



HAL
open science

De Rousseau à Rawls. La théorie de la justice comme “ utopie réaliste ” ?

Céline Spector

► **To cite this version:**

Céline Spector. De Rousseau à Rawls. La théorie de la justice comme “ utopie réaliste ”?. The Tocqueville Review/La revue Tocqueville, 2022, Volume 43 (Issue 1), p. 51-68. 10.3138/ttr.43.1.51 . hal-03687026

HAL Id: hal-03687026

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03687026>

Submitted on 3 Jun 2022

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

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

**De Rousseau à Rawls.
La théorie de la justice comme « utopie réaliste »¹ ?**

**Céline Spector
Sorbonne Université - SND**

La philosophie politique est utopiste de façon réaliste lorsqu'elle fait reculer ce que la réflexion ordinaire conçoit comme les limites des possibilités politiques pratiques².

Résumé : Dans l'histoire des usages philosophiques de Rousseau, John Rawls mérite sans conteste un traitement privilégié. L'auteur de la *Théorie de la justice* assume l'héritage de Rousseau – même si l'influence de ce penseur reste moindre, dans son œuvre, que celle de Kant. Tournant résolument le dos à la lecture anti-totalitaire du *Contrat social*, Rawls réintègre pleinement Rousseau à l'histoire de la pensée libérale et fait de la volonté générale l'un des piliers de la « société bien ordonnée ». Rousseau permet non seulement de penser la justice fondée sur le contrat, mais également la question de la « stabilité » d'une société : la théorie contractualiste exposée dans le *Contrat social* sert à préciser les enjeux du concept d'égalité, dans son articulation à la liberté ; elle envisage le mécanisme de la volonté générale dont l'objet est de créer les conditions sociales de la justice, grâce à des institutions de base qui en assurent le socle ; elle s'interroge enfin sur la meilleure façon de créer « l'esprit social » ou les motivations qui permettront à ces institutions de se pérenniser. Loin d'être le précurseur du totalitarisme et le fossoyeur de la liberté, Rousseau apparaît ainsi comme le partisan d'une société juste et stable où seule peut s'accomplir la véritable liberté.

Dans l'histoire des usages philosophiques de Rousseau, John Rawls mérite un traitement privilégié. Pourquoi associer ainsi, contre toute attente, Rawls et Rousseau plutôt que Rawls et Kant ? Ayant rencontré la *Théorie de la justice* pour la première fois en tant qu'élève à l'École Normale Supérieure grâce au séminaire de Catherine Audard, j'ai pris le parti près de vingt ans plus tard, à l'époque où mes intérêts intellectuels me portaient vers Rousseau, d'associer les deux auteurs : montrer que Rawls était tributaire de l'auteur du *Contrat social* sur certains aspects décisifs permettait de le rendre soluble dans l'histoire de la philosophie « continentale » et dans la tradition républicaine³. Associer le concepteur de la *Théorie de la justice* au Législateur de la Révolution française permettait de le rendre plus estimable, en France surtout, là où la tradition analytique et le libéralisme sont le plus souvent honnis. Il me fallait montrer que, contrairement aux apparences,

¹ « De Rousseau à Rawls : la Théorie de la justice comme 'utopie réaliste' ? », *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, Volume 43 Issue 1, June 2022, p. 51-68

² J. Rawls, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2006, p. 18.

³ Voir une démarche analogue chez C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?* Paris, Gallimard, 2009 et B. Guillaume, *Rawls et l'égalité démocratique*, rééd. Paris, Classiques Garnier, 2016.

Rawls assumait sur certains points majeurs l'héritage de Rousseau – même si l'influence du Citoyen de Genève restait moindre, dans son œuvre, que celle du philosophe de Königsberg.

Mon point de départ était le suivant : si le libéralisme politique s'attache, selon la définition rawlsienne, à promouvoir la liberté et l'égalité, pourquoi n'irait-il pas puiser chez Rousseau les concepts fondamentaux de sa philosophie ? De fait, la philosophie rousseauiste permet non seulement de fonder la justice sur le contrat social, mais également de concevoir la stabilité d'une société : la théorie contractualiste exposée dans le *Contrat social* sert à préciser les enjeux du concept d'égalité, dans son articulation à la liberté ; elle envisage le mécanisme de la volonté générale dont l'objet est de créer les conditions sociales de la justice, grâce à des institutions de base qui en assurent le socle ; elle s'interroge enfin sur la meilleure façon de créer « l'esprit social » ou le « sens de la justice », c'est-à-dire sur les motivations qui permettront à ces institutions de se pérenniser.

Rousseau au prisme de Rawls : j'étais convaincue que la fréquentation assidue de l'œuvre (pour l'essentiel le second *Discours* et le *Contrat social*) avait conduit le philosophe américain à puiser chez le Citoyen de Genève une forme accomplie du contractualisme et de la théorie de l'autonomie. De manière explicite, la *Théorie de la justice* entendait remédier aux insuffisances de la théorie lockéenne, dont la doctrine était jugée compatible avec une société « de classes », où seuls les possédants accèdent réellement à l'espace politique. La théorie de la justice comme équité suivait donc la voie ouverte par Rousseau et Kant, en tentant de surmonter le caractère inégalitaire de la doctrine de Locke⁴. J'avais été frappée par une remarque incidente de Rawls à propos de la thèse selon laquelle la volonté particulière tend naturellement aux préférences, alors que la volonté générale tend à l'égalité (*CS*, II, 1) : « cette remarque de Rousseau est l'ancêtre de la raison primordiale pour laquelle, dans la théorie de la justice comme équité, la structure de base [c'est-à-dire les institutions économiques et politiques] est prise comme l'objet premier de la justice »⁵. Mais j'avais également été impressionnée par l'usage que proposait Rawls de l'*Émile*, dans son article sur « Le sens de la justice » (1963) puis dans la troisième partie de la *Théorie de la justice*, souvent passée sous silence. Notre sens de la justice – souligne Rawls – n'est ni purement rationnel, ni purement émotionnel, ce que le philosophe réfère à la théorie rousseauiste des sentiments moraux : « Rousseau, dans l'*Émile*, affirme que le sens de la justice n'est pas seulement une conception morale formée par l'entendement seul, mais qu'il est plutôt un authentique sentiment du cœur éclairé par la raison, le résultat naturel de nos affections primitives »⁶. Dans l'article de 1963 paru dans la *Philosophical Review*, l'objectif de Rawls était clair et le portait à assumer pleinement certains aspects

Commenté [MOU1]: lockienne

⁴ J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, désormais *Lectures*, S. Freeman éd., Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 140, 152, 155.

⁵ *Ibid.*, p. 234, notre traduction. Rawls cite alors *TJ*, §3, 4, 15. Je prolonge ici ici le travail engagé dans *Au prisme de Rousseau. Usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, chap. 4, et « Rousseau at Harvard: John Rawls after Judith Shklar on Realistic Utopia », in *Engaging with Rousseau. Reaction and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present*, A. Lifschitz éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 152-167. Voir aussi J. Bercuson, *John Rawls and the history of political thought : the Rousseauian and the Hegelian heritage of justice as fairness*, New York/Londres, Routledge, 2016, chap. 3 ; C. Brooke, « Rawls on Rousseau and the General Will », in J. Farr et D. L. Williams (dir.), *The General Will: the Evolution of a Concept*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 429-446 ; M. Bourban, « Rawls et Rousseau : liberté, citoyenneté et stabilité », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 112, n° 4, 2021, p. 545-565.

⁶ Rawls, « Le sens de la justice », trad. V. Nurock révisée par B. Guillarme, *Les Cahiers philosophiques*, n° 110, 2007, p. 72-92, ici p. 72. Voir *Emile*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1969, p. 522-523.

du rousseauisme : « Dans la première partie de cet article, je présente une construction psychologique destinée à montrer de quelle manière la thèse de Rousseau pourrait être vraie »⁷.

Dans cette contribution, je ne reviendrai pas sur ces textes extraordinaires sur le « sens de la justice »⁸. Je m'en tiendrai à l'approche des *Leçons sur l'histoire de la philosophie politique*, issues des cours dispensés par Rawls à Harvard des années 1960 aux années 1990. Je tenterai de montrer que Rawls propose une lecture profondément originale du *Contrat social*, en récusant la vision du libéralisme classique comme celle du libéralisme anti-totalitaire : au prix de certaines occultations qu'il me faudra mettre en lumière, Rousseau se trouve ainsi promu aux premières loges d'une conception libérale de la modernité politique.

1) Les *Leçons sur l'histoire de la philosophie politique* : une introduction à Rousseau

Dans ses *Lectures on the History of Political Philosophy*, Rawls consacre à Rousseau plusieurs leçons magistrales, qui relèvent d'une histoire « philosophique » de la philosophie, peu soucieuse d'érudition⁹. Après Hobbes, Locke et Hume, la philosophie politique moderne connaît selon lui un tournant. Rawls ne dissimule pas son admiration pour le *Contrat social*, œuvre maîtresse en langue française de même que le *Léviathan* est, à ses yeux, le chef d'œuvre de la philosophie politique en langue anglaise : ici, l'alliance de la puissance spéculative et du talent littéraire s'avère inégalée¹⁰. En utilisant les traductions disponibles¹¹, Rawls se cantonne aux textes fondamentaux du second *Discours* et du *Contrat social* (livres I et II). À l'évidence, son cours assume la nécessité pédagogique d'une présentation de l'œuvre politique de Rousseau, inscrite dans le cadre d'une introduction à la philosophie politique moderne : seules les questions essentielles y sont abordées, selon un mode d'exposition qui procède par problématisation et rationalisation. La séquence second *Discours-Contrat social* se trouve de la sorte réduite à une épure, l'un des enjeux étant de surmonter la contradiction apparente entre les deux œuvres – le pessimisme du tableau de l'oppression sociale dans la première étant opposé, de prime abord, à l'optimisme utopique de la seconde. Cependant, cette épure aborde bel et bien les questions majeures de la philosophie politique de Rousseau : si maints aspects décisifs sont passés sous silence (la distinction entre souveraineté et gouvernement n'étant pas la moindre), si la bibliographie secondaire se restreint aux ouvrages et aux articles récents en langue anglaise, ignorant un pan immense du commentaire¹², la cohérence de l'argumentation est parfaitement restituée. Ayant médité en profondeur les œuvres majeures de Rousseau, Rawls expose les principaux linéaments de la théorie du contrat et de la volonté générale, sans esquiver les difficultés théoriques ni dissimuler les tensions apparentes des œuvres.

2) La lecture kantienne de l'état de nature : les deux figures de l'amour-propre

⁷ *Ibid.*

⁸ J'ai consacré de nombreux articles à cette question. Voir notamment « Du *fair-play* au sens de la justice. Généalogie de la morale rawlsienne », in *Le Sens de la justice. Une « utopie réaliste » ? Rawls et ses critiques*, S. Guérard de Latour, G. Radica et C. Spector éd., Paris, Garnier Classiques, 2015, p. 31-50.

⁹ O. Desmons, « La pratique de l'histoire de la philosophie de John Rawls », *Studia Philosophica*, 2017, 76, p. 153-169, ici p. 154.

¹⁰ *Lectures*, p. 191.

¹¹ Rawls cite Rousseau, *The First and Second Discourses*, R. D. Masters éd., trad. R. D. Masters et J. R. Masters, New York, St Martin's Press, 1964 et *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, R. D. Masters éd., trad. J. R. Masters, New York, St Martin's Press, 1978.

¹² *Lectures*, p. 212-213. Seul E. Cassirer, traduit en anglais, fait ici exception.

Le premier point saillant de la lecture rawlsienne concerne l'étude consacrée à l'état de nature rousseauiste, qui distingue deux versions de l'amour-propre. En relisant le second *Discours*, Rawls distingue deux sens du concept : au sens large, l'amour-propre est désir de reconnaissance ; au sens étroit, il est désir de préférences. Cette distinction n'est pas anodine : elle permet de découvrir, sous l'amour-propre corrompu visant la préférence exclusive, l'amour-propre « naturel » qui aspirerait seulement à l'égalité de reconnaissance de nos besoins et de nos désirs. Or cet amour-propre originaire est compatible, selon Rawls, avec l'égalité et la réciprocité : nous voulons que nos désirs soient considérés au même titre que ceux des autres, et nous acceptons les restrictions à nos revendications ou à notre liberté dès lors que ces restrictions sont imposées à tous. S'inscrivant dans le sillage de Nicholas Dent et de Frédérick Neuhouser, Rawls opère là un choix interprétatif fort, permettant de « sauver » la cohérence des deux œuvres majeures de Rousseau : si seule la seconde figure de l'amour-propre est corrompue, alors la politique du *Contrat social* peut s'accorder avec l'anthropologie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*¹³. Rousseau n'est plus un auteur brillant mais contradictoire, tiraillé par des tendances contraires et menacé par une incohérence profonde entre tableau des vices de la société corrompue (dans le second *Discours*) et vision « lumineuse » de la société juste (dans le *Contrat social*). Parce que l'amour-propre comprend à l'origine un désir d'égalité, parce qu'il est compatible avec la réciprocité et ne dégénère pas nécessairement en vanité, il peut fonder la société bien ordonnée. Rawls réintègre ainsi la « bonté naturelle » de l'homme au sein d'un grand récit de la socialisation réussie.

Il reste que cette interprétation optimiste de Rousseau suscite certaines réticences. L'auteur du second *Discours* ne soutient-il pas que l'amour-propre se constitue d'emblée comme désir de se distinguer, comme désir de prééminence qui tourne à la « fureur » ? N'affirme-t-il pas qu'il suscite nécessairement la jalousie et l'envie, ainsi que tous les autres vices de l'état civil ? La transformation de l'amour-propre ne paraît pas suspendue à d'autres contingences que la transformation des rapports sociaux. Si Rawls a raison de soutenir que le premier moment d'expression de l'amour-propre demeure compatible avec une forme primitive de société bien ordonnée, il a peut-être tort de nier la propension de l'amour-propre, en société, à vouloir être préféré. **L'auteur de la *Théorie de la justice* sous-estime manifestement les effets de l'envie, en considérant cette passion comme purement irrationnelle : « un individu rationnel n'est pas sujet à l'envie, du moins quand il pense que les différences entre lui-même et les autres ne sont pas le résultat de l'injustice et qu'elles ne dépassent pas certaines limites »¹⁴. Tout en la définissant comme un manque de confiance en sa propre valeur liée à un sentiment d'impuissance, sentiment qui peut conduire à vouloir diminuer les avantages des autres quitte à se nuire soi-même, Rawls lui ôte toute justification. Même l'égalité « négative », soit la haine de toute distinction et la souffrance induite par les différences, ne peut à bon droit la produire. À l'inverse, selon Rousseau, le plaisir de la distinction est premier : « le premier regard que**

¹³ Voir N. H. Dent, *Rousseau*, Oxford, Blackwell, 1988 ; *A Rousseau Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 33-36 ; F. Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality and the Drive for Recognition*, Oxford, Oxford University Press, 2008 ; et désormais A. Honneth, « The Depths of Recognition », in A. Lifschitz éd., *Engaging with Rousseau. Reaction and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 189-206.

¹⁴ *TJ*, §80, p. 572 ; §81. Voir aussi F. Guénard, « Amour de soi et estime de soi : Walzer, Rawls, Rousseau », « Modernités de Rousseau », C. Spector éd., *Lumières*, n° 15, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, premier semestre 2010, p. 113-129.

[l'homme] porta sur lui-même y produisit le premier mouvement d'orgueil »¹⁵. **L'Émile fera même de l'envie le ressort d'une société où règne l'inégalité : si l'envie est « amère », c'est que « l'aspect d'un homme heureux, loin de mettre l'envieux à sa place lui donne le regret de ne pas y être »**¹⁶. Dans cette œuvre si attentive à former un homme capable de ne pas convoiter la place d'autrui¹⁷, Rousseau affirme sans équivoque que dès que le « moi relatif » est en jeu, l'individu aspire nécessairement à la première place : il faut alors éduquer l'amour-propre et le généraliser, sans espoir de supprimer le désir de prééminence comme tel. La généralisation opère ici par relativisation du point de vue de l'agent : l'amour-propre n'est pas neutralisé mais étendu. En consacrant ses soins au bonheur d'autrui, en étant « jeté hors de lui-même » pour s'occuper des autres, Émile se place mécaniquement dans un processus d'adoption de rôles et d'échange de places. Sans favoriser les uns ou les autres, sans assumer de préférence aveugle, il travaille alors « au plus grand bonheur de tous »¹⁸.

En niant le fait que le désir de prééminence est inhérent au désir de reconnaissance, suscitant immédiatement les passions (vanité, mépris, honte, envie) vouées à détruire l'innocence¹⁹, Rawls refuse donc que *le ver soit dans le fruit*. Or **une telle grille de lecture** aura des conséquences décisives jusque dans l'interprétation rawlsienne du *Contrat social* : en passant sous silence les livres III et IV de l'ouvrage, Rawls omet tout ce qui relève, chez Rousseau, du *travail de l'histoire*. À lire attentivement l'œuvre, il apparaît que le désir de prééminence reste à l'œuvre dans la société bien ordonnée elle-même ; celle-ci ne peut être définitivement stabilisée grâce à l'égalité de respect que les citoyens s'accordent. Lorsqu'il en viendra au *Contrat social*, le philosophe américain proposera ainsi une vision irénique de la cité du *Contrat*, négligeant les forces corruptrices dont Rousseau maintient l'efficace – puisque demeure toujours, en chacun, l'aspiration à être préféré, en lutte contre l'aspiration égalitaire de la volonté générale. En omettant cette tension essentielle entre la volonté particulière et la volonté générale, l'auteur de la *Théorie de la justice* laisse donc dans l'ombre l'une des forces majeures du *Contrat social* – ce qui en fait autre chose qu'une fable utopique, son aptitude à affronter l'existence du mal dans l'histoire²⁰. Du point de vue de la formation des mœurs, l'intérêt porté au législateur éclipse tous les autres, et il sera à peine fait mention de la censure ou de la religion civile²¹, puisque la « stabilité » de la société est supposée acquise grâce à l'esprit social formé une fois pour toutes, à l'abri des forces obscures de l'histoire.

Un tel choix interprétatif témoigne d'un parti-pris profond : celui d'une lecture kantienne de Rousseau. C'est en faisant appel à un texte issu de la *Religion dans les limites de la simple raison* que

¹⁵ DOI, OC III, p. 166.

¹⁶ *Émile*, OC IV, p. 504.

¹⁷ Voir J. Lenne-Cornuez, *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Paris, Garnier Classiques, 2021.

¹⁸ *Émile*, p. 548. La formule qui remplace le « plus grand bonheur commun » des versions antérieures du Manuscrit Favre, sonne de manière singulièrement « utilitariste » (Ms F, f° 148 v°, in *Émile, Premières versions (Manuscrits Favre A et B)*, B. Bernardi, J. Swenson et B. Gittler eds., Tome XI A 1758-1759 des *Œuvres complètes*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 336-337).

¹⁹ DOI, p. 169-170.

²⁰ Cela ne signifie pas qu'il néglige l'histoire comme telle, comme en témoigne le concept du « *contract into* » à propos du contrat **lockéen/lockien**.

²¹ Voir Rawls, *Lectures, op. cit.*, p. 210.

Rawls justifie son interprétation²². Kant y évoque en effet la prédisposition de l'humanité à l'amour-propre : selon lui, l'homme ne peut se juger heureux ou malheureux que par comparaison avec autrui, et de cette aspiration naît le désir d'acquiescer de la valeur au regard des autres. Or pour Kant, ce désir est d'abord un désir d'égalité, un désir de ne pas se faire dominer ou surpasser ; mais de ce désir émerge le désir injuste de s'élever au-dessus des autres, de gagner la supériorité. Ainsi apparaissent la jalousie et la rivalité, sur lesquels peuvent se greffer les plus grands vices. De tels vices sont des vices de la culture et peuvent, selon Kant, être qualifiés de « diaboliques ».

C'est donc la lecture kantienne de Rousseau qui justifie la lecture optimiste et rationaliste des *Leçons d'histoire de la philosophie politique*. Un argument *a contrario* soutient implicitement l'analyse : si l'on refusait cette interprétation (l'amour-propre comme désir originel d'égalité, et non de supériorité), la vision rousseauiste serait profondément pessimiste et la cité du Contrat, parfaitement utopique. Sous peine de voir le projet d'une société à la fois juste et stable échouer, le désir d'égalité doit donc trouver ses racines dans la nature de l'homme. L'analyse du *Contrat social* prend acte de cette prémisse : la cité du contrat n'est pas une pure utopie, mais, selon les termes de Rawls, une « utopie réaliste »²³.

Par là-même, Rawls engage un dialogue avec l'interprétation de Judith Shklar, sa collègue à Harvard. Comme elle, il récuse l'opposition entre réalisme et utopie, assimilée à tort à celle du possible et de l'impossible : cette vision des choses, qui prend sens au XIX^e et au XX^e siècles, est étrangère aux utopistes classiques, dont Rousseau est selon Shklar le dernier représentant²⁴. Mais contre Shklar, Rawls ne réduit pas la fonction de l'utopie à celle d'une critique des institutions existantes : loin de se limiter au rôle d'instrument de dénonciation²⁵, l'utopie joue chez Rousseau un rôle normatif de tout premier plan, en élargissant les bornes du domaine moral que nos préjugés restreignent abusivement. C'est ce rôle normatif dont Rawls, désireux de penser une théorie « idéale » de la justice compatible avec nos connaissances sur la nature psychologique et morale de l'homme, dira assumer l'héritage.

3) Le contrat social : l'oubli de la question du mal ?

À la lumière de cette analyse, le Rousseau de Rawls paraît donc réformiste de manière réaliste. Le philosophe américain propose d'abord une vision « réaliste » du *Contrat social* : toute sa démonstration tend à établir que les principes de justice envisagés grâce au mécanisme de la volonté générale sont parfaitement compatibles avec la nature de l'homme et ses « intérêts fondamentaux ». Dans cette optique, Rawls immunise la volonté générale de toute aura transcendante, en la percevant comme le simple mouvement de rationalisation de la volonté par adoption du point de vue de la généralité. Dans son exégèse, la volonté générale comme volonté du bien commun doit être présente en tout citoyen, dès lors que celui-ci prend conscience des « intérêts fondamentaux » qui sont les siens – intérêts fondamentaux qu'il partage effectivement avec tous les autres.

²² Rawls cite un passage où Kant reprend la topique rousseauiste, *La Religion dans les limites de la raison*, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, 1986, p. 38-39.

²³ Rawls, *Lectures, op. cit.*, p. 193. La formule sera reprise dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*.

²⁴ J. N. Shklar, *Men and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 2.

²⁵ *Ibid.*, p. 8.

Sans retracer l'ensemble de la démonstration rawlsienne concernant le statut du contrat, de la volonté générale et du législateur, il importe de retenir les moments forts de cette lecture. Concernant le contrat, Rawls fait fond sur une interprétation de Joshua Cohen qui inscrit la théorie rousseauiste au sein du paradigme du choix rationnel (celui qu'il adopte lui-même dans la *Théorie de la justice*)²⁶. Dans cet esprit, le contrat spécifie les termes de la coopération qui doit s'incarner dans les institutions politiques et sociales. Or cette coopération ne sacrifie nullement les intérêts des sociétaires, tout au contraire : il s'agit de permettre aux intérêts fondamentaux de chacun de se satisfaire au mieux, c'est-à-dire de façon *raisonnable* et *rationnelle*. Pour Rawls, l'amour de soi et l'amour-propre définis par Rousseau peuvent trouver en société un mode d'expression optimal, non au sens où l'individu pourrait y obtenir le maximum de bien-être, mais au sens où la liberté et la perfectibilité qui définissent en propre l'humanité pourront s'y développer. On perçoit ici, à nouveau, l'influence d'une lecture kantienne qui accorde la priorité au développement des facultés. Cette lecture conduit Rawls à instaurer une continuité artificielle entre le second *Discours* et le *Contrat social*, puisque selon elle, l'homme naturel que définit Rousseau est originellement doté à la fois de la *liberté*, de la *perfectibilité* et de la *capacité à la moralité*, liée à l'aptitude à éprouver des sentiments moraux²⁷. Mû par l'amour-propre éclairé, il est prêt à accorder à autrui ce qu'il demande pour lui-même. Dès lors, Rousseau n'est pas le fossoyeur des libertés individuelles : si le contrat social nous rend absolument dépendants à l'égard de la société comme totalité, cette dépendance, en soi, n'a rien d'une servitude.

À ce titre, l'interprétation rawlsienne de Rousseau est libérale, au sens où Rawls lui-même l'entend : parce que tous les hommes possèdent une égale capacité et un égal intérêt pour la liberté, entendue comme aptitude à agir librement à la lumière de raisons valables (*valid reasons*), à agir selon ce qu'ils pensent être le meilleur au regard de leurs fins particulières, le contrat social leur offre en politique la solution la plus rationnelle qui soit.

Commenté [MOU2]: à

4) Le renversement de la lecture anti-totalitaire de Rousseau et l'alliance contre l'utilitarisme

Mon intérêt philosophique rejoint ici ma curiosité historique : il faut souligner à quel point les *Leçons sur l'histoire de la philosophie politique* récusent ainsi la lecture libérale, classique ou anti-totalitaire, de Rousseau²⁸. Il y a là un paradoxe remarquable que l'histoire intellectuelle ne peut que constater : selon Rawls, incarnation par excellence du philosophe « libéral », Rousseau n'est pas responsable ou coupable des origines intellectuelles de la Terreur ou du Totalitarisme : tout au contraire, le « problème » dont le contrat social est la solution est de savoir comment *ne pas sacrifier* notre liberté et comment assurer la satisfaction de nos intérêts fondamentaux en nous offrant les conditions d'exercice de nos facultés. La société bien ordonnée du *Contrat* remplace la concurrence destructrice par la coopération et le respect mutuel. L'audace de Rawls me semble devoir être relevée : le contenu du contrat social ne fournit nullement les prémisses d'une société totalitaire ;

²⁶ Voir J. Cohen, « Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy », *Philosophy and Public Affairs*, été 1986, en partic. p. 276-279. Le dernier ouvrage de J. Cohen (*Rousseau: A Free Community of Equals*, Oxford, Oxford University Press, 2010) adopte une optique différente.

²⁷ Rawls, *Lectures*, *op. cit.*, p. 218.

²⁸ Sur cette lecture, je me permets de renvoyer à notre ouvrage *Au prisme de Rousseau. Usages politiques contemporains*, *op. cit.*, chap. 2.

« l'aliénation totale » de chacun avec tous ses droits à toute la communauté ne présuppose en rien l'idée d'un sacrifice de ses intérêts ou d'une régulation intégrale de la vie sociale. Les lois générales spécifiant les termes du contrat ne doivent restreindre la liberté civile que dans la mesure où cela s'avère strictement nécessaire afin de contribuer au bien commun – c'est-à-dire afin de préserver la sphère de la liberté individuelle, qui comporte la liberté morale et politique (CS, I, 6-8)²⁹.

Le libéralisme rawlsien peut donc revendiquer l'autorité de Rousseau : sa définition de l'autonomie, obéissance à la loi que l'on s'est soi-même prescrite, est au cœur de la théorie politique. Le *Contrat social* répond à l'aspiration fondamentale de la nature humaine à l'autonomie. Loin d'être un artifice contre-nature, l'État conçu par Rousseau répond aux intérêts fondamentaux de la personne. « *Mettre sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale* » ne revient pas à se dissoudre dans un tout organique ni à abdiquer sa véritable liberté (*individuelle*), mais à se donner les moyens raisonnables et rationnels de satisfaire sa liberté (qu'on pourrait dire *personnelle*). Rawls envisage ainsi la volonté générale comme volonté des membres du corps politique, en tant qu'ils partagent une conception de leur bien commun³⁰.

Dans cette interprétation originale de la volonté générale, Rawls infléchit à nouveau la lecture influente de J. Shklar. Pour J. Shklar, la volonté générale n'est en rien mystérieuse ou sacrificielle : elle ne poursuit que l'intérêt personnel, partagé, de tous les citoyens. Son contenu n'est nullement vague, puisqu'elle vise l'égalité : la volonté générale est générale parce que la lutte contre l'inégalité est le plus grand intérêt que les hommes en société possèdent, quelles que soient leurs fins par ailleurs³¹. Elle poursuit l'intérêt de l'homme en général contre les volontés particulières, toujours en quête de privilèges ; elle protège le citoyen contre les dangers de l'amour-propre et contre l'empire pervers de l'opinion publique. La volonté générale est donc la forme que prend la faculté « spécifique » de vouloir des hommes en société, et elle doit être possédée comme telle par tous les citoyens³². Le radicalisme de Rousseau, qui s'adresse au peuple et aux gens ordinaires, résiderait dans ce message : la volonté générale est la volonté de l'homme en général, une volonté visant l'égalité, l'impartialité et la justice pour tous³³.

Or Rawls modifie cette analyse dans un sens procédural et constructiviste : à ses yeux, la volonté générale est le fruit d'une délibération collective, conduite dans des conditions particulières qui la rendent équitable : la volonté générale part de tous pour s'appliquer à tous. Elle est obtenue abstraction faite des déterminations contingentes et des intérêts particuliers de l'individu, ce pourquoi elle vise la justice de manière impartiale³⁴. À l'instar de J. Shklar, Rawls estime que la volonté générale veut d'abord l'égalité, en raison de la nature de nos intérêts fondamentaux, qui incluent la volonté d'éviter la dépendance personnelle ; l'égalité est requise pour rendre la liberté effective. Mais contrairement à J. Shklar, Rawls ne conçoit jamais la volonté générale hors de son cadre institutionnel : celle-ci doit prévaloir lorsque nous agissons au sein d'une Assemblée pour

²⁹ Rawls, *Lectures, op. cit.*, p. 220.

³⁰ *Ibid.*, p. 224.

³¹ Voir J. N. Shklar, *Men and Citizens, op. cit.*, p. 169. Pour une discussion serrée de leurs arguments, voir S. Affeldt, « The Force of Freedom: Rousseau on forcing to be free », *Political Theory*, vol. 27, n° 3, Juin 1999, p. 299-333.

³² *Lectures, op. cit.*, p. 185.

³³ *Ibid.*, p. 191.

³⁴ *Ibid.*, p. 232 (voir CS, II, 4).

voter les normes constitutionnelles ou les lois fondamentales³⁵. Le philosophe souligne que c'est lors de la délibération collective portant sur le choix des institutions sociales et politiques que les intérêts fondamentaux doivent primer sur les intérêts particuliers. En retour, ces institutions favoriseront la réalisation de nos intérêts fondamentaux.

Enfin, contrairement à Shklar, Rawls interprète la volonté générale en termes de raisons susceptibles d'être introduites dans le débat public : seules des raisons fondées sur les intérêts fondamentaux que nous partageons en tant que citoyens peuvent valoir comme des raisons valables³⁶. À cet égard, l'auteur de la *Théorie de la justice* propose une interprétation de la volonté générale que l'on peut qualifier d'*ultra-rationaliste*. Comme Joshua Cohen, il s'intéresse exclusivement aux *raisons* qui président à la délibération et à la prise de décision collective. Un peu plus loin, Rawls définira la volonté générale du point de vue de la raison délibérative : voter selon cette volonté revient à n'admettre comme valables qu'un certain type de raisons dans la délibération publique : non les raisons liées à l'intérêt privé, non les raisons liées aux convictions religieuses ou morales, mais les raisons liées à l'intérêt général – ce qui correspond à son propre concept de « raison publique »³⁷.

Par là même, Rawls accorde à la délibération qui précède le vote des lois une importance sans doute supérieure à celle que lui confère Rousseau – la question, au demeurant, restant controversée³⁸. Ce qui importe à ses yeux est que le vote, dans les assemblées, ne s'opère pas en fonction des intérêts particuliers, mais de la contribution escomptée des lois à l'avancement du bien commun. Dans cette vision des choses, le fait que la volonté générale soit toujours *droite, constante, inaltérable et pure* n'en fait ni une idée transcendante ni un dictat du pouvoir souverain : la volonté générale est conçue comme une forme de raison délibérative exercée par chaque citoyen ; elle est ce qui demeure une fois ôtés les intérêts particuliers qui nous inclinent, fût-ce de façon inconsciente, à la partialité³⁹.

Les *Leçons sur l'histoire de la philosophie politique* récusent donc les soupçons des libéraux classiques : la volonté générale ne saurait en aucun cas nuire aux citoyens puisque la justice est ici dérivée de la préférence naturelle que chacun s'accorde. Rawls analyse longuement le mécanisme en vertu duquel, selon Rousseau, le pouvoir souverain, aussi absolu soit-il, ne saurait être arbitraire ni léser les membres du corps politique (*CS*, II, 4). Qualifié de « merveille », le raisonnement rousseauiste est réinterprété dans la conceptualité de la *Théorie de la justice* : voter selon la volonté générale revient à déterminer la *structure de base* de la société, à déterminer les lois fondamentales qui spécifient les termes de la *coopération sociale* et donnent leur contenu effectif au contrat social.

À cet égard, Rawls ne s'en tient pas à la disculpation : il procède à une véritable réhabilitation de Rousseau. Dans sa critique de l'utilitarisme, Rawls découvre en lui un complice de taille. Le bien commun du *Contrat social* ne vise pas, en effet, *le plus grand bonheur du plus grand nombre*,

³⁵ *Ibid.*, p. 230.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 231. Voir sur ce point C. Audard, *La Démocratie et la Raison*, Paris, Grasset, 2019, chap. 8.

³⁸ Voir les interprétations proposées par B. Bernardi, *La Fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Champion, 2007, p. 505-537 et G. Radica, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Champion, 2008, p. 198-228.

³⁹ Rawls, *Lectures, op. cit.*, p. 227.

fût-ce au prix du sacrifice de certains. Le philosophe rappelle le passage du *Discours sur l'économie politique* évoquant le refus de sacrifier le moindre innocent à l'autel de la prospérité collective. L'engagement du corps politique est de pourvoir à la conservation du « dernier de ses membres avec autant de soin qu'à celle de tous les autres »⁴⁰. Ainsi la liberté des uns ne pourra-t-elle être subordonnée au bien des autres.

Au terme de cet exposé, les *Lectures* concluent que l'analyse rousseauiste des rapports entre justice, égalité, et liberté inspirent la théorie de la justice comme équité⁴¹. Certes, on ne peut superposer l'analyse rousseauiste destinée à appliquer les principes du droit politiques à de petites sociétés égalitaires, homogènes et frugales et la réflexion rawlsienne, qui concerne de vastes sociétés pluralistes et multiculturelles. Il reste que l'ensemble de la démonstration qui suit confirme les lignes de force interprétatives précédemment dégagées : pour Rawls, les principes du juste sont ceux qui sont fondés sur le contrat, contrat qui implique que certaines valeurs doivent être réalisées dans la structure de base de la société ; dans la société bien ordonnée, l'intérêt pour la liberté et l'intérêt pour la perfectibilité font partie des intérêts fondamentaux du peuple.

5) La théorie du législateur

Il reste toutefois une objection possible. La théorie du législateur n'est-elle pas la preuve de la tendance autoritaire, voire totalitaire, du rousseauisme ? Le plus surprenant est là : loin de redouter les tendances liberticides présentes dans le républicanisme rousseauiste, le libéralisme politique rawlsien exonère Rousseau de toute accusation en ce sens. Le législateur qui ose entreprendre d'instituer un peuple n'est pas un démiurge qui créerait de toutes pièces l'homme nouveau ; il permet plutôt d'exprimer la nature sociale des hommes et de les conduire à la reconnaissance de leurs intérêts partagés. Le personnage du législateur n'a rien de mystérieux, et l'on aurait tort de succomber à l'attrait de sa prétention à la divinité : sa fonction est parfaitement rationnelle, puisqu'il permet d'assurer la coïncidence entre les institutions et l'esprit social nécessaire à les faire perdurer⁴². Citant le texte controversé sur la transformation nécessaire de la nature humaine, Rawls en propose une lecture toute autre que celle du libéralisme de combat. Désormais, la volonté de façonner l'humanité en fonction des objectifs de la société paraît judicieuse, puisqu'il faut répondre au problème crucial de la stabilité de la société juste, et donc former l'*esprit social* nécessaire à la pérennisation des institutions qui en appliquent les principes. Le passage « extraordinaire » du *Contrat social*, II, 7 qui suscitait jadis l'effroi des libéraux fait désormais l'objet d'un très bel hommage : Rousseau étant conscient que les aptitudes (*powers*) que nous acquérons en société ne peuvent être utilisées qu'en coopération avec les aptitudes des autres, il a fait du législateur le fondateur et le médiateur propice. Rien de mystérieux dans cette figure, rien de liberticide non plus : pour illustrer son utilité, Rawls va jusqu'à prendre pour exemple l'instauration de principes d'égalité, de liberté et de tolérance à l'issue des guerres de religions. Loin de contrevenir à la liberté des hommes, le législateur leur permet de la rendre effective – la persuasion initiale devant faire place, au cours de l'histoire, à un équilibre stable des institutions, qui contribuent à façonner les hommes qui les conservent. La fiction du législateur fait donc office de *deus ex machina*

⁴⁰ Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, B. Bernardi éd., Paris, Vrin, 2002, p. 57. Voir *Lectures*, p. 229-230.

⁴¹ *Lectures, op. cit.*, p. 234, notre traduction. Rawls cite alors *TJ*, §3, 4, 15.

⁴² Sur le législateur, nous nous permettons de renvoyer à C. Spector, *Rousseau. Les paradoxes de l'autonomie démocratique*, Paris, Michalon, 2015, chap. 4.

afin de résoudre un problème bien réel – celui de l'éducation morale, celui de la stabilité de la société bien ordonnée⁴³.

Rôle du contrat social, théorie de la volonté générale, fiction du législateur : toutes les analyses de Rawls convergent vers un même point, le retournement de la lecture libérale, anti-totalitaire, de Rousseau, qui décriait l'ignominie de celui qui, ayant prôné *l'aliénation totale* des individus à la communauté, voulut *forcer les hommes à être libres*. Le passage litigieux est réinterprété : une fois resituée dans son contexte, la phrase ne recèle plus aucun sujet de scandale. Tout au contraire, elle constitue une remarque de bon sens au cœur d'une théorie de la justice bien conçue : si les lois ne disposaient pas de force coercitive pour se faire obéir, certains pourraient se comporter en « passagers clandestins » (*free riders*) de la société, et jouir de ses avantages sans s'acquitter de leurs contributions. Or si les hommes pouvaient bénéficier de leurs droits sans accomplir leurs devoirs, les conditions d'une coopération mutuellement avantageuse seraient mises en péril, et la liberté de tous se trouverait compromise. Parallèlement, Rawls souligne que Rousseau ne demande jamais au citoyen d'obéir à la loi quelle qu'elle soit – ce qui ferait de lui un apprenti-dictateur déguisé en républicain : les citoyens ne sont tenus d'obéir qu'aux lois auxquelles ils pourraient consentir afin de satisfaire leurs intérêts fondamentaux (qui visent les conditions de la liberté autant que de l'égalité). Plus encore, forcer l'individu récalcitrant à s'acquitter des charges publiques lorsqu'il jouit des avantages sociaux revient bien à le *rendre* libre, de cette liberté morale qui dépasse la satisfaction instinctive et s'apparente à une véritable maîtrise de soi. Il n'est donc pas tout à fait vrai que nous restions *aussi libres qu'auparavant* : par la loi, nous devenons même plus libres, dans la mesure où la liberté morale est supérieure à la liberté naturelle⁴⁴.

En dernière instance, Rawls reconnaît que l'autonomie est le principe et la fin de l'État rousseauiste. Le philosophe américain s'inscrit dans le sillage de cette défense de l'autonomie, fondée sur l'inaliénabilité de la liberté : Kant, en systématisant cette théorie, sera comme souvent « le meilleur interprète de Rousseau »⁴⁵. Lui-même en prend acte : si les membres d'une société juste sont des « personnes autonomes », c'est que « les obligations qu'elles reconnaissent leur sont imposées par elles-mêmes »⁴⁶. La liberté est le fait d'obéir aux lois qu'on s'est soi-même données (CS, I, 6). Autant dire que la conception rawlsienne de la citoyenneté, comme l'a montré Catherine Audard, n'est pas seulement une passive jouissance des droits, ou une « liberté négative » soucieuse de la protection des intérêts individuels à l'abri des lois : elle engage une vision active de la participation démocratique, dont la « raison publique » sera le fer de lance⁴⁷. L'analyse rawlsienne de la volonté générale se conclut par une analogie entre celle-ci et la raison publique : « L'approche de Rousseau contient une idée de ce que j'ai appelé la raison publique. Pour autant que je sache, l'idée vient de lui »⁴⁸. Aux antipodes d'un simple « modus vivendi » hobbesien, d'un consentement formel de type lockéen ou d'un idéal smithien d'harmonie naturelle des intérêts, le constructivisme rawlsien fonde le contrat social – comme Rousseau – sur l'idéal de réciprocité et d'autonomie.

Commenté [MOU3]: lockien

⁴³ *Lectures, op. cit.*, p. 240-241. Rawls va nettement plus loin que J. Shklar, qui faisait du législateur le promoteur d'une « politique préventive » visant, comme le gouverneur, à éviter la corruption morale de l'individu (*Men and Citizens, op. cit.*, p. 165).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 241-244.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁶ *TJ*, p. 39-40.

⁴⁷ C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, *op. cit.*, p. 468-473.

⁴⁸ *Lectures*, p. 231.

*

Tournant résolument le dos à la lecture anti-totalitaire du *Contrat social*, Rawls réintègre donc pleinement Rousseau à l'histoire de la pensée libérale. Il fait de la volonté générale l'un des piliers de la « société bien ordonnée ». Loin d'être responsable du totalitarisme et fossoyeur de la liberté, l'auteur du *Contrat social* apparaît comme le partisan d'une société juste et stable où seule peut s'accomplir la véritable liberté. Considéré comme un précurseur de Kant et de son concept d'autonomie, il est l'un des inspirateurs de la *Théorie de la justice*, et, à d'autres égards, de la théorie modifiée de *Libéralisme politique*. Aux yeux de Rawls, il faut seulement donner un tour plus délibératif à la volonté générale, en la transmuant en « raison publique » : lorsque les citoyens débattent des principes fondamentaux de justice ou de leur Constitution, leurs points de vue individuels doivent converger malgré leurs désaccords religieux ou philosophiques. L'association de la démocratie délibérative et de la raison publique paraît aller de soi. La raison publique exige de chaque citoyen qu'il n'avance publiquement que des raisons dont il peut penser qu'elles sont acceptables par les autres citoyens « raisonnables ». Mais Rawls demeure encore proche ici de Rousseau : loin de l'idéal des thuriféraires de la « démocratie délibérative », il fait reposer sa théorie de la justice comme équité sur l'unanimité des individus situés dans la position originelle, reproduisant ainsi le geste de Rousseau imaginant une assemblée de citoyens dont les volontés s'accorderaient pour exprimer la volonté générale sans qu'il leur soit nécessaire de communiquer entre eux⁴⁹.

Pourtant, il faut souligner que les choix interprétatifs des *Leçons sur l'histoire de la philosophie politique* ne sont pas anodins : en esquissant les traits d'un Rousseau ultra-rationaliste, l'auteur de la *Théorie de la justice* envisage la possibilité d'une société stable où seraient surmontées les forces corruptrices de l'histoire. Rawls propose un tableau irénique de la société bien ordonnée, d'où les passions asociales seraient amoindries, sinon éliminées. Ainsi ne peut-il servir son dessein qu'à condition d'avoir au préalable offert un visage singulier, en partie déformé, de l'auteur dont il se propose de faire un allié contre l'utilitarisme dominant : un Rousseau sans passions, un Rousseau sans tensions, ne décrivant les perversions sociales que pour offrir la voie rationnelle d'une « utopie réaliste » qui reste à réaliser.

⁴⁹ Voir Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération. Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, vol. 33, 1985, p. 83 ; Charles Girard, « Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ? », *Raisons politiques*, vol. 34, no. 2, 2009, p. 73-99.