

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume XIII - Numéro 23 Juin 2022 ISSN : 2313-7908

N° DÉPÔT LÉGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Grégoire TRAORÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 01 03 01 08 85

(+225) 01 03 47 11 75

(+225) 01 01 83 41 83

E-mail : administration@perspectivesphilosophiques.net

Site internet : <https://www.perspectivesphilosophiques.net>

ISSN : 2313-7908

N° DÉPÔT LÉGAL 13196 du 16 Septembre 2016

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Grégoire TRAORÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Prof. N'dri Marcel KOUASSI**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef Adjoint : **Dr Éric Inespéré KOFFI**, Maître de Conférences

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. Aka Landry KOMÉANAN, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Antoine KOUAKOU, Professeur des Universités, Métaphysique et Éthique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA.
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. David Musa SORO, Professeur des Universités, Philosophie ancienne, Université Alassane OUATTARA
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Jean Gobert TANO, Professeur des Universités, Métaphysique et Théologie, Université Alassane OUATTARA
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. N'Dri Marcel KOUASSI, Professeur des Universités, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Donissongui SORO, Professeur des Universités, Philosophie antique, Philosophie de l'éducation Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE LECTURE

Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Nicolas Kolotioloma YEO, Professeur des Universités, Philosophie antique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Secrétaire de rédaction : **Dr Kouassi Honoré ELLA**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr Kouadio Victorien EKPO**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Dr Faloukou DOSSO**, Maître de Conférences
Dr Kouassi Marcellin AGBRA, Maître de Conférences
Dr Alexis Koffi KOFFI, Maître de Conférences
Dr Chantal PALÉ-KOUTOUAN, Maître-assistant
Dr Amed Karamoko SANOGO, Maître de Conférences

SOMMAIRE

1. L'être et l'inquiétude essentielle chez Martin HEIDEGGER Pascal Dieudonné ROY-EMA.....	1
2. Les Lumières entre lueurs et ombres 1. Alain Casimir ZONGO 2. Blaise NIKIEMA.....	15
3. La falsifiabilité et le problème de la vérité scientifique chez Popper 1. Offo Élisée KADIO 2. David Koffi KOUAKOU.....	41
4. John RAWLS et les limites de la théorie de la justice Mah Hortense KARABOILY.....	57
5. La crise des figures de l'art Ibrahim KONÉ.....	79
6. La vérité médiatique à l'épreuve du doute cartésien Lolo Dérock SERY.....	101
7. La géo-ingénierie du climat : du désir sécuritaire aux paradoxes éthiques Sionfoungon Kassoum COULIBALY.....	117
8. Enseignement des équations en classe de 5^{ème} au Burkina Faso : méthode intuitive versus méthode formelle 1. Kirsi Jean-Pierre DOUAMBA 2. Sekhna SYLLA	135

LIGNE ÉDITORIALE

L'univers de la recherche ne trouve sa sève nourricière que par l'existence de revues universitaires et scientifiques animées ou alimentées, en général, par les Enseignants-Chercheurs. Le Département de Philosophie de l'Université de Bouaké, conscient de l'exigence de productions scientifiques par lesquelles tout universitaire correspond et répond à l'appel de la pensée, vient corroborer cette évidence avec l'avènement de *Perspectives Philosophiques*. En ce sens, *Perspectives Philosophiques* n'est ni une revue de plus ni une revue en plus dans l'univers des revues universitaires.

Dans le vaste champ des revues en effet, il n'est pas besoin de faire remarquer que chacune d'elles, à partir de son orientation, « cultive » des aspects précis du divers phénoménal conçu comme ensemble de problèmes dont ladite revue a pour tâche essentielle de débattre. Ce faire particulier proposé en constitue la spécificité. Aussi, *Perspectives Philosophiques*, en son lieu de surgissement comme « autre », envisagée dans le monde en sa totalité, ne se justifie-t-elle pas par le souci d'axer la recherche sur la philosophie pour l'élargir aux sciences humaines ?

Comme le suggère son logo, *perspectives philosophiques* met en relief la posture du penseur ayant les mains croisées, et devant faire face à une préoccupation d'ordre géographique, historique, linguistique, littéraire, philosophique, psychologique, sociologique, etc.

Ces préoccupations si nombreuses, symbolisées par une kyrielle de ramifications s'enchevêtrant les unes les autres, montrent ostensiblement l'effectivité d'une interdisciplinarité, d'un décroisement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décroisement qui s'inscrit dans une dynamique infinitiste, est marqué par l'ouverture vers un horizon dégagé, clairsemé, vers une perspective comprise non seulement comme capacité du penseur à aborder, sous plusieurs angles, la complexité des questions, des

préoccupations à analyser objectivement, mais aussi comme probables horizons dans la quête effrénée de la vérité qui se dit faussement au singulier parce que réellement plurielle.

Perspectives Philosophiques est une revue du Département de philosophie de l'Université de Bouaké. Revue numérique en français et en anglais, *Perspectives Philosophiques* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie et en sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international, proposant études et débats philosophiques, se veut par ailleurs, lieu de recherche pour une approche transdisciplinaire, de croisements d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières. Autrement dit, elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoséologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes régionalités du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues. La revue publie différents articles, essais, comptes rendus de lecture, textes de référence originaux et inédits.

Le comité de rédaction

JOHN RAWLS ET LES LIMITES DE LA THÉORIE DE LA JUSTICE

Mah Hortense KARABOILY

Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (Côte d'Ivoire)
khortensias2016@gmail.com

Résumé :

Notre travail vise à questionner les raisons de l'impossibilité pratique de la théorie rawlsienne de la justice. Tout en remontant aux fondements de cette notion de justice, nous tentons dans notre analyse, de rendre compte de l'étendue et de la richesse de la pensée singulière de John Rawls, et nous relevons parallèlement, les objections significatives qui lui font perdre toute sa pertinence.

Mots-clés : Bien, équité, éthique, Juste, justice sociale, utilitarisme.

Abstract :

Our work aims to question the reasons for the practical impossibility of the Rawlsian theory of justice. While going back to the foundations of this notion of justice, we try in our analysis, to account for the extent and the richness of the singular thought of John Rawls, and we raise in parallel the significant objections which make him lose all his relevance.

Keywords : Well, fairness, ethics, Just, social justice, utilitarianism.

Introduction

John Rawls se présente comme l'un des philosophes contemporains ayant consacré l'essentiel de ses écrits aux questions morales et politiques. Deux objectifs clés se dégagent de ses réflexions : d'un côté, il s'agit pour lui d'offrir une alternative à l'utilitarisme dont les principes - la maximisation des utilités - sont au fondement moral de l'éthique sociale moderne ; de l'autre, il s'agit de poser les conditions de possibilité d'une société juste. Il propose à cet effet, une théorie morale et politique fondée sur l'idée de la justice comme « équité ». Cette nouvelle approche qu'il propose est elle-même critiquée par certaines des plus grandes figures de la philosophie politique contemporaine. Ces critiques ne manquent pas de relever les différentes lacunes du système rawlsien, notamment les nombreuses tensions internes qui traversent la théorie de la

justice (Ricœur) ou encore l'invalidité pratique de certaines des notions défendues par Rawls telles que la position originelle ou le *voile d'ignorance* dans la constitution des principes moraux et politiques (Habermas). Ce sont ces critiques qui suscitent l'intérêt de ce travail car, elles semblent remettre en cause la capacité du projet rawlsien à avoir des implications pratiques. En effet, quelle justice et quelle éthique Rawls propose-t-il ? Et pourquoi sa réflexion éthique sur la justice ne serait-elle pas suffisamment pertinente pour garantir véritablement une justice sociale applicable ?

Notre objectif, à partir de cette double interrogation est de montrer que la théorie de la justice de John Rawls bute sur des limites éthiques et politiques difficilement dépassables. Pour atteindre cet objectif, et à partir d'une démarche historico-critique, nous nous attellerons d'abord à montrer que le projet de Rawls d'élaborer une théorie de la justice repose sur une lecture critique de l'utilitarisme. Nous présenterons ensuite sa théorie de la justice comme reposant essentiellement sur la notion d'équité. Enfin, nous montrerons que son projet d'une justice sociale équitable, renferme de nombreuses insuffisances sur les plans éthiques et politiques, ce qui remet en cause son applicabilité.

1. De l'élaboration de la théorie de la justice sur la critique de la théorie morale utilitariste

La théorie de la justice sociale de John Rawls, s'inscrit dans un projet de dénonciation de la morale utilitariste. Le nœud principal du conflit utilitarisme/théorie de la justice est à n'en point douter le positionnement essentiellement téléologique de la doctrine utilitariste. En effet, la caractéristique principale de la théorie rawlsienne de la justice, c'est son détachement des principales doctrines téléologiques de la justice qui professent la primauté du bien sur le juste et plus encore identifient la justice à la maximisation d'un bien : la vertu et le bonheur chez Aristote et le bien-être dans les maximes utilitaristes. Pour cerner les raisons de cette hostilité de Rawls vis-à-vis du téléologisme, il convient de s'attarder particulièrement sur la théorie utilitariste, ainsi que sur l'imbroglio éthique qui en découle.

1.1. Du téléologisme utilitariste ou le bien-être collectif comme finalité

Le mot téléologie vient des mots grecs *télos* qui signifie « fin » et *logos* l'« explication » ou encore « la science » et fait référence à la cause finale chez Aristote. Du point de vue du Stagirite, « tout art, et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien [...] le Bien est ce à quoi toutes choses tendent » (Aristote 1965, 1094a-1). Le bien spécifique vers lequel l'on tend dans la visée aristotélicienne, c'est la vie bonne et dans cet ordre d'idée, la justice serait en fait le moyen pouvant permettre d'accéder à la vie bonne, au bonheur. En effet, suivant les propos d'Aristote, « on appelle juste en un premier sens, tout ce qui contribue à produire ou à entretenir pour une communauté politique le bonheur aussi bien dans sa totalité que dans les détails » (Aristote 1965, 1129b-17). Pour Aristote et de ce qui précède, trois notions essentielles sont à retenir dans le cadre de la justice comme vertu : celle de la communauté politique et de sa vertu première qu'est la vie bonne, celle de l'homme en tant qu'animal politique et le rapport qu'entretiennent ces deux entités. En effet, la communauté politique est essentielle et l'homme étant par essence un animal politique, il n'accomplit sa vertu propre (finalité, nature) que lorsqu'il agit pour le bien de l'ensemble :

Il est clair que les tâches de chacun font sa vertu propre, mais il y en a constamment une qui leur est commune à tous vu que tous ont pour but la sûreté de la navigation à laquelle ils aspirent et concourent, chacun à sa manière. De même, quoique les fonctions des citoyens soient dissemblables, tous travaillent à la conservation de leur communauté, c'est-à-dire au salut de l'État. C'est par conséquent, à cet intérêt commun que doit se rapporter la vertu de citoyen. (Aristote, 1980, 1276 b 20-36)

L'action du citoyen doit conduire vers ce qui est juste, l'homme juste se conforme aux lois, les lois sont faites pour établir l'harmonie et l'harmonie concourt au bonheur de la communauté comme finalité. Ce qui découle de cette position aristotélicienne, c'est que la justice est essentiellement une vertu qui concourt à la finalité qu'est la vie bonne dans la mesure où, elle permet d'établir l'ordre politique, de régir les relations interpersonnelles et de garantir la répartition équitable des biens.

Toutes les approches téléologiques, se situent dans une visée aristotélicienne et ne se préoccupent que de la réalisation de buts finaux que

sont soit le bien, soit le bien-être ou soit encore la vie bonne. L'utilitarisme, en tant que théorie morale a fondamentalement une base téléologique, dans la mesure où il définit un souverain bien qu'il identifie au bien-être et vers lequel toutes les actions individuelles et collectives doivent tendre. Ce qu'il faut retenir, c'est que pour les utilitaristes, le bien-être et particulièrement celui de la communauté se trouve être le critère final de l'action. Et toute action ne peut concourir à notre bien-être, que lorsque celle-ci suit notre nature et vise à augmenter notre plaisir, ainsi qu'à diminuer nos souffrances. Jeremy Bentham (2011, p. 26) déclare en effet que :

la nature a placé l'individu sous le gouvernement de deux maîtres souterrains, la douleur et le plaisir. C'est à eux seuls d'indiquer ce que nous devrions faire aussi bien que de déterminer ce que nous ferons. À leur trône, sont fixés d'une part, la norme du bien et du mal, de l'autre, l'enchaînement des causes et des effets. Ils nous gouvernent dans tout ce que nous faisons, dans tout ce que nous disons, dans tout ce que nous pensons. (J. Bentham, 2011, p. 26)

Une telle affirmation suggère deux conclusions : la première est que la nature nous incite à toujours faire le choix du plaisir et du bien et que par conséquent, toutes nos actions ne peuvent être jugées qu'à l'aune de la satisfaction de ces critères naturels. La seconde est que l'action bonne, l'est nécessairement au regard de ses conséquences. Qu'est-ce à dire ? Que ce sont les conséquences de l'action, c'est-à-dire leur utilité qui doit déterminer et orienter nos actions. Le principe d'utilité est ici assimilé à un moyen en vue de la fin qu'est le bien-être et le bonheur de la communauté. Jeremy Bentham (2011, p. 25) définit ce principe comme suit :

Par principe d'utilité on désigne un principe qui approuve ou désapprouve toute action, en fonction de son aptitude apparente à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie dont l'intérêt est en jeu ; ou, ce qui revient au même mais en d'autres termes, à favoriser ou à contrarier ce bonheur. Je dis bien, de quelque action que ce soit, donc non seulement de chaque action d'un simple particulier, mais également de toute mesure d'un gouvernement.

L'utilité se présente dès lors, comme un principe normatif qui établit les normes de la conduite humaine. En lui attribuant la qualité de norme à laquelle les actions humaines toutes entières sont assujetties, les utilitaristes non seulement lui accordent une valeur morale, mais fondent sur elle, les principes généraux d'organisation de la société. Du point de vue de Rawls, la

finalité de l'action comme recherche du bien-être par le principe d'utilité pose de sérieux problèmes éthiques.

1.2. Critique de l'éthique utilitariste comme subordination du Juste au Bien

Dans la précédente partie, nous avons signifié que pour les utilitaristes, le bien-être et particulièrement celui de la communauté se trouve être le critère final de l'action. Nous avons également vu que la moralité d'une action est déterminée par son utilité. Si l'on résume la doctrine utilitariste à partir de ce qui précède, il ressort que : les actions pour être justes ou vertueuses doivent être utiles et concourir au bonheur collectif. Ce résumé laisse transparaître une orientation particulière de la notion de justice chez les utilitaristes, qu'il convient d'élucider. En effet, deux critiques indissociables et essentielles peuvent être faites : la première réside dans la conception moniste du bien et la seconde dans la prétention à évaluer l'action juste à l'aune du seul critérium qu'est l'utilité.

La morale utilitariste n'établit aucune différence de valeur entre les divers intérêts égoïstes des membres dans une société donnée. Le bien-être de chacun, s'identifie au bien rationnel unique poursuivi par l'ensemble. Il y a donc comme une sorte d'uniformité et d'absence de pluralisme qui se dégagent de l'utilitarisme, dans la mesure où la conduite humaine vise le bonheur collectif comme finalité au détriment de la justice. Or, subsumer la pluralité des intérêts rationnels à l'intérêt collectif, c'est nier la liberté et le droit de chacun à poursuivre son intérêt propre. En effet, la promotion du bien-être commun, inscrit nécessairement tout projet de vie individuel dans un projet collectif. La satisfaction collective l'emporte sur la liberté individuelle et l'individu devient du coup, le moyen au service de la communauté. Pour Rawls en effet, « reconnaître que la société peut être une communauté et qu'il existe un bien commun, c'est toujours risquer l'oppression de l'individu » (D. Méda, 1995, pp. 266-267). C'est négliger les aspirations d'une partie de la société, et donc risquer de l'opprimer.

Définir l'utilité comme principe quantitatif et cumulatif devant conduire au bonheur collectif comme seul objectif ouvre la porte, à l'exploitation d'une partie de la communauté par une autre. Autrement dit, l'idée de l'agrégation des utilités individuelles, dans le but de maximiser l'utilité générale, entraîne le sacrifice de certains individus au profit d'autres, car, dans la poursuite du bonheur maximal pour tous, chaque individu correspond à un niveau d'utilité (plaisir, bonheur etc.). C'est la somme des différentes utilités maximales que chaque individu atteint qui permet d'évaluer le bonheur maximal collectif. Les intérêts individuels du coup sont ignorés et la justice de ce point de vue, devient un calcul arithmétique. La conséquence en est que, dans une société régie par de tels principes le gain le plus infime de la somme totale des utilités est susceptible de justifier les pires formes d'inégalités de répartition. Rawls va jusqu'à affirmer que dans ce modèle de société, « la nature de la décision prise par le législateur idéal n'est donc pas matériellement différente de celle d'un entrepreneur décidant comment maximiser son profit [...] ou de celle d'un consommateur décidant de maximiser sa satisfaction » (J. Rawls, 1987, p. 53).

À y regarder de près, la morale utilitariste est une morale fondée sur l'action, ce qui a pour conséquence de séparer les principes et convictions moraux de leurs conséquences sur les individus et les collectivités. En d'autres termes, l'individu ne serait qu'un simple agrégat de désirs dont les actions ne viseraient qu'à satisfaire les collectivités, de même que la société ne servirait qu'à réglementer et à donner les meilleurs moyens en vue de la satisfaction totale des désirs. Cette capacité de l'individu à accepter le sacrifice de son intérêt personnel, se justifie chez les utilitaristes par le fait qu'il existerait une sorte de « sensibilité sympathique », à aller dans le sens d'un bonheur collectif. Cette sensibilité sympathique correspondrait à cette « propension à tirer du plaisir du bonheur d'autres êtres sensibles et de la douleur de leur malheur » (J. Bentham, 2011, p. 52) et serait fondée sur des liens d'intérêts spécifiques ou d'intérêts communs. Pour Rawls, cette expérience de la sympathie comme « fusion impersonnelle de tous les désirs en un seul système de désir », (J. Rawls, 1987, p. 218) qui nie par ailleurs les conflits ou les différences, est l'exemple même de la non reconnaissance de la pluralité des personnes. Il n'y a pas de distinction entre les différents désirs

qui tous convergent inéluctablement vers des intérêts reconnus communs à tous. En ce sens, Rawls réaffirme l'idée de la non prise en compte par l'utilitarisme de la pluralité des personnes alors que, chacun possède des intérêts de premier ordre, la plupart du temps différents de ceux des autres. Ici donc se pose le problème, et de la pluralité et de la justice. Il est question de justice que dans un espace où s'affrontent les intérêts particuliers, si bien que dans un espace où les intérêts sont fusionnés en intérêts plus élevés, il n'y a pas de place pour la justice et les questions de répartition des biens entre les individus sont inexistantes. Si pour les utilitaristes, la justice ne vaut que par sa capacité à maximiser le bien-être et s'ils estiment que de ce fait, il n'y a pas d'intérêt à en élaborer des principes - car ceux-ci limiteraient le système des désirs rationnels des individus - pour Rawls, la justice va au-delà de la question du bien-être. Elle consiste à allier essentiellement à la fois le bien-être, les droits et les libertés. La justice, écrit-il,

est la première vertu des institutions sociales [...] Si efficaces et bien organisées que soient des institutions et des lois, elles doivent être réformées ou abolies si elles sont injustes. Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée. (J. Rawls, 1987, p. 30).

La morale rawlsienne étant fondée sur le principe fondamental de l'inviolabilité des droits et libertés humaines, la non prise en compte des particularités et des situations spécifiques dans l'utilitarisme pose un problème hautement moral. Rawls pose d'ailleurs la dangerosité de l'utilitarisme comme seule norme à laquelle tous les biens moraux pourraient se rapporter. Prendre la norme utilitariste comme unité de valeur ne peut se faire « sans perdre quelque chose au passage ». Dans l'utilitarisme, il y a une absolutisation morale du bien-être et de la maximisation des plaisirs, qui fait de toutes les aspirations humaines des préférences ayant le même poids moral. L'utilitarisme est de ce point de vue incapable de fournir une éthique publique.

Le concept de justice que Rawls propose, s'oppose formellement à la doctrine aristotélicienne du bien et fondamentalement à la doctrine utilitariste qui aborde la question de la justice sous l'angle du bien, c'est-à-dire sous l'angle de ce qui peut produire « le plus grand bonheur au plus grand

nombre ». En s'opposant à cette vision téléologique de la doctrine utilitariste, il pose la doctrine de justice comme une doctrine déontologique, procédurale c'est-à-dire qu'elle n'assigne aucune finalité aux actions, mais s'attache plutôt à la procédure du choix des règles, aux normes sociales, etc. Dans cette approche déontologique, le juste a priorité sur le bien. C'est une inversion des valeurs que Rawls justifie par une conception individuelle du bien. En effet, tout homme a le droit de poursuivre ses propres projets de vie, mais dans l'unique cadre cependant du respect des règles établies de façon commune. Or, l'utilitarisme dans sa posture téléologique affirme « l'existence d'un Bien définissable a priori et soutient que l'évaluation d'un acte doit se faire à partir de ses conséquences. » (Y. Pesqueux, 2021, p. 12). L'éthique rawlsienne obéit donc à une approche différente ; elle défend une position déontologique.

2. Les fondements déontologiques de la théorie de la justice sociale comme équité chez John Rawls

Il y avait lieu d'envisager une alternative à l'utilitarisme, d'élaborer une nouvelle base morale qui convienne à une société démocratique et c'est le but poursuivi par Rawls dans l'élaboration de *Théorie de la justice* et plus tard de *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*. Il se donne en effet, pour leitmotiv d'étudier les principes permettant d'établir des règles de vie communautaires en vue d'asseoir une société juste. Dans cet ordre d'idée, il fait le choix du déontologisme fondé sur la référence au Juste par opposition au Bien. Associé à la tradition éthique kantienne, le déontologisme se présente comme une morale du devoir qui détermine les principes permettant d'établir le type d'actions que nous devons accomplir. Dans l'éthique kantienne, nous devrions toujours agir selon un principe ou une « maxime » dont nous pourrions vouloir qu'il devienne un principe universel. Le déontologisme stipule en effet, qu'une action est morale lorsqu'elle est « accomplie en honorant les principes absolus s'appliquant quelles que soient les conséquences » (J.-C., Billier, 2010, p. 9). En d'autres mots, la démarche déontologique insiste « sur le respect d'un ensemble de règles préétablies qui doivent orienter l'acteur dans le choix de ses moyens et du but qu'il se propose d'atteindre » (J. Teguezem, F. J. Megaptche, 2022, p. 646). Bien que Rawls s'inscrive dans cette tradition kantienne, il s'en départit tout de même dans la

mesure où, sa conception de la justice s'applique essentiellement aux institutions et non aux relations bilatérales intersubjectives. Comment Rawls articule-t-il sa démarche déontologique ?

2.1. Au fondement du déontologisme rawlsien : deux principes de justice

Deux principes fondamentaux, disposés dans un ordre dit lexical sous-tendent le déontologisme John Rawls. Il s'agit du principe d'égalité de liberté et du double principe d'égalité des chances et de différence. Dans *Théorie de la Justice*, le principe d'égalité de liberté renvoie à l'idée qu'il est indispensable que chacun puisse disposer de la même liberté que tous. Ce principe se définit comme un « bien premier » et en tant que tel, doit être inscrit dans la constitution, afin d'une part, de garantir son caractère imprescriptible et indépendant et afin d'autre part, de le mettre à l'abri des contingences sociales. Ce principe est donc prioritaire et irrévocable selon l'ordre lexicographique établi par Rawls, car il consiste au respect de l'égalité et de l'indépendance morale de chaque citoyen. Il permet entre autres de mettre en place les conditions nécessaires pour le développement des finalités individuelles ; il permet également d'éviter que le bien-être d'une quelconque partie des membres de la société soit sacrifié au détriment d'une autre. Il est donc indispensable pense Rawls, que dans une structure sociale et politique bien ordonnée - comme se voudrait par exemple un État démocratique - ce principe fondamental soit respecté et que chaque personne ait la « même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de libertés de base égales, qui soit compatible avec le même système de libertés pour tous » (J. Rawls, 2003, p. 69). Ce principe d'égalité de liberté comprend entre autres : « la liberté de pensée et la liberté de conscience, les libertés politiques et la liberté d'association, ainsi que les libertés incluses dans la notion de liberté et d'intégrité de la personne, et finalement les droits et libertés » (J. Rawls, 1987, p. 92). Pour l'essentiel, ces libertés garantissent aux individus, l'exercice de leur faculté morale, leur permettant ainsi d'évaluer la justice au sein des institutions et des politiques sociales et de porter des revendications légitimes liées aux possibles violations d'autres biens premiers. Elles permettent également à chacun de défendre sa propre conception du bien, et de mener à

bien son propre projet de vie. Le principe d'égle liberté, pour autant qu'il soit essentiel, ne doit ni être limité, ni être violé par les autres, ou même par l'État.

Le second principe avec sa double composante se réfère aux inégalités et disparités inhérentes aux sociétés et s'attache à définir les règles de répartition égales des revenus et des richesses, aussi bien que l'accès équitable aux fonctions de responsabilités. La première composante, le principe d'égalité des chances postule le traitement indifférencié des individus. Ceux qui en effet dans une société,

ont des capacités et des talents semblables devraient avoir des chances semblables dans la vie. De manière plus précise, en supposant qu'il y a une répartition des atouts naturels, ceux qui sont au même niveau de talent et de capacité et qui ont le même désir de les utiliser devraient avoir les mêmes perspectives de succès, ceci sans tenir compte de leur position dans le système social. Dans tous les secteurs de la société, il devrait y avoir des perspectives à peu près égales de culture et de réalisation pour tous ceux qui ont des motivations et des dons semblables. Les attentes de ceux qui ont les mêmes capacités et les mêmes aspirations ne devraient pas être influencées par leur classe sociale. (J. Rawls, 1987, p. 104.)

Ce principe consiste en tout état de cause, à offrir aux personnes possédant les mêmes capacités et talents, une chance semblable. Il est immédiatement suivi par le principe de différence qui traite de la question des inégalités. Rawls pense en effet, que les inégalités sociales, qui exacerbent la souffrance des personnes naturellement désavantagées doivent être évitées. Il propose de ce fait, le principe de différence qui stipule que toute inégalité liée à certains avantages aléatoires ne peut, et ne doit être tolérée qu'à la condition, de permettre d'améliorer la situation d'autres personnes plus désavantagées. En vertu de ce principe, il ne peut avoir d'avantages chez certains que si la façon dont ils obtiennent ces dits avantages améliore la situation de ceux qui en ont moins. Ce dernier principe se présente donc comme un droit fondamental, qui a le mérite d'obliger la structure de base de la société - les institutions politiques, sociales - à répartir équitablement les ressources. En somme, par le principe de différence, il s'agit de corriger les limites du principe d'égalité des chances, limites parfois dues aux contingences naturelles et sociales. S'il est permis de résumer ce principe bidimensionnel, l'on retiendra qu'il sert à garantir des fonctions et des positions ouvertes à tous, tout en

procurant le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société. (J. Rawls, 2003, p. 341).

Le principe d'égalité de liberté et le double principe d'égalité des chances et de différence reposent sur un ordre de priorité incompressible et hiérarchisé : il y a d'abord la priorité du principe de liberté sur celui du principe d'égalité des chances, qui est lui-même est supplanté par le principe de différence. Il s'agit dans la coopération sociale, de satisfaire en priorité au principe d'égalité de liberté, avant celui d'égalité des chances et de différence. Néanmoins et Rawls le souligne, cette hiérarchisation pourrait être remise en cause si, le niveau minimum de bien-être social n'est pas assuré (J. Rawls, 1995, p. 31).

L'intention qui préside à la constitution de ces deux principes de justice, se résume en la volonté de Rawls de mettre en relief la notion d'équité et de la poser comme préalable à toute question de justice. La justice sociale du point de vue rawlsien, c'est l'équité. Elle préside au choix rationnel des différents principes de justice, et ceux-ci *a posteriori* définissent le caractère équitable de la société. La notion d'équité se déploie au-delà de la simple notion d'égalité qu'elle contient, car elle se situe dans une perspective de résolution des problèmes d'inégalités sociales, sur fond d'impartialité et de justice et son champ d'application reste la structure de base de la société. Pour Rawls, aucune société ne peut être juste et égalitaire, si la situation initiale de ses membres n'est pas équitable et si *a fortiori*, les institutions chargées de garantir les différents principes ne le sont pas également.

2.2. Au fondement de la justice sociale comme équité : la procédure équitable de la position originelle

Le caractère équitable de la justice sociale que Rawls propose, se décline à l'intérieur des principes de justice et dans la procédure qui a sous-tendu leur adoption. Les principes de la justice découlent en effet, d'une procédure. Celle-ci, vise en premier lieu à délimiter les contours organisationnels de la société et en second lieu à déterminer les personnes capables de définir les termes équitables de la coopération sociale. Les principes sont construits à

partir d'une situation hypothétique que Rawls qualifie de position originelle. L'idée de la position originelle,

est d'établir une procédure équitable de telle sorte que tous les principes sur lesquels un accord interviendrait soient justes. L'objectif est d'utiliser la notion de justice procédurale pure en tant que base de la théorie. Nous devons, d'une façon ou d'une autre, invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances sociales et naturelles à leur avantage personnel. C'est pourquoi je pose que les partenaires sont situés derrière un voile d'ignorance. Ils ne savent pas comment les différentes possibilités affecteront leur propre cas particulier et ils sont obligés de juger les principes sur la seule base de considération générale » (J. Rawls, 1987, p. 174).

L'élaboration de la position originelle vise à garantir l'impartialité et l'équité des principes de justice. Elle consiste en un contrat social, un *accord originel* adopté sous ce qu'il a appelé *le voile d'ignorance*. Les partenaires sous *voile d'ignorance*, ne sachant pas comment les différents choix à opérer affecteront leur propre cas particulier, se mettent dans l'obligation de juger les principes sur la seule base de considérations générales. *L'accord originel* consiste en l'établissement des principes de base qui constitueront les règles d'organisation sociale. Quant à la légitimité de cet accord, elle repose essentiellement dans son élaboration sur des bases équitables. Les partenaires sous *voile d'ignorance*, qui sont dans une situation initiale de consensus sont caractérisés en effet, par leur égalité « dans la mesure où ils sont tous considérés comme possédant, au degré minimum essentiel, les facultés morales nécessaires pour s'engager dans la coopération sociale pendant toute leur vie, et pour prendre part à la société en tant que citoyens égaux. (J. Rawls, 1987, p. 41) La position originelle donc, se présente comme la situation initiale idéale capable de garantir l'assentiment de tous et requérir l'obéissance aux principes qui seront adoptés.

En tant que concept purement politique, *l'accord originel* ne souffre d'aucune influence extérieure (religieuse ou morale) et s'inscrit plutôt dans la logique d'un choix émanant de la rationalité des partenaires. C'est la raison pour laquelle, les principes de justice qui en sont issus, sont adoptés de façon rationnelle et raisonnable. De façon rationnelle, dans le sens où les choix des partenaires visent à rechercher les meilleurs moyens pour atteindre les fins

posées par les individus qu'ils représentent, sans porter de jugement sur elles. De façon raisonnable, dans la mesure où, dans la procédure de choix, chacun fait montre d'ouverture envers les choix des autres, ce qui témoigne de la volonté de chacun à participer à la coopération sociale. Les principes issus de la procédure équitable de la position originelle, sont destinés à la structure de base qui a pour fonction essentielle de spécifier les termes équitables de la coopération sociale. En somme, la position originelle pose le cadre dans lequel les principes doivent être choisis, conditionne les choix des principes susceptibles de régir la structure de base de la société et fonde les bases morales et sociales pour la direction de la société.

On peut retenir que, l'élaboration de la position originelle répond à l'objectif de Rawls d'instituer un système social qui soit juste en toute circonstance. Cette justice sociale doit se traduire dans la structure de base de la société, en tant qu'elle a pour rôle d'assurer l'effectivité de l'application des différents principes de la justice. Ces principes sont fondamentalement équitables et constituent un tremplin pour l'équilibre et la justice dans la société.

En définitive, il est possible d'affirmer sans se tromper, que l'éthique rawlsienne de la justice sociale repose fondamentalement sur la notion d'équité comme vertu procédurale. Cette notion inscrite au cœur même du système rawlsien de justice, s'établit à deux niveaux. À un premier niveau, elle renvoie à sa théorie du contrat social fondée sur une position équitable des contractualistes qui choisissent de façon équitable et impartiale les principes de justice. À un deuxième niveau, elle se réfère à la structure de base de la société, c'est-à-dire à « la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale » (J. Rawls, 1987, p. 33). La théorie rawlsienne de la justice se présente en définitive à travers « l'équité », comme un projet à la fois moral et politique visant l'établissement de la justice. Cependant, bien qu'elle s'affirme comme telle, elle présente néanmoins quelques faiblesses qui remettent fondamentalement en cause le projet rawlsien de théoriser une véritable justice sociale.

3. Les limites de la théorie rawlsienne de la justice

La théorie rawlsienne de la justice comme équité, fait face à de nombreuses critiques. Nous tenterons dans la partie qui suit de formuler quelques unes de ces critiques ; celles qui essentiellement entament sa cohérence et l'éthique qu'elle prétend théoriser.

3.1. L'éthique téléologique de la théorie de la justice sociale

La première critique se réfère à l'approche déontologique de la théorie de la justice sociale comme équité défendue par Rawls. Loin d'être une théorie affranchie de toute approche téléologique comme le préconise Rawls lui-même, la théorie de la justice comme équité repose sur quelques principes téléologiques, au niveau de la formulation du choix rationnel des principes de justice dans la position originelle ainsi que, dans la coopération sociale proprement dite. En d'autres mots, la théorie rawlsienne de la justice n'est pas totalement dénuée d'élan téléologique. En effet, si l'on a l'habitude de considérer cette théorie comme faisant fi de toute conception de la vie bonne, l'on peut affirmer que c'est un refus *a priori* car, selon Paul Ricoeur, la pensée rawlsienne repose sur une conception particulière du bien, tant au niveau de la position originelle qu'au niveau de la coopération sociale. Pour Ricoeur (1990, p. 266), la position originelle a pour but « de séparer le juste du bon [...] et c'est la procédure contractuelle qui est supposée engendrer le ou les principes de justice ». Ceci revient à dire que la procédure formelle qu'est la « position originelle » de laquelle résulte le choix rationnel et unanime des principes de justice, repose nécessairement sur un sens préalable de la justice. Par sens préalable de la justice, il faut entendre l'existence en chaque homme d'un sens pré-réflexif du bien sur lequel, la pensée peut se rapporter. Autrement dit, il existe en chaque être, une compréhension préalable de la justice et de la vie bonne et que généralement, ce sens de la justice s'acquiert par l'expérience.

Par « principes de justice », il faut entendre les principes universels qu'établit Rawls afin de régler la distribution des biens sociaux. Dans la position originelle, si les sujets doivent choisir entre certains principes, c'est bien parce qu'ils possèdent un sens préalable de la justice. La position

originelle, qu'elle soit fictive, hypothétique ou réelle, suppose d'emblée que les individus en situation aient déjà une idée de la justice, une certaine éthique qui leur permet de faire des choix. D'où provient cette idée de justice ? Pour Ricoeur, il existe des principes éthiques antérieurs aux situations qui concourent à la détermination de ce qui est juste et qui par ailleurs, permettent à ce juste d'être reconnu comme tel et de constituer le fondement de la société. Ainsi, « la thèse de Ricoeur serait que la raison qu'invoque Rawls est tout entière déjà informée par des principes éthiques qu'il essaie de fonder sur elle. Le Juste, dans ce cas-là, ne fonde pas vraiment le Bien, mais est présupposé par le Bien » (Y. Pesqueux, 2021 p. 14).

Au niveau de la coopération sociale, il est possible de relever également des aspects téléologiques dans la démarche de Rawls. Il semble en effet, identifier implicitement la justice sociale au bonheur des membres de la société considérés collectivement. Il définit la société comme un « système de coopération en vue du bonheur de ses membres » (J. Rawls, 1987, p. 178). Il souligne également dans *Théorie de la justice*, qu'en agissant selon les principes de justice, les individus manifestent un « sens de la justice [qui] vise leur bien-être » (J. Rawls, 1987, p. 476). Il est de ce qui précède possible d'affirmer que, les principes de justice, « sont tributaires de l'utilitarisme dans la mesure où la notion de justice intègre la nécessité de produire ou d'accroître le bonheur social » (M. Canivet 1984, p. 170). D'une manière générale d'ailleurs, la norme libérale dont Rawls se réclame, élabore une conception du bien propre à chaque individu, preuve que toute conception du juste ne peut se détourner d'une conception du bien. C'est la raison pour laquelle, Ricoeur dénonce une forme de circularité dans la théorie que propose Rawls.

3.2. La problématique de l'autonomie individuelle et de l'autonomie politique dans la théorie de la justice

L'autre critique que l'on peut recenser à l'encontre de la théorie rawlsienne est bien celle que lui oppose Habermas. Cette critique peut être appréhendée sous deux angles et prend pour point de départ la description purement fictive du contrat social à partir de la position originelle.

Sous l'angle de l'autonomie individuelle, dans la position originelle, comme processus de choix des différents principes, Rawls formule l'idée que le *voile d'ignorance* est une expérience de pensée destinée à mettre en berne les goûts, les statuts des partenaires, afin de séparer leurs intérêts propres, des décisions qu'ils ont à prendre. Les individus placés sous *voile d'ignorance* le sont, pour garantir leur impartialité. Habermas estime que le *voile d'ignorance* correspond plutôt à une restriction d'informations qui conduit à un monologisme moral. En effet, le monologisme caractérise « une argumentation hypothétiquement développée en pensée dans laquelle tout individu peut par lui-même et pour lui seul, trancher la validité des normes fondamentales » (J. Habermas, 1983, p 87). À travers l'idée du *voile d'ignorance* donc, Rawls annihile toutes les différences des partenaires afin, qu'ils puissent tous sélectionner des principes de justice identiques. Comme il le souligne, « Rawls définit les partenaires de la position originelle, par leur point de vue commun en limitant leur information, neutralisant ainsi d'emblée, par un artifice, la diversité des perspectives d'interprétation particulières » (J. Habermas, 1997, p. 23). La position originelle comme modèle de la production du consensus par l'entremise de la procédure d'impartialité qu'est le *voile d'ignorance*, contraint les partenaires identiques à aller tous dans la même direction. Première conséquence, *l'accord originel* ne reflète pas un processus collectif de choix, mais une somme d'expérience mentale individuelle. En effet, le modèle de sujet qui ressort de cette situation originelle rawlsienne est un modèle solitaire auquel, il tente d'assigner une posture universelle. Deuxième conséquence, le sujet se présente comme « un sujet individualisé, autonome et privé, se possédant lui-même et disposant de soi comme une propriété » (J. Habermas, 1991, p. 65). C'est un sujet qui, en dehors de toute forme de socialisation préalable, est capable de choisir seul son projet de vie. Il est libre, il est autonome et ne dépend aucunement de la reconnaissance de ses partenaires. Cette conception de l'autonomie individuelle chez Rawls fonde selon Habermas, un égoïsme rationnel qui exclut « un moment pratique » véritable au sens de la philosophie pratique, à savoir « sélectionner les normes en les partageant et en les validant intersubjectivement » (B. Melkevik, 2002, p. 32). Habermas conclut également que « Rawls associe le processus de fondation

des normes à un processus téléologique, structuré selon la logique d'une personne et de son action » (B. Melkevik, 2002, p. 34). Pour résumer, dans le contractualisme de Rawls, il n'y a ni argumentations, ni discussions, car il oblitère complètement le rôle de l'usage public de la raison.

Sous l'angle de l'autonomie politique, Habermas défend l'idée d'une éthique de la discussion et de la rationalité communicationnelle qui doit permettre par l'échange direct d'argumentations et la confrontation des expériences concrètes, d'aboutir à une évaluation pratique des exigences de justice. Pour lui, les principes éthiques se doivent d'être dégagés à l'issue d'un discours délibératif se tenant dans un cadre institutionnel concret. Comme il le souligne, « l'éthique de la discussion considère que le point de vue moral prend corps dans la procédure d'une argumentation intersubjective, procédure qui oblige les participants, par voie d'idéalisation, à étendre les limites de leurs perspectives » (J. Habermas 1997, p. 23). Or nous l'avons vu, Rawls néglige ces aspects fondamentaux, et en le faisant, il présente le modèle d'un sujet solitaire. Il présente également un modèle politique dépourvu de toute argumentation entre citoyens, un modèle qui à tout point de vue ne valorise pas l'espace public, espace au sein duquel les citoyens sont censés se comprendre mutuellement.

Le modèle rawlsien est une véritable menace pour la démocratie telle qu'elle se définit dans son essence. En effet, *l'accord originel sous voile d'ignorance*, tel qu'il est formulé par Rawls, tout en proclamant l'autonomie de l'individu, témoigne d'une absence réelle d'intersubjectivité. Bien plus encore, il édifie sur une conception déficiente de la démocratie chez Rawls du fait, du hiatus entre les exigences idéales de la justice telles que présentées dans les théories de Rawls et la facticité sociale. En effet, présupposer des droits moraux antérieurs au processus démocratique revient à attribuer la compétence politique à une classe particulière qui aurait autorité pour « fixer les lois fondamentales d'une société par des raisonnements et des jugements indépendants des processus démocratiques réels menés par les citoyens » (S. Courtois, 2003, p. 106). La démocratie comme souveraineté du peuple perd tout son sens, car celle-ci résulterait d'un choix rationnel institutionnellement prédéterminé. Ce choix est

déjà déterminé d'avance et fait selon les intérêts de chacun dans la position originelle. Il n'y a pas de souveraineté à proprement parlé puisque, le choix rationnel des institutions est prédéterminé par la position originelle. Du point de vue de Habermas, la théorie de la justice de Rawls véhicule une conception de la démocratie biaisée, démocratie au sein de laquelle l'on ne peut s'assurer de l'assentiment effectif des citoyens et maintenir une culture démocratique. C'est un modèle qui ne suscite pas de participation et donc est politiquement inacceptable et empiriquement non pertinent.

3.3. Abstraction et indiscernabilité de l'individu dans la théorie de la justice

La dernière critique que nous présentons, se réfère à la question anthropologique dans la théorisation de la justice chez Rawls et est portée par les communautariens. De la primauté accordée au juste (les droits et les libertés individuelles) sur le bien (la primauté de l'appartenance communautaire) découle selon eux, le problème fondamental de l'atomisation de la société. La théorie rawlsienne en particulier et le libéralisme en général, célèbrent la priorité radicale de l'individu sur la communauté historique et culturelle quand, ils priorisent les libertés individuelles sur tous les aspects associatifs et communautaires. Autrement dit, lorsqu'ils nient volontairement les « envassements » culturels et communautaires de la liberté humaine. En effet, une communauté ne peut être considérée comme telle du point de vue libéral, que si elle dérive de la liberté et de l'égalité. Chez les libéraux, « une société honore l'idéal de communauté si ses membres sont traités comme des personnes libres et égales » (W. Kymlicka, 1997, p. 263). Le moi, chez Rawls, se présente dès lors comme un moi désencombré ou comme un moi capable de se définir lui-même en dehors de tout horizon de significations partagées. Ce moi désencombré, n'a pour point commun avec les autres, que les droits égaux qu'ils partagent. Sur le plan du jugement pratique, il ignore les pratiques et les valeurs partagées ; sur le plan politique, il est source d'anomie et de désenchantement car, il « ne permet pas de tracer les contours de la communauté à l'intérieur de laquelle la solidarité sociale est appelée à s'exercer et ne rend pas compte des liens d'obligation mutuelle » (D. Sabbagh, 1997, p. 667).

Le communautarien Michaël Sandel considère lui que, partant du principe que la théorie de la justice suppose une autonomie des individus fondée sur l'absence de causalité externe par rapport à leurs choix fondamentaux et par rapport aux fins qu'ils se donnent, le libéralisme rawlsien dévoile finalement l'identité d'un homme abstrait, distant, incapable de s'engager socialement et, politiquement incapable d'assumer ses responsabilités vis-à-vis de la communauté. Les communautariens eux défendent l'idée d'un sujet qui s'inscrit dans une communauté particulière.

[Pour eux, le] Moi [...] a la forme d'une identité narrative. Comme les épisodes d'un récit sont enveloppés dans une action globale, l'histoire d'une vie est enchâssée dans celle de communautés : famille, cité, tribu, nation, église, etc. La capacité de raisonnement pratique est donc toujours située, c'est-à-dire incorporée aux communautés historiques d'où procède l'identité (P. De Lara, 1996, p. 99).

Il n'y a en effet, pas de conception du moi sans rapport à la communauté. L'individu tant au niveau moral que cognitif est le produit d'une communauté, d'un univers culturel qui lui pré-existait et au sein duquel, il entretient une relation d'obligation et de responsabilité. Cette relation va au-delà de la procédure individualiste du contrat de la position originelle que propose Rawls. L'idée de l'individu, abstrait, capable de réviser ses conceptions du bien en fonction de circonstances purement individuelles, est absolument incompatible avec tout attachement ou engagement moral profond. Son excellence morale résidant dans son autonomie, il n'est pas nécessaire pour lui de se référer sur le plan éthique à une tradition ou, à une communauté historique particulière qui définirait des valeurs et des pratiques conformes à sa tradition. Et aux communautariens de conclure que l'homme comme animal politique au sens aristotélicien du terme qui, nécessairement s'appréhende sous l'angle de la vie en communauté est inexistant dans le libéralisme de Rawls.

Au final, toutes ces critiques à l'encontre de Rawls dévoilent une théorie de la justice extrêmement limitée, voire même fondamentalement idéaliste. En effet, toutes les critiques qui précèdent, tendent à le montrer d'une manière ou d'une autre. Nous dirons pour notre part que ce caractère idéaliste se retrouve dans les outils qui permettent du point de vue rawlsien d'entrevoir une société parfaitement juste. Ces outils se trouvent être problématiques puisqu'ils sont

en effet, issus d'idéalisations : la position originelle et le voile d'ignorance. Cette idéalisation transparaît également dans la conception d'une société idéale au sein de laquelle premièrement, les citoyens agissent en parfaite obéissance des lois et des principes établis, lois dont ils n'ont pas participé à l'établissement, et deuxièmement où il n'y a aucune contingence empirique (crise, insuffisance de ressources, etc.) caractéristique des situations réelles et particulières. En définitive, la théorie de la justice de John Rawls est coupée des rapports sociaux concrets. Elle développe une approche purement descriptive du fonctionnement idéal d'une société juste, en laissant en suspend le problème de la transition entre l'idéal et le réel.

Conclusion

Dans l'optique de porter un regard critique sur la réflexion de John Rawls au sujet de la justice sociale afin, d'en dégager les limites, nous avons commencé par justifier la construction de sa théorie de la justice, comme essentiellement destinée à être une alternative à l'utilitarisme et à sa faiblesse principale qu'est, la question de la justice. L'ambition clairement affichée par Rawls est celle, de construire une théorie qui promeut à la fois, la protection des droits et libertés fondamentaux des individus et garantit l'égalité sociale, tout en prenant en compte le pluralisme inhérent aux sociétés modernes. Nous avons par la suite procédé à une lecture critique de sa théorie, ce qui a laissé transparaître plusieurs faiblesses, notamment sa visée téléologique, ses préférences pour l'autonomie individuelle, son caractère anti-démocratique, etc.

Ce cheminement que nous avons adopté, permet d'aboutir à la conclusion selon laquelle, l'intention de Rawls de fournir les conditions d'une justice sociale équitable qui puisse, garantir la solidarité sociale reste une veine prétention, au regard des limites et des faiblesses qui émaillent sa théorie. Cependant, force est de constater que Rawls lui-même était conscient de la difficulté d'un tel projet, en témoigne d'ailleurs les tentatives de rectification et d'amélioration de son œuvre majeure *Théorie de la justice* devenue *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*.

Pour terminer, nous dirons qu'en dépit des apories théoriques qui ont miné son projet, il y a lieu de reconnaître le mérite du projet rawlsien car d'une part, il a réussi à alimenter et même continue d'alimenter toutes les réflexions sur la justice sociale et d'autre part, il a permis d'entrevoir de nouvelles perspectives dans la tentative de résolution des problèmes d'inégalité sociale, de liberté et plus globalement de justice institutionnelle, qui sont de véritables problématiques des sociétés modernes.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1965, *Éthique à Nicomaque*, trad. F. et C. Khodoss, Paris, PUF.

ARISTOTE, 1980, *Politique*, texte présenté et annoté par Marcel Prélot, Paris, Denoel/Gonthier.

BENTHAM Jeremy, 2011, *Introduction aux principes de morale et de législation*, trad. Centre Bentham, Paris, Vrin.

BILLIER Jean-Cassien, 2010, *Introduction à l'éthique*, Paris, PUF.

CANIVET Michel, 1984, « Justice et bonheur chez Rawls et chez Kant », in *Fondements d'une théorie de la justice*, Institut supérieur de philosophie, Louvain-La-Neuve, pp. 155-179.

COURTOIS Stéphane, 2003, « Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas : fondationnalisme des droits ou démocratie des démocraties délibératives ? », in *Politique et société*, Volume 22, pp 103-124, <https://doi.org/10.7202/007876ar>.

HABERMAS Jürgen, 1991, *De l'éthique de la discussion. Que signifie le terme « Diskursethik » ?*, trad. Marc Hunaydi, Paris, Cerf.

HABERMAS Jürgen, 1997, *La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme de John Rawls*, in *Débats sur la justice Politique*, trad. C. Audard, R. Rochlitz, Paris, Cerf, pp. 9-48.

HABERMAS Jürgen, 1983, *Morale et communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bonchindhomme, Paris, édition du Cerf.

KYMLICKA Will, 1997, « communautarisme », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, M. Canto-Sperber, Paris, PUF, pp. 263-270.

LARA Philippe de, 1996, *La liberté des modernes, Charles Taylor*, trad. P. de Lara, Paris, PUF.

MÉDA Dominique, 1995, *Le travail : une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier.

MELKEVIK Bjarne, 2002, *Rawls et Habermas, une question de philosophie du droit*, Collection Dike, Quebec et Bruxelles, Les Presses Univertaires de Laval.

PESQUEUX Yvon, 2021, « Philosophie et sciences de gestion : Rawls et la théorie de la justice », Master, France, in <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03241815>, consulté le 29 mai 2022.

RAWLS John, 1995, *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil.

RAWLS John, 2003, *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, traduction française de Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte.

RAWLS John, 1987, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, du Seuil.

SABBAGH Daniel, 1997, "Compte rendu de l'ouvrage de Sandel : Democracy's Discontent", *Revue française de science politique*, volume 47 (5), Octobre, pp. 665-667.

TEGUEZEM Joseph, MEGAPTCHE Franck Junior, August 2022, « John Rawls à l'assaut de l'utilitarisme : pour une politique et une économie justes », in *Global Scientific Journals*, Volume 10, Issue 8, pp. 640-656.