valeurs soient adoptées par la communauté ne montre pas qu'elles sont tenues en équilibre réfléchi, plutôt, il faudrait juger de la validité du principe de fondation superficielle à l'aide de l'équilibre réfléchi.

Raz s'interroge ensuite à savoir « Is it possible, however, that shallow foundations are truth-making in our culture? <sup>68</sup> <sup>69</sup> » On peut se demander si Rawls croit qu'un juste système de coopération entre individus justes et égaux est un idéal valide pour nous simplement parce que c'est là une chose généralement acceptée dans notre culture. Il est néanmoins difficile de voir en quoi la popularité d'un idéal influence sa

---

<sup>66</sup> J. RAZ, *Loc. Cit.*, p. 19.

<sup>67</sup> « une doctrine épistémique d'application universelle » [Notre traduction]

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>69</sup> « Cependant, est-il possible que les fondations superficielles créent la vérité dans notre culture? » [Notre traduction]

validité, sauf peut-être en ce qui a trait au critère pragmatique de sa mise en application. Raz avance l'hypothèse selon laquelle Rawls débute avec la présupposition que nos sociétés démocratiques modernes sont justes, qu'il y a un accord général sur le fait qu'elles sont justes, mais qu'il y a désaccord sur les raisons qui en font des sociétés justes. En conséquence, Rawls laisserait tomber toute tentative de donner une justification complète de la justice de nos sociétés pour se contenter de fondations superficielles. Il présupposerait que, comme nous savons que nos sociétés sont justes, les vues qui en constituent le sol commun doivent être valides. D'après Raz cependant, une telle présupposition rendrait la théorie complaisante, en plus de rendre difficilement justifiable toute forme de critique radicale des institutions et des valeurs communes, alors que c'est justement censé être un des rôles d'une théorie de la justice<sup>70</sup>.

Selon Raz, une autre interprétation possible serait que les croyances communes jouissent du consentement de tous et que ce consentement sert à fonder la validité morale ou politique des principes, peu importe les objections qui pourraient être avancées contre elles sur d'autres bases. Toutefois nous dit-il, rien chez Rawls ne porte à croire que l'acceptation des croyances communes se fasse de façon libre et informée, et si elles sont acceptées autrement que de cette façon, alors on peut questionner le poids moral devant leur être accordé. Donc, il semble que si la désirabilité d'un juste système de coopération joue vraiment en faveur des principes de justice proposés par Rawls, ce n'est pas la popularité de cet idéal qui en fait un argument pertinent, mais plutôt sa

---

<sup>70</sup> Habermas formule une critique similaire dans Jürgen Habermas, « La réconciliation grâce à l'usage public de la raison : Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls », dans J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, *Op. Cit.*, p. 43.

validité au sens épistémique. Autrement dit, parler de la popularité d'une théorie ou du fait que certaines valeurs sont déjà partagées par une majorité de la population équivaudrait à un sophisme d'appel à la popularité. Pour ces raisons, Raz croit qu'il faut abandonner le principe des fondations superficielles en même temps que le principe d'abstinence épistémique. Par contre, il croit à la valeur du principe d'autonomie, qu'il propose de modifier.

#### 8.0 : La critique du principe d'autonomie

Raz rejette le principe de fondations superficielles et le principe d'abstinence épistémique, mais il croit que le principe d'autonomie est valable, même s'il est en désaccord avec la formulation de Rawls. Pour Raz, le but premier d'une théorie de la justice autonome est d'argumenter en faveur de la vérité de certaines valeurs et vertus politiques. Néanmoins, parce qu'elle est autonome, la théorie ne doit pas se prononcer sur les vérités morales *non politiques*. Il n'en demeure pas moins que son but premier est d'argumenter en faveur de vérités morales *politiques*. Raz interprète la position de Rawls comme partant des valeurs politiques d'unité et de stabilité, ainsi que de l'idée d'une société en tant que juste système de coopération. Il nous dit aussi que les idéaux d'unité et de stabilité sociale, ainsi que la conception de la société comme étant un juste système de coopération sont des valeurs autonomes, puisqu'elles n'ont qu'une influence indirecte sur le comportement des individus et que leur justification ne repose pas sur une doctrine compréhensive particulière. Cela confirme donc que la justice politique n'est pas la

simple application d'une doctrine morale au domaine du politique, exactement comme le souhaite Rawls.

Toutefois une conception politique de la moralité peut-elle vraiment être indépendante de toute autre doctrine compréhensive morale comme le suppose Rawls? Au cœur du problème, on retrouve la notion de consensus PR. L'unité et la stabilité consensuelle sont atteintes lorsque tous les individus adoptent la théorie de la justice. Comme Rawls insiste beaucoup sur le fait que sa théorie est autonome, chaque personne qui adopte la théorie le fait d'après ses propres raisons, donc selon sa doctrine compréhensive particulière. Tous les individus partent d'un point de vue différent, mais au bout du compte, ils adoptent tous les mêmes principes. Malgré cela, si chaque personne adopte la théorie en raisonnant à partir de sa propre doctrine compréhensive, les gens ne seront pas d'accord pour dire que la théorie a des fondations superficielles et qu'elle est indépendante de toute doctrine compréhensive. Au contraire, ils percevront la théorie comme étant l'application de leur doctrine morale compréhensive au domaine du politique. Raz s'interroge alors à savoir en quel sens la théorie de Rawls est vraiment autonome. Aux yeux de qui est-elle autonome?

Raz fait référence à un passage de Rawls dans « L'idée d'un consensus par recouplement » (un passage qui se retrouve aussi dans *LP*) que nous avons déjà cité au premier chapitre. Rawls y écrivait:

« Certains diront qu'atteindre cet accord réfléchi représente en soi une raison suffisante pour considérer cette conception comme vraie ou pour le moins comme hautement probable. Mais n'allons pas jusque-là; cela est inutile et

risquerait de nous détourner de notre enjeu pratique, à savoir trouver une base publiquement acceptée pour la justification.<sup>71</sup> »

Mais pourquoi l'accord sur une conception de la justice serait-il un indice montrant que la conception de la justice qui fait l'objet d'un accord est probablement vraie? Une première hypothèse serait qu'il est hautement improbable que toutes les conceptions du bien soient dans l'erreur. Par conséquent, si toutes les conceptions du bien s'entendent sur une théorie de la justice, celle-ci est probablement vraie. Une seconde hypothèse, que Raz juge plus proche de l'esprit de l'argumentation employée par Rawls, est que l'atteinte d'un accord réfléchi aide à établir l'unité et la stabilité sur une base consensuelle, et que cela tend à montrer que la conception de la justice qui fait l'objet d'un accord est vraie. D'après Raz, la dernière citation porte à croire que Rawls est effectivement de cet avis, mais qu'il n'ose pas le dire clairement puisque cela nuirait à l'établissement d'une base commune pour la justification publique de la théorie. En effet, affirmer que l'accord sur la théorie la rend vraie aurait pour effet d'en faire une théorie controversée et risquerait de nuire à l'atteinte d'un consensus à son sujet. C'est pourquoi Raz affirme : « It would appear that the theory is supported by arguments whose advocacy would be self-defeating.<sup>72 73</sup> »

À cela Raz ajoute un certain nombre de questions qui se posent à nous en tant que lecteurs de Rawls. Plus précisément, quelle est la façon correcte d'interpréter les arguments de Rawls? Devrions-nous accepter que la théorie de la justice soit une

---

<sup>71</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *Op. Cit.*, p. 193.

<sup>72</sup> J. RAZ, *Loc. Cit.*, p. 21.

<sup>73</sup> « Il semblerait que la théorie est supportée par des arguments qui s'autodétruisent lorsqu'on les avance. » [Notre traduction]

doctrine politique autonome de toute conception morale plus englobante pour les raisons avancées par Rawls, ou devrions-nous plutôt accepter la théorie de la justice en tant que partie de notre propre doctrine morale compréhensive? Qu'en est-il de Rawls, personnellement? Voit-il sa théorie comme faisant partie d'une théorie politique autonome avec des fondations superficielles, ou la perçoit-il plutôt comme faisant partie de sa propre conception compréhensive du bien? Selon Raz, il faut choisir entre une ou l'autre de ces interprétations. En effet, si on accepte la théorie de Rawls parce que c'est ce à quoi mène naturellement notre doctrine morale compréhensive, alors la justification offerte par Rawls n'aura aucun effet persuasif pour nous, et inversement, si on accepte la théorie en vertu des raisons données par Rawls, alors les valeurs des doctrines compréhensives n'auront compté pour rien dans notre acceptation de la théorie.

Raz croit que l'introduction d'une distinction entre une version faible et une version forte de l'autonomie peut nous aider à y voir plus clair. Il écrit:

« [A political theory] is weakly autonomous if it is part of a pluralistic comprehensive conception of the good. A pluralistic conception of the good recognizes the existence of irreducibly many intrinsic goods, virtues, and values. Some independent goods are essentially political. Distributive justice may be such a value. It manifests itself politically, in the constitutional structure of society, and in its observance. The personal virtues which are associated with distributive justice are political virtues. They mark the quality of people as citizens. They are forms of individual excellence which are manifested in public attitudes and actions. Political theory understood as dealing (at least in part) with irreducibly political values can nevertheless be part of a comprehensive moral view. It is justified by establishing how its values fit and make sense together with the other values embraced in the comprehensive conception. By contrast, a strongly autonomous political theory is a theory whose validity or truth does not depend on non-political considerations.<sup>74</sup><sup>75</sup> »

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 22.

La distinction qui est faite par Raz entre ces deux types d'autonomies n'est pas complètement claire. Il semble que la différence entre ces deux types d'autonomie soit que dans la version faible, la théorie est autonome de toute doctrine compréhensive, mais elle n'est que faiblement autonome, car elle affirme tout de même la vérité de certaines idées et valeurs non politiques. À l'opposé, la vérité d'une théorie fortement autonome ne pourrait jamais reposer sur autre chose que des valeurs politiques. En ce qui a trait à la théorie de Rawls, il n'y a pas de doute; puisque celle-ci ne prétend pas à la validité ou à la vérité, on peut dire qu'elle est indépendante de toute fondation morale, donc qu'elle est fortement autonome.

Selon Raz, nous ne devrions pas concevoir la philosophie politique comme fortement autonome, et ce, pour au moins deux raisons. D'abord, il estime que la justification des valeurs morales et politiques dépend toujours en partie de la façon dont elles peuvent s'intégrer à une vision compréhensive du bien-être de l'homme. Il prétend que toute justification morale ou politique est en partie holiste, c'est-à-dire qu'elle fait partie d'un tout indivisible. Il estime donc qu'on ne pourrait pas séparer la question de la

---

<sup>75</sup> « [Une théorie politique] est faiblement autonome si elle fait partie d'une conception compréhensive du bien qui est pluraliste. Une conception du bien qui est pluraliste reconnaît l'existence de plusieurs biens, vertus et valeurs intrinsèques irréductibles. Certains biens indépendants sont essentiellement politiques. La justice distributive peut être une telle valeur. Elle se manifeste politiquement, dans la structure constitutionnelle de la société, dans son observation. Les vertus personnelles qui sont associées avec la justice distributive sont des vertus politiques. Elles soulignent la qualité des gens en tant que citoyens. Elles sont des formes d'excellence individuelle qui se manifestent dans les attitudes et les actions publiques. La théorie politique comprise comme traitant (du moins en partie) de valeurs politiques irréductibles, peut toutefois faire partie d'une vue morale compréhensive. Elle se justifie en établissant comment ses valeurs s'accordent et font sens avec les autres valeurs adoptées dans la conception compréhensive. Par contraste, une théorie fortement autonome est une théorie dont la validité ou la vérité ne dépend pas de considérations non politiques. » [Notre traduction]

justification politique de la question du bien ou de la morale de façon générale. La deuxième raison pour laquelle on devrait rejeter l'autonomie forte selon Raz, c'est qu'il est possible de juger des implications pratiques de l'acceptation d'une valeur seulement lorsque nous avons déterminé si cette valeur entre en conflit avec d'autres. Dans le cas d'un conflit, il faut pouvoir évaluer laquelle des valeurs doit avoir préséance sur les autres dans les différents contextes. Puisque la thèse de l'autonomie forte nous interdit de considérer les valeurs politiques à la lumière d'une doctrine compréhensive, il deviendrait impossible d'en tirer des conclusions pratiques, puisque Raz croit qu'une doctrine compréhensive morale est toujours nécessaire pour hiérarchiser les valeurs qui entrent en conflit. Donc, une théorie fortement autonome ne pourrait pas nous garantir que les conflits de valeurs seraient évités, pas plus qu'elle ne pourrait nous aider à trancher lorsque ces conflits se présenteraient.

Cependant, nous avons vu au premier chapitre que Rawls offre une justification qui explique pourquoi les valeurs politiques devraient avoir préséance sur toutes les autres. À la question de savoir pourquoi les valeurs politiques devraient avoir préséance sur les autres valeurs, Rawls répondait en disant que « les valeurs qui entrent en conflit avec la conception politique de la justice et les vertus qui la sous-tendent peuvent être normalement supplantées car elles entrent en conflit avec les conditions mêmes qui rendent possible une coopération sociale équitable fondée sur le respect mutuel.<sup>76</sup> » Raz s'oppose à la réponse faite par Rawls en confrontant celui-ci à un dilemme. Si ce que Rawls veut dire, c'est qu'il est nécessaire de se conformer *de façon générale* aux

---

<sup>76</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Op. Cit., p. 197-198.

principes de justice, nous ne pouvons pas en conclure qu'il faut respecter ces principes de façon absolue. Si on devait respecter les principes de justice seulement de façon générale et non de façon absolue, cela signifierait qu'il y aurait des exceptions. Ceci impliquerait que dans chaque conflit, il serait nécessaire de faire l'examen du contexte avant qu'on puisse rendre un jugement. Par contre, si ce que Rawls veut dire, c'est que la seule façon d'être juste avec les personnes et les institutions, c'est d'agir en conformité absolue avec les principes de justice, alors la question demeure ouverte à savoir si le fait d'être absolument juste est toujours plus important que toutes les autres considérations morales. Autrement dit, dans le cas où la valeur de justice et une autre valeur morale entreraient en conflit, nous n'aurions toujours pas de critère définitif pour choisir entre ces deux valeurs. D'après Raz « Whatever one's response to this objection, the important point is that Rawls agrees that a doctrine of justice yields practical conclusions only if its requirements are compared with and assessed in relation to other values.<sup>77</sup> <sup>78</sup> » Raz croit que cela mène inévitablement à l'abandon de la thèse de l'autonomie forte et à sa substitution par une version faible de l'autonomie, car il estime que la thèse de l'autonomie forte ne permet pas de hiérarchiser les valeurs selon une doctrine morale compréhensive. Pourtant, Rawls cherche spécifiquement à nier que sa théorie se doit d'être acceptée parce qu'elle fait partie d'une doctrine morale compréhensive vraie. Selon Raz, bien que Rawls se refuse à l'affirmer, certains éléments portent à croire qu'il a la conviction que sa théorie est vraie parce que tous l'acceptent

---

<sup>77</sup> J. RAZ, *Loc. Cit.*, p. 24.

<sup>78</sup> « Peu importe la réponse à cette objection, l'important est que Rawls admet qu'une doctrine de justice ne peut donner de conclusions pratiques que si ces exigences sont comparées et évaluées en relation avec d'autres valeurs. » [Notre traduction]

comme faisant partie de leur propre doctrine compréhensive. Cela laisserait supposer que tous acceptent la bonne théorie de la justice, mais pour de mauvaises raisons, car chacun justifierait la théorie selon sa propre doctrine compréhensive.

#### 9.0 : Conclusion de l'article de Raz

Une fois l'essentiel de sa critique terminée, Raz procède à une reconstruction de l'argumentation de Rawls où il propose d'interpréter la théorie de Rawls de façon faiblement autonome en relation avec une certaine doctrine compréhensive. Il s'agit toutefois d'une discussion spéculative qui dépasse le cadre de notre étude. Raz termine sa critique en résumant l'essentiel de son interprétation de Rawls et en donnant son verdict final quant au succès de l'entreprise rawlsienne. Raz interprète Rawls comme affirmant la valeur absolue des valeurs d'unité et de stabilité sociale. Bien qu'il reconnaisse l'importance de ces valeurs, il n'est pas d'accord pour dire qu'elles devraient être absolues. De plus, Raz ne croit pas que le consensus PR puisse garantir l'atteinte de l'unité et de la stabilité. Selon lui, l'unité sociale est un phénomène complexe qui dépend entre autres de la culture, des institutions, des symboles et des rivalités qui existent au sein d'une communauté politique. De toute façon, il estime qu'un consensus PR sur un ensemble de valeurs ou sur des principes de justice ne garantit en rien l'unité et la stabilité. En effet, on peut collectivement accepter un ensemble de mesures constitutionnelles sans qu'aucun individu ne soit réellement en accord avec *chacune* de ces règles. À la lumière de ses arguments contre les principes d'abstinence épistémique, de fondations superficielles et d'autonomie forte, Raz conclut

que « No reason seems to have been given for political philosophy to abandon its traditional goals of understanding the moral presuppositions of existing institutions and criticizing them and advocating better ones – in the full light of reason and truth.<sup>79</sup> <sup>80</sup> »

## **Section 2 : Commentaire critique**

### **10.0 : L'interprétation du consensus PR**

L'article de Raz a suscité beaucoup de réactions après sa publication, et il est permis de penser que si Rawls a précisé le rôle du consensus PR dans *LP*, c'était en partie pour répondre à la critique de Raz. L'interprétation du consensus PR donnée par Rawls dans *LP* nous montre que Raz n'a pas parfaitement bien interprété Rawls. Si ces précisions nous permettent de voir que Raz faisait fausse route sur certains aspects de la théorie rawlsienne, l'essentiel de sa critique demeure pertinent.

À la défense de Rawls, on pourrait dire que Raz accorde trop d'importance au consensus PR et qu'il l'interprète mal. Raz semble croire que le consensus PR est la seule justification qu'offre Rawls de ses principes de justice. Cependant, nous avons vu au premier chapitre que le consensus PR n'est que la seconde étape de la justification, une étape qui survient après qu'on a trouvé les principes les plus justes dans la position originelle. Raz n'a donc pas raison lorsqu'il affirme que le simple fait d'atteindre un consensus sur des principes de justice équivaut à affirmer qu'ils sont justes. Les

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>80</sup> « Aucune raison ne semble avoir été donnée pour que la philosophie politique abandonne ses buts traditionnels qui sont de comprendre les présuppositions morales des institutions existantes et de les critiquer pour en proposer de meilleures – en faisant plein usage de la raison et de la vérité. » [Notre traduction]

principes sur lesquels porte le consensus devraient normalement être justes ou presque justes, puisqu'ils sont le résultat de la position originelle. Toutefois, il ne faut pas sous-estimer le rôle du consensus PR, car la structure de justification employée par Rawls montre bien que si les principes de justice n'arrivent pas à faire consensus, cela invalidera la théorie.

Raz identifie les critères d'unité et de stabilité comme étant les critères utilisés par Rawls pour déterminer la validité de la théorie de la justice. Avant de juger du reste de l'argument de Raz, il faut d'abord vérifier s'il s'agit bel et bien des critères qui sont utilisés par Rawls. Bien que ces critères ne soient pas ceux qui sont utilisés lors de la première étape de la justification, si on se limite à une analyse de la seconde étape, alors le texte de Raz semble bien démontrer que si le consensus PR a un poids normatif aux yeux de Rawls, c'est parce qu'il permet l'unité et la stabilité sociale. Autrement dit, si nous devons considérer le consensus PR comme important sur le plan moral, c'est surtout parce qu'il permet d'atteindre l'unité et la stabilité sociale, deux biens qui devraient être recherchés par toute société bien ordonnée. Raz identifie plusieurs passages de Rawls qui montrent l'importance que ce dernier accorde aux notions d'unité sociale et de stabilité « pour les bonnes raisons ». Malgré que les passages identifiés par Raz soient tirés de textes antérieurs à la publication de *LP*, plusieurs de ces passages se retrouvent mot pour mot dans le second livre de Rawls, ce qui tend à démontrer que si Rawls a nuancé son propos, l'essentiel de sa position est demeuré le même. Donc, même s'il insiste beaucoup pour dire que son consensus PR n'est pas qu'un simple *modus vivendi* et qu'on doit chercher à atteindre l'unité sociale et la stabilité « pour les bonnes

raisons », le fait demeure que le lien entre l’unité et la stabilité et le consensus PR est bien présent dans les écrits de Rawls<sup>81</sup>. L’interprétation proposée par Raz (affirmer que la principale raison pourquoi le consensus PR est souhaitable est qu’il permet de mener à l’unité et la stabilité) est donc crédible.

Certains seront peut-être d’avis que Raz fait fausse route et feront valoir que la justification principale de la théorie de Rawls demeure la position originelle et que le consensus PR n’est qu’une « justification secondaire ». Nous avons démontré au premier chapitre que le consensus PR est pour Rawls une étape de la justification aussi importante que celle du choix des principes à l’aide du constructivisme politique, puisque l’échec dans une seule des ces deux étapes compromettrait le processus de justification en entier. Par contre, même si on concédait que le consensus PR est une étape moins importante de la justification, une bonne partie de la critique de Raz serait toujours valide. En effet, la position originelle a elle aussi certains présupposés, et pour que la justification soit complète, il faudrait que Rawls affirme la vérité de ces présupposés, ce qu’il refuserait évidemment de faire<sup>82</sup>. Après tout, si on se réfère au titre de l’article de Raz, on se rappellera que l’essentiel de sa critique porte sur l’abstinence épistémique et non sur le consensus PR. Donc, même si on admettait que Raz interprète mal le consensus PR, cela ne ferait que déplacer le problème, puisque Rawls devrait toujours affirmer la vérité de sa théorie pour être en mesure de dire que sa théorie est

---

<sup>81</sup> Voir J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005 p. 134,149,387,390.

<sup>82</sup> Le présupposé qui porterait le plus à controverse serait certainement la conception de l’individu qui sous-tend la position originelle. Rawls croit qu’il peut avoir recours à une conception politique de la personne qui ne sera pas controversée pour justifier la position originelle, mais cette façon de procéder ne fait pas l’unanimité. Pour un exemple de ces critiques voir J. Habermas « La réconciliation grâce à l’usage public de la raison » dans J. Habermas et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, *Op. Cit.*, p. 48.

« la théorie pour nous ». Cependant, Rawls se contente de constater que les valeurs fondamentales qui sont à la base de sa théorie font partie de la culture publique, et il se garde bien d'affirmer leur vérité.

#### 11.0 : L'importance de la popularité des idées latentes et du consensus PR

On pourrait se demander pourquoi Rawls refuse d'affirmer la vérité des idées et des valeurs fondamentales de sa théorie de la justice s'il estime qu'elles sont déjà implicitement acceptées dans la culture publique. En effet, si ces idées sont déjà partagées, quels conflits cela pourrait-il entraîner? Comme nous l'avons vu à la fin du premier chapitre, le simple choix d'une conception de la vérité risquerait d'entraîner Rawls dans des querelles épistémiques et métaphysiques qu'il souhaite éviter à tout prix. Néanmoins, ce qui tracasse Raz, c'est que Rawls base sa théorie sur certaines idées latentes dans les sociétés démocratiques, et Raz souligne avec justesse que le simple fait que ces croyances soient largement répandues n'est pas un gage de leur validité. Après tout, dans certaines sociétés, le racisme est largement répandu, et cela ne suffit pas à en faire une base valide pour une théorie de la justice. Rawls essaie d'éviter le problème en disant qu'il se permet de partir des valeurs latentes de nos sociétés parce que celles-ci sont fondamentalement justes. Mais cela ne fait que repousser la question plus loin. Afin de prouver que nos sociétés démocratiques sont fondamentalement justes, Rawls devra tôt ou tard faire appel au critère de vérité. Il doit pouvoir montrer qu'il est vrai que nos sociétés sont fondamentalement justes pour réussir à justifier le principe de fondations superficielles. Si Rawls se contente d'affirmer que nos sociétés sont fondamentalement

justes car elles suivent les règles de la justice en tant qu'équité, et que cette théorie est juste car elle se base sur les idées qui sont latentes dans la société, alors la justification qu'il nous offre est circulaire.

Revenons maintenant au consensus PR. Raz et Rawls s'entendent pour reconnaître l'importance de l'unité et de la stabilité, car il est évident qu'une théorie de la justice qui ne pourrait pas mener à une société stable serait futile. Cependant, Raz est d'avis que la capacité d'une théorie à faire consensus ne devrait pas être un aspect déterminant de sa validité. En effet, Rawls insiste sur le fait que les principes issus de la position originelle doivent pouvoir faire l'objet d'un consensus PR pour que la théorie soit valide. À l'opposé, Raz croit que si nos principes de justice sont vrais, le fait qu'ils fassent l'objet d'un consensus PR n'a pas tellement d'importance. Tant qu'une partie assez importante de la société reconnaîtra la vérité de ces principes, il sera possible de les mettre en application, et ceux qui seront incapables de reconnaître la vérité de ces principes n'auront qu'à être ignorés. D'un côté, Raz a raison d'affirmer que la popularité des idées n'est pas garante de leur validité, et en ce sens, il est vrai que le consensus PR ne devrait pas être considéré comme ayant un poids normatif. Il s'agirait plutôt d'une contrainte pragmatique à la mise en application de toute théorie. Néanmoins, s'il est important que notre théorie de la justice soit applicable, il n'est pas aussi évident qu'elle doive nécessairement être compatible avec *toutes* les doctrines compréhensives raisonnables. Lorsqu'on constate la pluralité de doctrines qui sont raisonnables (en ce sens qu'elles reconnaissent les difficultés du jugement et les droits fondamentaux), mais qui ont des croyances qui sont presque unanimement considérées comme absurdes (on

n'a qu'à penser aux sectes basées sur le culte des extra-terrestres), on est en droit de se demander s'il est vraiment nécessaire de s'assurer que notre conception de la justice ne froissera aucune doctrine compréhensive raisonnable. À l'inverse, on peut très bien comprendre Rawls d'insister sur l'aspect tolérant du consensus PR. En effet, lorsqu'on commence à juger que certaines doctrines sont fausses, et que pour cette raison, elles n'ont pas à être prises en considération, on sombre habituellement assez rapidement dans l'intolérance<sup>83</sup>. L'opinion de Rawls semble être que nous ne pouvons exclure aucune doctrine raisonnable puisque les difficultés du jugement nous empêchent de savoir avec certitude quelles doctrines sont vraies ou fausses. Il est alors surprenant de voir comment Rawls tente de se démarquer du scepticisme, puisque même s'il prétend le contraire, il semble que son argument basé sur les difficultés du jugement soit, à la base, un argument de nature sceptique<sup>84</sup>. On peut donc dire que Raz a raison de remettre en cause l'importance du consensus PR, puisqu'il n'est pas nécessaire que toutes les doctrines compréhensives adoptent la théorie de la justice pour que celle-ci réussisse à mener à une société stable, et que le fait qu'une croyance soit largement répandue ne prouve en rien qu'il s'agit d'une croyance vraie. De plus, Raz a raison d'exiger de Rawls qu'il

---

<sup>83</sup> Il est à noter que même si Rawls insiste beaucoup sur la tolérance, plusieurs lui reprochent justement d'utiliser le critère du raisonnable de façon à écarter de façon totalement arbitraire les doctrines qui poseraient problème à sa justification. À ce sujet, voir Marilyn FRIEDMAN, « John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People », dans *The Idea of Political Liberalism*, V. Davion et C. Wolf, dir., Rowman & Littlefield, New York, 2000, p. 16-33, ainsi que Miriam GALSTON, « Rawlsian Dualism and the Autonomy of Political Thought », *Columbia Law Review*, vol. 94, n° 6 (1994), p. 1842-1859, et Chantal MOUFFE, « Political Liberalism : Neutrality and the Political », *Ratio Juris*, vol. 7, n° 3. (1994), p. 314-324.

<sup>84</sup> Voir Brian BARRY, *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 160 à 183, ainsi que Graham Long, *Relativism and the Foundations of Liberalism*, Imprint academics, Charlottesville, 2004, p. 208 à 213, George SHER, *Beyond Neutrality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 140 à 156, et aussi Steven WALL, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 91 à 100.

prenne position sur le plan épistémique si ce dernier persiste à affirmer que nous ne pouvons pas exclure les doctrines fausses sous prétexte que les difficultés du jugement nous empêcheront toujours d'être certains de la vérité ou de la fausseté des doctrines compréhensives. Si Rawls croit vraiment qu'il nous sera toujours impossible de savoir avec certitude si notre doctrine compréhensive est vraie ou fausse, alors il doit en assumer les conséquences.

D'une façon plus générale, il paraît évident que Rawls lui-même est convaincu que sa théorie est vraie. S'il ne croyait pas sa théorie vraie, pourquoi aurait-il pris l'initiative d'écrire un ouvrage aussi complexe et volumineux que *Libéralisme politique* pour essayer de justifier le fait que sa théorie est « la théorie pour nous » ? Si Rawls n'affirme pas clairement que sa théorie est une théorie vraie, on peut présumer que ce n'est pas parce qu'il ne dispose d'aucun argument, mais plutôt qu'il s'impose cette retenue afin de ne pas contredire l'esprit de son entreprise. C'est l'adoption du principe d'abstinence épistémique dont parle Raz qui empêche Rawls de se prononcer en faveur de la vérité de sa théorie. Mais bien que Rawls refuse de se prononcer sur la vérité ou la fausseté de sa théorie, il serait pour le moins étonnant qu'il se dise convaincu de la fausseté de sa théorie. Cependant, étant donné le penchant sceptique de Rawls dont nous venons de parler, on pourrait penser que, loin d'être convaincu de la vérité ou de la fausseté de sa théorie, il est simplement indifférent à la question de la vérité, c'est-à-dire qu'indépendamment du fait que sa théorie soit vraie ou fausse, il estime que c'est la plus appropriée pour notre société et qu'elle peut légitimement être mise en application.

## 12.0 : Peut-on dissocier légitimité de la théorie et vérité de la théorie?

L'idée que la théorie de la justice pourrait être légitime sans toutefois être vraie a été abordée par David Estlund, dans son article « The insularity of the reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth ». Dans cet article, il commente ainsi la critique de Raz :

« Raz wonders how a certain theory of justice could be “the one for us,” actually grounding obligations and warranting coercive enforcement in our society, without thereby counting as “true, or reasonable, or valid, or sound.” [...] The argument is, I believe, even conclusive if he means (as he apparently does) true, or reasonable, or valid, or sound, or *some such thing*. For there must be some such word for this kind of, shall we say, normative success of the theory – it’s actually grounding obligations and/or warranting coercive enforcement. (I take these to follow from being “the theory for us.”) I propose to mark this with the name ‘legitimacy’. A theory of justice counts, by definition, as legitimate for a polity if it accounts for obligations of citizens normally to comply with laws and policies that accord with the theory, and/or justifies coercive enforcement of such laws in certain ways. So a theory of justice cannot be “the theory for us” without being legitimate.

Raz, however, lumps the concepts of truth, reasonableness, validity and soundness all together as so many different ways of calling a normative proposition ‘true’. There is a substantial question that Raz’s terminology prevents us from asking: Could a theory of justice be legitimate apart from whether it is true? Raz does not see this as a substantial question, since he suggests that there is nothing to the truth of a theory except precisely what I have called legitimacy.<sup>85 86</sup> »

---

<sup>85</sup> Robert ESTLUND, « The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth », *Ethics*, no. 108, 1998, p. 274.

<sup>86</sup> « Raz se demande comment une certaine théorie de la justice pourrait être “la théorie pour nous” effectivement fondant les obligations et justifiant la coercition dans notre société, sans être considérée comme étant “vraie, ou raisonnable, ou valide, ou solide.” [...] Je crois que l’argument est concluant même s’il voulait dire (comme c’est apparemment le cas) vrai, raisonnable, ou valide, ou solide, ou quelque chose de ce genre. Puisqu’on doit utiliser un mot pour désigner ce, disons, succès normatif de la théorie – le fait qu’elle fonde effectivement les obligations et/ou justifie leur mise en vigueur de façon coercitive. (Je suppose que cela est la conséquence du fait que ce soit “la théorie pour nous.”) Je propose de désigner cette caractéristique par le mot “légitimité”. Une théorie de la justice est, par définition, légitime pour une administration si elle justifie l’obligation pour les citoyens de respecter la loi et les règlements en accord avec la théorie, et/ou justifie la mise en vigueur de façon coercitive de ces lois d’une certaine façon. Alors une théorie de la justice ne peut être “la théorie pour nous” sans être légitime. Cependant, Raz regroupe les concepts de vérité, de raisonnabilité, de validité et de solidité comme étant

La distinction entre légitimité et vérité établie par Estlund est intéressante et porte à réflexion. Par contre, il semble qu'elle n'arrive pas à invalider l'argument de Raz. S'il est vrai que la légitimité et la vérité sont deux choses différentes sur le plan conceptuel, il n'est pas sûr qu'une théorie de la justice puisse être légitime sans être vraie. D'ailleurs, Estlund n'arrive pas à donner d'exemple convaincant pour illustrer son propos. Il affirme:

« It is not a conceptual confusion to think that obligations can sometimes be grounded not in true justice, but in a conception which, whether or not it is true, is authoritative for other reasons, such as that it is the only conception that is acceptable to all reasonable citizens. In that case, the theory of legitimacy would be saying that the false conception of justice ought to be obeyed as if it were true.<sup>87</sup> »

Ce passage d'Estlund est loin d'être convaincant. Il nous dit que des principes de justice faux pourraient être légitimes dans le cas où il s'agirait de la seule conception acceptable par tous les citoyens raisonnables. Le problème, c'est qu'il n'est pas évident qu'une théorie non vraie peut être légitime. Dans son article, Estlund parle d'une conception minimale de la vérité et dit que les citoyens raisonnables doivent être de bonne foi. Il écrit :

« suppose it is agreed that it is patently unreasonable to withhold one's allegiance from reasonable political principles simply because they are not the exact truth. Thus, political liberalism might posit a basic political virtue of not being too picky in this way by exempting oneself from political principles on technicalities. Reasonable citizens are not sticklers. [...] Just

---

autant de façons différentes de dire qu'une proposition normative est "vraie". Il y a une question substantielle que la terminologie de Raz nous empêche de poser : est-ce qu'une théorie de la justice pourrait être légitime indépendamment du fait qu'elle soit vraie ou non ? Raz ne voit pas ceci comme étant une question substantielle, puisqu'il suggère qu'il n'y a rien d'autre à la vérité d'une théorie que ce que j'ai précisément appelé la légitimité. » [Notre traduction]

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 274.

as some moral truth might have no authority in certain contexts, some moral falsities might have legitimate authority – if they are nearly true.<sup>88</sup> »

Lorsqu'on traite de la vérité, tout est question de nuances et les choses sont rarement complètement noires ou blanches. Afin de bien interpréter le commentaire d'Estlund, il est donc utile d'ajouter une nuance au sujet de la vérité des théories. Si on suppose qu'il existe une théorie qui est vraie, il peut y avoir des théories qui sont non vraies, car elles ne correspondent pas *exactement* à *la* vraie théorie, mais qui sont tout de même assez proches de la vérité. Il peut aussi y avoir des théories carrément fausses, étant trop différentes de la vraie théorie pour qu'on puisse les considérer même approximativement vraies. Estlund démontre donc qu'il est possible qu'une théorie non vraie (mais approximativement vraie) soit légitime, même si elle n'est pas à proprement parler, *la* vraie théorie. Par contre, il n'arrive pas à montrer que la légitimité et la vérité d'une théorie sont complètement découplées. La dernière phrase « some moral falsities might have legitimate authority- *if they are nearly true* » montre bien que la question de la légitimité d'une théorie de la justice est toujours étroitement liée à la question de la vérité. On pourrait donc dire que même si on concède qu'il est possible qu'une théorie non vraie puisse être légitime, une théorie qui est carrément fausse ne pourrait jamais l'être. Ceci semble démontrer que Raz a raison d'associer la vérité de la théorie à sa légitimité. Rawls devrait donc minimalement affirmer que sa théorie est au moins approximativement vraie et justifier cette affirmation pour que sa théorie de la justice puisse être légitime.

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 263.

### 13.0 : Conclusion du deuxième chapitre

Dans ce chapitre, nous avons examiné la critique adressée à la théorie de Rawls par Joseph Raz. Nous avons vu que celui-ci critique sévèrement les principes de fondations superficielles et d'abstinence épistémique, et dans une moindre mesure, le principe d'autonomie. Nous avons constaté que selon Raz, la théorie de Rawls a avant tout une préoccupation pragmatique, celle d'atteindre un consensus PR au sujet des principes de justice et que le moyen préconisé pour y arriver est de rester agnostique au sujet de la vérité des doctrines compréhensives et des théories de la justice. Nous avons aussi vu que pour Raz, la question de la vérité est inévitable, puisque lorsqu'on tente de montrer qu'une théorie est la meilleure pour une société donnée, nous sommes effectivement en train de donner des raisons qui justifient sa vérité. C'est pourquoi il croit que Rawls utilise la capacité à atteindre l'unité et la stabilité sociale comme critères servant à établir la vérité de la théorie de la justice comme équité. Par la suite, nous avons vu que si on élimine les principes d'abstinence épistémique et de fondations superficielles tel que le suggère Raz, on pourra alors interpréter différemment la justification de la théorie de Rawls, en faisant valoir que l'unité et la stabilité sont désirables car ce sont des éléments qui contribuent à la mise en place d'une société comme juste système de coopération entre individus libres et égaux. De plus, nous avons expliqué que selon Raz, le principe de fondations superficielles est invalide, car la popularité des idées ne devrait pas influencer leur validité sur le plan moral. Ensuite, nous avons vu que Raz rejette le principe d'autonomie forte proposé par Rawls puisque celui-ci nous empêche d'avoir recours à une doctrine compréhensive pour hiérarchiser

les valeurs qui entreront en conflit et qu'il introduit une certaine confusion au sujet de raisons qui mènent à l'adoption de la théorie de la justice.

Dans la section critique, notre analyse a montré que l'interprétation que Raz fait de Rawls n'est pas tout à fait exacte, puisqu'il traite le consensus PR comme étant le seul mode de justification de la théorie de Rawls, alors qu'il s'agit simplement de la deuxième étape d'une justification s'effectuant en deux temps. Néanmoins, nous avons constaté que malgré cette mauvaise interprétation, la critique de Raz demeure valide, puisque le consensus PR est un élément très important de la justification de Rawls. Même si Raz a tort lorsqu'il affirme que l'unité et la stabilité sont les seuls critères employés par Rawls pour faire valoir la validité de sa théorie, il demeure que ces critères peuvent effectivement être interprétés comme étant des critères qui tentent de prouver la vérité de la théorie. De plus, nous avons vu que Raz a raison d'affirmer qu'il est impossible pour Rawls d'éviter la question de la vérité, puisque le principe de fondations superficielles ne peut constituer une base adéquate pour une théorie de la justice. Finalement, l'analyse des arguments d'Estlund nous a permis de montrer qu'il est impossible de défendre Rawls en affirmant qu'il est indifférent à la question de la vérité et que sa théorie pourrait être légitime même si elle n'était pas vraie, puisque la vérité et la légitimité d'une théorie ne peuvent jamais être complètement découplées.

## **Chapitre 3 : La critique de Jody S. Kraus**

## 1.0 : Introduction au troisième chapitre

Dans ce troisième chapitre, nous allons nous intéresser à la critique adressée au libéralisme politique par Jody S. Kraus dans son article « Political Liberalism and Truth ». Plus précisément, cette critique porte sur les problèmes de cohérence interne qui surviennent lorsqu'on tente de justifier l'utilisation de la conception politique de la justice. Plusieurs philosophes, comme Raz, Habermas et Hampton<sup>89</sup>, ont déjà critiqué Rawls en affirmant qu'il était impossible d'éviter de prendre position sur le plan épistémique ou métaphysique, mais ces auteurs n'ont jamais remis en question l'affirmation de Rawls selon laquelle il est impossible pour le libéralisme politique d'affirmer sa propre vérité. À l'instar des critiques nommés précédemment, Kraus examine les arguments de Rawls en faveur de l'agnosticisme du libéralisme politique et tente de démontrer que ce dernier doit nécessairement affirmer la vérité de sa théorie. Cependant, la critique de Kraus se démarque des autres, car elle se concentre surtout sur la question de la cohérence interne de la théorie. Contrairement à Rawls, Kraus croit qu'on peut affirmer la vérité de la conception politique sans que la théorie ne devienne incohérente pour autant. Dans les pages qui suivent, nous verrons plus précisément pourquoi Rawls est convaincu que l'affirmation de la vérité de sa théorie mènerait inévitablement à des contradictions internes et pourquoi Kraus croit que ces arguments sont invalides.

---

<sup>89</sup> Voir J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, *Op. Cit.*, ainsi que Jean HAMPTON, « Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics », *Ethics*, vol. 99 (juillet 1989), p. 791-814 et Joseph RAZ, *Loc. Cit.*

## **Section 1 : La critique de Kraus**

### **2.0 : La méthodologie de Rawls : l'indépendance et l'agnosticisme de la théorie**

Kraus commence son article en expliquant que « Every theory of justice requires a first-order theory specifying principles of justice, and a second-order view explaining why those principles constitute the correct principles of justice.<sup>90 91</sup> » Donc, dans chaque théorie de la justice, on retrouve deux ordres ou deux niveaux. Dans le cas du libéralisme politique on retrouve, au premier niveau, la théorie de la justice en tant qu'équité, puisque les deux principes de justice proposés par Rawls découlent de celle-ci. Suivant le schéma proposé par Kraus, on remarquera que la théorie de la justice en tant qu'équité présuppose l'idée de second ordre selon laquelle la justice doit être une conception politique. Selon l'interprétation de Kraus, « A political conception of justice treats the principles derived from the fundamental ideas in the public political culture as the correct principles of justice.<sup>92 93</sup> » Cette interprétation semble assez fidèle à celle de Rawls, puisqu'elle correspond à une caractéristique fondamentale de la conception politique dont nous avons parlé au premier chapitre, c'est-à-dire le recours à la culture publique<sup>94</sup>.

Toutefois, Kraus affirme que dans le cas du libéralisme politique, on ne retrouve nulle part de justification de l'idée que la théorie de la justice devrait être une conception

---

<sup>90</sup> Jody S. KRAUS, « Political Liberalism and Truth », *Legal Theory*, Vol. 5, 1999, p. 45.

<sup>91</sup> « Toute théorie de la justice nécessite une théorie de premier ordre spécifiant les principes de justice, et une vue de second ordre expliquant pourquoi ces principes constituent les principes de justice corrects. » [Notre traduction]

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.45.

<sup>93</sup> « Une conception politique de la justice traite les principes dérivant des idées fondamentales dans la culture publique comme les principes de justice corrects. » [Notre traduction]

<sup>94</sup> Les deux autres caractéristiques fondamentales de la conception politique étant l'applicabilité limitée et l'indépendance de la théorie.

politique. Au contraire nous dit-il, Rawls fait tout pour éviter d'admettre que la justice doit être une conception politique en affirmant que le libéralisme politique se contente *d'utiliser* une conception politique, alors qu'en réalité, la justice pourrait bien ne pas *être* une conception politique. Le libéralisme politique est donc agnostique au sujet de la vérité de ses présuppositions de second niveau. Selon Rawls, il ne pourrait en être autrement, car le fait d'affirmer la vérité du libéralisme politique mènerait à une contradiction interne. Voyons pourquoi Rawls croit qu'il en serait ainsi.

Nous avons déjà mentionné dans les chapitres précédents qu'avec son libéralisme politique, Rawls veut proposer une nouvelle approche en philosophie politique. Plutôt que d'essayer de justifier la validité d'une doctrine compréhensive pour ensuite en déduire les principes de justice, Rawls souhaite justifier ses principes en faisant appel à un ensemble de croyances partagées (common ground) par toutes les doctrines compréhensives raisonnables. C'est ce qui mène Rawls à l'agnosticisme au premier niveau de la théorie. Rappelons-nous que Rawls insiste beaucoup sur l'indépendance de sa théorie. Celle-ci doit être indépendante de toute doctrine compréhensive afin de pouvoir faire l'objet d'un consensus PR. C'est pourquoi Rawls a recours à la conception politique, c'est-à-dire une conception basée sur les valeurs latentes dans la société, mais qui ne se prononce pas sur les questions fondamentales controversées. Ainsi, puisque la théorie ne se prononce pas sur la vérité ou la fausseté des doctrines compréhensives, elle ne sera pas susceptible de froisser qui que ce soit. C'est justement parce qu'il sait que le choix d'une théorie de premier ordre peut susciter la controverse que Rawls justifie la justice en tant qu'équité en faisant appel à la notion de conception politique de la justice.

Il est d'avis que l'utilisation de cette notion de second ordre permettrait à la théorie de faire l'objet d'un consensus PR, puisqu'il serait ainsi possible d'éviter les désaccords insolubles qui accompagnent toujours les débats au sujet de la vérité des doctrines compréhensives.

Suivant la même logique, Rawls croit qu'on doit aussi être agnostique au deuxième niveau de la théorie. Comme nous l'avons mentionné précédemment, au second niveau, on affirme que la théorie de la justice doit être une conception politique. Cependant nous dit Kraus, Rawls croit que lorsqu'il est question du choix d'une théorie de la justice, les citoyens raisonnables peuvent être en désaccord non seulement au sujet des principes de premier niveau, mais aussi au sujet de leur justification de second niveau. C'est pourquoi Rawls conclut qu'au premier comme au second niveau de la théorie, le libéralisme politique doit éviter toute prise de position qui pourrait susciter la controverse chez les individus raisonnables. Il devient donc impossible de justifier adéquatement le recours à la conception politique de la justice, puisque pour offrir une telle justification, on doit affirmer la vérité de la théorie (on doit affirmer qu'il est vrai que la justice est une conception politique), ce qui créerait nécessairement une certaine controverse au sein des gens raisonnables. Tenter d'offrir une justification du libéralisme politique est donc un des plus grands défis que la théorie de Rawls doit relever. Kraus écrit :

« As Rawls sees it, the fundamental challenge for political liberalism is to provide an argument on its own behalf that is consistent with its own first-order requirement that political justification in our society not require anyone to accept or reject a view about which reasonable people can disagree. [...] Rawls believes that reasonable people can disagree about second-order theories. He reasons that if political liberalism claims its own

truth, let alone defends such a claim, political liberalism itself would be unreasonable because its own justification would be inconsistent with some reasonable second-order views. Rawls concludes that if political liberalism endorses its own second-order defense, it will be internally inconsistent: It will purport to justify itself on the basis of a second-order theory that cannot qualify as a justification according to its first-order theory of justification.<sup>95</sup>  
<sup>96</sup> »

À l'aide de son constructivisme politique, Rawls espère pouvoir montrer que la philosophie politique est totalement indépendante de la philosophie morale et qu'il peut laisser en suspens la question de la vérité morale de la théorie. Pour Rawls, chaque individu répond à la question de la vérité morale en faisant appel à sa propre doctrine compréhensive. C'est pourquoi Kraus affirme que : « Moral truth, for political liberalism, is in the eyes of the beholder.<sup>97</sup> <sup>98</sup> »

### 3.0 : Pourquoi Rawls doit affirmer la vérité du libéralisme politique.

Comme cela a été expliqué au premier chapitre, la stratégie employée par Rawls pour éviter la question de la vérité consiste à remplacer le critère du vrai par celui du raisonnable. Donc, lorsqu'une doctrine compréhensive entre en conflit avec le libéralisme politique, le libéralisme politique l'écarte parce qu'elle n'est pas raisonnable

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>96</sup> « Dans l'optique de Rawls, le défi fondamental du libéralisme politique est de fournir un argument en sa faveur qui soit cohérent avec son exigence de premier ordre selon laquelle la justification politique dans notre société ne devrait obliger personne à accepter ou rejeter une vue à propos de laquelle les gens raisonnables peuvent être en désaccord. [...] Rawls croit que les gens raisonnables peuvent être en désaccord au sujet des théories de second ordre. Son raisonnement est que si le libéralisme politique affirme sa propre vérité (et encore pire s'il défendait cette affirmation), le libéralisme politique lui-même serait irraisonnable car sa propre justification serait incohérente avec certaines vues de second ordre. Rawls en conclut que si le libéralisme politique endosse sa propre défense de second ordre, il sera incohérent : il prétendra se justifier sur la base d'une théorie de second ordre qui ne peut compter comme une justification en vertu de sa théorie de justification de premier ordre. » [Notre traduction]

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>98</sup> « La vérité morale, pour le libéralisme politique, est dans les yeux de celui qui regarde. » [Notre traduction]

plutôt que parce qu'elle n'est pas vraie. On constate cependant un problème lorsqu'une doctrine compréhensive rejette non seulement la théorie de la justice en tant qu'équité, mais aussi l'idée plus générale de la conception politique de la justice. Dans cette situation, le libéralisme politique écartera la doctrine en question, non pas sous prétexte qu'elle est fausse, mais plutôt sous prétexte qu'elle n'est pas raisonnable. Plus précisément, la théorie stipule que

« [I]es personnes raisonnables jugeront qu'il est déraisonnable d'utiliser le pouvoir politique, si jamais elles le possédaient, pour réprimer des opinions qui ne sont pas déraisonnables, bien que différente des leurs. *La raison en est qu'étant donné le fait du pluralisme raisonnable, il n'existe pas de fondement public et commun de justification pour les doctrines, dans le cadre de la culture publique d'une société démocratique.* Un tel fondement est pourtant nécessaire pour faire la différence, *d'une façon qui soit acceptable par un public raisonnable*, entre des croyances compréhensives prises comme telles et des croyances compréhensives vraies.<sup>99</sup> »

Donc, toute doctrine compréhensive qui rejette la justice en tant qu'équité ou la conception politique de la justice est jugée non raisonnable, car elle est incompatible avec la conception politique de la justice (selon laquelle il est nécessaire d'obtenir une justification publique qui part d'une base commune, en raison du fait du pluralisme). Par contre, ce genre d'explication ne répond pas à l'objection faite par les doctrines qui rejettent l'idée d'une conception politique de la justice. En effet, ces doctrines compréhensives admettraient facilement qu'elles ne sont pas raisonnables au sens défini par Rawls; elles nient plutôt que le fait de ne pas être raisonnable ait une incidence quelconque sur leur prétention à la vérité. Les doctrines non raisonnables peuvent donc accepter qu'elles ne sont pas raisonnables, mais « [they] simply reject[] the view that a

---

<sup>99</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Op. Cit., p. 90. Les italiques sont de Kraus.

public and shared basis of justification is required for political justification.<sup>100</sup> <sup>101</sup> » Kraus fait référence à la discussion de Rawls au sujet des croyants rationalistes (que nous avons mentionnée au premier chapitre), car selon lui, Rawls y concède du bout des lèvres qu'il est inévitable d'affirmer la fausseté de ce genre de doctrines compréhensives. Examinons à nouveau le passage où Rawls discute du cas des croyants rationalistes, cette fois, dans son intégralité :

« [...] en défendant une conception politique de la justice, nous risquons d'avoir à invoquer certains aspects au moins de notre propre doctrine religieuse ou philosophique compréhensive [...]. Cela sera le cas chaque fois que quelqu'un insiste sur le fait que certaines questions sont si fondamentales que, pour s'assurer qu'elles seront correctement réglées, un conflit civil serait justifié. Le salut religieux de ceux qui adhèrent à une religion en particulier, ou même le salut de tout un peuple sont parfois considérés comme dépendant de ce type de questions. *Ici, nous risquons de ne pas avoir d'autre choix que de nier cette assertion ou de prendre position, ce que nous espérions éviter.*

Pour comprendre cela, imaginons des croyants rationalistes qui prétendent que leurs croyances sont accessibles à la raison et peuvent même être complètement prouvées grâce à elle (bien que cette position soit rare). Dans ce cas, les croyants nient ce que nous avons appelé le “fait du pluralisme raisonnable”. Nous dirons donc que les croyants rationalistes sont dans l'erreur en niant ce fait; mais nous n'avons pas besoin de dire que leurs croyances religieuses ne sont pas vraies. En effet, dire que des croyances ne peuvent pas être publiquement et complètement prouvées par la raison ne veut pas dire qu'elles ne soient pas vraies. Bien entendu, nous ne croyons pas à la doctrine que ces croyants défendent ici et notre comportement le prouve. Même si nous ne soutenons pas une version de la doctrine de la liberté de la foi qui appuie l'égalité de la liberté de conscience, nos actions, cependant, montrent que nous croyons que le souci du salut n'exige rien qui soit incompatible avec cette liberté.<sup>102</sup> »

---

<sup>100</sup> J. KRAUS, *Loc. Cit.*, p.56.

<sup>101</sup> « [Ils] rejettent simplement le point de vue selon lequel une base publique et partagée de justification est nécessaire pour une justification politique. » [Notre traduction]

<sup>102</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *Op. Cit.*, p. 192.

Cet exemple donné par Rawls montre bien qu'il y existe des situations où le libéralisme politique ne peut s'abstenir de se prononcer sur la vérité de certaines doctrines compréhensives et qu'il doit, au moins implicitement, affirmer la fausseté des doctrines non raisonnables<sup>103</sup>. À la suite de cette constatation, Kraus nous dit que Rawls a beau choisir judicieusement ses mots pour minimiser l'importance de ses remarques, il n'en demeure pas moins qu'il concède dans ce passage que *les doctrines compréhensives qui rejettent la conception politique de la justice sont fausses*. Rawls essaie bien de faire valoir qu'il n'est pas nécessaire d'affirmer que les croyances des croyants rationalistes sont fausses, car à la limite, on peut affirmer que même s'il est impossible de démontrer qu'elles sont vraies à l'aide de la raison publique, elles pourraient quand même l'être<sup>104</sup>. Cependant, le libéralisme politique devra toujours aller à l'encontre de la croyance selon laquelle « certaines questions sont si fondamentales que, pour s'assurer qu'elles seront correctement réglées, un conflit civil serait justifié. »<sup>105</sup> C'est que le libéralisme politique ne peut renoncer à l'idée fondamentale selon laquelle la conception de la justice doit nécessairement être une conception politique qui découle des valeurs latentes dans notre société. Tout compte fait, il semble

---

<sup>103</sup> Un autre passage de Rawls porte à croire qu'il faut parfois affirmer la fausseté de certaines doctrines. Dans une note en bas de page, il écrit : « Le fait qu'il existe des doctrines qui rejettent une ou plusieurs des libertés démocratiques est en soi un fait permanent de la vie, du moins, c'est ce qu'il me semble. Cela nous donne la tâche pratique de limiter ces doctrines – comme la guerre ou la maladie – afin qu'elles ne détruisent pas la justice politique. » (J. Rawls, *Libéralisme politique*, *Op. Cit.*, p. 93) On peut difficilement croire qu'il serait légitime de limiter certaines doctrines « comme la guerre et la maladie » sans affirmer qu'elles sont fausses.

<sup>104</sup> Encore une fois, on pourrait accuser Rawls d'être un sceptique. Si Rawls affirme qu'il n'est pas possible de démontrer la vérité d'une doctrine d'une façon qui serait reconnue publiquement, cela n'équivaut-il pas à affirmer que, bien qu'il soit possible qu'une doctrine soit vraie, nous ne pouvons pas *savoir* qu'elle l'est? Autrement dit, même s'il est possible que cette doctrine soit vraie, nous ne pouvons pas avoir la connaissance de sa vérité, sans quoi il serait possible d'en faire une démonstration compréhensible par tout individu rationnel et d'atteindre un consensus sur cette base.

<sup>105</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *Op. Cit.*, p. 192.

donc que Rawls soit obligé d'admettre que lorsque le libéralisme politique identifie une doctrine compréhensive comme étant non raisonnable, il l'identifie du coup comme étant fausse. Il en est ainsi parce que les doctrines non raisonnables refusent de respecter la distinction entre le domaine de la politique et de la morale, et que cette distinction est une caractéristique fondamentale du libéralisme politique<sup>106</sup>. D'après Kraus donc, « even if Rawls did not admit it, political liberalism must claim its own truth because it cannot concede even the possibility of the truth of a comprehensive view that insists on applying its own substantive moral principles wholesale in the political domain of a society, irrespective of the fundamental ideas in that society's public political culture.<sup>107</sup><sup>108</sup> » En effet, si Rawls exclut les doctrines non raisonnables et affirme (malgré sa réticence à l'admettre) qu'elles doivent être écartées parce qu'elles sont fausses, il doit nécessairement affirmer la vérité de la conception politique de la justice. Sinon, comment pourrait-il justifier l'exclusion des doctrines jugées non raisonnables ? S'il refuse complètement de se prononcer sur la vérité des doctrines (y compris la sienne), mais qu'il persiste à utiliser le critère du raisonnable pour exclure certaines doctrines, alors les croyants rationalistes (et autres tenants de doctrines classées non raisonnables) pourraient légitimement demander sur quelle base Rawls se permet d'exclure leur doctrine. En effet, les croyants rationalistes fournissent des raisons qui (selon eux)

---

<sup>106</sup> On fait ici référence à l'indépendance de la théorie (freestanding theory).

<sup>107</sup> J. KRAUS, *Loc. Cit.*, p. 58.

<sup>108</sup> « même si Rawls ne l'a pas admis, le libéralisme politique doit affirmer sa propre vérité parce qu'il ne peut pas envisager la possibilité qu'une vue compréhensive qui insiste pour appliquer ses propres principes moraux substantifs à tout le domaine politique de la société, sans égard aux idées fondamentales dans la culture publique de cette société, soit vraie. » [Notre traduction]

démontrent la vérité de leur doctrine, mais Rawls se garde bien d'affirmer que leur doctrine est fausse, et en plus, il refuse d'affirmer la vérité de sa propre théorie. Puisqu'il ne veut pas dire que la doctrine des croyants rationalistes est fausse et qu'il insiste pour l'exclure en utilisant le critère du raisonnable (un critère que Rawls refuse de présenter comme vrai et dont les croyants rationalistes ne reconnaissent pas la validité), les croyants rationalistes jugeront que cette exclusion repose sur un critère arbitraire.

Il n'y a donc pas de doute selon Kraus ; le libéralisme politique doit nécessairement affirmer sa propre vérité et affirmer la fausseté des doctrines qui rejettent l'idée que la justice est une conception politique. C'est maintenant qu'on voit poindre à l'horizon le problème de cohérence interne mentionné plus tôt. Puisque Rawls cherchait justement à éviter d'affirmer la vérité de sa théorie, et que la critique de Kraus démontre, à l'instar de celle de Raz, qu'une prise de position à ce sujet est inévitable, doit-on en conclure que la théorie du libéralisme politique s'écroule sous le poids de son incohérence? S'agit-il plutôt d'une théorie toujours parfaitement viable, mais simplement un peu moins tolérante que ne l'espérait Rawls?

#### 4.0 : La justification du rejet des doctrines non raisonnables

Comme nous l'avons mentionné au chapitre précédent, si Rawls se prononce en faveur de l'agnosticisme de sa théorie, ce n'est probablement pas parce qu'il est incapable de trouver des arguments qui plaident pour la vérité de la théorie de la justice en tant qu'équité ou parce qu'il ne croit pas à sa vérité, mais plutôt parce qu'il pense qu'il est impossible d'affirmer la vérité de sa théorie sans la faire entrer en contradiction

avec elle-même. Contrairement à Rawls, Kraus croit qu'il est possible d'affirmer la vérité du libéralisme politique sans que cela n'entraîne de contradiction interne ou d'incohérence. Il affirme que lorsque le libéralisme politique est contraint de nier la vérité des doctrines compréhensives non raisonnables, il affirme du même coup sa vérité, ce qui mène à une conclusion de second ordre sur laquelle tous les individus raisonnables peuvent être d'accord, à savoir qu'il est vrai que la conception de la justice est une conception politique et que les conceptions non politiques de la justice sont fausses. Par définition, les conceptions non politiques de la justice sont donc non raisonnables. C'est pourquoi le libéralisme politique peut écarter les doctrines non raisonnables en alléguant leur fausseté sans devoir faire d'affirmations de second ordre sur lesquelles les individus raisonnables pourraient être en désaccord. Kraus écrit :

« according to political liberalism, the fact that reasonable people can disagree about second-order positions, together with the fact that our culture identifies political justification with reasonable political justification, leads all reasonable people to agree on political liberalism's second-order commitment to using a political conception of justice. Thus, the one second-order claim on which all reasonable people agree is that unreasonable comprehensive views are false.<sup>109 110</sup> »

Si le libéralisme politique peut écarter les doctrines non raisonnables sans devoir faire une affirmation de second niveau sur laquelle les gens raisonnables pourraient être en désaccord, c'est parce que tous les individus raisonnables sont, par définition,

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>110</sup> « selon le libéralisme politique, le fait que les gens raisonnables soient en désaccord au sujet des positions de second ordre, combiné au fait que notre culture identifie la justification politique avec la justification politique raisonnable, mène tous les gens raisonnables à être d'accord au sujet de l'engagement de second ordre du libéralisme politique envers l'usage d'une conception politique de la justice. Alors, la seule affirmation de second ordre sur laquelle tous les gens raisonnables sont d'accord est que les vues compréhensives irraisonnables sont fausses. » [Notre traduction]

d'accord avec l'idée que la seule façon de justifier la théorie de la justice est de faire appel à une conception politique de la justice. Bien que tous soient d'accord pour adopter la conception politique de la justice, les raisons qui justifient cette adoption peuvent varier considérablement d'un individu à l'autre. Toutefois, on n'exige pas des individus raisonnables qu'ils atteignent un consensus au sujet des raisons qui mènent à l'adoption d'une conception politique de la justice; ils doivent seulement être d'accord avec la conclusion (l'utilisation de la conception politique). Le libéralisme politique n'a donc pas à se prononcer en faveur d'un argument particulier pour justifier l'utilisation de la conception politique. Tant que les individus acceptent la conception politique, ils sont considérés comme raisonnables, et ce, peu importe les raisons de leur choix. C'est pourquoi le libéralisme politique peut adopter la conception politique de la justice et son rejet des conceptions non politiques de la justice sans devoir endosser d'arguments de second ordre particuliers qui appuieraient la conception politique.

Puisque la théorie peut se contenter d'utiliser la conception politique sans avoir à fournir d'arguments qui pourraient faire l'objet d'un désaccord raisonnable, on peut dire qu'il est possible que le libéralisme politique rejette les doctrines non raisonnables qu'il considère comme fausses, tout en demeurant agnostique au sujet des différents arguments et théories de second ordre qui justifient son engagement (commitment) envers la conception politique de la justice. Ainsi, le libéralisme politique peut affirmer que les doctrines non raisonnables sont fausses sans aller à l'encontre de ses propres règles de justification, car il le fait sans devoir adopter une théorie de second ordre qui ferait l'objet d'un désaccord parmi les individus raisonnables. Cette affirmation peut

sembler étrange, car selon l'argumentation de Rawls, dès que le libéralisme politique tente de justifier le rejet des doctrines non raisonnables (donc de les identifier comme fausses) en invoquant son engagement envers la conception politique de la justice, il devient incohérent puisque les justifications de second ordre peuvent faire l'objet d'un désaccord raisonnable. Cependant, le libéralisme politique n'a pas vraiment besoin de justifier aux individus raisonnables son engagement de deuxième ordre en faveur de la conception politique, puisque ceux-ci sont, par définition, déjà d'accord avec cette conception. Si le libéralisme politique devait justifier cet engagement, il chercherait à convaincre une foule déjà convertie à ses idées, bien que, comme nous l'avons déjà mentionné, les raisons choisies par les différents individus pour justifier l'adoption d'une conception politique de la justice puissent varier grandement. On pourrait donc croire que le libéralisme politique peut se contenter de se baser sur le consensus entre des individus raisonnables, sans avoir à fournir de justification supplémentaire. Mais la théorie ne peut s'en tirer à si bon compte.

Un problème survient lorsqu'un adversaire du libéralisme politique exige qu'on lui fournit la raison pour laquelle il devrait accepter le fait que la conception de la justice doit être politique. On peut difficilement répondre à une telle exigence, car il y a désaccord sur les raisons qui font que les individus doivent accepter la conception politique de la justice, et il s'agit d'un désaccord raisonnable. Le critère du raisonnable est donc problématique, puisque les doctrines non raisonnables admettent d'emblée qu'elles ne sont pas raisonnables, mais qu'elles rejettent l'idée que le fait d'être raisonnable ou non ait une influence sur leur vérité. Lorsque le libéralisme politique est

confronté à une théorie qui prétend être vraie et qui affirme qu'il est faux que notre conception de la justice doive être politique, est-il vraiment possible d'ignorer la question sous prétexte que celui qui la pose n'est pas raisonnable? Comment peut-on justifier cet engagement envers la conception politique de la justice?

Kraus mentionne qu'il existe peut-être un argument de nature sceptique qui démontrerait l'impossibilité de justifier toute affirmation de second niveau. Si c'était le cas, il serait facile de comprendre pourquoi le libéralisme politique est incapable de justifier l'adoption d'une conception politique de la justice. L'incapacité de la théorie à fournir une justification s'expliquerait simplement par le fait que ce type de justification serait impossible. Toutefois, c'est un argument que Rawls ne veut pas utiliser, car un désaccord raisonnable est possible à ce sujet (puisque le scepticisme est une position controversée). Si Rawls s'entêtait à dire que cette explication basée sur le scepticisme est *la* vraie raison, alors il serait lui-même déraisonnable, car il insisterait pour qu'on écarte toutes les autres explications raisonnables et qu'on ne retienne que la sienne.

« Thus, political liberalism must itself allow for the possibility that second-order claims can be vindicated by a second-order theory. It must concede that it might be begging the question against its opponents by refusing to endorse a second-order defense of its commitment to using a political conception of justice.<sup>111 112</sup> » Évidemment, si l'argument sceptique était valide, Rawls n'aurait pas à démontrer qu'il n'y a pas de circularité dans

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>112</sup> « alors, le libéralisme politique doit admettre la possibilité que des affirmations de second ordre soient justifiées par une théorie de second ordre. Il doit concéder qu'il offre une justification circulaire à ses opposants en refusant d'endosser une défense de second ordre de son engagement envers l'usage de la conception politique de la justice. » [Notre traduction]

la justification du libéralisme politique. Cependant, selon Kraus, puisqu'aucun argument convaincant de ce type n'a été trouvé, il faut admettre que la théorie semble en effet comporter un problème de circularité<sup>113</sup> et tenter de le résoudre.

### 5.0 : La notion de raisonnabilité en tant que justification de l'agnosticisme

Nous avons vu à la section précédente que le libéralisme politique peut affirmer sa vérité sans avoir à affirmer un argument qui pourrait faire l'objet d'un désaccord raisonnable, puisque les individus raisonnables croient tous à la vérité de la conception politique de la justice, mais pour des raisons différentes. On peut donc constater un consensus sur la vérité de la conception politique parmi ces individus, même s'il est impossible d'obtenir un consensus sur les raisons qui démontrent la vérité de cette conception. Il semble alors qu'on puisse affirmer la vérité du libéralisme politique sans aller à l'encontre de l'argument de Rawls en faveur de l'agnosticisme de la théorie relativement aux théories de second ordre. Par contre, cette façon de faire empêche le libéralisme politique de se défendre contre ses critiques. Comme il n'y a pas de consensus sur les raisons qui font que la conception politique est admise comme vraie, il est impossible de fournir une justification satisfaisante aux critiques qui remettent en cause le consensus au sujet de la vérité de la conception politique.

---

<sup>113</sup> Précisons en quoi la théorie présente un problème de circularité : la justice doit être une conception politique parce que c'est un fait reconnu par tous les individus raisonnables. C'est l'avis des individus raisonnables qui est autoritaire sur cette question, puisque le critère du raisonnable fait partie de la culture publique partagée. Si le fait que le critère du raisonnable fasse partie de la culture publique partagée est une preuve de sa validité, c'est parce que la conception politique de la justice nous dit que nous devons former nos principes de justice en nous basant sur la culture publique commune. La justification est circulaire car elle fait reposer l'acceptation de la conception politique de la justice sur l'accord des individus raisonnables, et on justifie l'importance de l'accord des individus raisonnables en se basant sur la définition de la conception politique de la justice.

Malgré cela, Rawls croit que le libéralisme politique peut répondre à ces critiques, non pas en démontrant la vérité de la théorie, mais plutôt en démontrant sa raisonnableté. On peut alors s'interroger à savoir pourquoi une démonstration de la raisonnableté de la théorie devrait convaincre des critiques qui, justement, rejettent la validité du critère de raisonnableté. En dépit de cette objection, Rawls persiste à croire qu'il est possible de justifier sa théorie seulement en ayant recours au critère du raisonnable. En effet, lorsque Rawls définit le raisonnable, il mentionne que le fait du pluralisme raisonnable est accepté dans la culture publique à cause des difficultés du jugement. Nous avons vu plus tôt que, selon Rawls, l'acceptation des difficultés du jugement détermine les limites de ce qu'on peut raisonnablement justifier aux autres et nous mène à l'adoption d'un principe de liberté de conscience. Rawls n'affirme donc pas dogmatiquement que le pluralisme raisonnable est un fait qu'on ne peut pas nier; il affirme que c'est un fait indéniable *à cause des difficultés du jugement*. On pourrait donc dire qu'on doit accepter la conception politique à cause du pluralisme raisonnable et qu'on doit accepter le pluralisme à cause des difficultés du jugement.

Selon Kraus par contre, l'acceptation des difficultés du jugement ne mène pas nécessairement à l'adoption d'une conception politique de la justice. D'après lui, cet argument basé sur les difficultés du jugement ne fait que prouver qu'il y aura toujours un pluralisme raisonnable. Alors, le critique du libéralisme politique qui défend une doctrine non raisonnable pourrait bien accepter le fait que les difficultés du jugement imposent des limites à ce qui est raisonnablement justifiable aux yeux des autres citoyens, tout en étant en désaccord avec l'idée que la justification de la théorie de la

justice doit nécessairement être raisonnable. Autrement dit, pour le critique, même si les difficultés du jugement nous empêchaient d'être tous d'accord au sujet de la vraie doctrine, cela ne changerait rien au fait qu'il existe une doctrine qui est vraie et que c'est elle qui devrait guider notre conception de la justice, même si elle n'est pas raisonnable au sens défini par Rawls. En fait, ce que le critique exige de Rawls, c'est qu'il démontre que pour être légitime, la justification de la théorie doit *nécessairement* être raisonnable. Il exige qu'on lui fournisse un argument pour justifier le poids normatif du critère du raisonnable. En d'autres termes, il demande qu'on lui explique pourquoi le raisonnable devrait être plus important que la vérité en matière de morale.

Selon Rawls, l'idée de justification raisonnable a une force normative car elle fait partie de notre culture publique partagée. Cependant, si la culture publique partagée peut justifier ce poids normatif, c'est justement parce que le libéralisme politique présuppose que la justice doit être une conception politique. En effet, selon la conception politique de la justice, la culture publique partagée doit être la base de notre théorie de la justice. Par contre, si on remet en question la validité de la conception politique de la justice, rien ne prouve que la culture publique puisse servir de fondement légitime à une théorie de la justice. Dès qu'on remet en question la validité de la conception politique, on remet en question la validité du critère du raisonnable, puisque ce critère est considéré comme pertinent parce qu'il fait partie de la culture publique, et l'importance qu'on accorde à la culture publique dépend entièrement de l'adoption de la conception politique de la justice. Donc, la pertinence des difficultés du jugement dans le processus de justification politique repose sur l'idée que la justification politique devrait être élaborée à l'aide

d'une conception politique de la justice. Il en est ainsi, car si on n'accepte pas la conception politique de la justice, alors le critère du raisonnable n'est plus pertinent. En pareil cas, on pourra admettre que les difficultés du jugement démontrent qu'il y aura toujours un pluralisme raisonnable, sans que cela ne nous oblige à reconnaître que la justification politique doit toujours être une justification raisonnable, puisqu'aucune raison n'aura été donnée pour prouver que le critère du raisonnable est préférable à celui de la vérité (du moins aux yeux du critique qui rejette la conception politique de la justice).

Le débat est donc toujours en cours entre Rawls et ceux qui préfèrent l'approche traditionnelle en philosophie politique, c'est-à-dire ceux qui insistent pour appliquer une doctrine morale compréhensive au domaine politique plutôt que d'opter pour une conception politique de la justice. Afin de réussir à trancher le débat, le libéralisme politique doit pouvoir donner une justification de second niveau qui montrerait que l'approche politique est meilleure que l'approche traditionnelle. Jusqu'ici, le problème demeure entier puisque Rawls estime qu'il est impossible pour le libéralisme politique d'affirmer sa propre vérité sans entrer en contradiction avec lui-même. La théorie de Rawls semble donc se trouver dans un cul-de-sac. Si elle refuse de fournir des raisons justifiant l'adoption de la conception politique de la justice, alors elle paraît dogmatique, car elle fait reposer l'acceptation de la conception politique de la justice sur le fait que c'est une croyance acceptée par tous les individus raisonnables. À l'inverse, si elle choisit de fournir des raisons pour justifier l'affirmation selon laquelle la conception politique de la justice est la vraie conception de la justice, alors elle entrera en

contradiction avec ses propres principes de justification qui disent qu'il ne faut pas utiliser d'arguments pouvant faire l'objet d'un désaccord raisonnable.

### 6.0 : L'invalidité de l'argument en faveur de l'agnosticisme de second ordre

Voici le dilemme auquel le libéralisme politique est confronté : soit il ne justifie pas son engagement de deuxième ordre en faveur de la conception politique de la justice et offre une justification circulaire, soit il défend l'idée que la conception politique est vraie, mais au prix d'une contradiction interne, puisqu'il offre une justification qui pourrait faire l'objet d'un désaccord raisonnable. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, ce dilemme disparaîtrait si on pouvait fournir un argument de nature sceptique qui démontrerait qu'il est impossible de fournir un argument non circulaire pour justifier les engagements de deuxième ordre. Néanmoins, un tel argument n'a toujours pas été trouvé, et Kraus croit qu'il existe une façon d'éviter ce dilemme sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à un argument du genre. En effet, Kraus rejette l'argument de Rawls selon lequel le libéralisme politique sera en contradiction avec lui-même s'il se prononce en faveur d'une théorie de second ordre. Il est de cet avis, car il croit que l'argument de Rawls presuppose à tort que la théorie de la justice du libéralisme politique est autoréférentielle (self-referential). Plus précisément, selon Rawls, l'engagement du libéralisme politique envers la conception politique de la justice ferait en sorte que non seulement il faudrait dériver le contenu des principes de justice de la culture publique, mais qu'il faudrait aussi en dériver la justification de l'engagement en faveur de la conception politique. Selon Kraus, bien qu'il soit vrai que l'engagement

envers une conception politique de la justice oblige les libéraux politiques (political liberals) à justifier l'exercice de l'autorité politique à l'aide de la raison publique, cela ne signifie pas qu'il soit aussi obligatoire d'avoir recours uniquement à la raison publique pour justifier le libéralisme politique lui-même. Si on rejette ce présupposé, alors l'argument de Rawls en faveur de l'agnosticisme de la théorie ne tient plus, et il devient possible de fournir une justification de second ordre sans que cela n'introduise d'incohérence dans la théorie.

Afin de bien voir la faiblesse qui est perçue par Kraus dans l'argumentation de Rawls en faveur de l'agnosticisme de sa théorie, il est important de bien saisir la différence entre une théorie de premier ordre et une théorie de second ordre. Une théorie de premier ordre énonce des principes substantiels (substantive) qui permettent de juger des institutions sociales et politiques. Une théorie de second ordre nous donne une explication de la nature de la justification politique. C'est la théorie de second ordre qui nous donne les critères qui permettent de juger du fait que les principes spécifiés dans la théorie de premier ordre sont corrects ou non. Tout comme dans les théories de la justice traditionnelles, on retrouve chez Rawls une théorie de premier ordre qui spécifie les principes de justice devant servir à juger des institutions publiques. Il s'agit de la théorie de la justice en tant qu'équité. De plus, l'engagement de second ordre de la conception politique de la justice sert à expliquer pourquoi les principes de la justice en tant qu'équité représentent les meilleurs principes de justice, ce qui correspond aussi à la méthode traditionnelle de justification. Toutefois, la justification de Rawls s'arrête là.

« Rawls claims that unlike traditional political theories, political liberalism's second-order commitment to using a political conception of justice

constitutes its deepest defense of its first-order theory, namely justice as fairness. Political liberalism does not offer a second-order theory to *defend* its second-order claim that justice is a political conception. Thus, whereas traditional political theories begin by endorsing a second-order theory from which their account of the nature of political justification is derived, political liberalism begins by endorsing a second-order account of the nature of political justification without ever endorsing any supporting second-order theory to defend that account.<sup>114 115</sup> »

Contrairement à la façon traditionnelle de procéder, Rawls n'offre pas de théorie de second ordre (second order theory) qui servirait à justifier son affirmation de second ordre (second order claim) selon laquelle la conception de la justice doit être une conception politique. La nuance entre théorie de second ordre et affirmation de second ordre est difficile à saisir, et bien que l'exemple ne provienne pas de Kraus, nous pouvons tenter d'illustrer le problème dans la justification offerte par Rawls à l'aide d'un parallèle avec l'utilitarisme. Si un utilitariste formulait sa théorie à la façon de Rawls, il affirmerait une théorie de premier ordre qui spécifierait que le principe de justice fondamental est la recherche du plus grand bonheur du plus grand nombre. Il ferait aussi une affirmation de second ordre en disant que le bonheur est ce qu'il y a de plus important, et que c'est ce qui explique pourquoi la recherche du bonheur du plus grand nombre est le bon principe fondamental pour une théorie de la justice. Par contre,

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>115</sup> « Rawls affirme que contrairement aux théories politiques traditionnelles, l'engagement de second ordre envers l'utilisation de la conception politique de la justice constitue sa défense la plus profonde de sa théorie de premier ordre, nommément la justice en tant qu'équité. Le libéralisme politique n'offre pas de théorie de second ordre pour *défendre* son affirmation de second ordre selon laquelle la justice est une conception politique. Alors, tandis que les théories politiques traditionnelles commencent en endossant une théorie de second ordre de laquelle leur explication de la nature de la justification politique est dérivée, le libéralisme politique commence en endossant une explication de second ordre de la nature de la justification politique, sans jamais endosser de théorie de second ordre pouvant supporter ou défendre cette explication. » [Notre traduction]

il refuserait catégoriquement de fournir une théorie de second ordre qui justifierait pourquoi le bonheur est ce qu'il y a de plus important. Rawls procède d'une façon similaire : il affirme que la justice doit être une conception politique, mais refuse de fournir une théorie de second ordre qui justifierait pourquoi il doit en être ainsi.

### 7.0 : Le problème de l'autoréférentialité

Le libéralisme politique fait alors face à un problème de taille, car dès qu'il tente de défendre son engagement de second ordre en faveur de la conception politique de la justice, il se trouve forcé d'affirmer la vérité de deux propositions contradictoires. En effet, il doit à la fois affirmer que la théorie de premier ordre qui discrédite toute justification faisant appel à autre chose que la raison publique est vraie et que l'argument qu'il utilise pour justifier l'utilisation de la conception politique de la justice est basé sur une théorie de second ordre qui pourrait faire l'objet d'un désaccord raisonnable. Kraus croit cependant avoir identifié la clé du problème :

« The key to Rawls's argument is the claim that political liberalism's second-order commitment requires the theory that defines what will qualify as a justification of that commitment itself to be derived from the public political culture. Rawls's argument holds that the constraints political liberalism's second-order commitment imposes on the kinds of reasons that qualify as justifications for political authority also constitute constraints on the kinds of reasons that can be offered in support of political liberalism's second-order commitment itself.<sup>116 117</sup> »

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 71

<sup>117</sup> « La clé de l'argument de Rawls est l'affirmation selon laquelle l'engagement de second ordre du libéralisme politique oblige la théorie à définir ce qui se qualifie comme étant une justification de cet engagement à lui-même être dérivé de la culture politique publique commune. L'argument de Rawls soutient que les contraintes de l'engagement de second ordre du libéralisme politique imposent aux types de raisons qui peuvent se qualifier en tant que justification de l'autorité politique constituent aussi des contraintes aux types de raisons qui peuvent être offertes pour supporter l'engagement de second ordre du libéralisme politique. » [Notre traduction]

En termes simples, on pourrait dire que la conception politique de la justice nous oblige à utiliser des raisons qui seraient unanimement reconnues par les individus raisonnables pour légitimer l'autorité politique, mais qu'elle nous oblige aussi à utiliser des raisons de ce type pour justifier l'usage de la conception politique de la justice. Selon Kraus, le libéralisme politique n'a pas à faire d'affirmation semblable.

Kraus croit que le libéralisme politique peut, sans risque de contradiction, affirmer que la théorie qui exige que la justification se fasse en donnant des raisons publiques (la justice en tant qu'équité) se base sur un engagement de second ordre (la conception politique de la justice), engagement lui-même justifié par une théorie de second ordre qui n'est pas nécessairement issue de la raison publique<sup>118</sup>. Donc, bien que l'engagement envers la conception politique nous oblige à justifier les institutions politiques à l'aide de la raison publique, cela ne signifie pas que l'utilisation de la conception politique doive elle aussi être justifiée à l'aide de la raison publique. Autrement dit, les critères de justification de la légitimité politique des institutions ne sont pas nécessairement les mêmes que les critères de justification théoriques de la conception politique de la justice<sup>119</sup>.

Selon Kraus, l'erreur de Rawls consiste en ce qu'il suppose que l'engagement envers la conception politique de la justice est autoréférentiel (self-referential). Rawls croirait que les contraintes imposées par la conception politique de la justice à la

---

<sup>118</sup> Kraus croit qu'il est possible de justifier le recours à la conception politique de la justice en faisant appel aux notions de stabilité et d'équilibre réfléchi. Il s'agit cependant d'une justification qui pourrait faire l'objet d'un désaccord raisonnable, et nous n'aborderons pas la justification proposée par Kraus dans le présent travail, faute d'espace. À ce sujet, voir J. KRAUS, *Ibid.*, p. 63-69.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 71.

justification des décisions politiques s'appliquent aussi aux justifications théoriques qui peuvent être données en faveur de l'adoption de la conception politique. Si un libéral politique (political liberal) acceptait cette vision autoréférentielle de l'engagement envers la conception politique de la justice, alors il devrait soit admettre que la justification de sa position repose sur une pétition de principe, soit donner une justification de second ordre qui irait à l'encontre de sa théorie de premier ordre. Kraus croit toutefois qu'il n'est pas nécessaire d'adopter une vision autoréférentielle de l'engagement envers la conception politique. Le critère de justification donné par la théorie de premier ordre ne s'appliquerait pas nécessairement à la justification de la théorie de deuxième ordre. Par contre, Kraus admet qu'en refusant d'adopter une version autoréférentielle de l'engagement envers la conception politique de la justice, les arguments du libéralisme politique semblent perdre beaucoup de leur force.

En effet, même s'ils pouvaient toujours affirmer que les principes qui servent à légitimer l'autorité politique sont basés uniquement sur la raison publique, les libéraux politiques devraient admettre qu'il est impossible de fournir une justification non circulaire de l'engagement envers la conception politique en ayant recours uniquement à la raison publique. Voilà une constatation non négligeable, car s'ils doivent admettre cette impossibilité, ils doivent du même coup admettre que la théorie de la justice en tant qu'équité est valide seulement si leur théorie de second ordre en faveur de l'adoption d'une conception politique de la justice est aussi valide (vraie). Kraus écrit :

« All this amounts to the admission that a noncircular defense of political liberalism must ultimately rest on a second-order theory of political justification. This should be unsurprising. Unless such justifications are conceptually impossible, no theory can establish a conclusion without

offering a justification. And given the burdens of judgment, which define the large range of issues about which reasonable people can disagree, it would be surprising if political liberalism managed to base its theory of political justification on a normative principle that leaves no room for reasonable disagreement.<sup>120</sup><sup>121</sup>»

Kraus conclut en rappelant que l'objectif de Rawls était d'appliquer le principe de tolérance à la philosophie elle-même, mais que la théorie de Rawls ne peut quand même pas « tolérer l'intolérance ». Elle ne peut non plus tolérer les doctrines ou individus qui disent que la justice n'est pas une conception politique. Il est donc impossible pour Rawls d'éviter la question de la vérité, car celle-ci ressurgit nécessairement lorsque vient le temps de justifier cette « intolérance de l'intolérance ». Kraus croit avoir réussi à démontrer qu'il est possible pour le libéralisme politique de fournir une défense de l'engagement envers la conception politique de la justice qui ne soit pas circulaire et qui ne repose pas sur un argument de nature sceptique. Le rejet de la vision autoréférentielle de l'engagement envers la conception politique de la justice permet effectivement d'offrir une justification du libéralisme politique cohérente au plan logique, mais il est loin d'être certain que Rawls accepterait une telle justification, puisque cette façon de procéder l'obligerait à admettre ce qu'il cherche à nier avec tant de vigueur, c'est-à-dire

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>121</sup> « Tout ceci mène à l'admission qu'une défense non circulaire du libéralisme politique doit ultimement reposer sur une théorie de second ordre de la justification politique. Ceci ne devrait pas être surprenant. À moins que de telles justifications soient conceptuellement impossibles, aucune théorie ne peut établir de conclusion sans offrir de justification. Et en tenant compte des difficultés du jugement, qui définissent le large spectre des sujets à propos desquels les individus raisonnables peuvent être en désaccord, il serait surprenant si le libéralisme politique réussissait à baser sa théorie de la justification politique sur un principe normatif qui ne laisse aucune place au désaccord raisonnable. » [Notre traduction]

qu'un désaccord raisonnable au sujet de l'acceptation du libéralisme politique est possible.

## **Section 2 : Commentaire critique**

### **8.0 : Le schéma traditionnel d'analyse de Kraus**

La critique de Kraus est complexe, mais malgré cette complexité, elle demeure très intéressante. La distinction entre les deux ordres de théorie établie par Kraus peut facilement porter à confusion, mais cette distinction est essentielle à la bonne compréhension de sa critique. Lorsqu'on examine le schéma d'analyse de Kraus, on réalise qu'il exige de la théorie de Rawls qu'elle se conforme au modèle traditionnel de la philosophie politique, duquel Rawls cherche précisément à se démarquer. En réalité, lorsque Kraus parle des deux ordres de théorie, il affirme qu'on doit avoir une théorie de premier ordre, c'est-à-dire notre théorie de la justice, et que cette théorie de la justice doit dériver d'une théorie métaphysique, épistémique ou morale de second ordre qui expliquerait pourquoi cette théorie de la justice est vraie. Or, Rawls cherche justement à prendre ses distances par rapport à la conception traditionnelle de la philosophie politique basée sur la vérité de la théorie. C'est pourquoi il cherche explicitement à éviter d'affirmer une théorie de second niveau et propose de substituer le critère du raisonnable à celui du vrai. Il peut donc paraître injuste d'analyser les travaux de Rawls comme le fait Kraus, puisqu'il analyse la théorie selon un schéma dont Rawls tente de se démarquer. Par contre, ce n'est pas parce que Rawls souhaite se distinguer de l'approche traditionnelle qu'il y arrive nécessairement. La façon de procéder utilisée par Kraus

permet de voir si Rawls réussit à rompre avec la tradition, comme il le prétend. Pour utiliser un langage imagé, on pourrait dire qu'afin de vérifier si la théorie de Rawls est vraiment révolutionnaire, Kraus tente de la faire entrer dans le moule traditionnel afin de voir si elle réussira effectivement à faire voler le moule en éclats, ou si à l'inverse, c'est le moule qui écrasera la théorie de Rawls.

#### 9.0 : La vérité du libéralisme politique selon Kraus

La discussion concernant le passage où Rawls traite de l'exemple des croyants rationalistes est un des points forts de la critique de Kraus. Cette discussion montre bien que Rawls, malgré tous les efforts qu'il met pour éviter la question de la vérité, n'a finalement pas le choix d'affirmer que les doctrines non raisonnables sont fausses. Évidemment, ce n'est qu'implicitement que Rawls fait cet aveu, mais étant donné la prudence dont il fait preuve quant à l'utilisation du mot « vérité »<sup>122</sup>, le simple fait qu'il laisse entendre que, dans certains cas, il est impossible d'éviter la question de la vérité est énorme.

Kraus souligne aussi avec justesse que l'argumentation dont se sert Rawls pour justifier le libéralisme politique est de nature circulaire. Il démontre bien que le critère du raisonnable n'est pertinent que si on accepte déjà la conception politique de la justice, et qu'il est impossible de justifier la conception politique sans faire appel à une théorie de second ordre. De plus, Kraus fait une constatation d'apparence banale lorsqu'il dit

---

<sup>122</sup> À la lecture de *Libéralisme politique*, on remarque que Rawls parle souvent des critères qui permettent d'affirmer que sa théorie est « valide » ou « correcte », mais qu'il prend toujours bien soin d'éviter de dire que sa théorie est « vraie ».

qu'il est impossible d'affirmer une conclusion sans offrir de raisons qui mènent à cette conclusion. Pourtant, c'est bien ce que tente de faire le libéralisme politique de Rawls, et il s'agit là d'une des grandes faiblesses de la théorie.

#### 10.0 : Les difficultés du jugement selon Kraus

La discussion de Kraus au sujet des difficultés du jugement est elle aussi très intéressante. En effet, à première vue, il semble que l'argument de Rawls soit valide. Si on admet l'existence des difficultés du jugement, alors on doit admettre qu'il y aura toujours un pluralisme raisonnable, et il s'ensuit que la justification politique devra être raisonnable puisque c'est le seul type de justification qui pourra être accepté par tous les individus raisonnables. Mais Kraus nous montre que l'acceptation des difficultés du jugement ne nous oblige qu'à reconnaître la permanence du pluralisme raisonnable, et que cela n'a aucune influence sur le type de justification qui devrait être adopté. En effet, on pourrait très bien être d'accord avec l'affirmation selon laquelle le pluralisme raisonnable est inévitable, tout en croyant que la théorie de la justice ne doive pas reposer sur une conception politique. Rien dans l'argumentation de Rawls ne réussit à prouver que le critère du raisonnable est un meilleur critère que celui du vrai pour justifier une théorie de la justice. Le principal argument donné par Rawls, qui explique pourquoi le critère du raisonnable est préférable à celui du vrai, est que le critère du vrai est trop exclusif et ne permet pas de mener à un consensus PR. Par contre, si on n'accepte pas au départ la conception politique de la justice, on ne reconnaîtra pas nécessairement l'importance du consensus PR. De plus, puisque Rawls admet lui-même

qu'il est possible qu'une société soit stable sans qu'un consensus soit atteint, on ne peut pas argumenter en disant que le consensus PR est nécessaire parce qu'il est le seul moyen d'assurer la stabilité de la société<sup>123</sup>.

#### 11.0 : La pertinence de la critique de l'autoréférentialité de la théorie

La critique de l'interprétation autoréférentielle de la théorie de Rawls est sans doute l'aspect le plus important de la critique de Kraus. Rawls croit que, puisque sa théorie de la justice affirme qu'il ne doit y avoir aucun désaccord possible parmi les individus raisonnables au sujet des principes de justice, il ne doit non plus y avoir de désaccord possible (toujours chez les individus raisonnables) au sujet de la justification de la conception politique de la justice. La remise en question de cette autoréférentialité est la clé de l'argumentation de Kraus, car c'est ce qui lui permet d'affirmer la vérité du libéralisme politique. En même temps, il s'agit d'une affirmation très controversée. Même s'il est vrai que les limites que la conception politique impose aux justifications peuvent s'appliquer à la justification de la conception politique elle-même, rien ne démontre que cela doive *nécessairement* être le cas. En effet, il serait tout aussi légitime d'affirmer que la conception politique impose des limites à la justification de la justice en tant qu'équité, sans que les mêmes limites ne s'appliquent à la justification de la conception politique. Comment est-ce possible? Cela s'explique principalement par la distinction qu'établit Kraus entre les théories de premier et de deuxième ordre. Puisqu'il

---

<sup>123</sup> Rawls insiste sur le fait qu'une conception libérale de la justice doit atteindre « la stabilité pour les bonnes raisons », mais il reconnaît qu'une société peut être stable sans être basée sur une conception libérale de la justice, et que, dans ce cas, le consensus n'est pas nécessaire. Voir J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *Op. Cit.*, p. 180-182.

distingue entre deux ordres de théorie, Kraus peut concevoir que les restrictions imposées par la conception politique s'appliquent seulement à une classe de théories, alors que Rawls suppose que les limites imposées par la conception politique s'appliquent à toutes les justifications politiques. Plus clairement, on pourrait dire que pour Rawls, la conception politique oblige *toutes* les théories politiques, y compris la conception politique de la justice, à se justifier uniquement au moyen d'arguments issus de la raison publique, alors que selon l'interprétation de Kaus, la conception politique n'oblige que les *théories de premier ordre* à se justifier de la même façon.

Si on accepte l'interprétation de Kraus, on peut affirmer que la conception politique est justifiable par des arguments qui ne proviennent pas de la raison publique, sans que cela n'introduise d'incohérence dans la théorie. Kraus estime que, bien qu'il ne soit pas possible d'offrir une justification en se basant uniquement sur la raison publique, on peut quand même offrir une justification de la conception politique de la justice. La justification de Kraus ne fera certainement pas l'unanimité, puisqu'elle suppose ultimement une prise de position épistémique ou métaphysique (la supposition que la méthode de l'équilibre réfléchi nous permet de connaître la vérité morale), mais c'est une justification crédible qui a le mérite d'être claire et complète. Sur le plan strictement logique, la justification offerte par Kraus est donc plus satisfaisante que celle offerte par Rawls.

La position défendue par Rawls semble moins solide, puisqu'en réalité, elle n'offre aucune justification réelle. En vertu de son interprétation autoréférentielle, Rawls exige que la justification de la conception politique se fasse en utilisant des arguments

basés sur la raison publique, mais aucune justification de ce type ne peut être donnée. Il suppose alors simplement que chaque personne pourra individuellement trouver une justification, et que par un heureux hasard, personne ne rejettéra la conception politique. Optimiste, Rawls espère que tous les citoyens réussiront à trouver une justification qui s'imbriquera parfaitement dans leur doctrine compréhensive.

Si l'argument de Kraus est controversé, c'est qu'il semble contraire à l'esprit de l'entreprise de Rawls. En effet, une justification comme celle proposée par Kraus obligerait les libéraux politiques à admettre qu'il est impossible d'éviter tout désaccord raisonnable au sujet de la justification. L'objectif premier de Rawls étant justement de réussir à sortir de la façon traditionnelle de faire de la philosophie et d'empêcher qu'on se retrouve une fois de plus dans l'impossibilité d'en arriver à un accord au sujet de la théorie à adopter, il y a fort à parier qu'il rejettterait cette justification en bloc.

Malgré cela, force est d'admettre que l'interprétation de Kraus est globalement plus cohérente que celle proposée par Rawls. En refusant d'affirmer la vérité de sa théorie, Rawls ne peut réussir à offrir une justification entièrement satisfaisante de sa théorie. Comme le dit si bien Kraus, il est impossible d'affirmer une conclusion sans d'abord fournir des arguments en faveur de celle-ci. Rawls essaie pourtant de procéder ainsi, c'est pourquoi ses résultats ne sont pas totalement convaincants. Par contre, pour que l'interprétation de Kraus fonctionne, on doit accepter la distinction entre les deux ordres de théorie et en revenir à la façon traditionnelle de faire de la philosophie politique. Cela signifie qu'on devra faire valoir la vérité de la théorie de Rawls et celle d'une théorie métaphysique ou épistémique, puis, à partir de cette théorie métaphysique,

on devra dériver une méthode de justification politique qui nous permettra d'obtenir des principes de justice valides. En somme, on peut dire que le fardeau de la preuve repose sur Rawls. S'il veut rompre avec la tradition, c'est à lui de prouver que sa nouvelle approche fonctionne mieux que l'approche classique. Puisqu'il semble incapable de démontrer de façon convaincante qu'on peut effectivement se passer des théories de second ordre lorsqu'on défend une théorie de la justice, alors on peut donner raison à Kraus. Par ailleurs, s'il est vrai que la justification qu'il offre est plus satisfaisante sur le plan logique, le fait demeure qu'en l'adoptant, nous sommes contraints d'abandonner plusieurs des points qui rendaient la théorie de Rawls attrayante au départ. En effet, la justification de Kraus nous oblige à admettre qu'un désaccord raisonnable persistera toujours au sujet de la justification de la conception politique, et qu'on ne peut contourner ce problème. Si le prix à payer pour fournir une justification satisfaisante de la théorie de Rawls est de trahir l'esprit de son entreprise initiale, alors on peut se demander si cette justification fonctionne vraiment. Malgré tout, l'essentiel de la critique de Kraus est valide, même si la méthode de justification alternative qu'il propose demeure controversée

## **CONCLUSION GÉNÉRALE**

Il est maintenant temps de résumer le chemin parcouru jusqu'ici. L'objectif de ce mémoire était d'étudier le problème de la vérité dans la justification du libéralisme politique de John Rawls, plus particulièrement le problème de la vérité tel que décrit par Joseph Raz et Jody S. Kraus. Au cours de cette étude, il est apparu que le problème de la vérité est un problème d'envergure. Pour en arriver à ce constat, nous avons procédé en trois étapes distinctes, chacune de ces étapes correspondant à un chapitre du travail.

Dans le premier chapitre, nous avons d'abord expliqué ce qu'est le libéralisme politique selon Rawls, en définissant les nombreuses notions employées ainsi que les principales caractéristiques de la théorie et ses présupposés. Nous avons ensuite examiné la position de Rawls sur la question de la vérité. C'est à ce moment que nous avons vu en quoi consiste la stratégie d'évitement proposée par Rawls, ainsi que les raisons pour lesquelles il choisit d'employer cette stratégie. Cet examen nous a permis de comprendre pourquoi Rawls substitue le critère du raisonnable à celui du vrai, c'est-à-dire parce qu'il juge le critère du raisonnable plus tolérant que le critère du vrai, qu'il estime trop exclusif. Cela nous a aussi permis de voir pourquoi Rawls cherche à se démarquer du scepticisme ainsi que comment il entend justifier la priorité des valeurs politiques sur les autres valeurs. Autre point important, l'analyse de la position de Rawls nous a permis de constater que le consensus PR occupe un rôle de premier plan dans la structure de justification du libéralisme politique. Nous avons conclu ce premier chapitre en montrant qu'il est impossible d'utiliser les expressions « raisonnable » et « vrai » comme synonymes, ce qui confirme que le problème de la vérité est plus qu'un problème sémantique.

Dans le second chapitre, nous nous sommes intéressés à la critique de Raz. Nous avons vu que Raz s'attaque à la stratégie d'évitement de Rawls, soit ce qu'il nomme le principe d'abstinence épistémique. Nous avons pu constater que, selon Raz, le rejet de l'abstinence épistémique entraîne aussi le rejet des principes de fondations superficielles et d'autonomie forte. Il est apparu que Raz fait une interprétation de Rawls basée principalement sur la recherche de l'unité et de la stabilité sociale. Nous avons ensuite expliqué que parce qu'il perçoit ces raisons comme étant la principale justification en faveur du libéralisme politique, Raz croit que Rawls devrait affirmer que la capacité d'atteindre l'unité et la stabilité est le critère permettant d'établir la vérité d'une théorie. Dans son ensemble, la critique de Raz nous a montré qu'il est impossible de faire valoir que la justice en tant qu'équité est « la théorie pour nous » s'il ne s'agit pas d'une théorie vraie. Comme nous l'avons montré dans notre commentaire critique, même si la critique de Raz comporte quelques inexactitudes, notamment à propos de l'interprétation du consensus PR, il demeure qu'elle est très pertinente, car elle explique bien qu'il est impossible d'affirmer une théorie de la justice sans affirmer de vérité morale. Nous avons aussi vu que Rawls tente d'éviter la question de la vérité en prenant la culture commune comme point de départ, mais que Raz montre très bien que le fait qu'une croyance jouisse d'un support généralisé auprès de la population n'est pas un gage de sa valeur ou de sa vérité. Pour clore ce chapitre, nous avons brièvement abordé la distinction entre la vérité et la légitimité d'une théorie afin de démontrer que légitimité et vérité sont toujours liées et qu'il est impossible de faire valoir que la théorie de Rawls peut être légitime sans affirmer du même coup qu'elle est vraie.

Dans le troisième chapitre, nous nous sommes intéressés à la critique de Kraus. Nous avons vu qu'à l'instar de Raz, il tente de montrer que le libéralisme politique ne peut demeurer agnostique au sujet de sa propre vérité. Nous avons souligné que la critique de Kraus porte particulièrement sur la justification de l'acceptation de la conception politique de la justice et les problèmes de cohérence interne qui y sont liés. L'analyse proposée par Kraus nous a permis de voir qu'il est nécessaire d'affirmer la vérité du libéralisme politique, sans quoi la justification de cette théorie reposera sur une argumentation circulaire. Nous avons vu que selon Kraus, l'affirmation de la vérité du libéralisme politique ne rend pas nécessairement la théorie incohérente, puisque Rawls fait une interprétation autoréférentielle de sa théorie, alors que rien ne l'y oblige. De plus, la discussion du cas des croyants rationalistes a démontré que Kraus avait raison d'affirmer que le libéralisme politique est contraint d'affirmer sa vérité s'il veut être en mesure de justifier le rejet des doctrines non raisonnables. Nous avons aussi vu que les difficultés du jugement ne peuvent être invoquées pour justifier le rejet des doctrines non raisonnables. Dans la section critique, nous avons souligné l'aspect controversé de l'interprétation de Kraus, puisque celui-ci tente d'interpréter Rawls selon un schéma dont il tente de prendre ses distances. Nous avons aussi remarqué que, bien qu'il ait raison d'affirmer que la théorie de Rawls n'est pas nécessairement autoréférentielle comme ce dernier le croit, Kraus n'a pas réussi à prouver qu'elle doit nécessairement être non autoréférentielle. Nous avons conclu en faisant remarquer que si la version non autoréférentielle de la théorie permet d'affirmer la vérité du libéralisme politique sans introduire d'incohérence dans la théorie, cette manœuvre oblige les libéraux politiques à

admettre qu'il persistera toujours un désaccord raisonnable au sujet de la justification du libéralisme politique, ce qui est contraire à l'esprit initial de l'entreprise rawlsienne.

À la suite de cette analyse, quelles conclusions pouvons-nous tirer? Tout d'abord, on constate que le problème de la vérité prend plusieurs formes et qu'il s'agit d'un problème de taille dans la justification du libéralisme politique. La critique de Raz et certains passages de Rawls laissent croire que Rawls n'est pas indifférent à la question de la vérité, et il est raisonnable de croire qu'il est personnellement convaincu de la vérité de sa théorie, mais qu'il refuse de donner des arguments qui plaident pour cette vérité à cause des restrictions épistémiques qu'impose sa théorie. À l'inverse, les difficultés du jugement peuvent laisser penser que Rawls est convaincu qu'il est impossible d'atteindre la connaissance en matière de morale. On peut alors donner un tout nouveau sens à l'expression libéralisme *politique*. Comme un politicien qui manie habilement la langue de bois, Rawls nous offre un discours nuancé où, sans jamais se prononcer clairement, il permet à chacun d'en tirer l'interprétation qui lui plaît le mieux. Malheureusement pour lui, la philosophie ne se pratique pas exactement comme la politique et ultimement, Rawls doit prendre position de façon claire. Comme l'ont démontré Raz et Kraus, sans l'affirmation d'au moins une vérité fondamentale, il est absolument impossible de justifier adéquatement une théorie de la justice. Il s'agit d'une critique puissante et plusieurs commentateurs l'ont exprimé de façons différentes, mais Rawls s'entête à faire la sourde oreille<sup>124</sup>. S'il en est ainsi, c'est peut-être parce qu'un tel

---

<sup>124</sup> Dans « Réponse à Habermas », Rawls écrit : « Nous pouvons maintenant brièvement aborder la seconde question de Habermas : Le libéralisme politique utilise-t-il le terme « raisonnable » pour exprimer la vérité des jugements moraux, ou simplement pour exprimer une attitude réfléchie de tolérance ? Je n'ai

constat obligerait Rawls à admettre qu'il n'a pas réussi à atteindre l'objectif initial du libéralisme politique, c'est-à-dire élaborer une théorie de la justice qui pourrait faire l'objet d'un consensus dans la société. Cependant, même si Rawls n'a pas réussi à prouver hors de tout doute que sa théorie peut faire l'objet d'un consensus en choisissant d'éviter la question de la vérité, cela ne signifie pas l'échec de sa philosophie. Au contraire, la théorie de la justice en tant qu'équité est toujours au cœur de la philosophie de Rawls et puisqu'elle n'a pas subi de transformations majeures, elle demeure aussi solide qu'elle l'était lors de la publication de *TJ*, ce qui en fait une des meilleures théories sur le marché des idées en philosophie politique. Les problèmes éprouvés par Rawls dans sa tentative de donner une nouvelle justification à sa théorie ne signifient pas que l'essentiel de sa théorie perd de sa valeur. Les principes de justice de Rawls et l'expérience de la position originelle gardent toute leur force en dépit du fait que le libéralisme politique n'arrive pas à se débarrasser du problème de la vérité.

Le fait que le libéralisme politique soit toujours aux prises avec le problème de la vérité ne fait que démontrer une chose : Rawls n'a pas réussi à régler le problème qui l'agaçait dans *TJ*, soit le fait que l'adoption de sa théorie de la justice dépend de l'adoption d'une certaine conception du bien. Nous sommes donc bien loin de l'effondrement de la philosophie rawlsienne. Tout simplement, nous devons constater que Rawls n'a pas réussi à rompre avec la tradition et à changer la façon fondamentale

---

rien de nouveau à dire en réponse à cette question. [...] Habermas maintient que le libéralisme politique ne peut pas éviter les questions de la vérité et de la conception de la personne. J'ai indiqué précédemment que je ne vois pas pourquoi je ne pourrais pas les éviter » dans J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, *Op. Cit.*, p. 81-82. Même si la critique d'Habermas diffère quelque peu de celles de Raz et Kraus, ce passage montre clairement que Rawls n'a pas bien compris les critiques qui lui sont adressées au sujet de la question de la vérité ou qu'il ne prend pas ces problèmes au sérieux.

d'envisager la philosophie politique. Il est vrai que Rawls n'a pas réussi à trouver une justification du libéralisme politique que personne ne remettrait en question. Cependant, on peut difficilement affirmer qu'il s'agit d'un défaut fatal de sa théorie, puisqu'il s'agit d'un défaut qu'elle partage avec toutes les autres théories de la justice inventées à ce jour.

Notre étude du problème de la vérité dans la justification du libéralisme politique de John Rawls ne nous mène donc pas à conclure à la faillite de sa philosophie. Tout au plus, ce problème aide à préciser les limites de cette philosophie et à montrer que Rawls a peut-être été trop ambitieux dans son objectif de révolutionner la façon de faire de la philosophie politique. Dans une note en bas de page de sa « Réponse à Habermas », Rawls s'étonnait d'être le premier à avancer l'idée du libéralisme politique. Il disait :

« C'est pour moi une grande énigme de savoir pourquoi le libéralisme politique n'a pas été élaboré bien plus tôt; en effet, compte tenu du pluralisme raisonnable existant dans la vie politique, cette manière de présenter l'idée du libéralisme paraît très naturelle. Contiendrait-elle de profondes erreurs que les écrivains antérieurs auraient découvertes, que moi je ne vois pas, mais qui les ont amenés à abandonner cette conception? <sup>125</sup> »

À la suite de l'analyse des textes de Raz et de Kraus, il est difficile de partager la surprise de Rawls. Leurs critiques démontrent que le libéralisme politique est effectivement aux prises avec de profondes erreurs que Rawls n'arrive pas à voir.

---

<sup>125</sup> J. RAWLS, « Réponse à Habermas » dans J. HABERMAS et J. RAWLS, *Débat sur la justice politique*, Op. Cit., p. 51.

## Bibliographie

### Monographies

BARRY, Brian. *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 315 pages.

DAVION, Victoria et Clark Wolf, dir. *The Ideal of Political Liberalism*, Rowman & Littlefield, New York, 2000, 304 pages.

FREEMAN, Samuel, dir. *The Cambridge Companion to Rawls*, New York, Cambridge University Press, 2003, 581 pages.

HABERMAS, Jürgen et John Rawls. *Débat sur la justice politique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, 187 pages.

LONG, Graham. *Relativism and the Foundations of Liberalism*, Charlottesville, Imprint Academic, 2004, 276 pages.

MULHALL, Stephen et Adam Swift. *Liberals & Communitarians*, 2e éd., Oxford, Blackwell Publishing, 1996, 353 pages.

RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*, New Delhi, Universal Law Publishing, 2004, 214 pages.

RAWLS, John. *Justice et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, 386 pages.

RAWLS, John. *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 450 pages.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York, Columbia University Press, 2005, 525 pages.

RAWLS, John. *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, 199 pages.

RAWLS, John. *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, 666 pages.

SHER, George. *Beyond Neutrality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 251 pages.

WALL, Stephen. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 244 pages.

## Périodiques

BOETTCHER, James W. « What is reasonableness? », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, n° 5-6 (2004), pages 597-621.

BONIN, Pierre-Yves. « Le libéralisme politique de Rawls », *Cahiers d'épistémologie*, Cahier 9316, n° 174 (1993), 24 pages.

ESTLUND, David. « The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth », *Ethics*, n° 108 (janvier 1998), pages 252-275.

FLUXMAN, Tony. « Critical Remarks on Rawls's Burdens of Judgment », *South African Journal of Philosophy*, vol. 17, n° 4 (novembre 1998), pages 363-377.

GALSTON, Miriam. « Rawlsian Dualism and the Autonomy of Political Thought », *Columbia Law Review*, vol. 94, n° 6 (1994), pages 1842-1859.

GAUS, Gerald F. « Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism », *Inquiry*, vol. 42, n° 2 (juin 1999), pages 259-284.

HAMPTON, Jean. « Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics? », *Ethics*, vol. 99, n° 4 (juillet 1989), pages 791-814.

HAMPTON, Jean. « The Common Faith of Liberalism », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, n° 3/4 (septembre/décembre 1994), pages 186-216.

KRASNOFF, Larry. « Consensus, stability, and normativity in Rawls's Political Liberalism », *The journal of philosophy*, vol. XCV, n° 6 (juin 1998), pages 269-291.

KRAUS, Jody S. « Political Liberalism and Truth », *Legal Theory*, vol. 45, n° 5 (1999), pages 45-73.

MOUFFE, Chantal. « Political Liberalism: Neutrality and the Political », *Ratio Juris*, vol. 7, n° 3 3 (décembre 1994), pages 314-324.

NATICCHIA, Chris. « Justice as Fairness: Epistemological not Political », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXXVII (1999), pages 597-611.

ODEDOYIN, Remi. « Overlapping Consensus : Objectivising a Subjective Standpoint », *Journal of Philosophical Research*, vol. 25 (2000), pages 323-343.

RAZ, Joseph. « Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 19, n° 1 (hiver 1990), pages 3-46.

SAMAR, Vincent J. « Just Society: A Review of John Rawls, *Political Liberalism* », *Business Ethics Quarterly*, vol. 5, n° 3 (juillet 1995), pages 629-645.

STEINBERGER, Peter J. « The Impossibility of a “Political” Conception », *The Journal of Politics*, vol. 62, n° 1 (février 2000), pages 147-165.

WEINSTOCK, Daniel M. 1994. « The Justification of Political Liberalism ». *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 75, pages 165-185.