

# Table des matières

## INTRODUCTION ET COMMENTAIRE

### Introduction

*Joshua Cohen et Thomas Nagel*.....7

### L'éthique théologique du jeune Rawls et son contexte

*Robert Merrihew Adams* .....37

1. 1942 et la néo-orthodoxie .....38
2. Le naturel et le personnel ..... 48
3. La critique du naturalisme ..... 61
4. Valeurs et fins.....73
5. La communauté ..... 91
6. Le péché et l'égotisme ..... 98
7. La conversion et le rejet du mérite..... 113
8. Dieu et la révélation ..... 121

## TEXTES

BRÈVE ENQUÊTE SUR LA SIGNIFICATION DU PÉCHÉ ET DE LA FOI (1942) .....	139
<i>Préface</i> .....	143
<i>Table des matières</i> .....	147
1. Un aperçu général .....	149
2. La justification du cosmos naturel .....	173
3. Le cosmos naturel étendu .....	207
4. La signification du péché .....	235
5. La signification de la foi .....	279
<i>Bibliographie</i> .....	327
SUR MA RELIGION (1997) .....	335

## POSTFACE

La « vie bonne », une « expression détestable » : <i>Jürgen Habermas</i> .....	351
Index général .....	377
Index des citations bibliques .....	389

# Introduction

*Joshua Cohen et Thomas Nagel*

1. À la mort de John Rawls en 2002, un court texte intitulé « Sur ma religion », le second des deux écrits rassemblés dans ce volume, fut trouvé dans ses dossiers. Rawls l'a visiblement rédigé dans les années 1990<sup>1</sup>, non en vue d'une publication, mais peut-être à l'attention de membres de sa famille ou d'amis, bien qu'il ne l'ait pas fait circuler. Il y retrace l'histoire de ses croyances religieuses et de ses attitudes envers la religion. Il fait référence à la période correspondant à ses deux dernières années de licence à Princeton (1941-1942) durant laquelle, s'étant « beaucoup intéressé à la théologie et à ses doctrines », il a envisagé d'étudier au séminaire pour devenir prêtre de l'Église épiscopaliennne\*.

---

1. La version publiée ici provient d'un fichier créé sur son ordinateur en 1997.

\* L'« Episcopal Church » est le nom de l'église anglicane américaine. Indépendante de l'église d'Angleterre depuis la Révolution américaine, elle est membre de la Communion anglicane (NdT).

C'est dans l'armée qu'il décida finalement de s'enrôler, « comme tant de [ses] amis et camarades de promotion le faisaient alors ». En juin 1945, il avait abandonné ses croyances chrétiennes orthodoxes. Avec une circonspection caractéristique et en pointant les limites de la connaissance de soi, Rawls avance l'hypothèse que ses expériences de la guerre et ses réflexions sur la signification morale de l'Holocauste ont affecté ses croyances religieuses. Lorsqu'il revient à Princeton en 1946, c'est pour y poursuivre un doctorat en philosophie.

Si les amis de Rawls savaient qu'il avait envisagé la prêtrise avant la guerre, ils n'avaient pas connaissance d'écrits de cette période exposant ses croyances religieuses. Le texte « Sur ma religion » n'en fait d'ailleurs pas mention. Pourtant, peu de temps après la mort de Rawls, Eric Gregory, professeur au département de sciences religieuses de Princeton, fit une découverte surprenante : le mémoire que Rawls avait soumis au département de philosophie en décembre 1942, juste avant l'achèvement précipité de sa licence, était déposé à la bibliothèque de Princeton<sup>2</sup>. Intitulé *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith : An Interpretation Based*

---

2. Dans un bref texte autobiographique non publié, Rawls affirme avoir obtenu sa licence un semestre en avance, « ayant achevé l'ensemble des études et des examens pour les vacances de Noël en décembre [1942] », mais il ne fait pas référence au mémoire. Thomas Pogge le mentionne dans un chapitre biographique de son livre sur Rawls, rédigé sur la base d'entretiens enregistrés à l'été 1993. Il précise uniquement que le mémoire portait sur un sujet religieux et qu'il faisait suite à un cours sur le mal humain que Rawls avait suivi avec Norman Malcolm au printemps 1942. La liste de lectures comprenait Platon, Augustin, Philip Leon, Reinhold Niebuhr et Joseph Butler. À l'exception du dernier, ces auteurs occupent tous une place importante dans le mémoire. Voir Thomas Pogge, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 11.

on the Concept of Community, il est le plus important des deux textes réunis ici. Gregory était tombé dessus par hasard en cherchant par curiosité dans le catalogue les mémoires rédigés par de célèbres diplômés de Princeton. Il en commanda une copie, réalisa immédiatement l'importance du texte et décida d'écrire à son sujet<sup>3</sup>.

Gregory a découvert que les deux examinateurs du mémoire étaient Walter Stace et Theodore M. Greene et qu'ils lui ont attribué la note de 98 sur 100. Rawls exprime aussi, dans une note de bas de page, des remerciements à l'historien de la Réforme E. Harris Harbison. Le directeur du mémoire n'a en revanche pas pu être identifié. (La thèse de doctorat de Rawls a été dirigée par Stace.)

En 2006, Gregory a pris contact avec Margaret Rawls, la veuve de John Rawls, pour suggérer la publication du mémoire. Cette proposition plaçait Mme Rawls et T. M. Scanlon, les deux exécuteurs littéraires, face à une décision difficile. Rawls possédait une autre copie du mémoire, celle que les deux examinateurs lui avaient remise avec leurs commentaires en marge. Déposé aux archives Rawls à la bibliothèque de Harvard, le document n'avait pas encore attiré l'attention. Des copies furent réalisées et le texte circula entre plusieurs amis et anciens étudiants de Rawls.

La période correspondant à la maladie de Rawls et aux années ayant suivi sa mort a été marquée par la publication de plusieurs ouvrages achevés avec l'aide de tiers. Mais il s'agissait dans tous les cas de

---

3. Le résultat est son article éclairant : « Before the Original Position : The Neo-Orthodox Theology of the Young John Rawls », *Journal of Religious Ethics*, 35 (2), 2007, p. 179-206.

livres auxquels Rawls avait donné son assentiment. La situation était ici totalement différente avec une œuvre de jeunesse rédigée sous la pression du temps pour satisfaire à une obligation académique, soumise uniquement au regard de deux examinateurs et exprimant des positions abandonnées depuis longtemps. Rawls n'avait de toute évidence jamais imaginé que le mémoire puisse un jour être publié et il en aurait certainement refusé la perspective si la question lui avait été posée. C'était une raison importante de ne pas le publier et de maintenir le mode d'accessibilité plus limité et contraignant que représente une consultation dans les bibliothèques de Princeton et de Harvard.

Une autre question était de savoir, indépendamment de ce que Rawls lui-même aurait souhaité, si la publication d'un mémoire de qualité inégale et parfois un peu gauche pouvait lui porter préjudice. Il était généralement admis que Rawls n'aurait pas consenti à la publication si on le lui avait demandé. Malgré certains désaccords quant au poids qu'il convenait d'accorder à ce refus hypothétique, celui-ci paraissait sensiblement moins décisif qu'un refus effectif et nous obligeait à nous interroger plus directement sur la compatibilité d'une telle publication avec nos obligations de loyauté envers Rawls et notre respect pour sa mémoire.

Une réponse favorable à cette question découle de la nature même du texte. Sa lecture est une expérience émouvante : le mémoire est une œuvre extraordinaire pour un étudiant de vingt et un ans, animé d'une passion juvénile, d'une puissante conviction éthique souvent exprimée avec force, faisant preuve d'une érudition certaine et d'une profonde réflexion philosophique. Malgré sa qualité inégale (les chapitres 2 et 3 sont plus faibles que le reste), le texte témoigne déjà de la force intellectuelle et de la motivation morale

et spirituelle qui ont fait de Rawls ce qu'il a été. Le mémoire a été rédigé au milieu de la guerre à laquelle Rawls était sur le point de prendre part en tant que combattant. Ce sombre contexte est palpable dans ses réflexions sur le fascisme et le nazisme. À la lumière des qualités intellectuelles et personnelles estimables qui s'y expriment, donner au mémoire une plus grande accessibilité ne pouvait être un mauvais service rendu à la mémoire de Rawls.

N'étant tout compte fait pas contraire à l'intérêt de Rawls, la publication pouvait se justifier à condition d'être au bénéfice d'un plus large public. Cela semble manifestement être le cas. Outre son importance purement biographique, le mémoire est une ressource exceptionnelle pour comprendre l'évolution de la pensée de Rawls. Bien qu'on ne puisse en aucune manière le présenter comme une publication de John Rawls, il semble acceptable de le diffuser comme la publication, par des tiers, d'un écrit important de John Rawls, quelque chose de comparable à la publication de la correspondance d'un écrivain qui apporte un éclairage nouveau sur son œuvre.

Une possibilité aurait été de rendre le mémoire accessible sur le site Internet du département de philosophie de Harvard. Il a toutefois semblé préférable de le publier sous forme de livre, accompagné du texte «*Sur ma religion*» et de deux commentaires : l'un sur ses liens avec l'œuvre ultérieure de Rawls ; l'autre, plus important, sur son contenu et son arrière-plan théologiques. Cette dernière tâche est celle à laquelle Robert Adams s'est plus particulièrement attelé dans son texte publié dans ce volume.

Après mûre réflexion, les exécuteurs littéraires ont conclu que la publication était justifiée et Harvard University Press a accepté la proposition. Le présent livre en est le résultat.

2. Ceux qui ont étudié l'œuvre de Rawls, et plus encore ceux qui l'ont personnellement connu, ont conscience du tempérament profondément religieux dont sa vie et ses écrits sont empreints, quelles que ses croyances aient pu être par ailleurs. Rawls affirme par exemple que la philosophie politique a pour objectif la défense de la foi raisonnable, en particulier de la foi raisonnable dans la possibilité d'une démocratie constitutionnelle juste<sup>4</sup> ; il soutient que la reconnaissance de cette possibilité façonne notre attitude « envers le monde dans son ensemble »<sup>5</sup> ; il suggère qu'il serait légitime de se demander « si la vie sur terre [vaudrait] la peine d'être vécue pour les êtres humains »<sup>6</sup> dans l'hypothèse où une société raisonnablement juste s'avérerait impossible ; enfin, il conclut *Théorie de la justice* par des remarques profondément touchantes sur la façon dont la position originelle permet de voir le monde social et la place que nous y occupons *sub specie aeternitatis*<sup>7</sup>. Ces réflexions et d'autres du même genre expriment une aspiration à une perspective compréhensive sur le monde, un élément de ce que nous entendons par un tempérament religieux.

Les thèmes de la religion et de la conviction religieuse occupent également une place importante dans la philosophie politique de Rawls. Sa défense

---

4. John Rawls, *Libéralisme politique* [désormais LP], trad. C. Audard, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 214.

5. John Rawls, *Le Droit des peuples* [désormais DP], in *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2006, p. 155 (traduction modifiée).

6. *Idem* ; John Rawls, « Introduction to the Paperback Edition », in *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, p. lx.

7. John Rawls, *Théorie de la justice* [désormais TJ], trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 628.



du premier principe de justice – celui de l'égalité des libertés de base – vise par exemple à « généraliser le principe de la tolérance religieuse »<sup>8</sup>. De façon plus générale, sa théorie de la justice se veut en partie une réponse au problème de savoir comment la légitimité politique est possible malgré les conflits religieux, comment la justification politique peut s'opérer, entre des citoyens qui souscrivent à des conceptions religieuses distinctes, sans faire référence à des convictions religieuses. Ces préoccupations sont au cœur de l'analyse du libéralisme politique développée par Rawls et dont la question fondamentale est, selon lui, la suivante : « Comment est-il possible, pour ceux qui affirment une doctrine religieuse fondée sur une autorité religieuse telle que l'Église ou la Bible, de souscrire aussi à une conception politique raisonnable qui soutient un régime démocratique juste ? »<sup>9</sup> Pour ces raisons, les attitudes de Rawls à l'égard de la religion et leur évolution dans le temps présentent un intérêt tout particulier, tant sur le plan personnel que pour la compréhension de sa pensée.

Les textes publiés ici revêtent à ce titre une double pertinence. Premièrement, ces écrits montrent l'engagement profond et la connaissance de la religion qui forment l'arrière-plan des conceptions ultérieures de Rawls sur l'importance de séparer religion et politique.

---

8. *TJ*, p. 296, n. 6, ainsi que p. 242.

9. Cette formulation est extraite de l'introduction à l'édition brochée de *Political Liberalism*. Rawls y explique que la première édition n'avait pas su « identifier explicitement le problème philosophique qu'elle aborde », car elle avait traité de façon trop générique des « doctrines religieuses, philosophiques et morales raisonnables » et n'avait pas identifié le problème particulier des doctrines et de l'autorité religieuses. Voir « Introduction to the Paperback Edition », p. xxxvi-xxxvii.

À la différence de nombreux libéraux, Rawls n'est pas le produit d'une culture laïque. Si son éducation épiscopaliennne n'a été, comme il le dit lui-même, religieuse qu'au sens conventionnel, tout change lors de ses deux dernières années de licence à Princeton. C'est alors qu'il développe les convictions religieuses exprimées de façon si vivante dans son mémoire ; un mémoire qui véhicule un sentiment très fort de la réalité du péché, de la foi et de la présence divine, et dont la première « présupposition fondamentale » est qu'« il existe un être que les chrétiens appellent Dieu et qui s'est révélé en Jésus-Christ » (150)<sup>10</sup>. Dans toute son œuvre de maturité, Rawls souligne l'importance des convictions religieuses dans la vie des fidèles : il les décrit comme « non négociable[s] » et « absolument contraignantes »<sup>11</sup>. Cet aspect, associé au besoin d'une théorie de la justice qui prend ces convictions au sérieux, s'appuie sur son expérience personnelle de la foi religieuse.

Deuxièmement, des liens complexes et éclairants peuvent être tracés entre les convictions morales et sociales exprimées dans le mémoire sous une forme religieuse et les principales idées des écrits ultérieurs de Rawls sur la théorie morale et politique. Les notions de péché, de foi et de communauté utilisées dans le mémoire sont de nature à la fois morale et théologique. Malgré des différences fondamentales, elles préfigurent la perspective morale exposée dans *Théorie de la justice*. Les principaux points de contact sont : (1) l'adhésion à

---

10. Les références au mémoire et au texte « Sur ma religion » sont désormais données entre parenthèses dans le corps du texte.

11. Voir *LP*, p. 370 et *TJ*, p. 243. Précisons toutefois que les deux expressions sont utilisées pour qualifier tant les conceptions et les obligations morales que les engagements et les obligations à caractère spécifiquement religieux.

une morale définie par les relations interpersonnelles plutôt que par la poursuite du souverain bien ; (2) l'insistance sur l'importance du caractère séparé des personnes, de sorte que la communauté morale ou la communauté de foi est une relation entre des individus distincts ; (3) le rejet de l'idée de société comme un contrat ou une négociation entre des individus égoïstes ; (4) la condamnation de l'inégalité fondée sur l'exclusion et la hiérarchie ; (5) le rejet de l'idée de mérite.

La rupture la plus manifeste avec les écrits ultérieurs est l'absence, dans le mémoire, d'une conception politique, par opposition à une conception purement morale, de la société. Les réflexions sur les droits, la loi, les constitutions et la démocratie n'y jouent aucun rôle. Plus significatif encore, l'idée que les conflits de valeurs et de convictions sont inévitables, même entre personnes raisonnables, et celle que l'élaboration des principes de justice nous demande de mettre de côté certaines de nos convictions les plus fondamentales n'y sont jamais suggérées. Or, ces idées occupent une place centrale dans la théorie de la justice comme équité et le libéralisme politique. Au lieu de voir dans une conception de la justice la réponse à des désaccords inévitables, y compris dans des conditions sociales et politiques favorables, Rawls affirme dans le mémoire que « le problème principal de la politique est [...] l'élaboration d'un système d'arrangements sociaux qui puisse contenir le péché humain de façon à rendre possibles les deux corrélats naturels que sont la communauté et la personnalité ». Que ce soit en théologie, en éthique ou en politique, le problème est alors, selon

lui, « de dominer le péché et de délivrer le monde de son influence » (171-172)<sup>12</sup>.

Notre discussion portera d'abord sur ces continuités et ces discontinuités philosophiques. Nous reviendrons ensuite sur les positions ultérieures de Rawls concernant la politique, la religion et la raison publique.

3. Dans le mémoire, Rawls présente ses propres conceptions morales en les opposant à la position qu'il appelle le naturalisme. Il ne donne pas à ce terme le sens qu'il possède aujourd'hui dans la discussion philosophique, à savoir l'affirmation que la réalité peut être intégralement décrite à l'aide des sciences naturelles. Ce sens ne peut pas être celui que Rawls a à l'esprit, car il cite notamment Platon, Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin comme exemples du type de naturalisme auquel il s'oppose. « [L]e naturalisme tel que nous le comprenons, écrit-il, n'est pas le matérialisme, mais toute position qui conçoit le cosmos en termes naturalistes. » (161) Rawls expose sa propre conception en opérant une distinction entre deux types de relations : les relations naturelles et les relations personnelles. C'est donc l'opposition avec le personnel qui nous permet de mieux comprendre ce qu'il entend par « naturel ».

Le monde naturel est situé dans l'espace et comprend les objets, y compris les corps des personnes. Différentes formes d'interaction y sont possibles. Tous les types d'objets peuvent interagir de façon causale, mais les personnes peuvent aussi entrer dans des relations psychologiques avec d'autres objets : des relations de perception, de désir ou d'aversion, par exemple. C'est

---

12. Voir, plus généralement, la brève discussion des implications pour la théorie politique aux p. 169-172.

cette catégorie de relations entre personnes et objets, en particulier les relations de perception et d'appétit, que Rawls qualifie de « naturelle ».

Il existe néanmoins entre les personnes de ce monde un système de relations très différent. Distinctes des relations naturelles entre personnes et objets, ces relations sont essentiellement interpersonnelles ou communautaires et se caractérisent par la mutualité du regard :

La relation entre le « je » et le « tu » est donc personnelle, la relation entre le « je » désirant et une chose désirée comme la nourriture ou la boisson est naturelle, tandis que la relation entre deux choses, par exemple celle entre la nourriture ou la boisson et la table sur laquelle elle est posée, est causale. (154-155)

La formulation est assez rudimentaire, mais on comprend ce que Rawls veut dire. La relation je-tu n'est pas la relation d'une personne à un objet du monde, mais la reconnaissance d'un autre moi unique en tant que personne dotée de capacités de personnalité comparables aux siennes :

Dans une relation personnelle, l'« autre » de la relation est un « tu », tandis qu'il s'agit d'un « ça » ou d'un « cela », c'est-à-dire d'un certain objet, dans une relation naturelle. Faire face à un « tu » et non à un objet change entièrement l'esprit de la relation. Aucun homme n'agit de la même façon envers des objets qu'envers des personnes. Dans des relations

personnelles, nous avons conscience d'être reliés à d'« autres » qui nous ressemblent. (156)

À la différence des relations naturelles, les relations personnelles sont donc actives des deux côtés, et l'activité de l'autre, du « tu », comprend à la fois jugement et révélation de soi<sup>13</sup>.

Rawls s'appuie sur cette distinction entre le naturel et le personnel pour critiquer un ensemble de positions morales qu'il qualifie de naturalistes. Ces positions assimilent toutes les relations à des relations naturelles et considèrent que l'éthique a pour but d'identifier l'objet approprié des efforts et du désir humains. Ces systèmes sont en désaccord sur la nature de cet objet (le bonheur, la forme du bien, Dieu) et sur ce dont les êtres humains ont besoin pour l'atteindre (la connaissance, l'éducation et l'habitude, la grâce de Dieu). Mais tous sont fondés sur le désir d'un objet et non sur des relations interpersonnelles. Le naturalisme, selon le mémoire, réduit la vie spirituelle « au niveau du désir et de l'appétition » (143), comme si « l'univers dans son ensemble, Dieu compris, [pouvait] être naturalisé » (207).

La véritable éthique chrétienne repose au contraire sur la reconnaissance de l'indépendance et de l'importance fondamentale de la personnalité et de la communauté (150-151). Elle s'intéresse aux relations appropriées des personnes les unes avec les autres. Ces relations personnelles forment en outre un réseau (156), de sorte que notre relation avec n'importe quelle personne a une résonance sur notre relation aux autres, y compris à Dieu. « L'univers est ainsi

---

13. Rawls énumère huit propriétés des relations personnelles ; voir 156-160.

fondamentalement spirituel ou personnel. [...] Le monde est dans son essence une communauté, une communauté de créateur et de créatures ; il a Dieu à sa source. » (152) Les relations personnelles peuvent être positives ou négatives : elles incluent la haine comme l'amour, l'envie et l'orgueil égotiste comme la communion des personnes dans la communauté. L'éthique et la religion ne devraient pas se préoccuper de la poursuite du bien, mais de l'instauration de la forme appropriée de relations interpersonnelles que constitue la communauté. « La véritable éthique ne consiste pas à mettre une personne en relation avec un "bien" objectif qu'elle devrait s'efforcer d'obtenir, mais à instaurer une relation de personne à personne et finalement à Dieu. » (154)

Reprenant le cadre historique d'Anders Nygren, le mémoire critique la façon dont les conceptions morales naturalistes de Platon et d'Aristote ont contaminé le christianisme par l'entremise d'Augustin et de Thomas d'Aquin. Pour ces conceptions morales, l'éthique ne s'intéresse pas aux relations interpersonnelles, mais à la façon dont chaque individu poursuit séparément le bien. Sous sa forme hellénisée, le christianisme traite Dieu comme l'objet suprême du désir. Rawls rejette cette position comme une forme théiste de naturalisme : « Dieu n'est pas qu'un objet suprêmement désirable. La personnalité et la communauté ne peuvent pas davantage s'expliquer en termes naturalistes. [...] Les penseurs naturalistes sont tous passés totalement à côté de l'élément spirituel et personnel qui forme le noyau central de l'univers. » (162)

L'idée que l'objet de l'éthique est fondamentalement de veiller à la qualité des relations interpersonnelles plutôt qu'à la poursuite de fins suprêmement désirables a d'étroites affinités avec la conception ultérieure de Rawls selon laquelle les principes de justice ne

reposent pas sur une analyse du bien à réaliser, mais spécifient les termes équitables de la coopération entre des personnes libres et égales. Certes, le naturalisme critiqué dans le mémoire véhicule des affirmations à la fois métaphysiques et éthiques ; mais l'opposition de Rawls à la structure morale de ce naturalisme, orientée vers la réalisation d'un but (*goal-directed*), annonce son opposition ultérieure aux conceptions téléologiques de la morale, qu'elles soient utilitaristes ou perfectionnistes.

Si Rawls ne fait dans son mémoire que deux références en passant à Kant (238, 255), la conception qu'il y développe ressemble fortement à l'idéal kantien qui nous demande de considérer toutes les personnes comme des fins en soi et la totalité des personnes, humaines et divines, comme un règne des fins. Dans les écrits ultérieurs de Rawls, l'affirmation de l'antériorité du juste sur le bien exprime une conception expressément kantienne de la morale, fondée sur certaines relations entre les personnes plutôt que sur la relation de l'action à une fin, même à une fin commune à l'ensemble des personnes. Le juste n'est pas ce qui maximise le bien, mais ce qui manifeste un égal respect pour toutes les personnes considérées comme des individus distincts<sup>14</sup>.

4. L'importance morale du caractère séparé des personnes, un thème fondamental de l'œuvre de Rawls<sup>15</sup>, trouve une anticipation saisissante dans la conception morale et religieuse de la communauté exposée au cœur du mémoire. Rawls suggère que notre capacité à vivre en communauté est la caractéristique

---

14. Voir *TJ*, section 6.

15. Voir *TJ*, section 5.



essentielle des êtres humains<sup>16</sup>, que le péché déforme notre nature essentielle et détruit la communauté, enfin que la foi est la réalisation de notre nature par l'intégration à la communauté. Notre « ouverture » à Dieu et aux autres personnes triomphe de l'effroyable isolement qui est la conséquence du péché (167, 279, 314-326). Bien que le terme de « communauté » puisse suggérer le contraire, la communion humaine par laquelle nous réalisons notre nature ne supprime pas la pluralité des personnes individuelles, mais repose sur l'affirmation de leur caractère distinct. Voici un passage révélateur :

[N]ous rejetons le mysticisme, car il cherche une union qui exclut toute particularité et veut supprimer toute distinction. Puisque l'univers est dans son essence communautaire et personnel, le mysticisme ne saurait être accepté. Le dogme chrétien de la résurrection du corps témoigne sur ce point d'une profondeur considérable. Cette doctrine affirme que nous ressusciterons dans notre pleine personnalité et particularité, que le salut est le plein rétablissement de la personne dans sa totalité, non l'effacement de la particularité. Le salut intègre la personnalité à la communauté, il ne détruit pas la

---

16. La façon dont, selon Rawls, notre nature est conçue pour la communauté est liée à son interprétation de l'*imago Dei*. Les êtres humains sont créés à l'image de Dieu, lequel est, en tant que Dieu Trinité, essentiellement communautaire : une substance composée de trois personnes. Voir 164, 252, 269. La relation d'obéissance et d'amour parfait entre le Père et le Fils fournit en particulier « le modèle de toute communauté ».

personnalité pour la dissoudre dans quelque « Un » mystérieux et dénué de sens. (169)<sup>17</sup>

L'importance du caractère séparé des personnes s'exprime aussi dans l'idée que nous avons besoin de corps, et de visages, pour pouvoir communiquer et nous reconnaître les uns les autres (159, 202-206). Elle est enfin essentielle pour comprendre la signification de l'Incarnation, dont l'importance vient de ce qu'elle établit une relation personnelle directe entre nous et Dieu (159). Prenant ses distances avec le déisme, Rawls souligne que ce que la religion naturelle ou la raison seule peut nous apprendre au sujet de Dieu est très limité (203-204, 291) et que la communauté avec Dieu suppose qu'il se révèle à nous en personne. Alors que la religion naturelle ne peut nous dire le nom de Dieu, la révélation nous dit que son nom est Christ, ce qui nous permet de nous adresser directement à lui comme nous nous adressons à d'autres personnes par leur nom tel qu'elles nous le révèlent et qui les singularise en tant qu'individus distincts (203-204).

Cette conception de la communauté comme un système de relations qui réaffirme l'importance morale d'individus distincts trouvera son analogue séculier dans la façon dont Rawls s'oppose à l'agrégation, à la maximisation et à l'interchangeabilité des personnes en théorie morale et politique. « Le raisonnement qui fait le total des gains et des pertes de personnes différentes comme si elles étaient une seule personne est donc exclu<sup>18</sup>. » Cette exclusion repose sur le fait que la morale requiert une certaine relation avec chaque personne considérée comme un individu distinct plutôt

---

17. Voir aussi les critiques contre la notion de « volonté générale » à la p. 170.

18. *TJ*, p. 53-54.

qu'avec la somme des personnes. Certes, des éléments essentiels de l'analyse rawlsienne des individus dans la morale politique libérale n'apparaissent nulle part dans le mémoire. C'est le cas, par exemple, de l'idée que les personnes sont des sources de revendications valides qui s'authentifient elles-mêmes, qu'elles sont dotées d'une capacité à former et à réviser une conception du bien, qu'elles ont enfin la capacité à assumer la responsabilité de leurs fins<sup>19</sup>. Reste que l'insistance avec laquelle Rawls souligne, dans ses écrits ultérieurs, l'importance de la distinction entre les personnes généralise l'affirmation faite dans le mémoire que les relations personnelles sont des relations « je-tu » et que le « tu » n'est pas interchangeable (158-159).

5. Le mémoire ne précise guère en quoi consiste l'état de communion et d'ouverture d'esprit interpersonnelle qui nous délivre du péché et de l'isolement (268-277). Il s'abstient en particulier d'élaborer une conception morale positive, qu'elle soit individuelle, sociale ou politique. Une morale fondée sur des règles ou des principes serait peut-être incompatible avec les relations je-tu qui constituent la communauté de foi ou avec l'idéal de l'amour chrétien qui « inclut la totalité de la personne dans sa donation » (323). Le mémoire formule néanmoins certaines critiques importantes auxquelles les conceptions ultérieures de Rawls font écho.

L'une de ces critiques est la charge contre les théories du contrat social, comprises par le jeune Rawls comme l'affirmation que la société est fondée sur une négociation entre des individus mus par l'intérêt personnel (169-170, 295-297). « L'idée de justice exprimée dans les

---

19. Voir *LP*, p. 54-61.

théories politiques de Hobbes et de Locke, ainsi que la conception d'Adam Smith selon laquelle c'est l'intérêt personnel bien compris qui nous rend le plus utile à nos semblables, sont autant de conceptions erronées de la communauté. Une société qui se conçoit elle-même en termes d'égoïsme mutuel est vouée à une destruction certaine.» (247)

Rawls n'est pas, dans ses écrits ultérieurs, un théoricien du contrat social en ce sens. Si son analyse de la justice comme équité utilise l'idée d'un contrat élaboré sous un voile d'ignorance, c'est principalement comme un procédé servant à représenter la valeur d'équité et l'égalité des personnes morales. Dans la théorie de la justice comme équité, la société bien ordonnée ne repose pas sur une négociation ; elle est une union sociale dans laquelle les institutions qui expriment notre nature sociale sont jugées bonnes en elles-mêmes. Ce qui, selon le Rawls de la maturité, lie les personnes à ces institutions n'est pas l'intérêt personnel, mais une allégeance à des principes de justice fondée sur le respect qu'elles ont les unes pour les autres en tant que personnes égales. Ce respect se manifeste par une disposition à obéir aux principes qui seraient choisis dans des conditions équitables où les individus sont censés ne connaître ni leur place au sein de la société ni leurs convictions ou leurs dons particuliers.

Le mémoire formule contre les théories traditionnelles du contrat social une autre critique importante, constituant l'une des raisons qui conduiront Rawls à développer sa propre version de la théorie avec des principes de justice choisis derrière un voile d'ignorance. Cette critique est que les personnes ne sont pas des personnes en dehors du monde social qui les forme et les soutient. La société ne saurait donc être comprise comme un contrat entre des individus dont les aspirations et l'identité existeraient indépendamment d'elle.

Curieusement, Rawls a parfois été accusé d'ignorer la nature essentiellement sociale des personnes. Il n'a pourtant jamais défendu le type d'individualisme qu'il critique dans le mémoire. Comme il l'affirme en expliquant la forme distinctive de sa propre conception du contrat, « ce ne sont pas seulement nos fins ultimes et nos espoirs personnels, mais aussi nos capacités et nos talents réalisés qui reflètent, dans une large mesure, notre histoire personnelle, nos chances, notre position sociale. Il n'y a aucun moyen de savoir ce que nous aurions été si ces données avaient été différentes »<sup>20</sup>.

En dépit de ces ressemblances, la conception de la communauté exposée dans le mémoire diffère sensiblement de la théorie de la justice comme équité. Le mémoire suggère qu'il serait possible de surmonter les problèmes de la société en dominant le péché humain. Le péché y est défini comme le « rejet de la communauté ». L'égotisme, c'est-à-dire le désir de dominer ou d'exploiter les autres, est à la base du péché, car il défigure inévitablement les rapports humains. L'égotiste se voue un culte à lui-même et traite les autres comme autant d'adorateurs potentiels qu'il relègue au rang de spectateurs d'une exhibition complaisante de soi. L'égoïsme, compris comme un souci de ses propres intérêts et projets, peut lui aussi devenir un péché, en particulier lorsque l'égotisme le met au service de l'exploitation des autres. Rawls résiste toutefois fortement à l'idée que le péché soit le résultat des désirs naturels, voire des désirs naturels égoïstes : la nature est bonne (chapitre 2), le corps est le temple de l'esprit et les appétits ne sont ni pro-sociaux ni antisociaux (244). Toute autre explication du péché qu'en termes de défiguration de notre nature sociale, c'est-à-dire

---

20. *LP*, p. 323.

tout effort visant à en rejeter la responsabilité sur des « sources extérieures » (248-251), y compris nos appétits naturels, est une variante de l'hérésie manichéenne. L'explication du péché n'est pas que nous sommes dominés par les appétits ou faibles face à un monde de tentation, mais simplement et irréductiblement que « l'esprit se déprave lui-même » (251).

Rawls semble avoir pensé qu'une maîtrise de l'égoïsme (et avec lui de l'égoïsme déformé) est une condition nécessaire et suffisante de l'apparition des formes appropriées de relations communautaires. Une telle maîtrise requiert la grâce de Dieu et les efforts des élus pour amener d'autres personnes dans une communauté de foi. La véritable communauté, écrit-il, est « celle qui est intégrée dans la foi en Dieu [...]. C'est le péché d'un groupe cherchant à en dominer un autre qui fait naître la crainte de la dépendance communautaire. Or, une telle crainte est absente de la communauté en tant que telle ; elle l'est aussi de la communauté céleste » (171).

L'égotisme et, plus généralement, les dégâts sociaux provoqués par le souci de sa position relative sont aussi une préoccupation de Rawls dans ses écrits ultérieurs. Rawls a toutefois estimé qu'une société juste peut prévenir ces dégâts en établissant « l'égalité des bases sociales du respect »<sup>21</sup>, notamment en assurant des libertés de base égales et une égalité équitable des chances, ainsi qu'en traitant, grâce au principe de différence, « la répartition des aptitudes naturelles, de certains points de vue, comme un atout collectif »<sup>22</sup>. Tout cela peut être réalisé sans recourir à la conversion fondée sur la grâce ou à une communauté de foi. En outre, dans l'union sociale telle que la conçoit la théorie

---

21. *TJ*, p. 588.

22. *TJ*, p. 209.

de la justice comme équité, les citoyens reconnaissent que les conflits entre valeurs ultimes sont inévitables et que les conflits les plus insolubles ne sont pas de nature égoïste ou égotiste, mais résultent d'idéaux inconciliables. Dans la théorie du Rawls de la maturité, les intérêts et les idéaux conflictuels qui génèrent le besoin d'une conception spécifiquement politique de la justice ne sont pas une expression du péché, mais la conséquence de l'exercice de la raison et du jugement humains dans des conditions favorables<sup>23</sup>.

6. Si cet aspect du libéralisme développé par Rawls est absent du mémoire, l'idéal d'égalité y est en revanche très présent. Il s'exprime en particulier dans l'étroite association établie entre l'égotisme et l'orgueil, le péché capital. Rawls ne semble pas concevoir l'orgueil, selon la description qu'en donne Milton, comme l'aspiration à la divinité et la racine de la rébellion contre l'ordre divin, mais plutôt comme un sentiment de supériorité par rapport aux autres qui prend la forme d'une demande d'admiration servile. Compris de cette façon, l'orgueil favorise des vices plus familiers tels que l'égoïsme et le refus de partager des biens dont la possession est perçue comme une marque de supériorité. L'égoïsme et le désir d'accumuler des biens ne reposent ni sur un appétit dénué de toute limite morale ni sur la simple indifférence au

---

23. Un autre passage significatif : « Le fait que toutes les relations personnelles forment un réseau rend impossible une séparation de la religion et de l'éthique. Ce qui apparaît de prime abord comme une action relevant uniquement de la sphère morale possède en fait une signification religieuse, car Dieu est le souverain de la communauté et aucune action ne peut être dissociée de la relation avec lui. [...] Dieu étant la référence suprême de la communauté, tout péché est péché par rapport à Dieu. » (268)

sort d'autrui, mais sur ce péché que constitue l'adhésion à des relations personnelles déformées par des rapports de supériorité et d'infériorité. Tel est l'orgueil du capitaliste, dont l'égoïsme est le reflet d'une forme plus profonde et plus destructrice d'égotisme.

L'orgueil conduit aussi à la constitution de groupes fermés, qui expriment et renforcent un sentiment de supériorité de groupe. Ces groupes peuvent être de nature religieuse, économique ou culturelle, mais une forme d'orgueil particulièrement virulente se manifeste désormais : « nous trouvons dans le nazisme l'idée que c'est le type de sang qui coule dans nos veines qui détermine ce qui nous condamne ou nous élève. Ce [...] groupe fermé est l'orgueil dans sa forme la plus démoniaque » (258) – démoniaque, car son adhésion inconditionnelle à un égotisme sectaire fait de la racine même du mal son propre bien.

Ces commentaires de Rawls sur le nazisme préfigurent les remarques qu'il formulera dans *Le Droit des peuples*, à savoir que le nazisme promeut une « conception démoniaque du monde » et correspond, « en un sens pervers », à une conception religieuse promettant salut et rédemption<sup>24</sup>. « Le nazisme est profond, mais profond au sens où le diable est profond. Il a conscience de la spiritualité, mais ne connaît que la spiritualité de l'égotisme et ses conséquences destructrices. » (284)

Le démoniaque n'a toutefois pas le monopole de l'orgueil. Celui-ci est omniprésent et risque en particulier de contaminer la personne droite, respectueuse de la loi ou pieuse : « Il y a toujours une tendance à voir dans les groupes inférieurs de la société les pires pécheurs. Les prostituées, les mendiants, les exclus, les voleurs et les ivrognes sont les boucs émissaires

---

24. *DP*, p. 34 (traduction modifiée).



habituels. Les véritables pécheurs sont pourtant ceux qui s'enorgueillissent d'être différents [...].» (262)

7. Cela nous amène à une continuité particulièrement frappante entre le mémoire de Rawls et ses écrits ultérieurs : le rejet du mérite. Une des thèses les plus célèbres et les plus controversées de *Théorie de la justice* est qu'un ordre social juste ne devrait pas viser à distribuer les bénéfices en fonction du mérite<sup>25</sup>. Le souci de Rawls n'est pas de rejeter entièrement l'idée de valeur ou de mérite moral, mais de contester qu'elle offre une base pertinente pour déterminer les parts à distribuer ou tout autre droit des personnes dans une société bien ordonnée. Nous percevons sans peine que nous n'avons pas une maîtrise suffisante des facteurs censés déterminer le mérite pour en faire une source de revendications morales : « Même la disposition à faire un effort, à essayer d'être méritant, au sens ordinaire, est dépendante de circonstances familiales et sociales heureuses<sup>26</sup>. »

Cette conception vient avec force à l'esprit lorsque nous rencontrons, dans le mémoire, l'opposition de Rawls aux doctrines pélagiennes et semi-pélagiennes (224-228, 297-300). Rawls se range du côté d'Augustin en niant que nous puissions gagner le salut par notre propre mérite, que ce soit en choisissant librement la vertu ou en accomplissant des œuvres :

Il n'y a aucun mérite devant Dieu. Il ne devrait pas non plus y en avoir devant lui. La véritable communauté ne compte pas les mérites de ses

---

25. Voir *TJ*, section 48. Pour une autre discussion, voir John Rawls, *La Justice comme équité : une reformulation de « Théorie de la justice »*, trad. B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2003, p. 107-108.

26. *TJ*, p. 105 ; cf. p. 349.

membres. Le mérite est un concept enraciné dans le péché et il est bon de s'en défaire. (312)

Cette affirmation est de nature théologique et dépend d'une interprétation de la grâce divine. Considérons toutefois le passage suivant :

Après avoir vu dans la révélation du Verbe une condamnation du moi, la personne humaine rejette toute pensée relative à son propre mérite. [...] Plus elle considère sa vie et s'examine en toute honnêteté, plus il lui devient clair que ce qu'elle possède est un don. Supposons qu'un homme soit perçu comme intègre par la société. Il se dira à lui-même : « Tu serais donc un homme instruit, mais qui a payé pour ton éducation ? Tu serais donc un homme bon et intègre, mais qui t'a appris les bonnes manières et donné la chance de ne pas avoir besoin de voler ? Tu serais donc un homme aimant et non une personne au cœur dur, mais qui t'a élevé dans une bonne famille, qui t'a manifesté de la sollicitude et de l'affection quand tu étais jeune afin que tu en viennes aujourd'hui à apprécier la bonté ? Ne dois-tu pas admettre que ce que tu as, tu l'as reçu ? Alors sois reconnaissant et cesse de te vanter. » (310-311)

Ces réflexions sont liées à la révélation, mais il est possible d'en donner un sens purement profane qui conduit directement à la sensibilité morale sur laquelle s'appuie le principe de différence.

Rawls associe de façon saisissante les idées pélagiennes de l'élection par le mérite au contractualisme individualiste qu'il a constamment rejeté. Les deux positions traitent nos relations – que ce soit avec Dieu ou avec les autres dans la communauté – comme une forme de négociation et supposent ainsi l'exis-

tence, à la base de ces relations, d'une individualité dont la définition serait antérieure à la communauté. Cette « négociation » rend toute communauté véritable impossible (295-299).

8. Comme nous l'avons dit, certaines idées essentielles du libéralisme de Rawls, en l'occurrence celles de pluralisme et de conflit de bonne foi entre personnes raisonnables, sont absentes du mémoire. L'idéal de communauté qui y est exprimé implique un degré d'harmonie et une universalité de la considération interpersonnelle qui rendraient superflues la politique et peut-être aussi la justice, puisque l'une et l'autre ont affaire à la décision collective face à des intérêts et à des convictions en conflit. Dans l'œuvre publiée de Rawls, en revanche, c'est le caractère inévitable de la concurrence des intérêts et des désaccords doctrinaux, même entre personnes de bonne volonté, qui guide la quête de justice et de légitimité. L'élimination du péché n'est pas suffisante à la réalisation d'une société juste, car la justice n'est ni une réponse au péché ou à l'égotisme, ni d'ailleurs un remède à quelque défaut humain que ce soit.

La reconnaissance que le politique soulève un problème moral distinct constitue donc une étape décisive dans le développement de Rawls, et il serait intéressant de savoir quand et comment elle s'est produite. Dans l'introduction à *Libéralisme politique* (1993), Rawls affirme que *Théorie de la justice* (1971) n'opérait pas de distinction « entre la philosophie politique et la philosophie morale »<sup>27</sup>. Rawls s'est pourtant intéressé très tôt aux problèmes moraux spécifiques de la société politique. Depuis sa thèse de doctorat

---

27. LP, p. 3.

(présentée en 1950 et consacrée au rôle de la raison dans l'argumentation morale), son œuvre philosophique est animée par un sens du politique qui n'est pas évident dans le mémoire de licence. Rawls soutient ainsi dans sa thèse qu'une « conception démocratique du gouvernement [...] voit la loi comme le résultat de discussions publiques au sujet des règles dont on peut volontairement consentir à ce qu'elles engagent le gouvernement et les citoyens ». Pour cette raison, poursuit-il, « la discussion rationnelle [...] constitue un préalable essentiel de la loi raisonnable » et l'examen du « fondement rationnel des principes moraux » sert de « complément aussi bien à la théorie démocratique qu'à la philosophie éthique »<sup>28</sup>. Cette association étroite entre questions d'éthique philosophique et préoccupations pour l'argumentation publique dans une démocratie marque une nette rupture avec les conceptions exprimées dans le mémoire. Elle anticipe l'idée que la théorie de la justice comme équité est la « base morale qui convient le mieux à une société démocratique »<sup>29</sup>.

Si Rawls a finalement estimé qu'une société juste ne peut pas être une communauté « intégrée dans la foi en Dieu », sa connaissance et son expérience personnelles de la religion ont joué un rôle important dans la formation de ses conceptions ultérieures, en particulier celles relatives au type de raisonnement public que nous pouvons raisonnablement attendre dans une société démocratique. Le libéralisme de Rawls, à la différence de celui de nombreux libéraux dont les connaissances en matière de religion sont très limitées, repose sur un

---

28. John Rawls, *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*, thèse de doctorat, Princeton University, 1950, p. 7-8. Disponible auprès des UMI Dissertation Services, Ann Arbor, Michigan.

29. *TJ*, p. 20.

sentiment très vif de l'importance de la foi religieuse et sur une compréhension de la différence entre religion véritable et religion simplement conventionnelle. Rawls sait de quoi il parle lorsqu'il affirme que la Réforme « introduit dans la conception du bien un élément transcendant qui n'admet pas de compromis » ; que « cet élément entraîne nécessairement soit un conflit mortel que seules les circonstances et l'usure modèrent, soit l'égalité de la liberté de conscience et la liberté de pensée » ; enfin que la pensée politique a besoin de saisir « le caractère absolu de ce conflit latent et insoluble »<sup>30</sup>.

Lorsqu'il insiste sur l'importance d'un terrain de justification politique qui soit compatible avec de tels engagements ultimes sans pour autant en dépendre, Rawls ne dévalorise pas la religion. Au contraire. La liberté et la séparation de l'État et de la religion sont importantes, car elles rendent possibles l'attachement de tous les membres d'une société pluraliste à des institutions politiques communes et une entreprise partagée de justification publique en dépit de leurs désaccords ultimes au sujet de la nature du monde, des finalités de l'existence et de la voie du salut. De tels désaccords, souligne-t-il, ne sont pas une catastrophe, mais la conséquence naturelle de l'exercice de la raison dans des conditions libres.

Le texte « Sur ma religion » décrit ce qui est peut-être la première étape du changement de position de Rawls : l'étude de l'histoire de l'Inquisition dans les premières années de l'après-guerre. Son rejet de l'orthodoxie chrétienne va de pair avec le rejet de sa longue histoire de recours au « pouvoir politique pour établir son hégémonie et opprimer les autres religions » (341). Rawls est toutefois resté soucieux, dans toute

---

30. *LP*, p. 15.

son œuvre, de montrer que la tolérance ne dépend pas du scepticisme religieux, mais qu'elle est compatible avec la foi au sens le plus fort et qu'elle est accessible aux croyants.

En développant une forme spécifiquement politique de libéralisme, Rawls répond au grief qu'une perspective politique libérale n'est que le versant politique d'une philosophie libérale compréhensive de la vie – une philosophie laïque, sceptique, opposée à l'idée d'un ordre moral indépendant de la volonté humaine – et donc hostile aux citoyens croyants. Rawls marque son désaccord en soulignant que différentes voies, toutes aussi valables les unes que les autres, peuvent conduire les citoyens à approuver des principes politiques communs. « En souscrivant à un régime démocratique constitutionnel, une doctrine religieuse peut déclarer que telles sont les limites que Dieu impose à notre liberté, alors qu'une doctrine non religieuse s'exprimera autrement<sup>31</sup>. » Ce que nous apprennent « l'histoire de la religion et celle de la philosophie », c'est « qu'il y a bien des manières différentes et raisonnables de comprendre le domaine plus vaste des valeurs de sorte que 1 / soit il s'accorde avec les valeurs correspondant au domaine particulier du politique, défini par une conception politique de la justice, 2 / soit il les soutienne, 3 / soit il ne s'y oppose pas »<sup>32</sup>.

La façon dont Rawls discute les positions de Bodin sur la tolérance dans « Sur ma religion » s'avère ici instructive. « À la différence de Spinoza », écrit-il, Bodin « n'est pas arrivé à la tolérance après avoir rejeté ou changé sa foi religieuse ». Il a au contraire souscrit à la tolérance pour des raisons religieuses et en tant que

---

31. John Rawls, « L'idée de raison publique reconsidérée », in *Paix et démocratie*, p. 180-181.

32. *LP*, p. 178-179.

catholique, non pour des raisons purement politiques. Bodin a en outre suggéré qu'une religion acceptable doit affirmer « la tolérance comme un élément d'une doctrine religieuse qui est distinct des idées politiques » (343-344).

Dans ses derniers écrits, Rawls a tenté de formuler sa propre vision de la justification politique à l'aide du concept de raison publique. Il entendait par là un espace commun d'argumentation politique que les adeptes raisonnables de différentes confessions religieuses et positions morales puissent occuper avec la même facilité et qui ne dépende d'aucune conception philosophique ou religieuse compréhensive particulière. Comme toute son œuvre, cette proposition s'est heurtée à une forte opposition. Sa motivation, comme celle de son libéralisme en général, ne provenait pourtant pas d'une dévalorisation de la religion, mais d'une compréhension de son importance fondamentale.

Rawls nous dit : « Des nombreux textes que j'ai lus sur la religion, peu m'ont autant frappé que les idées exprimées par Bodin dans son *Colloque entre sept savans* » (343). À la fin du *Colloque*, les sept participants au dialogue – un catholique, un juif, un luthérien, un calviniste, un musulman, un naturaliste philosophique et un sceptique – mettent un terme à leur conversation « après s'estre embrassez mutuellement en charité ». La base de leur « union admirable » n'est toutefois pas la conversion, encore moins un sécularisme commun. En effet, nous dit Bodin, « on ne parla jamais plus de religion, encores que chacun soit demeuré ferme et constant dans la sienne, ou ils ont perseveré jusques a la fin et dans une sainteté toute manifeste »<sup>33</sup>.

---

33. Jean Bodin, *Colloque entre sept savans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevées*, texte établi par F. Berriot, Genève, Droz, 1984, p. 569.