

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

**LA CRITIQUE DE « L'UTOPIE REALISTE » DE JOHN RAWLS :
POUR UNE SOCIETE JUSTE RECONSIDEREE**

Yüksek Lisans Tezi

ALİHAN GÖK

İstanbul, 2013

T.C

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

**LA CRITIQUE DE « L'UTOPIE REALISTE » DE JOHN RAWLS :
POUR UNE SOCIETE JUSTE RECONSIDEREE**

Yüksek Lisans Tezi

ALİHAN GÖK

Danışman: PROF.DR. DENİZ VARDAR

İstanbul, 2013



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

KAMU YÖNETİMİ Anabilim Dalı SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER
(FRANSIZCA) Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ALİHAN GÖK'nın LA
CRITIQUE DE << L'UTOPIE REALISTE >> DE JOHN RAWLS: POUR UNE SOCIETE
JUSTE RECONSIDEREE adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.06.2013 tarih
ve 2013-21/28 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans
Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 28 / 06 / 2013

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. DENİZ VARDAR	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. METİN SARFATİ	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. TÜRKER ARMANER	

REMERCIEMENTS

Je tiens dans un premier temps à remercier ma directrice de mémoire Deniz Vardar, Professeur à l'Université de Marmara, qui s'est toujours montré à l'écoute et très disponible tout au long de la réalisation de ce mémoire, pour sa sympathie, sa disponibilité, ses idées et conseils, ainsi que pour son aide précieuse.

Je tiens à remercier Professeur Ali Vahit Turhan qui m'a apporté son soutien intellectuel, ses orientations et ses encouragements pendant la préparation de ce mémoire. Nous avons longuement discuté, lors de la réalisation de ce mémoire, autour des énoncés philosophiques. Sa façon rigoureuse d'exprimer ses idées m'a encouragé à clarifier les miennes. Sans lui, mes idées discursives ne seraient jamais structurées.

Je remercie Türker Armaner, Professeur associé à l'Université de Galatasaray, et Metin Sarfati, Professeur associé à l'Université de Marmara, d'avoir accepté de participer à ce jury.

Mes remerciements s'adressent également Seval Ünlü Gök qui a attentivement lu les esquisses de ce travail et saisi les fautes qui m'ont échappé. Elle m'a toujours encouragé aux moments où j'ai failli perdre mon courage.

Enfin un grand merci à mes collègues, chargés de recherche à l'Université de Marmara. Grâce à leurs aides j'ai pu consacrer le temps nécessaire pour ce travail.

RESUME

Selon John Rawls, quand l'aspect réaliste de sa théorie politique est qu'elle porte sur les conditions des démocraties occidentales existantes et les hypothèses s'agissant de la psychologie humaine, son aspect utopique est qu'elle considère, conformément à un pluralisme raisonnable, le sens de la justice, qui est censée mettre d'accord les citoyens sur une conception politique de la justice, comme un processus qui s'achèvera dans le temps. La raison principale pour laquelle Rawls construise ainsi l'utopie réaliste est, d'après nous, qu'il ait visé dans le *Libéralisme Politique* rédigé après la *Théorie de la Justice* à résoudre les problèmes internes de sa théorie en mettant avant l'idée du pluralisme.

Même s'il est indéniable que le fait du pluralisme raisonnable est une valeur irremplaçable pour les sociétés libérales contemporaines, nous ne partageons pas l'idée que le pluralisme et les hypothèses sur la nature humaine doivent déterminer les limites de la philosophie politique comme utopie réaliste. Il est inévitable qu'une telle philosophie politique qui s'enferme dans les limites du praticable fonctionne pour le maintien du *status quo*. Selon nous, contrairement aux raisons mentionnées par Rawls, une philosophie politique comme utopie réaliste sera utopique de manière réaliste pour la raison qu'elle nous guidera dans la voie d'une société juste, qu'elle disposera la capacité de produire les outils réflexifs grâce auxquels nous révélerons les mécanismes sociaux de domination et les problèmes systémiques, et qu'elle visera à concevoir une telle socialité dont les générations futures hériteront.

Etant donné que le sens de la justice est une dynamique qui doit être renouvelée dans le temps, les générations futures auront besoin de l'esprit critique pour pouvoir réviser les principes de la justice. Il faut donc que l'idée de « la société juste » révèle les origines des inégalités, qu'elle nous guide ici et maintenant, et qu'elle éclaire ainsi notre avenir. Dans nos sociétés où nous perdons tous nos espoirs concernant l'établissement d'un meilleur avenir, la philosophie politique comme utopie réaliste, qui ne cède pas au *status quo*, doit reconsidérer une telle société juste.

ÖZET

John Rawls'a göre, siyaset kuramının gerçekçi yönü var olan batılı demokrasilerin koşullarına ve insan psikolojisine dair bazı önkabullere dayanıyor olması; ütopyacı yönü ise makul bir çoğulculuğa uygun olarak, politik bir adalet anlayışı etrafında yurttaşların birleşmesini sağlayacak adalet anlayışını zamanla tamamlanacak bir süreç olarak ele almasıdır. Rawls'un gerçekçi ütopyayı bu şekilde kurmasının en önemli nedeni bizce, *Bir Adalet Kuramı*'ndan sonra kaleme aldığı *Siyasal Liberalizm*'de çoğulculuk fikrini öne sürerek, kuramını iç sorunlar olarak gördüğü sorunlardan kurtarmayı hedeflemiş olmasıdır.

Makul bir çoğulculuk olgusunun günümüz liberal toplumları için yeri doldurulamaz bir değer olduğu inkâr edilemez olsa da, çoğulculuğun ve insan doğasına ilişkin sorgulanabilir ön kabullerin gerçekçi bir ütopya olarak siyaset felsefesinin sınırlarını belirlemesi gerektiği fikrini paylaşıyoruz. Kendisini pratikte mümkün olanın sınırlarına hapseden böyle bir siyaset felsefesinin statükonun korunmasına yaraması kaçınılmazdır. Bizce Rawls'un söz ettiği nedenlerin aksine, gerçekçi bir ütopya olarak siyaset felsefesi, daha adil bir toplum yolunda bize rehberlik edeceği, toplumsal tahakküm mekanizmalarını ve sistemsel sorunların neler olduğunu açığa çıkarmamızı sağlayacak düşüncel araçları üretebilme kapasitesine sahip olacağı ve gelecek kuşakların miras alacağı böyle bir toplumsallığı tahayyül etmeyi hedefleyeceği için gerçekçi bir biçimde ütöpik olacaktır.

Adalet anlayışı, zaman içinde yenilenmesi gereken bir dinamik olduğundan gelecek kuşaklar adaletin ilkelerini gözden geçirebilmek için eleştirel düşünceye ihtiyaç duyacaklardır. "Adil toplum" fikrinin eşitsizliklerin kökenlerini açığa çıkarması, bize şimdi ve burada yol göstermesi ve böylelikle geleceğimize ışık tutması gerekir. Daha iyi bir geleceği tesis edebileceğimize ilişkin tüm umutlarımızı yitirdiğimiz toplumlarımızda statükoya boyun eğmeyen *gerçekçi bir ütopya olarak siyaset felsefesinin* böyle bir adil toplum fikrini yeniden ele alması gerekiyor.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	i
Résumé	ii
Özet	iii
Table des Matières	iv
Introduction	1
1. Les antécédents de l'utopie réaliste chez Rawls.....	7
1.1. Les idées fondamentales derrière l'utopie réaliste	10
1.1.1. La structure de base de la société et la société bien ordonnée	15
1.1.2. La position originelle et les principes de la justice comme équité	22
1.1.3. Le fait du pluralisme raisonnable et la question de la stabilité	37
1.2. Les quatre rôles de la philosophie politique.....	45
1.2.1. Le rôle pratique	45
1.2.2. Le rôle de l'orientation	49
1.2.3. Le rôle de la réconciliation	51
1.2.4. Le rôle d'utopie réaliste	53
2. L'utopie réaliste et la société juste	56
2.1. Les exigences de l'utopie réaliste chez Rawls	60
2.1.1. La compatibilité avec les lois naturelles et la stabilité pour des bonnes raisons.....	60
2.1.2. La fonctionnalité et l'applicabilité des principes	61
2.1.3. Le principe de réciprocité	64
2.1.4. Les limites de la catégorie politique	67
2.1.5. Le développement du sens de la justice.....	67
2.1.6. Un consensus par recoupement.....	70

2.1.7.	Le principe de tolérance.....	75
2.2.	Les limites de l'utopie réaliste rawlsienne	77
2.2.1.	La question de faisabilité	79
2.2.2.	Entre la théorie idéale et la théorie non-idéale	84
2.2.3.	Le manque d'une théorie de l'injustice.....	91
2.2.4.	La question de temporalité.....	94
2.3.	Une esquisse de reformulation de l'utopie réaliste pour la société juste	98
2.3.1.	La pensée utopiste et l'utopie réaliste.....	100
2.3.2.	L'utopie réaliste : un oxymoron ?.....	105
2.3.3.	Vers une philosophie politique comme utopie réaliste.....	110
	Conclusion.....	117
	Bibliographie.....	122

INTRODUCTION

La philosophie aura la conscience du
lendemain, le parti pris du futur, le savoir de
l'espérance, ou elle n'aura plus aucun savoir du tout.
E. Bloch, *Le Principe Espérance*, vol I, p. 15.

Imaginons une société harmonieuse dont les institutions sont régies par les principes de la « théorie de la justice comme équité »¹ (*justice as fairness*) choisies par les individus libres et égaux. Que cette société soit démocratique, solidaire, tolérante et capable de produire ses membres qui la soutiennent, et que les individus qui partagent un sens commun de la justice politique et qui consentissent librement à vivre ensemble selon les règles de la justice. Une société où, premièrement, chacun accepte et sait que les autres acceptent les même principes de la justice et où, deuxièmement, les institutions de base de la société satisfont, en général, et sont reconnues comme satisfaisant ces principes². En d'autres termes, une société où les individus sont d'accord sur la description de ce que sont de justes institutions. Et finalement, pas seulement une société dont la structure de base est juste mais aussi sa constitution politique, ainsi que son système socio-économique. Bref, une société parfaitement juste idéalement conçue.

Dans la plupart de ses œuvres, l'auteur de remarquable *Théorie de la justice* (*A Theory of Justice*), John Rawls, cherche à expliquer pourquoi une telle société sera bien ordonnée et stable. En partant « d'un certain nombre d'idées de base familières, implicites à la culture politique publique d'une société démocratique »³, il détermine d'abord les idées intuitives qui sont impliquées dans la conscience commune et ensuite

¹ Il existe aujourd'hui dans la tradition libérale, voire spécifiquement au sein de l'égalitarisme libéral, plusieurs théories de la justice. La « justice comme équité » est utilisée pour signifier la conception de justice propre à John Rawls présentée sous sa formulation originale dans son œuvre bien connu « Théorie de la justice » (*A Theory of Justice*), ensuite révisée et développée par lui à plusieurs reprises. Malgré les changements et modifications évidents apportés à la conception originale de la justice par Rawls, je ne vois pas d'inconvénient à nommer telle sa conception de justice prise dans sa globalité.

² John Rawls, *Théorie de la Justice* (trad. de *A Theory of Justice* [1971] par Catherine Audard), Paris, Editions Points, 2009, p. 31.

³ John Rawls, *Libéralisme Politique* (trad. de *Political Liberalism* [1993] par Catherine Audard), Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 70.

il les reformule en une conception politique qui se résume dans des principes de la justice⁴. Bien évidemment la théorie rawlsienne de la justice ne prend pas fin dès que ces principes sont énoncés; Rawls commence, au contraire, à élaborer ses arguments auxquels il consacre plus de 500 pages après avoir énoncé ses principes ; et il le fait sans doute afin de justifier sa théorie « idéale » qui soutient l'idée que ses principes sont celles de la société juste. C'est donc une théorie normative doit principalement se préoccuper afin de pouvoir mettre en relief les caractéristiques d'une société juste au sein de laquelle il existe une cohérence parfaite entre la structure de la société et les individus, autrement dit, une harmonie du contexte social avec l'éthos individuel, ce qui correspond, dans le cas de la théorie rawlsienne de la justice, à celle du juste avec le bien⁵.

Il n'y a aucun problème, jusque-là, pour une théorie complètement normative qui fait une abstraction totale de la réalité et qui fonde sa propre société imaginaire parfaitement juste dont les principes sont soutenus par la totalité des individus fictifs. Dans la mesure où les réflexions de Rawls ne se concentreraient que sur une société idéale, qui n'a rien à voir avec les sociétés dans lesquelles nous vivons et qui n'est ni réalisable ni vraiment soutenue par le consentement des personnes vraies, il n'y aurait sans doute pas tant de discussions autour de l'idée de justice comme équité. Sans que les obstacles devant la réalisation d'une telle harmonie ne soient prise en considération, et en enjambant le souci qu'une tautologie probable entre l'individualité et la socialité⁶ qui devrait, normalement, préoccuper une théorie à vocation réaliste, une théorie complètement normative de la justice pourrait être formulée d'une manière, en un mot,

⁴ Je discuterai ultérieurement le contenu et le sens des principes de Rawls. Pour l'instant je me contenterai de soutenir que les principes de Rawls peuvent être, en gros, mentionnés comme un principe d'égalité liberté et un principe régulateur des inégalités, le premier ayant une priorité sur le dernier. Ajoutons que le second principe peut aussi être divisé en deux comme principe d'égalité équitable des chances et principe de différence dans la forme dont Philippe Van Parijs les avait formulés pendant les Semaines Sociales de France. Voir Philippe Van Parijs, « Qu'est-ce qu'une société juste ? La pensée philosophique contemporaine » dans *Semaines sociales de France: Qu'est-ce qu'une société juste ?*, sous la direction de Michel Camdessus, Paris, Bayard, 2007, pp.58-75.

⁵ Dans la théorie rawlsienne cette harmonie est formulée par le terme de « compatibilité (*congruence*) » du juste et du bien. De cette compatibilité naît la justice comme bien suprême qui garantit la stabilité de la société équitable. Voir Rawls, *op.cit.*, 2009, pp. 608-618.

⁶ Cette tautologie inhérente à l'utopie évite de poser la question si c'est de la société parfaite que les citoyens parfaits se sont élevés ou bien à l'inverse ce sont ces citoyens parfaits qui prennent l'initiative de fonder et soutiennent cette société. Voir Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995, p. 115.

utopique. Et, comme le souligne Bidet, en ce sens il n'y aurait rien à redire, car concevoir une utopie ce n'est rien d'autre que penser les conditions d'une telle relation harmonieuse entre individu et société⁷. Pourtant, Rawls prétend avancer une *utopie réaliste* et c'est cette prétention qui pose un problème.

Mais quel est l'intérêt d'une telle notion qui nous semble à première vue paradoxale ? Politiquement et philosophiquement parlant, entre l'utopisme qui décrit d'une manière normative un monde ou une société de rêve qui fonctionne sans problème mais qui n'existe nulle part et le réalisme qui s'occupe, partant des conditions existants, de ce qui est réalisable ici et maintenant dans les limites du possible, une tension se manifeste toujours. Ce serait étonnant que Rawls ait impliqué cette notion dans sa théorie sans raison. Mais alors, derrière cette tension entre l'utopisme et le réalisme réside-t-il une tension profonde propre à la philosophie politique qui ne peut renoncer à ses aspirations « utopiques » mises en œuvre grâce aux théories normatives de « ce qui doit être » et qui, également, ne peut, et d'ailleurs ne doit pas rompre avec les réalités dans le sens où la réalisabilité de ses aspirations dépendent toujours de l'explication « de ce qui est ».

Rawls s'interroge dans *La Justice comme Équité*⁸ sur le rôle de la philosophie politique comme une partie de la culture politique d'une société. Et il propose pour elle quatre rôles à jouer : premièrement, le rôle pratique de régler le problème de l'ordre ; deuxièmement, celui de l'orientation ; troisièmement, de réconciliation ; et quatrièmement, sur ce qu'en particulier ce travail se concentrera, de fournir une utopie réaliste⁹. Je discuterai ultérieurement ce que signifie une utopie réaliste et aussi si la théorie rawlsienne de la justice mérite vraiment l'adjectif « réaliste » mais pour le moment je me contenterai de signaler que la propre conception de la philosophie politique de Rawls implique, étant complètement normative, une préoccupation pour

⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁸ John Rawls, *La Justice comme Équité. Une reformulation de Théorie de la justice* (trad. de *Justice as Fairness, A Restatement* [2001] par Bertrand Guillaume), Paris, La Découverte/Poche, 2008, 289 p.

⁹ Dans les limites, tracées par le fait du pluralisme, de la possibilité pratique politique sous les conditions historiques raisonnablement favorables mais encore possibles, c'est-à-dire sous les conditions permis par les lois et tendances du monde social, la philosophie politique, dit Rawls, doit poser la question suivante : à quoi ressemblerait une société démocratique juste sous ces conditions ? Quels idéaux et principes une société juste voudrait réaliser dans les circonstances de justice d'une culture démocratique comme nous les envisageons ?

prendre en considération les contraintes de la mise en application de la théorie au monde réel. La distinction qu'il fait entre la théorie idéale et non-idéale, sa préoccupation avec la justification de la théorie et les liens d'engagement, et sa sollicitation pour différencier les doctrines englobantes (*comprehensive*) et politiques, tous témoignent de son entreprise de répondre à cette exigence de réalisme.

Quelque soient les aspirations théoriques des théories contemporaines de la justice, tous qui sont plus ou moins plausibles cherchent à répondre à une question spécifique bien que ses réponses se divergent : « Qu'elle est la formule de pouvoir traiter les gens en tant qu'égaux ? » Certes, traiter comme des égaux ne signifie aucunement traiter d'une manière absolument égale¹⁰ mais tout de même, chaque formules pour « traiter les gens en tant qu'égaux » peut avancer différents principes de justice découlant de différentes théories de la justice. Quoi que, ce fait précis ne nous dit pas grande chose sur les points de différenciation des théories de la justice qui se divergent même dans la même tradition de pensée à un niveau très abstrait selon la nature des principes distributives. Qu'est-ce qu'une théorie de la justice doit fixer comme objet de la redistribution ? Comment faut-il les distribuer ? Y-a-t-il d'autres principes qu'il faut envisager quand nous tentons de réduire les inégalités ? Si oui, les quelles sont prioritaires ? Qui sont les gens concernés par cette théorie ? Les réponses données à ces questions déterminent la façon dont une théorie de la justice traite les individus en tant qu'égaux. Ainsi, une théorie de la justice peut, par exemple, accorder une priorité absolue à la liberté de base des individus en disant qu'une redistribution qui réduit les inégalités socio-économiques ne peut être légitime que si les libertés de base

¹⁰ Ici, l'égalité que nous venons d'aborder comme la façon de traiter les individus en tant qu'égaux se manifeste différemment chez les penseurs libéraux, libértariens, communautariens, marxistes ou provenant d'autres écoles de pensée. Dans son œuvre *Sphères de la justice*, par exemple, Walzer fait une distinction entre l'égalité simple et l'égalité complexe critiquant l'aspect unidimensionnel de la compréhension conventionnelle de la justice. Pour une raison différente, mais afin de pouvoir fonder sa propre conception d'égalité critiquant la justice sociale comme justice distributive, Hayek, même si l'école philosophique qu'il représente est assez loin de celle de Walzer, soutient l'idée que de chercher à traiter d'une manière égale aux individus constitue la maxime de la justice alors que tenter de les rendre égaux ouvre la voie à la servitude. Voir Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983, 345p.; Friedrich A. Hayek, *La Route de la Servitude* (trad. par G. Blumberg), Paris, Quadrige / PUF, 1985, 176 p.

de chacun soient respectées. Ou bien, elle peut, bien évidemment, avancer d'autres principes afin de clarifier sa conception de justice. Pourtant, ce qui est valable pour toutes les théories de la justice plausibles et faisables c'est, en répondant à la question posée au début de ce paragraphe, de préparer leurs arguments pour défendre l'applicabilité de ses principes à la réalité ainsi que de ne pas renoncer à nourrir nos espoirs pour un monde meilleur.

Cette exigence de réalisme pour une théorie de la justice, est aussi celle de la philosophie politique contemporaine. Il existe, toutefois, un autre aspect qui importe aussi comme une autre caractéristique de la philosophie politique. Contrairement à l'historicisme absolu des anti-lumières qui tend à rompre le lien entre le juste et le bien, la philosophie politique doit éviter de se restreindre dans les limites de ce qui est justifié par les conditions existantes d'une société. Car d'être réduite au justificateur de ce qui est admis « légitime » par le *status quo* constitue, notamment dans nos sociétés contemporaines où les valeurs morales sont reproduites à une vitesse remarquable qui servent aussi à garantir la situation privilégiée de ceux qui détiennent les positions avantageuses dans la redistribution inégalitaire des biens sociaux, un risque considérable. Alors comment la philosophie politique se réalisera, sans tomber dans un relativisme dangereux, en évitant de rompre le lien entre le juste et le bien mais aussi posséder une force transformatrice substantielle qui ne se permettra pas de brouiller les pistes de la critique sociale ?

Ce travail se consacre à la quête d'une telle philosophie politique. Trouvant son inspiration dans la passion pour la justice sociale de l'égalitarisme libéral ainsi que les critiques s'adressant à Rawls qui peuvent nous éclairer sur les raisons de la perpétuation de l'injustice, il propose de s'aventurer à une réflexion soignée dans l'univers des théories plausibles de la justice contemporaines et de la philosophie politique en général. En ce faisant, partant du sens de la notion de « l'utopie réaliste » qui est un concept clé pour adéquatement comprendre la théorie de Rawls et pour concrétiser notre compréhension de la philosophie politique, il se demande si la théorie de la justice comme équité réussit à offrir un dépassement convaincant de la tension que je viens d'évoquer. Et en s'interrogeant sur les limites de l'égalitarisme libéral afin de dévoiler

les mécanismes d'injustice qui existent dans nos sociétés contemporaines, il propose une esquisse d'une reformulation de l'objectif que l'utopie réaliste doit fixer pour elle.

Pour concrétiser le plan, notons que partant de la théorie rawlsienne de la justice, nous consacrerons la première partie de notre thèse à révéler l'arrière-plan de l'utopie réaliste rawlsienne et à discuter les rôles que Rawls accorde à la philosophie politique dans leurs liens avec l'idée de l'utopie réaliste. Dans la deuxième partie, nous espérons dévoiler en quel sens le libéralisme politique¹¹ prétend répondre à l'exigence interne de réalisme pour voir enfin si on peut soutenir que ce libéralisme offre une proposition suffisante pour satisfaire cette exigence. Les points défectueux de la théorie rawlsienne qui peuvent fonctionner pour maintenir les inégalités existantes, et qui peuvent donc obscurcir les espoirs de progrès de l'égalitarisme libéral seront débattus. Finalement, en faisant un retour à l'idée de « l'utopie réaliste », nous esquisserons une philosophie politique comme utopie réaliste dotée d'une nouvelle méthode.

¹¹ Le libéralisme politique est utilisé dans le sens que Rawls le formule dans ses œuvres, en élargissant voire même le modifiant le sens du libéralisme. Dans ce sens le libéralisme politique correspond à la théorie reformulée de justice comme équité de Rawls.

1. LES ANTECEDENTS DE L'UTOPIE REALISTE CHEZ RAWLS

Dans le premier livre de John Rawls publié en 1971, la *Théorie de la Justice* (*A Theory of Justice*), également connu sous le nom de « *green monster* »¹², qui était le fruit d'un travail de vingt ans, les fondements d'une théorie contemporaine normative de la philosophie politique avaient été posés. Il y a maintenant plus de 40 ans que la *Théorie* a été publiée mais on peut défendre sans hésitation qu'elle n'a rien perdu de sa place centrale dans l'enseignement de la philosophie politique contemporaine. Dans son *opus magnum*, *Anarchie, Etat et Utopie*¹³, considéré comme la réponse libértarienne à la *Théorie*, l'un des critiques implacables de Rawls, Robert Nozick, énonce à propos de la *Théorie* qu'avec sa profondeur, sa force, sa clarté et sa subtilité, il n'est jamais vu dans la philosophie politique et morale un travail comme la *Théorie de la Justice* depuis ceux de John Stuart Mill et il ajoute que les philosophes politiques doivent désormais soit travailler dans le domaine de la *Théorie* soit s'expliquer pour ses raison de ne pas le faire. Selon Thomas Pogge, l'un des étudiants de John Rawls, la *Théorie de la Justice* était un évènement formatif pour la philosophie politique contemporaine et a montré comment la philosophie pouvait faire plus que de jouer avec les questions inventées par elle-même¹⁴. Certes, il est aujourd'hui inutile de parler de l'importance de cette œuvre mais il faut au moins souligner que la théorie de Rawls a réussi à ranimer le débat autour de la justice sociale, mais beaucoup plus encore, a fait un effet sans pareil pour que la philosophie politique se réveille et prenne comme objet d'étude les questions pratiques politiques qui concernent non seulement les philosophes mais tous qui sont concernés par les inégalités de diverses formes.

Le traitement des questions pratiques politiques par la philosophie politique ne se fait pas pourtant d'une manière identique. Chaque approche dans la littérature de la philosophie politique traite ces questions selon ses propres méthodes, concepts et prémisses et après la renaissance contemporaine de la philosophie politique -avec laquelle j'entends la période ouverte grâce à Rawls- il y a eu une multiplication des théories. Même si cette multiplication sert à maintenir le dynamisme dans la philosophie politique je pense qu'il faut donner raison à l'avertissement de Will Kymlicka qui voit

¹² Selon Thomas Pogge, la première édition de la *Théorie* se nommait tel en raison de son épaisseur et de sa couverture verte. Voir Thomas Pogge, *John Rawls. His Life and Theory of Justice* (trad. de *John Rawls* rédigé en allemand par Michelle Kosch), New York, Oxford University Press, 2007, p. 7.

¹³ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell Publishing, 1974, p. 183.

¹⁴ Pogge, *op.cit.*, p. viii.

dans cette prolifération un processus qui peut mettre en péril la nécessité pour les philosophes politiques de s'occuper des autres questions communes dans la lumière des mêmes réalités de la vie moderne. Surement, les problèmes de la vie réelle se prennent en main et sont interprétées par chaque théorie d'une manière particulière. Mais si, dit Kymlicka, nous arrivons pour ces théories à fixer des objectifs qui se rapprochent, il sera alors possible de rendre des jugements concernant le progrès vers ces objectifs. Et ensuite il ajoute que c'est cet espoir de progrès qui est le fondement du projet de la philosophie politique¹⁵. Que devons-nous comprendre de cet espoir de progrès ? Si ce n'est pas la multiplication des travaux effectués sur la philosophie politique de quoi s'agit-il ? Je préfère de l'interpréter non pas seulement comme un croisement des points de vues sur la priorité de certaines questions -ce qui ne veut dire que la philosophie politique d'une époque se concentre sur une question historiquement spécifique- mais aussi comme l'achèvement des objectifs du projet de la philosophie politique. Quand la politique réelle marque le pas, le devoir de la philosophie politique c'est de trouver cet espoir de progrès, de l'exprimer sous forme des objectifs principaux et de s'interroger sur les voies pour y parvenir dans les limites du possible.

Dans la seconde partie je reviendrai à la question du rôle de la philosophie politique. Mais pour le moment je me contenterai de défendre l'idée d'une philosophie politique qui doit imaginer une société juste, harmonieuse et stable, de pouvoir mettre en relief les principes plausibles qui la définie mais aussi de penser aux obstacles à réaliser cette société et de montrer pourquoi et comment une telle société est réalisable. Imaginer une telle société qui doit et qui peut dépasser les contradictions et les problèmes des sociétés existantes doit être l'objectif d'une activité réflexive utopique mais aussi réaliste.

Dans la première partie de son œuvre *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*¹⁶, John Rawls commence par donner la signification de l'utopie réaliste, ensuite fait l'esquisse d'une société démocratique constitutionnelle comme utopie réaliste, et examine les conditions nécessaires pour que cette utopie

¹⁵ Will Kymlicka, *Les théories de la justice. Une Introduction* (trad. de *Contemporary Political Philosophy : an Introduction* [1999] par Marc Saint-Upéry), Paris, Editions La Découverte, 2003, p. 7.

¹⁶ John Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, 2nd édition, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000, p. 12.

réaliste puisse advenir¹⁷. En ce faisant Rawls utilise des concepts déjà formulés dans ses œuvres précédentes. La compréhension de ce livre relativement court par rapport aux livres précédents de Rawls nécessite donc une familiarité avec les notions et la structure de la théorie de la justice comme équité.

C'est pourquoi, il convient de commencer à la première sous-partie intitulée « les idées fondamentales derrière l'utopie réaliste », par une récapitulation de la théorie de la justice comme équité à laquelle la première sous-partie se consacrera afin de pouvoir établir les liens entre les notions directrices de la théorie rawlsienne et l'idée de l'utopie réaliste dont l'analyse la succèdera. Dans la deuxième sous-partie que j'ai nommé « les exigences de l'utopie réaliste » je me pencherai sur le sens de l'utopie réaliste de Rawls partant des conditions de l'utopie réaliste que l'auteur fixe dans *The Law of Peoples*.

1.1. LES IDEES FONDAMENTALES DERRIERE L'UTOPIE REALISTE

L'idée de l'utopie réaliste est centrale dans *The Law of Peoples* de John Rawls. Dans cette œuvre, généralement dédiée aux problèmes internationaux de la philosophie politique comme l'ordre, la stabilité, la justice et la guerre internationale, Rawls présente sa théorie « le droit des peuples » comme une utopie réaliste. Malgré le fait que cette œuvre se consacre particulièrement aux questions de l'ordre, la stabilité et la justice internationale, l'utopie réaliste est conçue par Rawls comme une particularité de la philosophie politique qui implique les questions internationales de la société des peuples -qui est le produit de sa théorie idéale- ainsi que celles du cas domestique. Ce « cas domestique » se réfère à la théorie développée particulièrement pour un cadre limité avec une société ou un seul peuple dans le sens où Rawls l'envisage dans *The Law of Peoples*. Mais cette société n'est pas n'importe quelle société. Elle est une société de démocratie constitutionnelle raisonnablement juste comme utopie réaliste¹⁸. Le sens de l'utopie réaliste dépasse, donc, les limites de ce livre, et en établissant des liens avec les idées fondamentales de Rawls devient une des qualités de la théorie de

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

justice comme équité dans *La justice comme équité*¹⁹ où Rawls reformule, avec quelques corrections, les thèses de la *Théorie de la justice*.

Cependant il est intéressant que le terme « utopie réaliste » ne soit jamais utilisé par Rawls dans la *Théorie de la justice*. Ce changement résulte de l'implication de quelques idées fondamentales dans le *Libéralisme Politique*²⁰ qui sont d'une importance cruciale pour Rawls. Les problèmes centraux de la stabilité et de la justification de la théorie qui sont soigneusement débattues dans cette œuvre par Rawls, sont également cruciaux dans la compréhension de l'idée de l'utopie réaliste. Nous reviendront sur le sens de ce changement entre la *Théorie de la Justice* et sa reformulation la *Justice comme équité* qui implique les idées déjà évoquées dans le *Libéralisme Politique*. Mais pour le moment, nous nous contentons de préciser qu'il importe pour nous de comprendre les idées fondamentales derrière l'utopie réaliste avant de débattre sur les exigences de l'utopie réaliste dans la pensée de Rawls.

Comme notre travail se limite avec les questions de ce que Rawls appelle la justice domestique, nous prenons en considération l'idée de l'utopie réaliste sans inclure sa dimension internationale. L'utopie réaliste est généralement prise, par ceux qui travaillent sur la théorie de Rawls, dans sa dimension internationale et se discute dans le cadre d'une approche qui met l'utopisme et le réalisme en opposition. Ce point de vue situe le réalisme compris par la discipline des relations internationales comme une approche -qui met la force réciproque des Etats, considérés toujours les acteurs principaux des relations internationales, au centre de la théorie- contraire à l'utopisme qui prévoit des changements radicaux et qui, malgré la sévérité de la réalité ne renonce jamais à ses espérances de paix perpétuelles-. Néanmoins, séparément des œuvres comme « *Rawls's Law of Peoples : A Realistic Utopia ?* »²¹ consacrées à débattre l'utopie réaliste de Rawls pour la relocaliser entre ou contre ces approches de relations internationales, l'idée de l'utopie réaliste de Rawls est aussi débattue dans un cercle

¹⁹ Voir Rawls, *op.cit.*, 2008, 288 p. Nous utilisons la justice comme équité pour signifier la théorie dans sa forme reformulée ainsi que pour signifier l'œuvre que je viens de citer. Soulignons qu'en prévision d'une confusion éventuelle, « la justice comme équité » s'est écrite en italique pour signifier le livre.

²⁰ Rawls, *op.cit.*, 1995, 450p.

²¹ Rex Martin et David A. Reidy (sous la direction de), *Rawls's Law of Peoples : A Realistic Utopia ?*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2006, 322 p.

académique qui se penche sur son sens domestique et qui discute sur les liens de cette idée avec la question de la stabilité, la justification et surtout de la faisabilité de la justice. Christian Arnsperger discute dans son article « *What is utopian about the realistic utopia? Relocating Rawls in the space of normative proposals* »²² l'idée de l'utopie réaliste, en se limitant dans la dimension domestique. Colin Farrelly, comme lui, prend le terme l'utopie réaliste comme une particularité de la théorie idéale et la discute dans les limites domestiques. Dans son article « Rawls et le libéralisme politique »²³ qui se concentre sur la question de stabilité, toujours dans le cadre du cas domestique, Bertrand Guillaume, affirme que la théorie politique est « utopique de manière réaliste » si une conception de la justice est stable compte tenu de la théorie de la nature humaine. Semblablement, Céline Spector, relie le concept d'utopie réaliste directement au sens de la justice et la porte au titre de son article « Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? »²⁴ Il est tout à fait possible de multiplier ces exemples qui traitent l'utopie réaliste de cette manière. Dans ce cadre, nous aussi discuterons l'idée de l'utopie réaliste comme un adjectif de la théorie domestique de la justice mais aussi plus généralement comme une particularité de la philosophie politique qui implique le débat de faisabilité qui a des liens avec la distinction entre la théorie idéale et non-idéale. Toutefois, cette façon de prendre le terme d'utopie réaliste ne se fait aucunement pour nier ou négliger l'importance du terme pour le domaine de la politique qui se croise avec les relations internationales mais simplement pour écarter cette dimension internationale du problème vu les limites de ce travail.

Avant de s'engager dans les idées fondamentales de la théorie de la justice comme équité qui soutiennent l'idée de la philosophie politique utopique de manière réaliste, faisons quelques remarques nécessaires sur les sources dont nous userons. Ma prétention est que les modifications apportées par Rawls à sa théorie originale, surtout les développements concernant la prise en reconsidération du fait du pluralisme, sont

²² Christian Arnsperger « What is utopian about the realistic utopia? Relocating Rawls in the space of normative proposals », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 3, n° 237, 2006, pp. 285-300.

²³ Bertrand Guillaume, « Rawls et le libéralisme politique », *Revue Française de Science Politique*, vol. 46^{ème} année, n° 2, 1996, p. 321-343.

²⁴ Céline Spector, « Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? », *Colloque IUF/SPH*, l'Université Michel de Montaigne, Bordeaux, 19-21 novembre 2012, <<http://www.raison-publique.fr/article520.html>> (page consultée le 24.03.2013).

profondément liés à la signification de l'idée de l'utopie réaliste. C'est pourquoi, il importe pour nous de révéler la relation implicite entre l'idée de l'utopie réaliste et l'une de ces modifications : la reconsidération de la conception de la justice dans un contexte pluraliste. Je ne soutiendrai pas qu'il y a eu une rupture entre un Rawls plus égalitaire et un autre qui est plus libéral, mais quand il s'agit de l'idée de l'utopie réaliste qui ne se montre jusqu'aux dernières œuvres de Rawls, il est clairement observable que les questions de stabilité et de justification revêtent un nouveau sens et deviennent beaucoup plus importantes pour la reformulation de la conception de la justice qui se reflète sur la signification de l'utopie réaliste. Dans la préface de l'édition française de la *Théorie de la Justice* écrit en 1986, John Rawls, fait quelques précisions sur les remaniements les plus importants et les raisons qui lui y ont poussé. Citons directement de Rawls :

« En dépit de nombreuses réactions critique qu'il a suscitées, j'en soutiens toujours les grandes lignes et la doctrine centrale. Bien entendu, comme on pourrait s'y attendre, j'aurais aimé avoir exprimé certaines choses différemment et j'y apporterais maintenant un certain nombre de modifications non négligeables. Mais si je devais récrire entièrement la *Théorie de la Justice*, cela ne donnerait pas, comme les auteurs ont tendance à le dire, un livre complètement différent »²⁵.

Ensuite Rawls énumère les remaniements qu'il apporte -et qu'il voudrait apporter s'il récrivait le livre- pour supprimer les faiblesses de sa théorie relevées par H.L.A. Hart²⁶ et par d'autres critiques. Les changements qu'il énumère concernent, ici, le sens de la justice, la conception du bien, l'analyse des biens premiers, la manière de présenter l'argumentation en faveur des deux principes de la justice et le degré de la distinction entre l'idée d'une démocratie de propriétaires et celle de l'Etat-Providence. Comme nous le voyons, même si Rawls avait déjà commencé à réviser ses idées à cette date, il manque toujours dans cette préface de la *Théorie de la Justice*, écrite en 1986, les modifications les plus importantes pour nous : celles qui servent à reformuler la conception de la justice dans un contexte pluraliste²⁷. C'est dans la seconde moitié des

²⁵ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 9.

²⁶ Pour les critiques que H.L.A. Hart adresse à Rawls voir H.L.A. Hart, « Rawls On Liberty and Its Priority », *The University of Chicago Law Review*, vol. 40, no. 3, 1973, pp. 534-555.

²⁷ Dans son article paru dans *Philosophy and Public Affairs* en 1985, ensuite traduit en français par Catherine Audard et publié 3 ans après dans un ouvrage collectif en France, John Rawls fait place à

années 80 que Rawls développe l'idée selon laquelle sa théorie de la justice comme équité est mieux comprise dans un contexte libéral comme une conception politique de la justice qui n'est pas une doctrine englobante. Pour l'illustration de ces modifications dans un œuvre complet, il fallait attendre son livre intitulé *Libéralisme Politique* pour lequel l'idée que nous venons d'exprimer est centrale. Dans ce travail le fait du pluralisme s'impose dans la réélaboration de la conception de la justice. Mais finalement, dans *La justice comme équité*, comme une reformulation de la *Théorie de la Justice*, Rawls présente une synthèse de sa conception politique. Il y montre l'intime cohérence de vues entre sa théorie de la justice sociale développée dans sa *Théorie de la Justice*, et les développements les plus récentes de sa pensée, pour l'essentiel consacrés à la pratique politique dans un contexte pluraliste²⁸ :

« Cette reformulation lève l'ambiguïté : la justice comme équité est maintenant présentée comme une conception politique de la justice. La mise en œuvre de ce changement dans la façon de comprendre de ce changement dans la façon de comprendre la justice comme équité oblige à opérer de nombreuses autres modifications, et requiert une famille d'idées nouvelles qu'on ne trouve pas dans *Théorie de la Justice*, ou alors en leur donnant une importance et un sens différents. En plus de l'idée de conception politique elle-même, nous avons besoin de celle d'un consensus par recoupement des doctrines englobantes, [...], de nature religieuse philosophique et morale, afin de formuler une conception *plus réaliste* de la société bien ordonnée, prenant en compte le fait du pluralisme de ces doctrines dans une démocratie libérale »²⁹.

Tous les éléments constructifs et les idées fondamentales derrière l'utopie réaliste se trouvent dans *La justice comme équité*. Et comme celle-ci est la version reformulée de la théorie Rawls, cette œuvre constituera la source principale pour le reste de cette première sous-partie.

quelques remarques sur ses révisions provenant de l'implication de l'idée de fait du pluralisme dans sa théorie et il accepte que sur certains points il a changé d'avis et qu'il y en a d'autres pour lesquels son opinion a évolué sans qu'il s'en soit rendu compte. Pour ces remarques voir John Rawls, « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » dans Catherine Audard, *et al.*, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Edition du Seuil, 1988, pp. 279-317.

²⁸ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 5.

²⁹ *Ibid.*, p. 14.

1.1.1. La structure de base de la société et la société bien ordonnée

Dans la *Justice comme équité*, l'idée de structure de base (*basic structure*) et la société bien ordonnée (*well-ordered society*) sont traitées dans deux sections différentes. Cependant, ces deux idées sont intrinsèquement liées, et c'est pourquoi je ne vois pas d'inconvénient à traiter ces deux idées ensembles dans cette section. De plus, comme dans la distinction entre la théorie idéale et non-idéale, la combinaison de ces idées correspond à la situation idéale et que la théorie idéale occupe la majorité de la *Théorie de la Justice*, il convient de faire l'initiation à cette sous-partie par ces idées. Ces idées fixent le cadre de la théorie de la justice comme équité et occupent une place importante dans la compréhension de la théorie en générale. Pour le prouver, nous pouvons annoncer, tout simplement, que la société juste, selon Rawls, est une société bien ordonnée dont la structure de base est parfaitement juste. De cette phrase nous nous apercevons tout de suite le lien entre ces deux idées et leur rôle central.

Comme pour le fondement d'une théorie de la justice la définition de la justice est, probablement, la première chose à faire, l'idée de structure de base, chez Rawls, joue un rôle crucial dans la formulation de la théorie ; car Rawls définit la structure de base comme l'objet premier de la justice. Il est possible pour les sciences sociales de définir la justice dans le cadre des lois, des institutions, des systèmes sociaux, mais aussi, des actions particulières les plus variées, par exemple des décisions, des jugements ou des imputations. Mais, ajoute Rawls, nous appelons aussi justes ou injustes les attitudes et les traits de caractère d'êtres humains comme ces êtres eux-mêmes³⁰. C'est pourquoi l'idée de structure de base est celle qui donne à la justice, avec les autres idées fondamentales qui la complètent, sa définition spécifique dans le sens où elle est utilisée dans la *Théorie de la Justice*. Rawls formule la structure de base, dans la *Théorie de la Justice*, de la manière suivante :

« Pour nous, l'objet premier de la justice, c'est la structure de base de la société ou, plus exactement, 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. Par institutions les plus importantes, j'entends la constitution politique et les principales

³⁰ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 33.

institutions socio-économiques. Ainsi la protection légale de la liberté de pensée et de conscience, l'existence des marchés concurrentiels, la propriété privée des moyens de production et la famille monogamique en sont des exemples »³¹.

La justice, selon Rawls, est la première vertu des institutions sociales. Les institutions et les lois injustes doivent être réformées ou abolies même si elles sont efficaces et bien organisées. Comme un système unique, ces institutions définissent les droits et les devoirs des hommes et elles influencent leurs perspectives de vie, ce qu'ils peuvent s'attendre à être ainsi que leur chance de réussite. C'est cette structure de base qui est l'objet premier de la justice parce que ses effets sont très profonds et se font sentir dès le début³². En référant à Kymlicka, nous avons déjà défendu que Rawls ait deux thèses pour soutenir sa théorie étant la thèse intuitionniste et la thèse de contrat. Là, nous assistons à la défense de la thèse intuitionniste -qui est la plus forte et la principale selon Kymlicka- en relation directe avec l'idée de structure de base :

« L'idée intuitive que je propose ici est que cette structure comporte différentes positions sociales et que des hommes nés dans des positions différentes ont des perspectives de vie différentes, déterminées, en partie, par le système politique ainsi que par les circonstances socio-économiques. Ainsi les institutions sociales favorisent certains points de départ au détriment d'autres. Il s'agit là d'inégalités particulièrement profondes. Car elles sont non seulement présentes un peu partout, mais elles affectent les chances des hommes dès le départ dans la vie ; il n'est en aucun cas possible de les justifier en faisant appel aux notions de mérite ou de valeur. C'est donc à ces inégalités, probablement inévitables dans la structure de base de toute société, que les principes de la justice sociale doivent s'appliquer en tout premier lieu »³³.

En fixant l'objet de la justice, l'idée de structure de base limite, ainsi, le sens de la justice. La théorie de Rawls se concentre d'avantage sur ce qu'il appelle la justice domestique. Elle se situe entre deux niveaux qui peuvent être incompatibles dans certains cas entre eux et également avec la justice domestique : la justice locale et la justice globale. Les principes de la justice qui sont satisfaisantes pour la structure de base ne valent pas toujours pour tous les cas. Ces principes peuvent, dit Rawls, fort bien ne pas s'appliquer aux règles et aux pratiques d'association privées ou de groupes

³¹ *Ibid.*, p. 33.

³² *Ibid.*, p. 33.

³³ *Ibid.*, pp. 33-34.

sociaux plus restreints qui correspond à la sphère de la justice locale³⁴. Ils peuvent être incompatibles avec les conventions et les habitudes informelles de la vie courante. Dans le droit international public aussi, d'autres principes qui résultent de démarches différentes peuvent s'imposer. C'est pourquoi Rawls conçoit la structure de base, au départ, comme un système clos, isolé des autres sociétés. Et il ajoute, qu'une fois une théorie bien fondée établie pour ce cas particulier il sera plus aisé de traiter les autres problèmes de la justice grâce à elle³⁵. Tout comme dans la *Théorie de la Justice*, ces remarques se sont affirmées dans sa reformulation la *Justice comme équité*, voire même, dans un ton plus net.

Ces affirmations peuvent sembler paradoxales, surtout, après avoir affirmé au-dessus (dans la citation tirée de la *Théorie de la Justice*) que même la famille est un exemple des institutions sociales. Rawls reconnaît lui-même l'imprécision du concept de structure de base dans la *Théorie de la Justice*³⁶. On peut se demander si les associations formées par les individus, les entreprises ou même la famille en font des exemples des institutions qui répartissent les avantages sociaux, pourquoi les principes de la justice n'y s'appliquent pas ? La réponse relève du fait que la conception de la justice ne soit pas une doctrine englobante³⁷ comme une conviction religieuse ou philosophique qui agit selon un bien partagé seulement par un groupe ne couvrant pas la société toute entière. Certes, ces institutions respectent aux restrictions qui surgissent des principes de la justice, néanmoins, les principes de la justice ne s'appliquent pas directement à la régulation de ces institutions pour ne pas devenir une doctrine englobante. Les principes de la justice agissent sur la structure de base et fonctionnent dans l'arrière-plan des institutions. Différemment de la *Théorie de la Justice*, dans la *Justice comme équité*, Rawls évoque les trois niveaux de la justice (locale, domestique et globale) et nomme les principes de justice conformément à cette graduation comme

³⁴ Cette idée de sphères de la justice trouve sa forme complète dans sa formulation de Michael Walzer. Walzer insiste sur le fait que comme les biens sociaux sont très variés, il existe dans la société des inégalités complexes. Les petites inégalités se trouvent partout dans la société et les possesseurs des biens monopoles ont aussi le pouvoir de contrôler une grande majorité des autres biens ce qui rend la révélation des injustices plus difficile. Voir Walzer, *op.cit.*, p. 6-21.

³⁵ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 34.

³⁶ *Ibid.*, p. 35.

³⁷ Une doctrine englobante, selon Rawls, comporte la conviction religieuse, les valeurs morales, et les idées philosophiques de chaque citoyen. Cependant Rawls utilise également ce concept pour qualifier certaines conceptions de la justice qui ne sont pas libérales.

les principes de justice locale qui s'appliquent directement aux associations et aux institutions, les principes de la justice domestique qui s'appliquent à la structure de base de la société, et finalement, ceux de la justice globale qui s'appliquent au droit international³⁸. De plus, Rawls ajoute dans cette œuvre que les frontières et les aspects de la structure de base doivent être tracés spécifiés de manière, si possible, à permettre, sinon à encourager, le consensus par recoupement. Nous traiterons ce concept dans la section 1.1.3 mais pour le moment nous nous contentons d'affirmer qu'il a une affinité avec l'idée de pluralisme. Celle-ci montre que, dans la *Justice comme équité*, l'aspect pluraliste de la structure de base est mieux exprimé par rapport à la *Théorie de la Justice* où Rawls souligne, malgré tout, qu'une conception de la justice fournit, en premier lieu, un critère pour évaluer les aspects distributifs de la structure de base de la société³⁹ :

« On ne doit pas supposer à l'avance que les principes qui sont raisonnables et justes pour la structure de base sont également raisonnables et justes pour les institutions, les associations, et les pratiques sociales en général. Alors que les principes de la justice comme équité imposent des limites à ces arrangements au sein de la structure de base, cette dernière, les associations et les autres formations sociales en son sein, sont chacune gouvernées par des principes distincts qui dépendent de leurs différents buts et objectifs, de leurs natures particulières ainsi que de nécessités spécifiques. La justice comme équité est une conception politique, et non générale, de la justice : elle s'applique d'abord à la structure de base et considère que ces autres questions de justice locale et de justice globale [...] exigent un examen séparé de leurs mérites »⁴⁰.

Revenons à la distinction que Rawls formule dans la *Justice comme équité* entre la justice locale et la justice globale. Comme Socrate qui fait recours à une échelle de trois niveaux ayant une homologie avec les vertus : l'individu, la cité et le cosmos, nous avons précisé, en dessus, que Rawls distinguait, au total, trois niveaux de justice⁴¹. Dans la philosophie politique antique, la parole politique se situe entre la conviction et la vérité c'est-à-dire, entre le *doxa* et l'*épistémè*, et nous saisissons, surtout chez Platon, cette tension entre les deux. Platon préfère exalter la vérité et accuse les

³⁸ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 30.

³⁹ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 35.

⁴⁰ Rawls, *op.cit.*, 2008, pp. 29-30.

⁴¹ *Ibid.*, p. 30.

sophistes d'être le porte-parole de la conviction qui est falsifiant en utilisant l'art de persuasion. Or, comme la souligne Christian Ruby, il est vrai que quand trop de *doxa* tue la cité, la vérité isolée qui fait référence au cosmos (où la connaissance de la vérité transcendante se justifie) rompt les liens entre les citoyens ou bien entre le peuple et les dirigeants⁴². Tout comme cette tension, dans la justice locale de Rawls nous trouvons par exemple les associations de la société comme les entreprises, les syndicats, les églises, les universités et la famille. Les églises appliquent leurs propres lois si ce ne sont pas, bien sûr, contraire aux libertés de base⁴³. Les principes de la justice imaginés pour la structure de base peuvent s'exclure de l'organisation interne des institutions, pour le dire d'une autre manière, pour que l'*épistémè* ou bien la conception de la justice chez Rawls ne dicte pas ses vérités au directement aux *doxa* des institutions. Nous avons déjà précisé qu'étant un libéral, pour mieux dire, un philosophe politiquement libéral, Rawls avait cultivé dans le temps sa sensibilité envers la qualité pluraliste du libéralisme. Et c'est la raison pour laquelle il avait, dans ses œuvres qui ont suivi la *Théorie de la Justice*, adouci même le sens de cette conception de la justice pour la sauver d'être une doctrine englobante (*comprehensive doctrine*). C'est-à-dire, il l'avait reformulée pour que l'*épistémè* n'écrase pas le *doxa*. Dans la *Théorie de la Justice*, aussi, la structure de base est définie en envisageant cette idée mais elle n'est pas formulée sous forme du fait raisonnable du pluralisme comme Rawls le fait dans son œuvre *Political Liberalism* et elle n'est pas en conformité avec la totalité de la théorie. Ce radoucissement correspond, bien évidemment, à la qualité pluraliste de l'idée de l'utopie réaliste et nous y reviendront dans les parties qui suivent.

Selon Catherine Audard, le fait que Rawls insiste sur le rôle des institutions et la structure de base, mais non pas sur les positions individuelles, le distingue de plusieurs avis libéraux. Son ontologie sociale « holiste », dans ce sens, le rapproche à Hegel et à Marx plus qu'à la tradition d'individualisme méthodologique prédominante dans l'histoire de la pensée libérale. Les conflits et les inégalités qui surgissent entre les individus ne sont pas le résultat des actions individuelles mais de dysfonctionnements ou

⁴² Christian Ruby, *Introduction à la Philosophie Politique*, Paris, Editions la Découverte, 1996, p. 35.

⁴³ Si les églises, par exemple, ont la faculté d'excommunier les hérétiques, elles ne peuvent pas les brûler car cette contrainte permet de garantir la liberté de conscience. Voir Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 29.

d'injustices structurelles⁴⁴. La structure de base est le lieu central des inégalités permanentes ou au moins durables que les individus peuvent ne pas saisir clairement dans le présent. C'est aussi le lieu où les changements et les améliorations se produisent⁴⁵. Alors, affirmer que la structure de base est le lieu où les changements se produisent, n'est-ce pas, également, dire que la structure de base peut ou doit avoir besoin des améliorations ? Or, nous avons défendu que la structure de base fût celle de la société bien ordonnée. Pour ne pas confondre la situation idéale et non-idéale, Rawls considère en premier lieu ce qu'il appelle la théorie de l'obéissance stricte (*strict compliance*) aux principes de la justice qui est opposée à celle de l'obéissance partielle (*partial compliance*), bref, la théorie idéale et non-idéale. Quand Rawls mentionne la structure de base c'est, généralement, celle de la société bien ordonnée qui correspond à la situation décrite dans la théorie idéale. Dans la deuxième partie nous reviendrons sur cette distinction de théorie idéale et non-idéale qui est fortement liée à la question de stabilité. Pour le moment, soulignons que dans certaines conditions la structure de base d'une société peut, bel et bien, engendrer chez les citoyens des sentiments ou des mécontentements qui ne doivent pas émerger dans une société bien ordonnée. Soit par la faiblesse du sens de la justice des citoyens, soit par des conditions sociales qui suscitent des accords injustes dont le résultat soit l'accumulation de la richesse entre quelques mains, et donc, la dissolution de l'égalité équitable des chances, voire, la valeur équitable des libertés politiques⁴⁶. Une telle situation peut se produire dans le temps même si la situation initiale d'une société soit juste. C'est pourquoi la société bien ordonnée doit être conçue idéalement. Autrement dit, elle doit être l'expression d'une société dont les membres ont confiance en eux et se reconnaissent mutuellement comme libres et égaux.

« [...] Une société est bien ordonnée lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception publique de la justice. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une société où, premièrement, chacun accepte et sait que les autres acceptent les mêmes principes de la justice et où, deuxièmement, les

⁴⁴ Catherine Audard, *John Rawls*, Stocksfield, Acumen, 2007, p.61.

⁴⁵ *Ibid.*, p.63.

⁴⁶ Rawls, *op.cit.*, 2008, p.82-82.

institutions de base de la société satisfont, en général, et sont reconnues comme satisfaisant ces principes »⁴⁷.

La définition de la société bien ordonnée n'est pas limitée par cet aspect de reconnaissance mutuelle. Elle se définit également par ses membres. Les membres d'une société bien ordonnée ont tous, et considèrent eux-mêmes ayant un sens de la justice, mais aussi, des intérêts et des objectifs (une conception du bien) fondamentaux, mais aussi variés, au nom desquels il est légitime de demander réciproquement dans l'élaboration de leurs institutions. Ils ont droit à un respect égal et à une considération égale des principes par lesquels la structure de base de la société est régulée. De plus, les institutions sociales de base de la société bien ordonnée génèrent un sens efficace de soutien de la justice. En outre, c'est une société où les conditions de la rareté modérée existent et où les institutions de base ont un projet plus ou moins auto-suffisante et productive de la coopération sociale pour le bien commun⁴⁸.

Nous avons précisé que dans une société bien ordonnée formulée dans la *Théorie de la Justice* les citoyens partagent une conception de la justice. C'est la conception publique de la justice qui constitue la charte fondamentale de la société bien ordonnée⁴⁹. La conception politique de la justice offre ainsi un point de vue mutuellement reconnu, certes, mais si elle découle d'une doctrine englobante sera-t-elle toujours juste, c'est-à-dire équitable dans le partage des avantages socio-économiques ou autres ? Pour mieux dire, le fait qu'une conception de la justice soit partagée par l'ensemble de la société la rend juste même si elle n'est pas compatible avec les droits de base ? Ou bien, pour vulgariser, peut-on dire qu'une conception de la justice partagée par tous est légitime si même les esclaves la partagent ? Rawls évite, tout simplement, ce genre de problème en défendant que l'idée de la justice comme équité soit conçue

⁴⁷ Rawls, *op.cit.*, 2009, p.31.

⁴⁸ John Rawls, *Collected Papers* (édité par Samuel Freeman), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, pp. 233-234.

⁴⁹ Selon Rawls, les sociétés existantes sont rarement bien ordonnées car ce qui est juste et injuste est habituellement l'objet un débat controversé entre les hommes. Les hommes, dit Rawls, ne sont pas d'accord sur les principes qui devraient définir les termes de base de leur association. Cependant, Rawls défend, dans la *Théorie de la Justice*, qu'en dépit de ce désaccord, les hommes comprennent le besoin d'un ensemble caractéristique de principes et sont prêts à les défendre. Partant de ce constat, Rawls fait une distinction entre le concept de justice qui peut être interprété comme la volonté de se mettre d'accord sur les principes et les conceptions de la justice qui se diffèrent selon les hommes. Voir Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 31.

pour une culture politique publique spécifique, propre aux démocraties occidentales ou aux autres régimes équivalentes dans les termes de respect aux droits de base. D'ailleurs, dans la *Justice comme équité* Rawls défend l'idée selon laquelle compte tenu du fait de pluralisme raisonnable, une société bien ordonnée dans laquelle tout le monde accepte la même doctrine englobante est impossible⁵⁰.

Mais si la considération des hommes sur la justesse des institutions divergent comment se fait-il que leur volonté de parvenir à la justice comme équité se réalise ? Une divergence, comme la constate Céline Spector, entre les motivations réelles des hommes et le respect des principes de justice ne risque pas d'apparaître ? De quoi reste-il du concept de justice ou de la conception politique de la justice si on en enlève ce qui n'est pas commun entre les conceptions de la justice des individus ? Rawls envisage cette question dans le 8^{ème} chapitre de la *Théorie de la Justice* intitulé « le sens de la justice ». Nous y reviendront dans la section (2.1.5) « développer le sens de la justice ».

1.1.2. La position originelle et les principes de la justice comme équité

Limité par le cadre des libertés de base inaliénables, les inégalités socioéconomiques doivent être organisées de manière équitable, c'est-à-dire, il est raisonnable pour tous que les avantages socio-économiques soient réparties pour améliorer la situation des plus démunis. Tel est l'argument intuitif de Rawls qui place sa théorie de la justice comme équité dans la tradition de gauche aux Etats-Unis. L'implication cette thèse intuitive dans la théorie rawlsienne de la justice se montre sous forme de deux principes de justice dont la justification est centrale pour la théorie de la justice comme équité. Dans cette sous-partie nous examinerons brièvement le sens des principes de la justice comme équité et le rôle que la position originelle joue dans l'élaboration de la théorie, non pas seulement pour réviser le noyau de la théorie de la justice comme équité mais également pour révéler le lien de ces idées fondatrices avec l'idée de l'utopie réaliste rawlsienne.

Rawls conçoit les circonstances de la justice partant des conditions historiques dans lesquelles les sociétés démocratiques modernes sont organisées. Celles-ci

⁵⁰ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 28.

comprennent, premièrement, ce qu'on peut appeler les circonstances objectives de la rareté modérée et de la nécessité, pour tous, et de la coopération sociale afin d'obtenir un niveau de vie satisfaisant⁵¹. Ces circonstances créent une situation où la collaboration soit à l'avantage des individus mais ainsi qu'au partage du produit de cette collaboration importe sérieusement pour eux. C'est pourquoi, Rawls caractérise la société

« à la fois par un conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts. Il y a identité d'intérêt puisque la coopération sociale procure une vie meilleure pour tous que celle que chacun aurait eue en cherchant à vivre seulement grâce à ses propres efforts. Il y a conflit d'intérêts puis que les hommes ne sont pas indifférents à la façon dont sont répartis les fruits de leur collaboration ; en effet, dans la poursuite de leurs objectifs, ils préfèrent tous une part plus grande à une plus petite. On a donc besoin des principes [...] pour conclure un accord sur une répartition correcte »⁵².

Conformément à cette dualité, les principes de la justice comme équité sont élaborée non pas pour une société quelconque mais pour une société qui incarne déjà certaines valeurs politiques propres à une culture politique publique, c'est-à-dire, une société démocratique. Les principes de la justice comme équité sont conçues pour répondre à la question suivante :

« dès lors que nous considérons la société démocratique comme un système équitable de coopération sociale entre des citoyens tenues pour libres et égaux, quels sont les principes qui lui correspondent le mieux ? Ou encore : quels sont les principes qui conviennent mieux à une société démocratique qui, non seulement proclame l'idée que les citoyens sont libres et égaux, mais possède la volonté de prendre au sérieux cette idée, et cherche à la mettre en œuvre dans ses institutions principales ? »⁵³

Avant de procéder à l'énonciation de deux principes, faisons quelques remarques sur la question de méthode chez Rawls. Ce qui attire, immédiatement, l'attention du lecteur de la *Théorie de la Justice* c'est la formulation des deux principes qui sont, à première vue, affirmés sans que les fondements sensés à les soutenir soit établies. Mais comment être sûr de la plausibilité de ces principes ? Et pourquoi Rawls préfère procéder ainsi ? Il serait étonnant que ce choix ait fait sans raisons pour un

⁵¹ *Ibid.*, p. 122.

⁵² Rawls, *op.cit.*, 2009, p.159.

⁵³ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 65.

grand philosophe. Paul Ricœur le souligne comme une situation étrange en disant que la présentation de deux principes précède leur démonstration, et que l'idée d'un accord originel doit être au moins esquissée et même déjà fortement articulée pour que la formulation même des deux principes de justice ait la moindre pertinence⁵⁴. Au début du paragraphe 11, intitulé « Les deux principes de la justice », Rawls, d'ailleurs, confirme qu'il en fait ainsi juste avant de formuler la première présentation des principes de la justice :

« Je présenterai maintenant, sous une forme provisoire, les deux principes de la justice sur lesquels se ferait un accord dans la position originelle. La première formulation de ces principes est une simple esquisse. Au fur et à mesure, j'examinerai plusieurs formulations et ferai des approximations successives de la présentation finale qui, elle, doit être donnée beaucoup plus tard. Je crois que cette méthode permet de se dérouler de manière naturelle »⁵⁵.

C'est pourquoi, selon Ricœur, ce qu'on appelle « présentation » dans l'énoncé des deux principes de la justice a un statut logique très difficile à cerner par rapport à la démonstration formelle ultérieure ; c'est l'anticipation, à un niveau informel, de ce qui résulterait de l'accord dans la position originelle, cet accord, en retour motive et sous-tend cette prétention. Ce constat découle justement du caractère circulaire de la méthodologie rawlsienne que Ricœur éclaire. Pour nouer le lien avec la sous-partie précédente, rappelons que la théorie assignait la vertu de justice à des institutions et non en premier lieu à des relations intersubjectives. D'autre part, la théorie faisait sortir le lien social d'un contrat entre des individus capables de délibération et de choix raisonné. Ricœur demande alors comment poser d'abord la société avant l'individu, et ensuite de dériver la société d'un contrat entre les individus ? Poser cette question ne nous conduit pas forcément à un paradoxe, d'ailleurs, Ricœur écrit, toujours dans cet article, qu'il ne considère pas ce caractère circulaire comme une faiblesse, voire, il ajoute que toute théorie morale présente une circularité dans son argumentation d'une certaine sorte et que c'est le cas de toute grande philosophie. Néanmoins, il faut remarquer qu'il pointe ses critiques quand Rawls argumente en faveur de la supériorité de ses principes en défendant que les partenaires de la position originelle soient sensés

⁵⁴ Paul Ricœur, « Le cercle de la démonstration » dans Audard, *et al.*, *op.cit.*, pp. 134.

⁵⁵ Rawls, *op.cit.*, 2009, p.91.

convaincre de la supériorité des deux principes de justice par rapport à tout autre principe d'accord mutuel⁵⁶.

Dans la seconde section (Les principes de la justice) du premier chapitre (Théorie) de la *Théorie de la Justice*, les principes de la justice qui sont sensés à réguler les inégalités économiques et sociales entre les citoyens qui se considèrent comme libres et égaux sont formulés de la façon suivante :

« En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres. En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous »⁵⁷.

Mais comme cette première présentation est faite, comme Ricœur souligne, avant la justification, Rawls ne nous donne pas l'énoncé définitif des deux principes jusqu'au 46^{ème} paragraphe du second chapitre (Institutions). Etant le premier principe pareil, Rawls propose un changement pour le second principe en le reformulant de la manière suivante :

« [...] Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : (a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne, et (b) attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste (*fair*) égalité des chances »⁵⁸.

Pour éviter une confusion possible, il vaut mieux, au départ, de préciser que nous préférons, comme Will Kymlicka, nommer le premier principe comme principe d'égale liberté (*equal liberty*) ; et comme Rawls fait lui-même dans la *Justice comme équité*, le (a) du second principe comme le principe de différence et le (b) du second principe comme l'égalité équitable des chances.

Ces principes s'appliquent, en premier lieu, comme nous l'avons déjà précisé, à la structure de base et commandent l'attribution des droits et des devoirs et agencent la

⁵⁶ Ricœur, *op.cit.*, p. 139.

⁵⁷ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 91.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 341.

répartition des avantages économiques et sociaux. Selon le principe d'égale liberté les libertés de base doivent être égales pour tous. Ces libertés de base comportent, tout d'abord, les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un emploi public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'Etat de droit⁵⁹. Le second principe s'applique à la répartition des revenus et de la richesse qui doivent être, selon le principe de différence, réparties de façon qu'elles améliorent la situation des plus désavantagés et qui doivent être attachées à des fonctions ouvertes à tous. Comme le premier principe étant le credo du libéralisme implique la mise en valeur des droits politiques et de citoyen, il est probablement le principe moins controversé de la théorie rawlsienne. Cependant la discussion se fait généralement autour du second principe. Will Kymlicka souligne clairement l'apport de la théorie rawlsienne qui a suscité beaucoup de débats ainsi que les points divergents entre son approche et la conception commune de l'égalité des chances.

« La justification dominante de la distribution économique telle qu'elle a cours dans notre société repose sur l'idée d'« égalité des chances ». Les inégalités de revenu, de prestige, etc., sont censées n'être justifiées que si, et seulement si, elles sont le résultat d'une concurrence loyale pour l'accès aux fonctions et aux positions porteuses de ces bénéfices. Il est acceptable de payer un individu 100000 dollars quand le salaire moyen est de 20000 dollars si cette différence de revenu ne contrevient pas à une juste égalité des chances, c'est-à-dire si personne n'a été désavantagé en raison de son origine ethnique, sociale, ou de son identité sexuelle. [...] La théorie de Rawls s'oppose à cette conception car, si Rawls exige également l'égalité des chances en matière d'attribution des positions sociales, il conteste que les personnes qui occupent les positions les plus recherchées doivent nécessairement obtenir une part plus importante des ressources de la société. Une société rawlsienne accordera peut-être à ces personnes un revenu plus élevé que la moyenne, mais seulement si cela bénéficie à tous les membres de la collectivité »⁶⁰.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁰ Kymlicka, *op.cit.*, 2003, p. 67.

La raison selon laquelle nos sociétés considèrent généralement l'égalité des chances, formulée de la manière que Kymlicka trace ses traits principaux, c'est qu'elle semble assurer que le sort des individus est déterminé par leurs choix personnels plutôt que par leurs circonstances. Dans une société où règne l'égalité des chances, l'inégalité des revenus est justifiée car le succès est personnellement « mérité » et qu'il n'existe aucune raison pour que son fruit soit partagé. Cette conception ignore, cependant, une autre source d'inégalité non méritée. Il est exact que les inégalités sociales ne sont pas méritées, et il est donc injuste que le destin d'un individu soit marqué négativement par ce type d'inégalités. Mais, ajoute Kymlicka, on peut en dire autant au sujet des inégalités en matière d'aptitudes naturelles⁶¹. Il faut d'autre part préciser que dans nos sociétés où tout semble « mérité », les avantageux ne manquent pas d'arguments pour justifier leur position dominante. Le hasard, diront-ils, existe et existera toujours. Ou bien ils se défendront en disant « et si, par exemple, j'utilise ma fortune pour le bien de tous en faisant des investissements qui assurent un travail pas trop pénible pour centaines ou milliers de chômeurs, de quoi y a-t-il de mal ? Si le capital se concentre entre les mains de ceux qui sont capables de l'utiliser pour le bien de tous pourquoi seront-nous obligés à le répartir de façon qu'il sera gaspillé ? En plus, si ce capital est hérité par moi de mon grand-père qui a passé sa vie à travailler dans des conditions pire que la majorité des travailleurs actuels et qui a réussi à s'en sortir grâce à ses qualités... » Néanmoins, ces arguments ne peuvent pas échapper de la conception d'égalité équitable des chances qui comble la lacune de la conception dominante. Si, d'après Dworkin, l'on admet le caractère non-mérité des atouts naturels, ce n'est pas seulement sa défaut, mais son aspect « frauduleux » qu'on peut reprocher à la conception dominante⁶². Il est clair que le principe d'égalité équitable des chances est supérieur à la conception dominante. Il est moralement beaucoup plus plausible mais soulignons qu'il est loin de répondre à tous nos aspirations concernant la justice. La situation de l'individu qui tout en n'étant pas né dans une catégorie sociale privilégiée, ni doté d'aptitudes exceptionnelles, a réussi grâce à ses propres choix et ses propres efforts à obtenir un revenu plus élevé que ses semblables reste problématique. Selon Kymlicka, il n'y a rien dans l'argumentation de Rawls qui peut nous expliquer pourquoi

⁶¹ *Ibid.*, p. 68.

⁶² Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London, 1985, p. 207.

le principe de différence s'applique à toutes les inégalités plutôt qu'aux seules inégalités qui découlent de facteurs moralement arbitraires⁶³. Il est tout à fait possible de proposer des arguments, par exemple provenant d'un point de vue républicain, qui soutiendraient l'application du principe de différence même dans ce cas. Il est cependant vrai que dans la perspective de Rawls les partenaires de la position originelle sont, loin d'être altruistes, mutuellement désintéressés et qu'il n'y a pas un lien fort de compassion entre eux.

« Dès que nous essayons de trouver une interprétation où chacun soit traité de manière égale comme une personne morale et où on ne décide pas de la répartition des bénéfices et des charges de la coopération sociale d'après la fortune sociale ou les chances dans la loterie naturelle, l'interprétation démocratique et la meilleure des quatre possibilités »⁶⁴. Tel est donc l'argument intuitif de Rawls concernant la justice. Deux principes se complètent dans le cadre des prémisses inaliénables du libéralisme politique mais proches aux limites, voire pour certains, comme Nozick, en dehors, du libéralisme.

Cependant, ces principes n'offrent pas, dans cette forme, une théorie complète de la justice parce que dans cette conception générale il est tout à fait possible que les intérêts divers à redistribuer puissent être en contradiction. Pour le prouver il suffit de rappeler que, dans cette forme incomplète de la théorie que nous avons énoncée, un scénario où d'accroître le niveau de revenu de quelqu'un en limitant ses libertés de base est bel et bien imaginable. Ou bien si la répartition inégale des ressources est avantageuse en matière de revenu pour la totalité de la population mais qu'il crée une inégalité des opportunités pour ce qui ont moins de revenu peut-on prétendre qu'elle satisfait nos intuition concernant la justice ? Alors, élaborée de la manière que nous venons d'annoncer, la conception générale aussi laisse insoluble les problèmes qui rend les théories intuitives fragiles. C'est la raison pour laquelle nous avons besoin d'un système de priorité qui servira à régler le bon fonctionnement des principes. Rawls ajoute, dans cette perspective, un ordre lexical à l'élaboration des principes de la justice selon lequel le principe d'égale liberté prime sur le principe d'égalité équitable des

⁶³ Kymlicka, *op.cit.*, 2003, p. 70.

⁶⁴ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 106.

chances qui, cette fois, prime sur le principe de différence⁶⁵. Plus généralement, cet ordre de priorité joue un rôle de régulateur entre la liberté et l'égalité et souligne, à première vue, le caractère libéral de l'œuvre de Rawls. La première partie de cette règle de priorité entre les principes de la justice que nous pouvons appeler la priorité de la liberté correspond dans la théorie générale à un sens plus étendu et s'affirme comme le principe de priorité du juste sur le bien. La défense de ce principe importe énormément pour la plausibilité de la théorie de la justice qui est une théorie déontologique contrairement aux théories téléologiques. Pour la théorie de la justice comme équité, étant formulée comme une réponse à l'intuitionnisme qui est incapable d'établir un lien logique, et une règle coordinatrice entre les principes -parfois en contradiction- ainsi qu'à l'utilitarisme qui n'hésite pas à sacrifier l'individu pour l'avantage totale du plus grand nombre, ce principe est un point qui la diffère de ses adversaires, et un idéal indispensable. Comme la question de la priorité de la liberté importe plus pour les objectifs de ce travail, laissons pour le moment de côté le second partie du l'ordre de priorité et continuons de l'analyse de l'idée de priorité de la liberté. Dans le paragraphe 39 de la *Théorie de la Justice* intitulé « La définition de la priorité de la liberté », Rawls, procédant d'un point de vue aristotélien selon lequel une conception commune de la justice constitue la *polis*, défend, de la même manière, qu'étant donné nos explications, on pourrait dire que c'est le fait de partager une conception commune de la justice comme équité qui constitue la démocratie constitutionnelle. Pour clarifier le sens de la priorité de la liberté il suffit d'énoncer que la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté⁶⁶. Il y a, selon Rawls, deux cas :

« (a) une réduction de la liberté doit renforcer le système total de la liberté que tous partagent, et (b) une inégalité des libertés doit être acceptable pour les citoyens ayant moindre liberté »⁶⁷.

Ensuite, dans le paragraphe 82 « Les raisons de la priorité de la liberté », conformément à l'hypothèse selon laquelle « si les personnes dans la position originelle savent qu'elles peuvent exercer efficacement leurs libertés de base, elles n'échangeront

⁶⁵ Kymlicka, *op.cit.*, 2003, p. 77.

⁶⁶ Rawls, *op.cit.*, 2009, p.280.

⁶⁷ *Ibid.*, p.287.

pas une moindre liberté contre plus d'avantage économique »⁶⁸, Rawls, déduit de l'exemple de l'intérêt religieux -qui est d'ailleurs garantie par la liberté de conscience égale pour tous- l'idée que les partenaires de la position originelle cherchent à protéger certains intérêts fondamentaux qui leur sont propres même si, à cause du voile d'ignorance, ils ne connaissent que la nature général de ces intérêts⁶⁹. C'est-à-dire, même s'ils ne connaissent pas quelle religion vont-ils pratiquer, disons, qu'ils savent, au moins, qu'ils vont en pratiquer une. Toutefois, une lacune symbolique nous semble apparaître dans ce raisonnement. Si nous envisageons la possibilité de ne pratiquer aucune religion dans la société commune comment se fait-il que l'intérêt soit reflété au choix de principes ? Une interprétation originale de la liberté de conscience qui prévoit la croyance toute partenaire à une quelconque religion sans prendre en considération une minorité athée, peut exclure cette minorité de certains avantages que les pratiquants bénéficient. Il est, donc, possible que mes intérêts ne soient pas en conformité avec une liberté qui semble devoir, au départ, inconditionnellement soutenue par tous. Cette lacune est symbolique car en la négligeant que, Rawls, justifie d'une manière, la priorité de la liberté s'appuyant sur un idéal libéral. Mais comme il l'accepte dans le *Libéralisme Politique*, la priorité de la liberté dans la *Théorie de la Justice* est assurée en attribuant aux partenaires de la position originelle un idéal libéral qui est, en fait, celui de Rawls mais en le soutenant comme si les partenaires l'accepteraient pour le bien de ses intérêts. Certains penseurs soulignent que ce sont les critiques de H.L.A. Hart qui ont suscité chez Rawls la volonté de réviser la formulation du premier principe de la justice et ses argumentations pour défendre l'idée de la priorité de la liberté⁷⁰. Et Rawls confirme cette prétention en précisant dans le *Libéralisme Politique* :

« Hart a raison de dire qu'on ne peut défendre la priorité de la liberté en attribuant aux partenaires dans la position originelle cet idéal de la personne ; et il a également raison en supposant qu'une conception de la personne qu'on peut considérer dans une certaine mesure comme libéral sous-tend l'argumentation en faveur de la priorité de la liberté »⁷¹.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 584.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 585.

⁷⁰ Henry Richardson (dir.), *The Two Principles and Their Justification*, New York, Garland Publishing, collection « The Philosophy of Rawls. A Collection of Essays », 1999, p. 10.

⁷¹ Rawls, *op.cit.*, 1995, p. 434.

Concernant ces principes qui ressemblent, pour le moment, à une révélation divine, la thèse rawlsienne est que les partenaires placés dans une position originelle, derrière un voile d'ignorance choisiraient ces principes. Dans la *Théorie de la Justice*, contrairement à la tradition du contractualisme, la position originelle est conçue non pas comme une situation historiquement réelle ou comme forme primitive de la culture mais plutôt comme une situation purement hypothétique où personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. Les partenaires de la position originelle ignorent, donc, leurs propres conceptions du bien ainsi que leurs tendances psychologiques particulières qui sont censés à les conduire à un sentiment d'envie ou de rancune⁷². Derrière le voile d'ignorance, les partenaires de la position originelle savent quand même qu'ils sont des contemporains dans une certaine société. Même s'ils ne savent pas les détails des circonstances existantes dans cette société, ils savent que ces circonstances sont celles qui sont nécessaires à la coopération et qui la rendent possible. Ils ont également accès aux vérités générales de la science sociale qui leur fournit la connaissance des mécanismes de fonctionnement des institutions sociales ainsi que des difficultés auxquelles ces dernières y font face⁷³. Ce mécanisme que Rawls appelle la voile d'ignorance fonctionne pour empêcher les effets des facteurs moralement arbitraires -comme la fortune prévenant de l'héritage familiale- dans le choix des principes. Autrement dit, le fait que les principes de la justice soient choisis derrière un voile d'ignorance garantit que personne ne soit avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel ou par la contingence des circonstances sociales⁷⁴.

Selon un nombre remarquable d'auteurs Rawls a revigoré le contractualisme moderne. Même s'il est reconnu, comme le prétend Will Kymlicka, que la thèse contractuelle est, en générale, faible pour soutenir une théorie de la justice, pour certains auteurs c'est exactement cet aspect contractuel de la théorie de Rawls qui avait fait le

⁷² Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 38.

⁷³ Thomas M. Scanlon Jr, « Rawls' Theory of Justice », *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 121, No. 5, 1973, pp.1020-1069.

⁷⁴ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 38.

plus grand impact quand la théorie avait apparu⁷⁵. Pourtant il faut souligner que le contractualisme de Rawls se distingue des théories de contrat modernes. René Sève évoque trois traits distinctifs : Premièrement, la philosophie politique de Grotius à Kant comporte deux volets principaux : une doctrine du droit naturel qui aboutit à la formulation de lois naturelles (dont l'une des versions est la Déclaration des droits de l'Homme), une doctrine de la souveraineté qui justifie l'ordre étatique destiné à assurer le respect des règles précédemment formulées. A la différence du contrat social, la position originelle chez Rawls ne concerne pas la sortie de l'état de nature et de la formulation de l'Etat. Elle constitue plus généralement une présentation des règles de jugement en matière de justice, une manière procédurale. La position originelle n'est pas un état antérieur comme état de nature d'Hobbes ; elle est plutôt un passage, un point de vue qu'il faut adopter ou qu'on tend à adopter spontanément lorsqu'on s'interroge sur ce qui est juste, en faisant abstraction des intérêts ou des circonstances particulières. Deuxièmement, le second trait distinctif c'est l'absence dans la position originelle de l'idée de souveraineté étatique. La position originelle ne fonde pas d'obligation imprescriptible envers un supérieur (Etat). Chez Locke, et les contractualistes en général, nous assistons à une obéissance inconditionnelle à l'Etat. Dans le contractualisme, dès que certaines conditions sont remplies, l'obéissance doit s'ensuivre sans exception, puis qu'elle découle du contrat initial. Contrairement, chez Rawls, l'obéissance ne va pas de soi. L'obéissance stricte est, certes, l'objectif de la théorie idéale, quoique Rawls envisage l'implication des conditions réelles et la possibilité que les principes acceptés par la majorité ne soient pas vraiment équitables pour tous. Et troisièmement, le contrat social reste dépendant de la conception de l'état de nature. Dans la théorie du contrat, par exemple chez Hobbes, les parties disposent d'un savoir rétrospectif. Par contre, chez Rawls, ils ont un savoir (prospectif) général de la vie dans une société civile, les hommes se savent égaux, affirment le principe de justice. Dans le contrat social des modernes, les hommes se savent égaux (par la vulnérabilité, par exemple chez Hobbes) et acceptent le principe d'égale liberté devant la loi mais chez Rawls, ils savent aussi qu'ils seront différents, séparés par le talent, l'éducation, la richesse... Il y a chez Rawls un retour à la tradition classique de la

⁷⁵ Chandran Kukathas, Philip Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Stanford, California, Stanford University Press, 1990, p. 17.

philosophie politique. Cependant, les partenaires de la position originelle doivent aussi penser sur les conditions de la légitimité (selon le sens de la justice commune) de ces différences⁷⁶.

Si nous revenons à la question de l'argumentation à partir de la position originelle qui est l'outil chez Rawls émanant de la tradition contractualiste, il convient de traiter brièvement quelques critiques contre lesquelles nous défendons la fonctionnalité de la position originelle pour une théorie de la justice qui provient de son poids moral, autrement dit, de sa force critique sur la raison justificative des inégalités dans les sociétés démocratiques modernes. Parmi les arguments de Rawls concernant le choix de ses principes de la justice, le rôle de la position originelle a été critiqué sévèrement. Ronald Dworkin considère la position originelle comme un argument superflu à cause du voile d'ignorance qui la rend hypothétique :

« Rawls ne suppose pas qu'un groupe quelconque entre dans une sorte de contrat social qu'il décrit lui-même. Il n'argumente que si un groupe rationnel des hommes se trouvent dans la situation délicate de la position originelle ils choisiront les deux principes. Son contrat est hypothétique, et les contrats hypothétiques ne fournissent pas un argument indépendant sur l'équité d'appliquer leurs conditions. Un contrat hypothétique n'est pas seulement une forme pâle d'un contrat actuel ; il n'est pas un contrat du tout »⁷⁷.

Tout comme Dworkin, Soumaya Mestiri trouve la légitimité conceptuelle de la position originelle insuffisante et souligne que « la position originelle, contrairement à un contrat réel, ne nous oblige en rien : une fois que le voile d'ignorance est levé, les individus qui étaient dans la position originelle peuvent très bien -et en toute légalité- se dire non concernés par les principes de justice sur lesquels ils s'étaient « hypothétiquement » mis d'accord »⁷⁸. Il est vrai que la position originelle est un

⁷⁶ Dans ma mémoire de licence intitulée « La critique de la justice sociale dans la démocratie libérale moderne : pour la reconstruction du principe égalitaire » (2010), dirigé par Prof. Dr. Ali Vahit Turhan, j'avais fait place à cette distinction proposée par René Sève. Cette version ici présente est une reformulation détaillée de la citation ancienne. Comme ce travail se prive d'une analyse de la tradition contractuelle je me contente d'évoquer les traits distinctifs entre cette tradition (jusqu'à Kant) et le contractualisme de Rawls. Voir René Sève, « John Rawls et la philosophie politique » dans Catherine Audard, *et al.*, *op.cit.*, pp. 25-29.

⁷⁷ Ronald Dworkin, « The Original Position », *The University of Chicago Law Review*, Vol. 40, No. 3, 1973, p. 501. La traduction de la citation m'appartient.

⁷⁸ Soumaya Mestiri, « Peut-on se passer de la position originelle ? », *Philosophiques*, Vol. 33, No. 2, 2006, p. 438.

contrat hypothétique mais nous devons nous poser la question suivante : y-a-t il de contrat qui ne l'est pas ? Les citoyens de la société bien ordonnée de Rawls sont rationnels comme partenaires qui se trouvent derrière la voile d'ignorance d'une position originelle mais aussi raisonnables en tant que possesseurs d'un sens suffisamment fort de la justice pour combattre les tendances naturelles qui les incitent aux injustices et soutenir les principes de la justice sans qu'ils se mettent nécessairement derrière la voile d'ignorance. Cette défense de la théorie rawlsienne sert à esquiver cette critique. La position originelle fonctionne comme un outil moral et intellectuel. Mestiri ajoute qu'« il reste à Rawls une unique défense, dont il se sert au demeurant, consistant à affirmer que la position originelle a une double utilité. Elle garantirait, dans un premier temps, l'égalité morale des individus, en les mettant tous au même niveau, comme le ferait un état de nature « supérieur » où les aptitudes naturelles et les talents individuels seraient désamorcés et où le marchandage et les rapports de force n'auraient pas cours. Elle donnerait, d'autre part, une importance fondamentale à nos « convictions bien pesées », nos intuitions éthiques fondamentales par le biais de l'équilibre réfléchi. Or si nous parvenons à montrer que cette égalité morale, elle-même cause de l'impartialité, peut être réalisée sans la position originelle, et que nos convictions éthiques fondamentales peuvent être préservées sans cet « artifice d'exposition », alors nous aurons montré qu'il n'y a aucune bonne raison à garder un tel dispositif »⁷⁹. Pour répondre à ces critiques Rawls écrit dans la *Justice comme Équité* qu'on peut souligner que l'importance de la position originelle tient à ce qu'elle est un procédé de représentation, ou encore une expérience de pensée menée dans un but de clarification personnelle et publique. Ainsi la position originelle représente d'abord, ce que nous considérons, ici et maintenant, comme des conditions équitables, et ensuite, elle figure ce que nous considérons, ici et maintenant, comme des limitations acceptables des raisons sur la base desquelles les partenaires, situés dans des conditions équitables, peuvent appuyer certains principes de justice politique et rejeter certains autres⁸⁰. L'accentuation de Rawls sur le terme « ici et maintenant » (*here and now*) nous montre qu'il conçoit sa théorie de la justice non pas comme utopique au sens péjoratif mais comme réalisable. Dans sa relation avec la position originelle l'objectif de la théorie est,

⁷⁹ *Ibid.*, p. 440.

⁸⁰ Rawls, *op.cit.*, 2008, pp. 37-38.

dans ce stade de l'argumentation, de prouver que quand la voile d'ignorance se lève maintient sa stabilité. C'est-à-dire que la majorité qualifiée des citoyens libres et égaux, comme anciens partenaires hypothétiques de la position originelle, fourniront leur soutien aux principes de la justice.

Jacques Bidet résume cette réflexion comme la levée du voile d'ignorance en quatre étapes : « (1) choix des principes, (2) choix des institutions politiques conformes au premier principe, (3) choix des institutions économiques conformes au second principe, (4) application des règles aux cas particuliers par les juges et administrateurs et respect des règles par les citoyens »⁸¹. La question de la levée du voile d'ignorance se montre donc comme une séquence d'application lors que la théorie de la justice s'agit en fait d'un exposé d'une théorie des institutions de la société bien ordonnée, bref, comme une théorie idéale. Nous avons déjà précisé que dans une société bien ordonnée les principes de la justice étaient déjà acceptés par les citoyens se considérant comme libres et égaux. La question de la levée du voile d'ignorance joue par contre un rôle justificatif qui s'engage à justifier l'applicabilité des principes de la justice. Alors nous pouvons nous demander si nous avons vraiment besoin de la position originelle, ou alors, si la justification de l'applicabilité, ici et maintenant, des principes de la justice importe pour la théorie de la justice comme équité, quel est l'intérêt de prouver l'acceptabilité des principes de la justice par ceux qui n'ont rien à voir avec les personnes réelles ? Ou bien, cela veut dire que la présence des connaissances, dont Rawls prive les partenaires de la position originelle, sont celles qui nous empêchent d'agir moralement ? Et si c'est le cas, comment en être sûr que les citoyens des sociétés démocratiques réellement existantes se mettront d'accord sur les principes de la justice comme équité en présence de ces connaissances ? Notons que malgré ses faiblesses, en matière du passage de la théorie idéale à la théorie non-idéale, la position originelle remplit une fonction importante. Nos connaissances et les faits généraux concernant les conditions de notre monde réel ne sont pas toujours fiables et constants. Ces critiques révèlent, certes, les points faibles de la théorie rawlsien mais ne sont pas suffisantes pour contredire les avantages du contractualisme en général. Nous reviendront à cette

⁸¹ Bidet, *op.cit.*, 1995, p. 61.

question dans la section 2.2.2. « La distinction entre la théorie idéale et la théorie non-idéale ».

Pour finir cette sous-partie, revenons aux principes de la justice et notons que Rawls redéfinit ses principes de la justice finalement dans la section 13. « Deux principes de justice » de *Justice comme Équité*. Cette section résume les points développés dans *Libéralisme Politique* où Rawls tente de répondre aux objections soulevées par H. L. A. Hart dans son article « Rawls On Liberty and Its Priority »⁸² et nous fournit des indices pour révéler la liaison entre les raisons que Rawls pour argumenter sa révision et l'idée de fait du pluralisme raisonnable qui a marqué *Libéralisme Politique*. Finalement, dans *Justice comme Équité* Rawls, tout en gardant les règles de priorité qui les organise, formule ses principes de la façon suivante :

« (a) Chaque personne a une même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de libertés de base égale, qui soit compatible avec le même système de libertés pour tous ; et (b) les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société »⁸³.

Les révisions du second principe étant seulement stylistiques, Rawls s'explique sur ses raisons de réviser le premier principe pour clarifier sa position qu'il considère différente de celle qui semblait défendre dans de la *Théorie de la Justice* où il avait proposé une liste de libertés de base. En défendant que l'usage du terme au singulier « la liberté de base » dans la formulation du principe (dans *Théorie de la Justice*) obscurcit le caractère pluriel de ces libertés, Rawls écrit ainsi : « cette révision explicite le fait qu'aucune priorité n'est assignée à la liberté en tant que telle, comme si l'exercice de quelque chose nommé « liberté » possédait une valeur prééminente et constituait le principal, sinon le seul objectif de la justice politique et sociale »⁸⁴. Ainsi Rawls distingue la justice comme équité d'une conception de la justice découlant d'une

⁸² Dans cet article Hart se concentre particulièrement sur les idées de Rawls concernant la relation entre la justice et la liberté et sur sa conception selon laquelle la justice requiert que la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté et non pour la recherche des autres avantages socio-économiques. Pour les critiques qui ont contribué à Rawls de réviser ses propres arguments voir Hart, *op.cit.*, pp. 534-555.

⁸³ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 69.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 72.

doctrine englobante comme les libéralismes de Kant ou de Mill. En d'autres termes, l'implication de l'idée de fait du pluralisme est cette fois clairement prise en considération dans la formulation des principes de la justice. Etant donné que l'utopie réaliste rawlsienne se définit comme l'exploration des limites du possible ou de ce qui est praticable tout en étant réaliste, cette révision se montre en corrélation avec le fait du pluralisme raisonnable que Rawls considère comme une particularité inhérente aux démocraties libérales. Néanmoins le fait cet argument introduise à la théorie un historicisme qui se réfère à la tradition de ces régimes peut sembler incohérent avec les étapes de la théorie. Si les partenaires de la position originelle sont des personnages fictifs et artificiels et s'il existe, comme le défend Rawls, de nombreuses connaissances que nous ne leur communiquons pas en tant que citoyens réels quels sont les inconvénients ou le sens d'introduire dans les principes de la justice cette « implication de la réalité », le fait du pluralisme raisonnable ? Si c'est pour défendre que tout comme les citoyens réels, les partenaires de la position originelle choisiront aussi les deux principes de la justice ne faut-il pas qu'ils partagent beaucoup plus que d'être des créatures rationnels ? Cette question reste encore problématique pour nous et concerne l'une des critiques que nous apporterons à la position originelle. Mettons-le de côté pour le moment et continuons avec le concept clé qui joue un rôle important dans la révision de la théorie par Rawls. Vu ses liens avec le problème de la justification de la théorie, le fait du pluralisme raisonnable sera pris en main avec la question de la stabilité. Le débat sur ces deux questions contribue à Rawls de tracer le cadre théorique sur lequel l'idée de l'utopie réaliste s'appuie.

1.1.3. Le fait du pluralisme raisonnable et la question de la stabilité

Le libéralisme politique essaye de répondre à la question comment est-il possible qu'une société soit stable et juste dont les membres libres et égaux sont profondément divisés par les doctrines morales, philosophiques et religieuses incommensurables. Après avoir considéré les idées élémentaires de la théorie de la justice dans les sections précédentes, cette sous-partie se consacre à l'analyse des idées du consensus par

recoupement provenant du fait de pluralisme raisonnable, du sens de la justice⁸⁵, de l'équilibre réfléchi et de la stabilité.

Comme c'est la question de stabilité qui introduit l'idée de consensus par recoupement et les autres il vaut mieux de commencer par le premier. Rawls nous rappelle qu'Hobbes reliait la question de la stabilité à celle de l'obligation politique et donc au souverain or, il ajoute, « on peut arriver au même résultat par des relations d'amitié et de confiance mutuelle, par la reconnaissance publique d'un sens de la justice collectif et efficace »⁸⁶. La stabilité, chez Rawls, est celle de la société bien ordonnée. Dans la société bien ordonnée, les citoyens trouvent les possibilités nécessaires pour développer un sens de la justice suffisamment fort qui permet à juger les injustices, à comporter conformément aux implications des principes de la justice, acceptent les autres comme les possédants du même sens de la justice, et considèrent la structure de base de la société « juste » selon leur sens de la justice. Si la société bien ordonnée est stable, « c'est parce qu'elle produit des individus pourvus de sens de la justice. La reproduction sociale est donc pensée à partir d'une médiation culturelle, à partir d'une éthique intériorisée par l'individu, ou encore à partir des propriétés intrinsèquement éducatives de la société »⁸⁷. Notons d'abord qu'il y a deux façons différentes que Rawls prévoit pour l'emploi de ce terme de stabilité. Dans la *Théorie de la Justice* Rawls l'utilise sans qu'une telle distinction soit faite. Pour cette distinction il fallait attendre *Le Libéralisme Politique* ou bien il faut examiner la reformulation de la théorie de la justice : *La justice comme équité*. Selon la première manière qu'une conception politique se préoccupe de la stabilité Rawls suppose que la stabilité soit un problème purement pratique : si une conception politique ne parvient pas à être stable, il n'y a pas de raisons pour chercher à la réaliser. Mais il ajoute que la justice comme équité se préoccupe de la stabilité d'une autre manière qui prend en compte les forces qui garantissent la stabilité. Ce n'est pas, d'après Rawls, que la stabilité se réalise par la

⁸⁵ Le sens de la justice est pris en main par Rawls presque dans toutes ses œuvres mais dans le chapitre 8 de *La Théorie de la Justice* est complètement consacré à cette question. Il y a aussi un article rédigé par Rawls qui se consacre totalement à l'étude du sens de la justice. Pour les arguments que Rawls défendent dans cet article voir John Rawls, « The Sense of Justice », *Philosophical Review*, vol. 72, no. 3, 1963, pp. 281-305.

⁸⁶ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 537.

⁸⁷ Bidet, *op.cit.*, 1995, p. 112.

force contrainte mais par le sens suffisamment fort de la justice des citoyens. Pour qu'une conception libérale soit juste il faut que chaque citoyen de la société l'accepte librement. Ainsi la société stable assure son propre soutien. L'idée de stabilité est inspirée de la théorie des systèmes pour qui la stabilité est conçue comme un équilibre d'un système entre les forces opposées, et comme nous l'avons déjà précisé, dans le cas d'une société bien ordonnée où les citoyens acceptent librement les principes de la justice, la stabilité dépend de l'équilibre assuré entre les forces opposées comme le sens de la justice et les tendances à l'injustice (comme les sentiments de l'envie et de rancune ou la volonté de domination).

Il nous semble que Rawls fait confiance au sens de la justice des individus grandissant dans une société bien ordonnée où les deux principes règnent. Il pense que les vertus libérales dans une société bien ordonnée primeront aux vices antilibéraux qui menacent la stabilité de la conception politique de justice⁸⁸. Mais il faut noter que la question de stabilité est la seconde phase de l'argumentation rawlsienne. C'est-à-dire Rawls commence à discuter ce problème après la justification des principes normatifs. Rawls aborde la question de stabilité, au moins largement en termes de son lien avec le sens de la justice, dans le 8^{ème} chapitre de la *Théorie de la Justice* après avoir discuté sur les raisons pour lesquelles les partenaires de la position originelle choisissent les principes de la justice. Pour mettre le problème en relief, s'il en est vraiment, plus clairement, Rawls écrit dans *La justice comme équité* que « la stabilité est garantie par une motivation suffisante de ce genre, acquise en vivant sous des institutions justes »⁸⁹. Et si pour le choix libre des principes dans une confiance mutuelle (car dans ce choix librement consenti, les partenaires savent que les autres aussi les acceptent librement et y resteront fidèles) il faut déjà qu'un sens de la justice soit acquiert par les citoyens, ne serait-il pas naïve d'attendre que ces individus se comportent conformément au sens de la justice en tant qu'individus grandit dans une société injuste. Il est certain qu'il serait ainsi sauf si Rawls n'aurait pas prévu un sens minimal de la justice existant chez les citoyens des sociétés presque justes des peuples démocratiques occidentaux existants.

⁸⁸ Guillarme, *op.cit.*, p. 337.

⁸⁹ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 252.

Mais alors d'où provient ce sens de la justice que Rawls attribue aux citoyens des sociétés presque justes ?

En réalité, Rawls ne suppose pas que la nature humaine tende naturellement à ce qui est juste. Bien au contraire il écrit qu' « une conduite est en général bonne pour les autres et la société [...] mais ne trouve pas ordinairement en nous de motivations efficaces, tandis qu'une conduite injuste et en général nuisible pour les autres et pour la société mais trouve souvent en nous des motivations suffisantes »⁹⁰. Mais la société dispose des moyens nécessaires pour remédier à ces défauts. L'éducation joue un rôle crucial dans ce processus grâce à qui nous obtenons le désir de faire ce qui est juste. Ce développement moral se réalise, d'après Rawls, en deux étapes : la morale de l'autorité qui fait référence à la famille et la morale du groupe qui concerne une grande variété de cas. Nous n'entrons pas en détail de ce processus de développement moral pour ne pas rater l'essence de notre problématique. Mais exprimons, au moins, les lois psychologiques que Rawls considère inhérents à la vie humaine vécue dans une société juste :

« Première loi : à condition que les institutions familiales soient justes et que les parents aiment l'enfant, qu'ils expriment leur amour par le souci de son bien, alors l'enfant, qui reconnaît leur amour pour lui, apprend à les aimer en retour. Deuxième loi : à condition qu'une personne ait développé sa capacité de sympathie par l'acquisition de liens affectifs, conformément à la première loi, et que l'organisation sociale soit juste et reconnue publiquement comme telle par tous, alors cette personne développe des relations d'amitié et de confiance à l'égard des autres membres du groupe à mesure que ceux-ci remplissent leurs devoirs et leurs obligations de manière évidente et vivent en fonction des idéaux de leur position. Troisième loi : à condition qu'une personne ait développé sa capacité de sympathie en ayant des liens affectifs, conformément aux deux premières lois, et que les institutions de la société soient justes et publiquement reconnues par tous, alors cette personne requiert le sens de la justice qui y correspond à mesure qu'elle reconnaît qu'elle-même et ceux qu'elle aime sont les bénéficiaires de cette organisation »⁹¹.

Ce qui attire notre attention, dans la formulation de ces lois, c'est le fait que, sauf la première, elles prévoient une organisation juste. Elles laissent donc une place

⁹⁰ Rawls, *op.cit.*, 2009, pp. 499-500.

⁹¹ *Ibid.*, p. 530.

pour une conception de la justice. Ces lois psychologiques ne montrent aucunement que les sentiments moraux conduisent, comme le résultat d'une fonction unilatérale, à une société parfaitement juste. Il y a chez Rawls, comme Bidet souligne, une insistance particulière sur la dialectique entre structure et individu. Autrement dit la société nouvelle de Rawls produit l'homme nouveau. Mais, ajoute Bidet, d'un autre côté, la société se soutient de sa capacité à produire un tel citoyen. Donc une articulation tautologique entre l'individualité et la socialité semble apparaître et une telle articulation fait, sans doute, corps avec la forme et la conceptualité même de l'utopie⁹². Je ne poursuivrai pas cette discussion ici pour la reprendre dans la seconde partie. Néanmoins, précisons que ce qui rend l'idée de stabilité centrale pour la compréhension du sens de l'utopie réaliste rawlsienne c'est qu'elle se repose sur ce que Rawls accepte comme la nature humaine. Dans son article « Rawls et le libéralisme politique » Bertrand Guillaume défend cette idée en prétendant que « si une société est stable compte tenu de la théorie de la nature humaine, alors la théorie politique est utopique de manière réaliste »⁹³. Tout comme Guillaume, Céline Spector aussi saisit le lien entre l'idée de stabilité et l'utopie réaliste : « Chez Rawls, le sens de la justice est le socle d'une « utopie réaliste » : il est nécessaire à la stabilité d'une société bien ordonnée en même temps que condition de sa mise en œuvre »⁹⁴.

Il y a cependant un point qui mérite d'être clarifié. Même si nous acceptons les présupposés de Rawls concernant la nature humaine et les sociétés démocratiques comment peut-on être sûr qu'un tel sens commun de la justice se produit chez les citoyens d'une société bien ordonnée vu que ces individus sont profondément divisés par les doctrines philosophiques, religieuses et morales auxquelles ils sont attachés ? En d'autres termes, comment se fait-il que dans les sociétés où le pluralisme est un fait indéniable, et voire la négation de celui-ci n'est surement pas juste, tout le monde développe un sens de la justice qui rend possible un consensus sur une conception politique de la justice ? Nous avons déjà précisé que les deux dernières lois psychologiques de Rawls présupposent la reconnaissance de la justesse des institutions de la société. Mais si cette reconnaissance requiert l'intériorisation d'une même

⁹² Bidet, *op.cit.*, 1995, p. 115.

⁹³ Guillaume, *op.cit.*, p. 322.

⁹⁴ Spector, *op.cit.*, (page consultée le 24.03.2013).

conception de la justice comment serait-elle possible sans que celle-ci ne soit en contradiction avec le fait du pluralisme ? De ces questions, nous arrivons de la *Théorie de la Justice* qui, en termes de Rawls, propose une conception de la justice comme doctrine métaphysique, qui prend la justice comme le bien suprême, au *Libéralisme Politique*, fondé sur l'idée, non utopique, selon Rawls, au sens péjoratif, de consensus par recoupement qui s'appuie à la congruence du juste et le bien. La tension entre le pluralisme et l'accord de tous semble, ainsi, résolue. Rawls prétend que la théorie de la justice comme équité, par opposition au libéralisme de Kant et de Mill, essaie de présenter une conception de la justice politique qui soit enracinée dans des idées qui ont des chances d'être soutenues par toutes les doctrines morales complètes qui s'opposent⁹⁵. En faisant une distinction entre une doctrine englobante et une conception politique de la justice, Rawls procède à la résolution de la question de stabilité qui met cette fois le fait du pluralisme en son centre. Dans le *Libéralisme Politique*, Rawls fait une précision éclairante pour la question de la stabilité en soulignant qu'en fait la stabilité révèle deux questions : la première consiste en savoir comment les individus qui grandissent sous des institutions justes acquièrent un sens suffisant de la justice et la deuxième demande si une conception politique de la justice peut devenir le centre d'un consensus par recoupement, vue les caractéristiques de la culture politique publique d'une démocratie, en particulier le fait du pluralisme raisonnable⁹⁶. Catherine Audard considère l'idée de stabilité présentée dans le *Libéralisme Politique* comme « la nouvelle idée de stabilité »⁹⁷ qui est formulée dans une série d'articles publiés entre 1978 et 1989 qui ont permis à la publication du *Libéralisme Politique* et l'article important « *The Idea of Public Reason Revisited* ». Voire, elle considère ces efforts de Rawls pour corriger un problème interne sérieux de la théorie de la justice comme équité comme le témoin de son « virage » (*turn*) politique⁹⁸. Ce changement, selon elle, se montre aussi spécifiquement dans la nouvelle formulation de la stabilité.

« La stabilité exige le consensus, mais non pas sous la forme d'un consensus moral, comme défendu dans la 3^{ème} partie de la *Théorie de la Justice*. L'idée d'un consensus politique est très différente. La politique concerne le pouvoir coercitif et ce n'est que dans le partage de ce

⁹⁵ Rawls, *op.cit.*, 1988, p. 304.

⁹⁶ Rawls, *op.cit.*, 1995, p. 141.

⁹⁷ Audard, *op.cit.*, 2007, p. 177.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 183.

pouvoir avec leur gouvernement que les citoyens peuvent conserver leur autonomie. Ceci implique un différent type de stabilité « pour de bonnes raisons ». Nous devons trouver une nouvelle forme de consensus qui pourrait être « moral », mais non pas dans le sens d'une conception commune de bonne justice, et « politique », mais non pas dans le sens d'un *modus vivendi* ou d'une balance instable des pouvoirs et des intérêts, à la fois. Ceci est la nouvelle formulation du problème de stabilité que Rawls adresse dans *Le Libéralisme Politique* »⁹⁹.

Rawls argumente fréquemment sur le caractère réaliste de cette idée de consensus par recoupement raisonnable qui se distingue d'un simple *modus vivendi*¹⁰⁰ qui d'une tolérance envers le différent vu que celle-ci est rationnel selon les calculs d'intérêt. Quelques citations le prouvent : « l'idée d'un consensus par recoupement est introduite afin de rendre l'idée d'une société bien ordonnée plus réaliste [...] »¹⁰¹ ; « Afin de formuler une idée réaliste d'une société bien ordonnée [...], nous ne disons pas que sa conception politique de la justice est affirmée par les citoyens à partir de la même doctrine englobante »¹⁰² ; « un consensus par recoupement n'est pas utopique »¹⁰³. Pourtant quelques critiques adressées à Rawls révèlent un point important qui mérite d'être traité. L'idée de consensus par recoupement de Rawls est conçue non pas pour des doctrines englobantes (*comprehensive*) mais pour des opinions (*views*) englobantes raisonnables. Ce sont des opinions qui s'expriment dans et pour le champ particulièrement politique différemment des opinions quotidiennes concernant, peut-être toujours les questions de la justice, mais non pas celles qui sont directement envisagées pour la structure de base de la société bien ordonnée. Celles qui sont raisonnables sont celles qui s'expriment « politiquement ». Mais les critiques de Brian Barry nous poussent à s'interroger sur les critères d'être considéré « raisonnable ». D'après Barry, seules les doctrines qui sont compatibles avec les principes de la justice méritent pour

⁹⁹ *Ibid.*, p. 194.

¹⁰⁰ Selon Rawls, quand les doctrines englobantes des citoyens ne sont pas compatibles avec la conception politique commune de la justice, les individus peuvent le remarquer et ajuster ou réviser leurs propres doctrines progressivement au cours du temps. Ainsi nous procédons d'un *modus vivendi* à un consensus par recoupement. Pour les arguments avancés de Rawls sur la distinction entre ces deux concepts et ses arguments concernant le passage du *modus vivendi* au consensus par recoupement voir la section 58 « Un consensus par recoupement n'est pas utopique » dans Rawls, *op.cit.*, 2008, pp. 260-265 et le paragraphe 7 « Les étapes vers un consensus par recoupement » de la deuxième partie « Libéralisme politique : trois idées principales » dans Rawls, *op.cit.*, 1995, pp. 164-168.

¹⁰¹ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 56.

¹⁰² *Ibid.*, p. 56.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 260.

Rawls d'être qualifiées de « raisonnables »¹⁰⁴. Si la prétention de Barry est juste alors ça veut dire que la théorie de la justice comme équité n'arrive pas, malgré les changements proposés par Rawls, à proposer une théorie politique de la justice. Personnellement, nous ne dirons pas ainsi mais au contraire, à la limite, nous dirons que la théorie de la justice est politique en termes péjoratif du terme ; c'est-à-dire idéologique si les prétentions de Barry sont vraies.

Juste avant de finir cette sous-partie, posons quelques questions sur les points qui nous semblent toujours irrésolues. Le pluralisme raisonnable et le consensus par recoupement peut être important lors qu'on considère la position raisonnable qu'ils procurent à Rawls entre les problèmes probables suscités par un pluralisme naïf et le piège d'intolérance où règne une unique considération de bien. Mais procurent-ils vraiment cette position ? Une société bien ordonnée ayant une conception politique de justice peut être vraiment stable et équilibre ? A quel point ce projet est-il réaliste et est-il capable de répondre à nos problèmes pratiques ? Est-il possible que les conceptions du bien tout à fait différentes restent expressives en eux-mêmes sans qu'ils s'excluent l'un à l'autre ? Si non, ne rend-il pas une théorie de la justice propre à une société déterminée quand on refuse qu'elles soient raisonnables et qu'elles aient de poids moraux ? Ou bien, si les individus se mettent d'accord qu'une considération du bien qu'ils acceptaient précédemment n'est plus raisonnable, faudra-t-il renoncer à l'idée de justice ? Et ajoutons quelques questions sur la stabilité : Mais comment en être sûr que notre conception de la justice est suffisamment stable ? Parce que l'existence des graves injustices doit causer un sentiment général d'insatisfaction dans la société qui se montrent par certaines façons. Si ces inégalités existent mais il n'y a pas de protestations malgré le sentiment d'insatisfaction chez les victimes de ces injustices ou bien si ces derniers sont une petite minorité privée de toute sorte de mécanismes institutionnels ou associatifs qui permettent de claironner à l'opinion publique ; et que, peut-être disons, nous ne sommes même pas conscients de l'existence de ces injustices, notre conception de justice sera toujours considérée stable ?

¹⁰⁴ Brian Barry, « John Rawls and the Search for Stability », *Ethics*, vol. 105, no. 4, 1995, p. 896.

Est-ce que la stabilité est absolue ? Nous savons que non. Car Rawls déclare que « le problème de la stabilité consiste donc à savoir si une société bien ordonnée correspondant à une conception particulière est stable, ou relativement plus ou moins stable que certaines autres conceptions »¹⁰⁵. Mais le point que les deux premières questions mettent en relief reste encore problématique.

1.2. LES QUATRE ROLES DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

Dans la justice comme équité, Rawls distingue quatre rôles que la philosophie politique peut jouer. Nous analyserons dans cette sous-partie brièvement ces rôles que Rawls attribue à la philosophie politique.

1.2.1. Le rôle pratique

Le premier rôle que Rawls accorde à la philosophie politique est celui qui provient de la nature conflictuelle des relations dans la vie politique. La nécessité de trouver une solution aux divisions qui sont engendrées par cette nature conflictuelle se résume par le rôle pratique de la philosophie politique. Faisant référence aux moments historiques qui se rappellent par des conflits profonds et violents, et où aucune base commune et raisonnée d'accord politique ne paraissait envisageable comme les guerres de religion des XVI et XVII^{ème} siècles, Rawls conçoit ce rôle pratique de la manière suivante :

« Nous supposons ainsi qu'une tâche de la philosophie politique, [...] consiste à se concentrer sur des questions profondément litigieuses et à envisager si, malgré les apparences, une base sous-jacente d'accord moral et philosophique peut être découverte. Au cas où cela s'avère impossible, la divergence d'opinion morale et philosophique à l'origine des différences politiques peut au moins être réduite de manière à pouvoir préserver la coopération sociale entre les citoyens sur la base d'un respect mutuel »¹⁰⁶.

Rawls souligne également que le conflit en question ne découle pas seulement des différences d'intérêts économiques et sociaux, mais aussi des oppositions entre ce que Rawls appelle des doctrines englobantes. Alors, au nom de l'ordre, la philosophie

¹⁰⁵ Rawls, « L'indépendance de la théorie morale, *Cités*, Vol. 1, No. 5, 2001, p. 171.

¹⁰⁶ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 18.

politique est conçue comme négociateur entre les revendications des doctrines morales et philosophiques divergentes. De ce constat, il n'est toujours pas clair, chez Rawls, que si la motivation de vivre ensemble des citoyens provienne d'une recherche sincère du bien commun qui dépasse la simple recherche de l'intérêt personnel ou si l'ordre soit une obligation pour nous tous afin de nous protéger les uns des autres. Laissons de côté ce problème de la motivation de vivre ensemble qui n'est pas directement lié à notre question qui est de chercher la relation entre les rôles que Rawls accorde à la philosophie politique et le sens de « l'utopie réaliste ». La question de l'ordre mérite quand même quelques clarifications avant de procéder à sa relation avec l'idée de l'utopie réaliste.

Vu que la question de l'ordre est l'une des plus anciennes questions de la philosophie politique, débattue d'une manière ou d'une autre jusqu'aujourd'hui, il peut nous sembler, à première vue, qu'elle est incontestable. La référence à l'ordre est aussi la preuve que les arguments de Rawls, malgré ses différences dérivent de la tradition contractualiste. Car l'ordre peut être considéré comme le résultat spontané d'un accord signé entre les partenaires d'un contrat social qui assure l'effectivité et la continuité de la coopération sociale¹⁰⁷. Il reste cependant à savoir si le sens de ce rôle pratique que Rawls considère nécessaire à la philosophie politique est utilisé dans le sens que nous l'utilisons couramment comme l'absence du conflit, c'est-à-dire, comme l'opposé du chaos ou de l'anarchie dans un sens péjoratif. Dans ce sens l'ordre correspond à une situation de paix alors que son absence correspond à la guerre. Tout comme Platon, chez Rousseau, l'objectif principal de la politique est d'établir la paix qui ne semble possible que dans une harmonie dont le fondement est la justice comme hiérarchie¹⁰⁸. Si

¹⁰⁷ Concernant l'argument général des théories contractualistes, Christian Nadeau explique pourquoi, selon les contractualistes, sans un compromis dans la société, ni la coopération sociale ni la sortie de l'état de nature où tout le monde est l'ennemi de tout le monde ne seraient possibles. Cependant dans le contrat social, les individus rationnels ne sacrifient pas leur intérêt personnel sans raison. Si des individus rationnels identifient leur intérêt propre, sans forcément y attribuer une valeur supérieure à celle qu'ils accordent à celui d'autrui, ils recherchent un cadre permettant le respect de tous les intérêts, sans une trop grande perte pour chacun. Pour Nadeau, comme ces intérêts sont mieux réalisés dans la coopération, et comme chacun aura des intérêts différents, chacun acceptera des compromis dans ce qu'il désire réaliser. Pour les arguments de Nadeau sur les théories du contrat social voir Christian Nadeau, *Justice et Démocratie. Une Introduction à la Philosophie Politique*, Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal, 2007, pp. 86-90.

¹⁰⁸ Philippe Raynaud et Stéphane Rials (éd.), *Dictionnaire de la Philosophie Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 732-742.

L'ordre est le garant de la situation hiérarchique qui incarne la justice et règne dans la société, il peut être aussi interprété comme l'épée de Damoclès qui pend au-dessus de ceux qui se trouvent au fond de cette hiérarchie. « L'ordre public » est un concept qui a certes une affinité avec la paix et la sécurité. Mais quel doit être le coût de la paix ? Si nous envisageons la vérité que le slogan justificatif des coups d'Etat et des applications des régimes totalitaires ou de l'arrivée au pouvoir des tyrans et des dictateurs est toujours « rétablir l'ordre », il devient pour une philosophie politique moderne qui est censée à donner la priorité aux libertés de reconsidérer le sens de cet ordre un danger considérable. La question « quelle sera le coût de la consolidation de l'ordre ? » doit être posée par la philosophie politique : le maintien des inégalités injustes, des nouvelles générations complètement apolitiques qui évitent de penser, de discuter et de s'engager, ou une société homogénéisée dont les différences identitaires seront limées, ou encore un régime qui n'hésite pas à piétiner les libertés de base démocratiques ?

Certes, ce n'est pas ainsi chez Rawls. Rawls ne conçoit pas l'ordre comme le produit des efforts pour maintenir les inégalités injustes ou comme l'incarnation de la domination. Bien au contraire, dans la société bien ordonnée de la théorie idéale, les citoyens partagent les mêmes principes de la justice et font confiance à autrui et aux institutions. Mais, comme nous constatons, chez lui le maintien de l'ordre est tellement crucial que la philosophie politique doit l'assumer comme un de ses quatre rôles. C'est dans la théorie non-idéale que la question de l'ordre devient plus importante. Et il n'est pas difficile de présumer que l'ordre commencerait à s'imposer à partir de la marge de la tolérance. Rawls ne prononce jamais qu'au nom du maintien de l'ordre les libertés puissent être limitées. Les libertés, selon Rawls, ne peuvent être limitées qu'au nom de la liberté. Dans la section 55 « La question de la stabilité » de *La Justice comme équité*, nous trouvons une élaboration de Rawls s'agissant pour une conception politique de se préoccuper de la stabilité. Là, même s'il ne prononce pas le terme de « l'ordre », en formulant une réponse au problème d'instabilité qui est, en pratique, lié, inévitablement je pense, à la question de l'ordre, Rawls argumente en faveur ce qu'il appelle le côté réaliste de sa théorie :

« Il existe cependant deux manières, pour une conception politique, de se préoccuper de la stabilité. Selon la première, nous supposons que la stabilité est un problème purement

pratique : si une conception ne parvient pas à être stable, il est futile de chercher à la réaliser. Nous pensons peut-être dans ce qu'il existe deux tâches distinctes, l'une qui consiste à élaborer une conception politique qui semble valide, du moins pour nous, l'autre consistant à trouver des moyens de convaincre ceux qui la rejettent pour qu'ils en viennent à la partager ou bien, si c'est impossible, qu'ils agissent en conformité avec elle, contraints, si nécessaire, par des sanctions imposées par le pouvoir étatique. Tant qu'il est possible de trouver des techniques de persuasion des gens ou de mise en œuvre de la conception, celle-ci est considérée comme stable ; elle n'est pas utopique en un sens péjoratif »¹⁰⁹.

Ce n'est pas pour montrer Rawls comme intolérant envers les intolérants que la citation en dessus est faite. D'ailleurs, il ajoute à la suite de ce constat que pour une conception libérale de la justice c'est le type de stabilité qui compte. Rawls est conscient des risques que l'insistance d'une philosophie politique sur la question de l'ordre peut comporter. Il écrit dans *La théorie de la justice* que Locke et Rousseau limitaient les libertés dans les exigences de l'ordre public qu'ils supposaient claires et évidentes. Et il ajoute qu'à la lumière d'une plus grande expérience historique et d'une connaissance plus étendue des possibilités de la vie politique, ils seraient convaincus de leurs erreurs ou, du moins que leurs affirmations n'étaient vraies que dans certaines circonstances¹¹⁰. D'ailleurs Rawls ne comprend pas l'ordre dans le sens traditionnel du terme. Quand même, je me permets, ici, de préciser que je partage l'idée selon laquelle l'ordre est nécessaire pour assurer le fonctionnement d'une coopération sociale permanente pourtant je ne suis pas sûr d'en faire un des rôles de la philosophie politique. Je préfère que l'ordre découle spontanément quand la justice règne, et, qu'en termes de Rawls, l'obéissance stricte s'établit comme le résultat de la société juste. Le maintien de l'ordre peut être, en effet, la chose même que l'approche déontologique de Rawls voudrait éviter pour ne pas tomber dans une position conséquentialiste. Si la justice est prioritaire, quand il s'agit de la justice sociale, c'est la politique qui doit s'occuper de l'ordre en pratique mais non pas la philosophie politique. Ça ne veut pas dire que la philosophie politique doit s'exclure de la discussion de la question de l'ordre mais il faut envisager que la quête de l'ordre dans la philosophie politique risque toujours de correspondre à une position conservatrice qui ne conviendrait pas à

¹⁰⁹ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 251.

¹¹⁰ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 252.

L'aspiration d'une société bien ordonnée dont les exigences dépassent ou au moins forcent, même au sein de la théorie rawlsienne, les limites du libéralisme.

Le conflit n'est d'ailleurs pas forcément une mauvaise chose. Si on oppose la société bien ordonnée à une société en proie au conflit qui est pour nous un fait de toutes sociétés modernes tout comme le fait du pluralisme, la première semble saine quand la seconde, à contraire, malade. Dans *Justice et Démocratie*, Christian Nadeau discute la proposition intéressante qui met ce constat en question et demande s'il est possible de concevoir le conflit comme un élément de dynamisme social, régénérateur des valeurs et de nos manières de voir et de penser les choses¹¹¹. Je ne défendrai ici la futilité d'une discussion autour de la question de l'ordre pour la philosophie politique ni développer plus ces arguments concernant le conflit. Pourtant je pense que la philosophie politique ne doit s'isoler, au nom de l'ordre, du débat sur le rôle potentiel que le conflit peut jouer dans la politisation des nouvelles générations pour qui la société bien ordonnée prévoit la nécessité de développer un sens de la justice. Je reviendrai à cette question dans la section 2.3.3. « Vers une philosophie politique comme utopie réaliste ».

1.2.2. Le rôle de l'orientation

Notons maintenant brièvement le second rôle que Rawls attribue à la philosophie politique. Ce second rôle que Rawls appelle « l'orientation » en l'empruntant de Kant, se réfère à la capacité de la philosophie politique de « contribuer à la manière dont un peuple conçoit ses institutions politiques et sociales comme un tout, et dont il conçoit ses visées et objectifs fondamentaux en tant que société chargée d'histoire (une nation), en opposition avec ses objectifs et visées en tant que

¹¹¹ Christian Nadeau souligne d'une part, que le pluralisme n'est pas nécessairement source de conflit mais que, d'autre part, selon Georg Simmel (1858-1918), le conflit est un ingrédient indispensable de la socialisation et ajoute qu'il pourrait être interprété comme le témoin d'une certaine indépendance des individus par rapport au groupe, ce qui devrait séduire les partisans du libéralisme qui sacralisent les droits individuels. Pourtant nous savons que ce n'est jamais le cas. Pour rejoindre à l'élaboration complète des idées de l'auteur voir Nadeau, *op.cit.*, pp. 95-104. Pour les œuvres des autres auteurs que Nadeau évoque dans le paragraphe 6 « Existe-t-il de bons conflits sociaux ? » de son livre voir Cass Sunstein, *Why Societies Need Dissent*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003, 256p.; Charles Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics, Putting Practice First*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 312p.

rassemblement d'individus, ou de membres de familles et d'associations »¹¹². De cet énoncé qui exprime l'importance pour les membres d'une société en tant que citoyens de pouvoir découvrir un fond commun qui est sensé de rendre cohérent les fins divergentes des individus, nous saisissons que l'orientation n'est pas seulement l'orientation vers n'importe quels fins mais vers des fins sur lesquelles nous pouvons se mettre d'accord. C'est d'ailleurs ce qui distingue une philosophie politique qui se concentre sur un bien commun qui s'adresse à la société et une doctrine morale ou philosophique qui s'adresse à une communauté. Ainsi Rawls conçoit la philosophie politique dont l'un des rôles est celui de l'orientation comme une œuvre de la raison qui accomplit cela en spécifiant des principes pour identifier les fins raisonnables et rationnelles de types variés, et en montrant comment ces fins peuvent être rendues cohérents entre elles au sein d'une conception d'une société juste et raisonnable. Cette conception, souligne Rawls, peut fournir un cadre unifié dans lequel les réponses données aux questions litigieuses peuvent être rendues compatibles entre elles, et les enseignements tirés de différents types de cas peuvent être amenés à se renforcer mutuellement, ainsi qu'à être étendus à d'autres types de cas¹¹³.

Notons que le rôle de l'orientation que Rawls accorde à la philosophie politique sert, non pas seulement à fixer la tâche pour la philosophie politique de développer une conception de la société juste et raisonnable, mais aussi à légitimer les limites de la théorie de la justice comme équité qui évite de déborder celles de la justice domestique, sans pour autant entrer dans le champ des valeurs communautaires. Nous saisissons que les critiques communautariennes ne sont pas complètement sous-estimées dans cette définition de l'orientation comme l'un des rôles de la philosophie politique. Le fait du pluralisme est pris en considération. Mais en fixant un cadre spécifique à la philosophie politique Rawls exclut implicitement, à la lumière de ce rôle de l'orientation, des questions de la justice globale. Malheureusement, il n'est pas clair quel principe de la philosophie politique, si ce n'est ce rôle de l'orientation, serait capable de développer une conception de la justice globale et à nous conduire à cultiver

¹¹² Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 19.

¹¹³ *Ibid.*, p. 19.

un sens de la justice concernant les problèmes de la justice qui dépassent, en deux sens, les limites de la justice domestique.

Finalement, il est utile de faire une petite remarque pour ce rôle d'orientation afin d'établir son lien avec l'idée de l'utopie réaliste. Dans *The Law of Peoples*, Rawls déclare que, pour être utopiste, une conception politique de la justice, quand elle définit une société suffisamment juste, doit utiliser les idéaux politiques (moraux), ainsi que les principes et concepts¹¹⁴. Si ce n'est pas le rôle de l'orientation que Rawls affirme dans cet énoncé il ne serait pas facile de le définir. On peut affirmer donc que le rôle de l'orientation correspond au trait utopiste de l'idée de l'utopie réaliste.

1.2.3. Le rôle de la réconciliation

Continuons avec le troisième rôle de la philosophie politique dans le sens rawlsien qui est celui de réconciliation sur lequel Hegel insiste dans sa *Philosophie du Droit* (1821). Suivant la distinction qu'opère Constant entre la liberté des Anciens et des Modernes, tout comme pour Hegel, pour Rawls, la réconciliation de ces deux libertés est indispensable à l'élaboration d'une société juste et d'une conception satisfaisante de la liberté¹¹⁵. Le lien de l'idée de réconciliation avec le libéralisme politique est évident. Même si l'approche de Rawls se distingue de celle d'Hegel, le parallélisme de leurs façons de considérer la tension entre deux types de libertés est observable. D'après Rawls, les nouvelles générations naissent dans une société sans faire un choix et ne peuvent pas en sortir quand elles veulent. C'est d'ailleurs ce qui distingue la société de la communauté. Quand un sens public de la justice est une fois constitué dans une telle société, ceux qui naissent dedans font inévitablement face à un sens public de la justice « ancienne » qui entrera probablement en conflit avec les conceptions de biens qu'ils acquerront dans le temps. En d'autres termes ceux qui est rationnel pour eux entrera en conflit avec ceux qui raisonnable pour la société. Dans ce cas, il se peut que ces individus puissent considérer leurs libertés soient limitées. C'est justement là que, dit Rawls, ce rôle réconciliateur de la philosophie politique doit intervenir.

¹¹⁴ Rawls, *op.cit.*, 2000, p. 14.

¹¹⁵ Herrade Igersheim, *Liberté et Choix social. Contribution à l'analyse de la liberté en économie normative* (thèse de doctorat présentée et soutenue publiquement le 10 décembre 2004), Strasbourg, Université Louis Pasteur, 2004, p. 34.

« La philosophie politique peut tenter de calmer notre frustration et notre rage contre notre société et son histoire en nous montrant la façon dont les institutions, lorsqu'elles sont comprises correctement d'un point de vue philosophique, sont rationnelles, et ont même suivi un développement nécessaire au cours du temps pour atteindre leur forme actuelle et rationnelle »¹¹⁶.

Vu que le pluralisme est un fait indéniable dans les sociétés libérales démocratiques contemporaines, il n'est pas obligatoire que cette tension se reproduise chez les nouvelles générations. Cette tension se montre dans nos sociétés pluralistes contemporaines sous forme de différences profondes et irréconciliables entre les conceptions raisonnables et englobantes du monde auxquels les citoyens sont attachés. « Ce fait n'est pourtant pas toujours facile à accepter, et la philosophie politique peut tenter de nous réconcilier avec lui en nous présentant la raison, comme le bien politique et les bénéfices qui lui sont associées »¹¹⁷. Nous assistons alors à un fonctionnement théorique de la réconciliation dans deux niveaux : l'un qui expose un caractère transhistorique pour la philosophie politique qui semble envisager la temporalité des conceptions du monde et l'autre qui se montre uniquement en lien avec le fait du pluralisme. N'étant pas sûr du fait que Rawls parte du présupposé qui considère le pluralisme comme un fait s'étalant sur tout le temps de l'humanité, il me semble qu'une ambiguïté devrait être clarifiée. Parce que la question, si ce rôle de réconciliation considère les conceptions du monde perpétuelles, importe pour une vision utopiste en terme rawlsien. Même si Rawls laisse ce point obscur, il précise dans la note en bas de page les dangers de son approche :

« L'idée de la philosophie politique comme réconciliation doit être invoquée avec prudence, dans la mesure où la philosophie politique est toujours en danger d'être détournée comme une défense d'un *statu quo* injuste et indéfendable, et donc d'être idéologique au sens de Marx. Nous devons nous demander de temps à autre si la justice comme équité, ou une autre vision, est idéologique de cette façon, et sinon, pourquoi. Les idées les plus fondamentales dont elle fait usage sont-elles idéologiques ? Comment montrer qu'elles ne le sont pas ? »¹¹⁸.

¹¹⁶ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 20.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

Ainsi Rawls confirme les dangers de sa propre approche. Cependant cette tâche de révéler ce danger et d'argumenter sur les moyens de lutter contre, j'imagine, n'est pas seulement une tâche de démonstration pour la philosophie politique ou une condition ontologique de confirmer sa plausibilité en éliminant ses paradoxes internes. La philosophie politique ne peut pas fonctionner comme une main divine qui se recule du domaine de l'action pratique et qui se rompt, à un ton élitiste, avec l'implication de la politique réelle, après avoir une fois définie la conception juste du monde d'après elle¹¹⁹. Ce n'est pas seulement la philosophie politique qui doit faire face à ces dangers évoqués mais aussi les institutions, voire les individus étant les victimes de ces dangers. Si ce n'est pas sans importance qu'un tel danger soit possible, alors, la philosophie politique doit s'interroger sur les manières de lutter contre ce danger non pas seulement en fonction d'action politique mais aussi en fonction d'outils intellectuels que les individus doivent posséder et du sens commun auquel les institutions doivent s'adhérer.

1.2.4. Le rôle d'utopie réaliste

Pour finir avec cette sous-partie, relevons, brièvement, le dernier rôle que Rawls attribue à la philosophie politique. Rawls conçoit la philosophie politique comme utopie réaliste, c'est-à-dire comme une entreprise d'exploration des limites des possibilités politiques pratiques¹²⁰. Comme nous discuterons les aspects de cette idée de l'utopie réaliste et son sens en détail avec une approche critique dans la seconde partie, nous n'élaborons pas, dans ce paragraphe, l'examen de cette idée en profondeur. Précisons quand même que pour Rawls la philosophie politique a une tâche naturelle de nourrir notre espoir pour un monde social futur qui est sensé à « permettre au moins une organisation politique décente, de manière à ce qu'un régime démocratique raisonnablement juste, quoique imparfait, soit possible »¹²¹.

¹¹⁹ Nous ne défendons pas que la théorie rawlsienne fait ainsi. Au contraire, Rawls s'interroge sur les moyens de juste action politique comme la désobéissance civile ou l'objection de conscience. Je défends que la philosophie politique ne puisse pas se contenter de discuter la légitimité de ces actions. Elle doit se consacrer aussi à la quête des moyens de développer chez les individus, tout comme un sens commun de la justice politique, les outils intellectuels comme un esprit critique et un mécanisme de contrôle pour les institutions qui est moins vulnérable contre la dégradation ou l'insuffisance de la conception politique de la justice. Je reviendrai à cette question dans la section 2.3.3.

¹²⁰ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 21.

¹²¹ *Ibid.*, p. 21.

« Nous demandons ainsi, à quoi ressemblerait une société démocratique juste, dans des conditions raisonnablement favorables mais historiquement possibles, conditions autorisées par les lois et les tendances du monde social ? Quels idéaux et quels principes une telle société chercherait-elle à réaliser, compte tenu des circonstances de la justice dans une culture démocratique telles que nous les connaissons ? »¹²²

Ces circonstances¹²³ dont la considération selon Rawls fournit à la philosophie politique sa côté réaliste, incluent, le fait de pluralisme raisonnable qui s'agit d'une condition permanente et qui persiste indéfiniment sous des institutions démocratiques libres.

Et Rawls ajoute que le fait du pluralisme raisonnable limite ce qui est pratiquement possible dans les circonstances de notre monde social, par opposition aux conditions d'autres périodes historiques où les gens sont souvent considérés comme ayant été unis (même s'ils ne l'ont jamais été) par l'affirmation d'une conception englobante. Au bout du compte, écrit Rawls, nous voulons savoir si le fait du pluralisme raisonnable est un destin historique que nous devons déplorer. Montrer que ce n'est pas le cas, ou qu'il comporte des bénéfices considérables, nous réconcilierait en partie avec notre condition¹²⁴.

Comme nous le saisissons, l'ambiguïté que nous avons prétendue au niveau de la temporalité persiste pour ce rôle. Dans les critiques que nous apporterons dans les parties suivantes, cette question d'historicisme sera prise en main. Cependant, comme nous l'avons déjà précisé, les raisons du fait que le pluralisme raisonnable doive limiter notre espoir pour un monde meilleur ne sont pas claires pour nous. Comment en être sûr que les limites du praticable, valables pour aujourd'hui, sont saisissables ? Rawls aussi accepte ce défi en précisant que « savoir comment les limites du praticable sont discernées et quelles sont effectivement les bornes de notre monde social reste problématique »¹²⁵. Même si ces limites nous semblent saisissables pourquoi la philosophie politique se limiterait son espoir partant de ces limites ? Ne serait-il pas

¹²² *Ibid.*, p. 21.

¹²³ Les circonstances de la justice, sous la version présentée dans le 22^{ème} paragraphe de la *Théorie de la Justice*, comportent, tout comme la tradition contractualiste, des éléments concernant les raisons qui rendent la coopération humaine nécessaire et possible mais aussi conflictuelle pas seulement à cause de la rareté modérée des ressources mais aussi de la multitude des conceptions de bien aux quelles les individus s'attachent. Pour une définition complète des circonstances de la justice voir le paragraphe 22 « Les circonstances de la justice » dans Rawls, *op.cit.*, 2009, pp. 159-163.

¹²⁴ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 22.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 22.

dommage pour la capacité intellectuelle et la vision enrichissante de la philosophie politique qu'elle soit limitée par ces « contraintes » ?

2. L'UTOPIE REALISTE ET LA SOCIETE JUSTE

John Rawls considère le pluralisme comme un fait réel de nos sociétés contemporaines ce qui le pousse à concevoir, une communauté des peuples tous suffisamment justes, vivant en paix comme un membre de la communauté des peuples décents. Le concept d'utopie réaliste est introduit par Rawls pour concevoir un monde où les peuples profondément divisés par différentes doctrines philosophiques et religieuses, mais qui méritent tous prendre part dans la communauté des peuples décents, vivent en paix en respectant les uns aux autres. Suivant la même procédure que celle de la *Théorie de la Justice* Rawls imagine dans article « Le Droit des Gens », une position originelle, dans laquelle les créatures fictives qui sélectionnent des principes de justice sont les représentants, non plus d'individus, mais de nations¹²⁶, pour mieux dire des peuples. Ces peuples décents ne sont pas certainement tous libéraux, et ne partagent pas la même culture politique publique. Par exemple, Rawls donne l'exemple d'un peuple imaginaire, musulman, qui n'est pas libéral mais qui n'est pas du tout hostile envers les autres peuples et qui respecte les principes fondamentaux des droits de l'homme, ce qui le fait aux yeux de Rawls un peuple décent, méritant d'être un membre de la communauté des peuples décents. Mais soulignons que l'utopie réaliste ne désigne pas un système « juste » régissant sur les relations des peuples, elle est aussi attribuée à une société singulière constitutionnelle, démocratique, et suffisamment juste, autrement dit, à une société libérale. C'est le cas domestique dont les circonstances sont débattues toujours dans *The Law of Peoples* auquel nous nous intéressons dans ce travail. Nous y reviendrons dans cette sous-partie.

Rawls souligne que les plus graves péchés de l'histoire humaine comme les génocides, les meurtres de masse, la pauvreté et la famine, les guerres injustes, l'oppression et l'abolition des libertés de conscience, sont tous les produits de l'injustice politique. C'est l'une des deux idées qui motivent le point de départ de *Droit des Peuples*. Le deuxième est l'idée que quand les institutions de bases justes sont fondées en lumière des justes pratiques politiques et sociales ces injustices seront abolies. Rawls relie ces deux idées à l'idée de l'utopie réaliste. Selon Rawls, ce projet inclut des éléments utopiques ainsi que réalistes. C'est la nature du monde social qui le permet

¹²⁶ John Rawls, « Le droit des gens », (trad. de « The Law of Peoples » dans *Human Rights : The Oxford Amnesty Lectures* par Bertrand Guillarme), Paris, Editions Esprit, 1996, p. 10.

malgré les difficultés de réaliser ce projet¹²⁷. Ce projet est, selon Rawls, est utopique de manière réaliste. En partant de la pensée inauguratrice du *Contrat Social* de Rousseau où il considère les hommes tels qu'ils sont et les lois tels qu'elles devraient être, Rawls considère la nature morale et psychologique des hommes comme un fait donné selon lequel les lois seront conçues de la manière meilleure dans les limites du possible. C'est là que la théorie de la justice se sépare d'ailleurs du perfectionnisme qui aurait conçu la théorie de la justice pour des hommes futurs supérieurs à ceux du monde réel. Mais s'il y a un côté utopiste de la justice comme équité, il faut admettre que l'homme de ce projet et les structures de la théorie de la justice ne sont pas spontanément et instantanément compatibles. Pour la réalisation de ce projet il faut un processus grâce auquel les individus grandissant sous les institutions équitables les ratifient et s'efforceront pour que l'existence du monde social dont ils font partie persiste. Rawls prétend qu'un tel scénario est réaliste et souhaitable et aussi utopique dans le sens où il réunit la justice et les circonstances permettant aux citoyens de poursuivre ses objectifs.

Quels sont les exigences de l'utopie réaliste pour une théorie de la justice ? Cette question sera débattue dans cette sous partie mais posons d'abord un point important avant d'y procéder. La question élémentaire qui doit être posée avant tout est la suivante : Pourquoi Rawls introduit dans son argumentation l'idée de l'utopie réaliste quand il commence à réfléchir sur une conception de la justice internationale ? Même si le fait de pluralisme joue un rôle élémentaire dans le *Libéralisme Politique* Rawls envisage toujours la théorie de justice comme équité dans cette œuvre, comme dans la *Théorie de la Justice*, pour une société démocratique occidentale dont les membres, malgré la diversité de ses doctrines englobantes, partagent en une grande majorité une culture politique publique à partir de laquelle un consensus par recoupement autour d'une conception politique de la justice est possible. Alors que dans *The Law of Peoples* il s'agit non pas des citoyens de ces sociétés démocratiques mais des peuples qui ne sont pas tous des peuples libéraux. Ces peuples « décents » peuvent bien évidemment respecter les droits de l'homme mais il est, par exemple, tout à fait possible qu'ils ne remplissent pas certains critères comme le droit démocratique d'être représenté dans le système politique d'une démocratie libérale constitutionnelle contemporaine. Rawls ne

¹²⁷ Rawls, *op.cit.*, 2000, p. 4.

voit pas d'inconvénients à concevoir un consensus pareil entre ces peuples qui seront sans doute beaucoup plus profondément divisés par les doctrines englobantes que les partenaires d'une société démocratique qui forment les sujets d'une théorie domestique de la justice conçue pour une société libérale démocratique. Dans le cas domestique il existe au moins une culture politique commune qui rapproche les citoyens d'un peuple démocratique mais quand les limites de la théorie de la justice s'étendent vers une géographie beaucoup plus vaste sur laquelle des peuples culturellement éloignés vivent elle devient alors plus vulnérable aux accusations des réalistes qui considéreront l'approche rawlsienne carrément « utopique ». Rawls note dans *The Law of Peoples* que les critiques de la pensée utopistes comme E. H. Carr peuvent avoir raison dans certains aspects mais que quand Carr critique la pensée utopiste, il n'interroge jamais nos jugements politiques qui sont l'élément principal de la formation de nos pensées politiques, et qu'il propose les pensées politiques raisonnables comme un accord entre le réalisme (pouvoir) et l'utopisme (les jugements moraux et les valeurs)¹²⁸. C'est pourquoi l'idée de l'utopie réaliste est introduite par Rawls. Tout comme chez Carr, pour un monde meilleur mais en considérant les implications de la réalité. D'ailleurs les questions révélées par *The Law of Peoples* entrent dans le champ d'intersection entre la philosophie politique et les relations internationales. Pour justifier une position plausible entre universalisme et relativisme, l'idée de l'utopie réaliste, réaliste dans le sens où elle envisage la diversité entre les peuples mais aussi utopique dans le où elle envisage la paix et l'harmonie dans la diversité, soutient la conception rawlsienne de la justice de manière globale. Cependant, une fois l'idée de l'utopie réaliste est introduite par Rawls, elle est aussi utilisée pour le cas domestique de la justice comme équité, et c'est particulièrement cette partie qui nous intéresse vu les limites de ce travail.

La philosophie politique, selon Rawls, est utopiste de façon réaliste lorsqu'elle fait étendre ce que la réflexion ordinaire conçoit comme les limites des possibilités politiques pratiques, et ce faisant, nous réconcilie avec notre condition politique et sociale¹²⁹. Quoi exactement devons-nous comprendre de cette affirmation à deux pieds ? Quelles sont les limites, pour la réflexion ordinaire, les limites des possibilités

¹²⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 11.

politiques pratiques ? Quels sont les rôles que la philosophie politique doit assumer selon Rawls ? Quel est le sens de la réconciliation avec la condition politique et sociale ? Quelles sont, pour Rawls, les exigences de l'utopie réaliste ? Dans cette sous-partie, ces questions seront débattues afin de pouvoir comprendre mieux le sens de l'utopie réaliste rawlsien dans le contexte théorique qu'il se trouve.

2.1. LES EXIGENCES DE L'UTOPIE REALISTE CHEZ RAWLS

Dans la section 1.2. « Les conditions du cas domestique » du premier chapitre « La première partie de la théorie idéale » du *Droit des Peuples*, Rawls distingue les conditions nécessaires dont une société constitutionnelle démocratique suffisamment juste comme utopie réaliste doit disposer. La compréhension de ces conditions nécessite une connaissance des concepts de Rawls et la structure de la théorie de la justice comme équité. Nous espérons avoir suffisamment insisté sur les aspects fondamentaux de la théorie rawlsienne qui vont nous permettre de poursuivre notre travail en voie d'étudier les exigences de l'utopie réaliste rawlsienne.

2.1.1. La compatibilité avec les lois naturelles et la stabilité pour des bonnes raisons

Il existe, selon Rawls, deux conditions pour qu'une conception politique de la justice soit réaliste. Premièrement, il faut que la justice s'appuie sur des lois naturelles véritables et il faut qu'elle assure la stabilité pour des bonnes raisons. Et deuxièmement il faut que ses principes et ses lois morales soient fonctionnelles et applicables dans l'ordre politique et social existant¹³⁰. La fonctionnalité et l'applicabilité des principes seront traitées dans le paragraphe suivant. Abordons maintenant très brièvement la première partie de cet argument. Nous avons déjà précisé en haut que Rawls poursuivait l'argument initial de Rousseau qui prenait les hommes tels qu'ils sont dûment les lois naturelles et les lois tels qu'elles devraient être, c'est-à-dire tels qu'elles seront dans une société démocratique bien ordonnée. Le but est ici d'interroger si un système politique légitime et efficace qui se conduit ainsi soit possible. Si une telle conception de la justice qui est sensée à gouverner le système politique et les principes

¹³⁰ *Ibid.*, p. 13.

de la coopération sociale doit s'appuyer sur des bonnes raisons alors, comme nous l'avons déjà étudié, c'est le sens développé de la justice des individus qui ont grandi sous le règne des principes de la justice qui doit agir sur la stabilité mais non pas sur les contraintes externes à leur volontés.

La compatibilité avec les lois naturelles qui peut être traduite comme prendre les hommes tels qu'ils sont nous semble compatible à l'implication de la dimension réaliste à la théorie rawlsienne dans le sens où Rawls le considère pour la plus part de ses arguments. Mais quand il avance la stabilité pour des bonnes raisons comme la deuxième condition de cette implication alors une ambiguïté nous semble apparaître. Si la stabilité pour des bonnes raisons s'appuie sur le sens de la justice des individus alors il faudrait préciser si ces individus sont « des hommes tels qu'ils sont » ou des citoyens d'une société bien ordonnée qui ont grandi en intériorisant les principes de la justice comme équité. En d'autres termes, si cette argumentation reste dans le cadre de la théorie idéale ou non ? Pour que la conception de la justice soit réaliste ne faut-il pas qu'elle repose sur les conditions du monde actuel, ou autrement dit, réalisable ici et maintenant ? Si la réponse de cette question est affirmative alors une telle conception réaliste de la justice ne peut pas compter sur un processus de fondation de la justice comme équité qui inclurait inévitablement une théorie idéale ainsi qu'une autre non-idéale. Ces deux conditions de Rawls soutiendraient, ensemble, sans problème l'idéale ce que Rawls désigne comme utopie réaliste. Mais dans cette formulation séparée identifiant la conception de la justice comme « réaliste », l'approche de Rawls qui ne fait pas de distinction entre ce qui peut être réalisé ici et maintenant et ce qui ne peut être réalisé que sous certaines conditions et dans le temps, se montre problématique.

2.1.2. La fonctionnalité et l'applicabilité des principes

D'après Rawls, la deuxième condition pour qu'une conception de la justice soit réaliste c'est la fonctionnalité et l'applicabilité des principes. Rawls s'explique en exemplifiant la redistribution des biens sociaux premiers (les droits et les libertés de bases, les opportunités, le revenu, la fortune et les fondements sociaux du respect en soi) qu'une conception de la justice doit réguler selon ses principes. Rawls défend que le part pris de ces biens par chaque individu doive être clairement observable et qu'une

comparaison entre les citoyens soit ainsi possible. Ceci peut se faire sans recourir aux pensées impraticables comme l'utilité générale d'un peuple ou comme les capacités de bases de Sen¹³¹.

Nous observons que la deuxième condition de l'utopie réaliste s'exprime comme une réponse aux critiques de l'approche de capabilités d'Amartya Sen. Sen précise que chaque théorie de l'éthique et philosophie politique, particulièrement chaque théorie de la justice doit décider de choisir sur quel aspect du monde devons-nous nous concentrer quand nous jugeons une société et nous évaluons la justice et l'injustice¹³². Selon la théorie, cet aspect peut se montrer dans une grande variété de l'utilité générale aux capabilités. La théorie de la justice, malgré son insistance sur l'égalité des opportunités choisit comme aspect à redistribuer les biens sociaux premiers et sous-entend l'importance des capacités des individus à bénéficier efficacement de ces biens. Dans ce sens le libéralisme égalitaire de Rawls s'inscrit dans les théories ressourcistes comme celle de Dworkin. Compte tenu l'objectif de ce travail je ne poursuivrai pas ici la discussion autour des aspects supérieures respectifs de ces différentes approches mais soulignons que d'après Sen, il faut non seulement prendre en compte ce que possèdent les individus, mais aussi leur capacité, leur liberté à utiliser leurs biens pour choisir leur propre mode de vie¹³³. Dans cette visée, Sen a développé sa propre théorie de capabilités qui prend en considération les inégalités entre les personnes de capacité de pouvoir transformer les ressources qu'elles disposent à l'opportunité et à la liberté. Il y a du vrai dans les critiques de Sen car le principe de différence de la théorie rawlsienne redistribue certes les biens sociaux premiers mais n'inclut pas dans la liste les biens naturels, ainsi évite par exemple de reconsidérer la position désavantageuse des handicapés dans une société. Imaginons deux ouvriers qui travaillent dans une usine où les ouvriers utilisent ses deux bras. Le principe de différence peut prévoir la même quantité de ressources pour quelqu'un qui travaille avec une efficacité et donc de taux de production de 100% et quelqu'un d'autre qui ne

¹³¹ *Ibid.*, p. 14.

¹³² Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p. 231.

¹³³ Eric Monnet, « La théorie des capabilités d'Amartya Sen face au problème du relativisme. De la relativité par rapport à l'agent à l'objectivité positionnelle », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 12, 2007, p. 103.

peut utiliser qu'un seul bras et ne travaille donc qu'avec une efficacité de 60% à cause de son handicap. Mais, en fait, ignore la réalité que la personne handicapée aura besoin des ressources supplémentaires pour jouir d'une qualité équivalente de vie à celle du premier ouvrier à cause des frais supplémentaires de transport et des dépenses médicaux¹³⁴.

Rawls accepte l'importance de l'idée de Sen mais il pense que l'applicabilité de la théorie de Sen dépend d'une information qui dépasse les limites de ce que la société politique peut obtenir et utiliser rationnellement¹³⁵. Rawls peut avoir raison dans son critique concernant les difficultés d'application des principes visant à redistribuer la liberté afin de disparaître les inégalités provenant des capacités individuelles. Cependant il n'existe aucune preuve garantissant une fonctionnalité et applicabilité des principes de la justice comme équité qui prévoient la redistribution équitable des biens sociaux premiers. Surtout ceux qui sont plus abstraits comme les fondements du respect à soi-même.

D'un autre côté, il n'est peut-être ni technologiquement possible pour aujourd'hui de mesurer le niveau dont les individus des sociétés contemporaines d'inégalités bénéficient de ces ressources ni pourtant, peut-être, voulu. Les inconvénients d'une telle information sur la situation des individus ne dépassent peut-être pas les limites si on la compare avec celle que le monde informatique enregistre sur des millions de personnes. D'ailleurs s'il faut commencer à réparer, comme dit Rawls, des inégalités les plus criantes, il est vain de s'inquiéter pour la dimension pratique des politiques de la justice. Les inégalités se montrent dans la société en grande partie clairement et directement sur les nombres facilement mesurables et parfois moins ostensible mais quand même de façon remarquable même si elles ne sont qu'observable indirectement. Celles qui sont les plus criantes et mesurables seront bien évidemment la cible primordiale d'une conception de la justice mais savoir qu'une meilleure distribution est toujours possible et s'efforcer toujours pour le mieux doit être son objectif. Essayer de faire mieux et là où il est impossible ou dangereux pour les libertés,

¹³⁴ Kymlicka, *op.cit.*, 2003, p. 86.

¹³⁵ Rawls, *op.cit.*, 2000, p. 14.

se contenter de *second best* jusqu'à ce qu'un meilleur moyen se trouve, sera utopique de manière réaliste.

2.1.3. Le principe de réciprocité

Pour être utopiste, une conception politique de la justice doit utiliser les concepts et les idéaux politiques (moraux) quand elle détermine une société suffisamment juste. La justice a différentes conceptions raisonnables libérales qui ont des points communs et tous premièrement, énumèrent les droits et les libertés prévus dans un régime constitutionnel ; deuxièmement, prime ces libertés, droits et opportunités sur les valeurs d'utilité général et du perfectionnisme ; et troisièmement, fournit à tous les citoyens les biens premiers pour qu'ils les mobilisent efficacement et rationnellement¹³⁶. Les principes de ces conceptions de la justice doivent aussi satisfaire le critère de réciprocité¹³⁷. Chez Rawls, le principe de réciprocité et l'idée de la société comme un système équitable de coopération sont étroitement imbriqués. La coopération est orientée par les lois publiquement reconnues et acceptées. C'est une conception politique de la justice qui caractérise les termes équitables de la coopération et les bénéfices produits par les efforts des partenaires qui se sont mis d'accord sur ces termes régulant les lois de la coopération sont équitablement distribués et partagés d'une génération à une autre. La réciprocité découle de la relation entre les citoyens libres et égaux d'une société bien ordonnée et s'exprime par les deux principes de la justice¹³⁸.

Le principe de réciprocité est énoncé par Rawls dès la *Théorie de la Justice*. Là, Rawls, fidèle à la tradition du contrat, l'exprime dans un autre sens qu'une conception utilitariste de la justice le considérerait. Après, dans le *Libéralisme Politique* il s'est aussi discuté, cette fois en relation avec l'idée de la pluralité des conceptions raisonnables de la justice. Ensuite, son importance est une fois de plus souligné dans *The Law of Peoples* en lien avec l'idée de la raison publique¹³⁹. Finalement, il est repris

¹³⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹³⁸ Rawls, *op.cit.*, 1995, p. 17.

¹³⁹ Notons que l'idée de la raison publique est reprise par Rawls dans la seconde partie du *The Law of Peoples* with "*The Idea of Public Reason Revisited*". Cette idée devient beaucoup plus important dans la formulation de la philosophie politique comme utopie réaliste lorsque Rawls conçoit les idées fondamentales de sa théorie de la justice compatibles avec le fait du pluralisme raisonnable.

dans *La Justice comme équité* dans tous ses aspects¹⁴⁰. Dans la *Théorie de la Justice*, l'idée de réciprocité est initialement prise en main pour la justification des deux principes en contradiction avec l'utilitarisme.

« Puisque chacun désire protéger ses intérêts, sa capacité à favoriser sa conception de la justice, personne n'a de raison de consentir à une perte durable de satisfaction pour lui-même afin d'augmenter la somme totale. En l'absence d'instincts altruistes, solides et durables, un être rationnel ne saurait accepter une structure de base simplement parce qu'elle maximise la somme algébrique des avantages, sans tenir compte des effets permanents qu'elle peut avoir sur ses propres droits, ses propres intérêts de base. C'est pourquoi, semble-t-il, le principe d'utilité est incompatible avec une conception de la coopération sociale entre des personnes égales en vue de leur avantage mutuel. Ce principe est en contradiction avec l'idée de réciprocité implicite dans le concept d'une société bien ordonnée »¹⁴¹.

Ainsi Rawls énonce le principe de réciprocité. Si nous plaçons les citoyens d'une société où la grande partie de la richesse est concentrée entre les mains des plus fortunés dans une société bien ordonnée qui est régie par les principes de la justice comme équité, il sera étonnant, dit Rawls, que ces citoyens soient satisfaits de nouvelles applications concernant la distribution. De même, il sera naïf d'espérer que les membres défavorisés d'une société injuste soient contents que les membres plus favorisés de la société continuent à prendre la plus grande partie des richesses produites afin qu'ils fassent de nouvelles investissements pour revitaliser le marché. Dans ce dernier cas, les membres les moins favorisés de la société peuvent accepter cette situation si un meilleur partage pour eux ne semble pas possible dans le système économique actuel et si un changement de régime ne semble pas faisable dans un délai raisonnable. Mais le fait même qu'ils acceptent le partage actuel ne montre aucunement que les principes régissant sur la distribution des richesses est juste. Pour Rawls, suivant le principe de réciprocité, quand les règles d'une coopération sociale sont proposées, pour qu'elles soient considérées comme équitables, ceux qui les proposent doivent penser que les

Contrairement à sa formulation initiale, la théorie de la justice en tant qu'une conception de la justice ne peut pas être fondée sur une doctrine englobante et l'idée de la raison publique remplit le rôle crucial pour assurer le fondement politique partagé par différentes conceptions raisonnables de la justice. Pour la formulation de cette idée voir Rawls, *op.cit.*, 2000, 199p.

¹⁴⁰ Pour les remarques de Rawls sur le principe de réciprocité concernant sa relation avec le principe d'impartialité et d'avantage mutuel voir Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 113.

¹⁴¹ Rawls, *op.cit.*, 2009, pp. 40-41.

autres les acceptent librement mais non pas parce qu'ils sont sous une oppression ou qu'ils se trouvent dans une situation désavantageuse¹⁴². Mais l'idée de réciprocité ne découle pas d'un tel scénario. Il n'est pas la question d'une théorie non-idéale.

A partir du *Libéralisme Politique* le principe de réciprocité est repris dans sa relation avec le fait de pluralisme. Parmi divers libéralismes, et au niveau des citoyens parmi divers conceptions de la justice, le principe de réciprocité est définie comme critère de ce qui est raisonnable dans les principes qui prévoient une coopération sociale équitable. Autrement dit, un système de coopération qui ne remplit pas la condition de réciprocité ne peut pas s'inscrire dans les systèmes de coopération équitables. Chaque conception de la justice peut prévoir d'autres principes régissant sur le système de coopération mais étant compatible avec la raison publique, ils seront considérés « équitables » à condition qu'ils se soient arrangés conformément au principe de réciprocité. Ainsi Rawls redéfinie le principe de réciprocité conformément à la raison publique qui est politique. D'après Rawls, malgré son contenu moral, ceci ne porte pas sur une doctrine englobante comme celui d'Amy Gutmann et de Dennis Thompson¹⁴³.

Pour remplir le critère de réciprocité, Rawls envisage la nécessité de l'acceptation des principes qui régulent le système de coopération par des autres membres, libres et égaux, de la société. Ce sont des individus qui ont des différentes considérations sur la justice et la raison pour laquelle Rawls considère sa conception politique de la justice « utopique » est que ces individus se mettent d'accord, comme le critère de réciprocité est rempli, sur les principes de la justice. Comme Rawls considère les citoyens d'une société bien ordonnée libres et égaux, il semble qu'aucun problème ne puisse surgir. La conception de la justice rawlsienne est dans ce sens utopique mais pourquoi sera-t-elle réaliste ? Si c'est pour des autres principes comment en être sûr que

¹⁴² Rawls, *op.cit.*, 2000, p. 149.

¹⁴³ Amy Gutmann et Dennis Thompson consacrent le deuxième chapitre « The Sense of Reciprocity » de leur œuvre *Democracy and Disagreement* à la question de réciprocité. En situant la réciprocité entre les principes rivaux de prudence et d'impartialité, ils développent une version plus subtile du principe comme réciprocité délibérative. Contrairement au principe de prudence mutuellement avantageux dont l'objectif est *modus vivendi* et au principe d'impartialité universellement justifiable dont l'objectif est d'arriver à une doctrine englobante, le principe de réciprocité est mutuellement acceptable, se fait par la délibération et vise à un accord. Chez Rawls aussi la réciprocité se situe entre l'avantage mutuel qui correspond au principe de prudence et l'impartialité. Voir Amy Gutmann, Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, pp. 52-95.

toutes les couches d'une société de classe accepteront sans aucune oppression, fraude, ignorance ou contrainte les principes que certains proposent ? Est-il possible qu'une conception de la justice soit utopique mais aussi de manière réaliste sans qu'elle établisse les liens des principes qui la font utopique d'un côté et de réaliste d'un autre ? Si le principe de réciprocité est satisfait pour une société bien ordonnée conçue par une théorie purement idéale quelle est la raison pour que nous qualifions cette utopie de « réaliste » ? Nous discuterons ces questions dans la sous-partie 2.3.

2.1.4. Les limites de la catégorie politique

La quatrième exigence de l'utopie réaliste exige que la catégorie politique doive contenir en soi tous les éléments fondamentaux pour une conception politique de la justice. Par exemple dans le libéralisme politique les personnes sont considérées comme des citoyens, et une conception politique de la justice est construite par les idées politiques (morales) disponibles dans la culture politique publique d'un régime libéral constitutionnel. L'idée d'un citoyen libre est déterminée par une conception politique libérale et non pas par n'importe quelle doctrine englobante qui s'étend au-delà de la catégorie politique¹⁴⁴. Ce critère implicitement défend le libéralisme politique. Dans cette partie Rawls ne discute pas si c'est seulement dans le libéralisme politique que la catégorie politique peut rester dans la dimension politique ou non. Il envisage le libéralisme comme une bonne formule pour caractériser les limites de la catégorie politique en tenant celle-ci en dehors des doctrines englobantes.

2.1.5. Le développement du sens de la justice

Nous avons déjà précisé que le sens de la justice¹⁴⁵ joue un rôle important dans l'établissement de la justice comme équité en tant qu'une conception politique de la justice dans une société bien ordonnée. L'institutionnalisme de Rawls n'est opératoire que si et seulement si les citoyens d'une telle société réussissent à élaborer un sens de la justice suffisamment fort pour combattre les tendances à l'injustice qui sont

¹⁴⁴ Rawls, *op.cit.*, 2000, p. 15.

¹⁴⁵ Céline Spector souligne que la question du sens de la justice n'est pas du tout récente ou propre à Rawls. Elle apparaît chez les philosophes modernes comme Hume, qui dialogue avec les théoriciens du « sens moral » - Hutcheson notamment. Pour un résumé subtil des critiques s'adressant à l'idée du sens de la justice chez Rawls, voir Spector, *op.cit.*, (page consultée le 24.03.2013).

naturellement présentes chez les individus. L'établissement des institutions justes ne suffit pas à garantir la pérennité de celles-ci sauf s'il existe des mécanismes dans cette société qui servent à développer chez ses citoyens le sens de la justice nécessaire grâce auquel les citoyens auront le désir de comprendre les principes de la justice, d'agir selon eux, et de gagner la confiance des autres. « Le sens de la justice répond au besoin de découvrir des forces endogènes afin de soutenir les institutions de base de la société juste : au-delà de la crainte de la sanction ou du recours à la coercition, il désigne une motivation à être juste dès lors que les autres en font autant »¹⁴⁶. Alors le sens de la justice prend part dans la question de stabilité comme une force positive. C'est-à-dire comme une force qui agit positivement pour la congruence du juste et le bien. Cette congruence se fait entre le sens de la justice et la conception du bien des citoyens. Ce sont deux facultés morales dont nous disposons. Quand le bien indique pour chacun des citoyens la manière de vivre une vie significative dans leurs yeux et les intérêts dans le but de poursuivre cette vie, le juste indique ce qui est juste selon la conception de la justice, chez Rawls, la justice comme équité dans une société bien ordonnée. Une société stable est d'ailleurs celle qui est gouvernée par une conception stable de la justice. La justice comme équité est une conception qui génère un fort sens de la justice¹⁴⁷.

D'après Rawls, les membres acquièrent le sens de la justice naturellement dans une société bien ordonnée. La théorie idéale implique, tout comme les institutions justes de la société bien ordonnée, le sens complet de la justice de ses citoyens sans prévoir une priorité entre ces deux idées qui sont complémentaires¹⁴⁸. L'acquisition du sens de la justice se fait en étapes liées à la progression du savoir et de la compréhension. Dans la séquence du développement moral le modèle rawlsien assume trois étapes qui

¹⁴⁶ *Ibid.*, (page consultée le 24.03.2013).

¹⁴⁷ Kukathas, Pettit, *op.cit.*, p. 54.

¹⁴⁸ Pour Rawls l'objet premier de la justice est la structure de base de la société. C'est pourquoi son entreprise théorique définit les principes de la justice qui régissent sur les institutions. Ensuite dans un second temps Rawls s'engage à débattre si sa théorie se soutient et pour cela il conçoit la société bien ordonnée comme une société qui élève des citoyens qui soutiendront les principes de la justice. Cette seconde entreprise est en fait la justification de la théorie de la justice comme équité. Le sens de la justice et la question de stabilité s'inscrivent dans la partie justificative de la théorie. Le problème est de concevoir le sens de la justice comme déjà présent dans la société, donc comme une condition de la justice comme équité mais aussi comme élément justificatif de la théorie. Paul Ricœur discute ce problème dans son article « Le cercle de la démonstration ». Pour ses arguments voir Ricœur, *op.cit.*, pp. 129-144.

insistent sur la formation de liens affectifs considérées comme des fins essentielles¹⁴⁹. Dans la première étape l'enfant développe une relation d'amour et de confiance avec ses parents mais cette relation dépend de l'autorité qui ne comprend pas les principes du juste et de la justice. Quand il échoue c'est le sentiment de culpabilité lié à l'autorité que l'enfant développe¹⁵⁰. En second lieu, c'est la morale du groupe qui commence à agir sur l'enfant.

« Le contenu de la morale de groupe est fourni par les normes morales qui correspondent au rôle de l'individu dans les divers groupes auxquels il appartient. Ces normes comportent les règles morales du sens commun, ainsi que les ajustements que nécessite leur adaptation à la position particulière d'une personne ; elles lui sont imposées par l'approbation ou la désapprobation des responsables ou des autres membres du groupe. [...] L'école et les voisins constituent des groupes tout comme les sports et les jeux avec les camarades qui, pour être des formes de coopération à court terme, n'en sont pas moins importantes. Ainsi, nous apprenons les vertus d'un bon écolier et d'un bon camarade de classe et les valeurs de sport et de la camaraderie. Ainsi, la morale de groupe inclut un grand nombre d'idéaux, chacun étant défini conformément au rôle et au statut en question. Notre compréhension morale s'étend au fur et à mesure de notre vie, quand nous passons d'une position à une autre »¹⁵¹.

Le sentiment de culpabilité se montre chez l'individu en trois stades comme les étapes de la formation du développement moral¹⁵². Finalement c'est celle de la morale fondée sur des principes. Là l'individu désire à être une personne juste. La morale de groupe conduit naturellement l'individu à une connaissance des critères de la justice. Le sens de la justice conduit l'individu à accepter les institutions qui s'appliquent à lui et dont il et ses associés ont bénéficié. Il désire alors participer efficacement au maintien de ces institutions¹⁵³. En fin de compte l'individu réalise son sens de la justice quand il a les sentiments qu'il développe grâce à ces trois étapes.

¹⁴⁹ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 534.

¹⁵⁰ Roberto Alejandro, *The Limits of Rawlsian Justice*, Baltimore, Maryland, The John Hopkins University Press, 1998, p. 101.

¹⁵¹ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 508. C'est dans son article « Le sens de la justice » paru en 1938 dans *Philosophical Review* que Rawls développe premièrement ses idées sur le sens de la justice et les reformule en 1971 dans la *Théorie de la Justice* finalement dans le *Libéralisme Politique*. Dans cet article Rawls se réfère à *Emile* de Rousseau. Pour cet article voir Rawls, *op.cit.*, 1963, pp. 281-305.

¹⁵² *Ibid.*, p. 286.

¹⁵³ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 514.

Si nous arrivons au rôle du sens de la justice dans l'idée de l'utopie réaliste nous assistons à une interprétation du sens de la justice toujours liée à la question de stabilité. Selon Rawls même si une partie des citoyens se dérivent des principes de la justice dans la mesure où le nombre de ceux qui se comportent correctement pèse plus lourde. Suivant la question centrale du *Libéralisme Politique*, Rawls continue dans *The Law of Peoples* à considérer le fait du pluralisme.

« En raison du fait du pluralisme la démocratie constitutionnelle doit avoir des institutions politiques et sociales qui conduisent efficacement ses citoyens à acquérir le sens approprié de la justice au fur et mesure qu'ils grandissent et prennent part dans la société. Ainsi, d'après Rawls, ces citoyens seront capables de comprendre les principes et les idéaux de la conception politique, de les interpréter, et de les appliquer correctement. Cela conduira à une stabilité pour des bonnes raisons »¹⁵⁴.

Comme nous l'avions déjà précisé Rawls part de l'idée selon laquelle la justice comme équité prend les hommes tels qu'ils sont. Et dans la formation morale des individus Rawls nous dit que le développement moral des individus conduit « naturellement » au sens de la justice. Dans ce sens la question si le sens de la justice des citoyens de la société bien ordonnée se diffère de celui des citoyens des sociétés capitalistes existantes ou c'est bien à partir de ce sens de la justice que nous devons imaginer la coopération équitable dans une société bien ordonné mérite d'être discutée. Si c'est le cas une autre question s'impose : « Pourquoi Rawls utilise le temps futur quand il parle du développement du sens de la justice et le fait un élément important de l'idée de l'utopie réaliste ? Est-ce que le développement du sens de la justice est une condition de la société bien ordonnée ou le résultat de ce dernier ? Ces questions et les critiques du sens de la justice rawlsienne seront pris en main dans la deuxième partie, notamment dans la sous-partie 2.2. « Les limites de l'utopie réaliste rawlsienne ».

2.1.6. Un consensus par recoupement

Comme l'unité religieuse, philosophique ou morale n'est ni possible, ni nécessaire pour l'unité sociale, si la stabilité sociale ne consiste pas seulement en *modus vivendi*, elle doit s'enraciner dans une conception politique de juste et de justice

¹⁵⁴ Rawls, *op.cit.*, 2000, p. 16.

affirmée par un consensus par recoupement des doctrines englobantes¹⁵⁵. Nous avons déjà précisé que Rawls introduit l'idée de consensus par recoupement à partir du *Libéralisme Politique*, lorsqu'il considère la stabilité de la théorie de la justice comme équité insuffisante vu le fait du pluralisme raisonnable. Quand la procédure qui découle de la position originelle ne fait que garantir l'impartialité des principes de justice, le consensus par recoupement assure la légitimité des principes en permettant aux citoyens d'affirmer publiquement et *a posteriori* les raisons de leur allégeance aux principes de la justice¹⁵⁶.

Rawls conçoit le consensus par recoupement des doctrines englobantes sur une conception politique de la justice. Ce compromis n'est pas un simple *modus vivendi* qui est fondé sur un équilibre des forces. Comme deux équipes de foot dont les forces réciproques sont en équilibre qui n'ont pas pu changer le score nul jusqu'à 90^{ème} minute et qui veulent donc garder le score à 0-0 pour le reste du match afin de pouvoir porter le jeu aux penalty après les prolongations, les camps adversaires « se respectent » mutuellement et semblent accepter l'équilibre pour un certain temps. Mais le *modus vivendi* ne garde sa validité que si l'équilibre des forces se maintient. Au cas où l'équilibre se lève le différend sera repris. La stabilité ne peut pas être fondée sur un tel équilibre vulnérable des forces. C'est pourquoi c'est le consensus par recoupement qui peut garantir la stabilité de la justice comme équité et donc justifier ses principes. Dans son article « The Idea of an Overlapping Consensus », Rawls donne l'exemple historique de la situation conflictuelle entre les catholiques et les protestants où l'acceptation du principe de la tolérance n'était qu'un *modus vivendi*. Parce que dans le cas de 16^{ème} siècle si l'une des convictions devenait dominante personne n'aurait suivi le principe de la tolérance¹⁵⁷. D'après Rawls une affirmation commune d'une doctrine englobante religieuse, philosophique ou morale n'est possible qu'avec l'utilisation oppressive du pouvoir d'Etat¹⁵⁸. Comme dans la société médiévale qui était plus ou moins unie par l'affirmation de la conviction catholique, où le pouvoir étatique luttait contre l'hérésie par l'intermédiaire des politiques oppressives, y compris l'inquisition,

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵⁶ Mestiri, *op.cit.*, p. 436.

¹⁵⁷ Rawls, « The Idea of Overlapping Consensus » dans Rawls, *op.cit.*, 1999, p. 433.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 475.

dans les sociétés modernes même séculaires une telle doctrine peut subsister. Par exemple dans une société unie par une forme d'utilitarisme les sanctions du pouvoir d'Etat où la justification d'un régime libéral constitutionnel ne serait pas possible. Le consensus par recoupement est celui des doctrines raisonnables. Dans le domaine de la politique Rawls pense que le pluralisme conduit à la nécessité d'un tel consensus. Les individus doivent introduire les valeurs qui découlent des principes et de la raison publique dans leurs doctrines compréhensives qui leur permettra de les affirmer politiquement. C'est-à-dire, ils doivent développer une capacité de pouvoir réviser leurs doctrines englobantes surtout quand il s'agit de les affirmer dans le domaine de la politique. Il est vital pour un consensus par recoupement que ces doctrines soient raisonnables dans leurs affirmations de la conception de la justice politique.

Il est donc clairement observable que l'idée de consensus par recoupement joue un rôle important, pour Rawls, dans l'affirmation de la justice comme équité surtout quand il tient en compte ce que le fait du pluralisme raisonnable requiert. Mais pourquoi Rawls le fait l'une des conditions de l'utopie réaliste ? Certaines critiques¹⁵⁹ qui s'adressent à l'idée de consensus par recoupement soulignent les difficultés de réaliser un tel consensus, voire le qualifient d'utopique au sens péjoratif du terme. Cette critique provient de l'objection qu'il n'existe pas de forces politiques, sociales ou psychologiques suffisantes pour engendrer un tel consensus par recoupement (lorsqu'il n'existe pas encore) ou pour le rendre stable (s'il est déjà en place)¹⁶⁰. Rawls défend, par contre, que le consensus par recoupement puisse se produire dans une société

¹⁵⁹ Dans le paragraphe 19 « The Idea of Overlapping Consensus » (Rawls, *op.cit.* 1999, p. 475) Rawls répond aussi aux quatre critiques adressées à l'idée de consensus par recoupement. Ces critiques sont premièrement qu'il n'y a rien à distinguer le consensus par recoupement d'un simple *modus vivendi* et c'est que même si le consensus par recoupement est suffisamment stable il doit être rejeté parce qu'il abandonne l'espoir d'une communauté politique ; deuxièmement que l'évitement des doctrines englobantes implique l'indifférence ou le scepticisme ; troisièmement qu'une conception politique réalisable doit être générale et englobante ; et finalement que l'idée du consensus par recoupement est utopie au sens péjoratif du terme. Sauf le quatrième, vu les limites de ce travail, nous laisserons les trois premières critiques de côté. Pour la version française du paragraphe 6 de cet article qui répond aux critiques selon lesquelles le consensus par recoupement est utopique voir le paragraphe 58. « Un consensus par recoupement n'est pas utopique » dans Rawls, *op.cit.*, 2008, pp. 260-265.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 260.

démocratique, et que sa stabilité puisse être garantie. Concernant la réalisabilité¹⁶¹ et la stabilité du consensus par recoupement Rawls argumente de la manière suivante :

« La plupart des gens ne conçoivent pas leur doctrines [...] comme complètement générale et englobante. [...] On trouve de nombreux glissements, pour ainsi dire, de nombreuses manières dont une conception politique s'accorde en gros avec une position (partiellement) englobante, et de nombreuses façons de permettre, dans le cadre d'une conception politique, la quête de réalisation de différentes doctrines (partiellement) englobantes. [...] Si une incompatibilité était découverte plus tard entre la conception politique et les doctrines englobantes, ils pourraient bien ajuster ou réviser ces dernières plutôt que rejeter la conception politique. [...] Ces ajustements et ces révisions se produisent progressivement au cours du temps, alors que la conception politique façonne les options englobantes pour les rendre compatibles avec elle »¹⁶².

Supposons que les arguments de Rawls offrent suffisamment de raison pour qu'un consensus par recoupement soit fondé entre les doctrines englobantes dont les coins pointus sont sensés d'être limés dans le temps. Et supposons aussi qu'une conception de la justice permet, comme prévoit Rawls, à la réalisation de différentes doctrines (partiellement) englobantes. Mais comment en être sûr que les individus qui ont des doctrines plus ou moins englobantes seront prêts à sacrifier (partiellement) leurs doctrines englobantes pour la survie de la conception commune de la justice ? A ce stade, Rawls nous renvoie à l'idée que la conception libérale remplit les trois conditions d'un régime constitutionnel stable. Une conception libérale, selon Rawls, gouverne efficacement les institutions politiques de bases en garantissant les droits et les libertés de bases et en les plaçant en dehors des programmes politiques et des calculs d'intérêts sociaux. Sa forme de raisonnement est relativement claire, évidente et fiable. Et sa conception de la raison publique libre encourage les vertus politiques coopératives¹⁶³. Ainsi le libéralisme offre à ces citoyens des raisons fortes aux quelles les individus raisonnables n'auront pas renoncé. Avec le temps l'attachement des individus à cette conception libérale de la justice devient tellement fort que personne ne voudrait retirer son appui.

¹⁶¹ Nous utilisons le mot « réalisabilité » dans le sens de la faisabilité que nous abordons dans la sous-partie 2.2.1. « La question de la faisabilité ».

¹⁶² Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 262.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 263.

Parmi les auteurs français, qui donnent généralement à l'idée de consensus par recoupement de Rawls beaucoup moins d'importance par rapport aux principes de la théorie de la justice, certains auteurs comme Emmanuel Picavet se demandent « si Rawls, ayant identifié une lucidité remarquable les défis du pluralisme dans les sociétés démocratiques, n'a pas placé la barre trop haut en ce qui concerne les réponses à y apporter »¹⁶⁴. Les défis du pluralisme sont pour eux plus profonds et moins dangereux que ne le pensait Rawls¹⁶⁵. Il se peut qu'il y ait du vrai dans cette critique mais soulignons que Rawls ne considère pas le fait du pluralisme comme un problème à affronter. Au contraire, Rawls précise dans plusieurs reprises que le pluralisme est une chose souhaitable et il vaut mieux que les citoyens le considèrent ainsi. Mais la question si un consensus par recoupement peut se réaliser et persister sans une contrainte du pouvoir d'Etat, demeure sans réponse, car, même s'il n'en est pas le cas dans la théorie idéale, il est douteux que les vertus libérales sont facilement dissociables des vices libéraux. Picavet souligne que Rawls admet l'existence de certaines personnes dont leurs attachements à leurs doctrines englobantes est trop forte pour leur permettre à adhérer dans la conception politique de la justice et que la transition vers la conception rawlsienne de la citoyenneté dans la société bien ordonnée a un coût beaucoup plus élevé pour ces individus que pour des individus qui n'ont pas ces caractéristiques¹⁶⁶. Cette critique semble plausible mais si l'on considère seulement la doctrine englobante de ces individus comme découlant par exemple d'une conviction religieuse dogmatique pour laquelle l'individu n'a pas effectué un choix conscient. Cette personne est née dans une communauté qui lui a professé ces convictions dès son enfance sans que cette personne ne la choisisse parmi d'autres convictions. Même si nous comprenons l'attrait moral de cet argument, nous pensons que la conception rawlsienne de la justice évite ce problème. Pour Rawls c'est seulement dans la société que l'individu entre involontairement et n'en sort que par la mort. La société libérale offre à ses citoyens libres et égaux les ressources nécessaires pour peser l'exactitude, la justesse et la plausibilité de ses convictions par rapport aux autres convictions et par rapport à la conception de la justice et elle l'a connaît le temps nécessaire pour réviser et ajuster ses

¹⁶⁴ Emmanuel Picavet, « La doctrine de Rawls et le pluralisme comme modus vivendi », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 3, no. 237, 2006, p. 371.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 371.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 377.

doctrines englobantes sans que celle-ci ne lui cause à un coût supérieur par rapport aux autres individus. Cette justification procédurale peut sauver la conception rawlsienne de la justice de cette critique pourtant il existe aussi au sein des citoyens des sociétés démocratiques, des convictions ou préférences qui ne sont pas admises involontairement, aussi « innocentes » que les convictions religieuses. Si nous considérons le cas de quelqu'un qui, malgré la tolérance de la société libérale envers ses doctrines englobantes, refuse à renoncer à ses convictions qui lui portent aussi certains avantages disons économique, nous pouvons imaginer qu'il peut y avoir d'autres raisons qui éviteront l'individu de réviser ou d'ajuster ses doctrines englobantes. Ça ne veut pas dire que cette individu ne choisit à rester fidèle à ses doctrines que pour des avantages économiques qu'il retire de celles-ci, mais que les raisons économiques et les raisons qui proviennent de sa conviction se trouvent ensemble sans que l'individu perçoive la vraie raison pour laquelle elle refuse de les réviser. Certainement le libéralisme de Rawls est exclusivement politique quand il s'agit de l'établissement d'une conception politique de la justice mais il sera naïf de penser que dans la vie réelle, et surtout dans les sociétés démocratiques capitalistes, la dimension politique puisse pris en mais séparément des questions économiques. Certaines convictions morales, philosophiques et religieuses peuvent tout à fait être en lien avec les intérêts économiques et les raisons économiques pour lesquelles les individus n'y renoncent pas peuvent être cachées derrière les raisons sincères de l'adhésion à la conviction mentionnée.

Une autre question que nous discuterons dans la deuxième partie est que, contrairement à ce que Rawls prévoit, si le consensus par recoupement ou d'autres formes de compromis qui semblent pouvoir tendre dans le temps à un consensus par recoupement n'est pas vraiment possible dans une société que les citoyens qualifient d'injuste ; et si ce n'est le cas devons-nous faire toujours le consensus par recoupement l'une des conditions de l'utopie réaliste.

2.1.7. Le principe de tolérance

D'après Rawls, « la conception politique doit avoir une idée raisonnable de la tolérance qui découle des idées inscrites dans la catégorie politique. [...] Cette condition

peut, cependant, ne pas être nécessaire si nous prenons en considération les cas où toutes les doctrines englobantes raisonnables fournissent cette opinion »¹⁶⁷. Quand même, ajoute Rawls, si la conception politique inclut une idée raisonnable de la tolérance sa stabilité sera renforcée. L'idée de tolérance provient tout simplement de l'idée que toutes les individus raisonnables n'assument pas la même doctrine englobante. Il n'est pas d'ailleurs illogique d'assumer l'une de ces doctrines. Et que les individus raisonnables ne pensent pas qu'il soit logique d'opprimer même s'ils ont le pouvoir celles qui assument les autres doctrines englobantes. Mais le problème pour le libéralisme politique est que si les individus « raisonnables » doivent avoir la tolérance envers les intolérants ou non ? Si oui jusqu'à quel point ? Ou bien doit-on imaginer le libéralisme politique dans les limites d'une théorie idéale, même parfaite, qui conçoit une société bien ordonnée où toutes les individus sont raisonnables, et donc où la tolérance n'est pas désormais nécessaire ?

Une dernière remarque concernant les deux conditions de l'utopie réaliste nous semble nécessaire. Il nous semble que Rawls introduit dans sa théorie le consensus par recoupement en prenant en considération les critiques communautariennes qui accordent plus d'importance à l'unité sociale que le libéralisme. L'idée de consensus par recoupement a même suscité la discussion si Rawls a un côté communautarien. Mais en définissant le consensus par recoupement comme celui des doctrines « raisonnables » et introduisant aussi la vieille idée de la tolérance dans sa théorie Rawls montre qu'il reste encore dans les limites du libéralisme politique. Ces deux dernières conditions, même si Rawls ne l'évoque pas, se complètent et équilibrent réciproquement. Comme le consensus par recoupement sert à une plate-forme sur laquelle les doctrines englobantes « raisonnables » puissent trouver l'occasion de s'associer politiquement, il ne serait pas superflu de se demander si l'idée de tolérance est introduite afin de faire fléchir les limites de ce « raisonnable ». Rawls souligne que « la question de la tolérance envers les intolérants est directement liée à celle de la stabilité d'une société bien ordonnée régie par les deux principes »¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Rawls, *op.cit.*, 2000, p. 17.

¹⁶⁸ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 255.

2.2. LES LIMITES DE L'UTOPIE REALISTE RAWLSIENNE

Nous nous lancerons dans cette sous-partie à une réflexion sur l'évaluation de la construction rawlsienne de la philosophie politique comme utopie réaliste en précisant ce que nous considérons nécessaire à une théorie pour mériter cette qualification et nous défendrons l'idée que l'utopie réaliste de Rawls n'est pas suffisante pour remplir les conditions d'une utopie réaliste dans le sens que nous préférons l'entendre.

Comme nous l'avons déjà souligné, Rawls conçoit la philosophie politique comme utopique de manière réaliste, c'est-à-dire comme une entreprise d'exploration des limites des possibilités politiques pratiques¹⁶⁹ et il ajoute que ce quatrième rôle qu'il attribue à la philosophie politique revient à une variante du précédent qui est la réconciliation. Partant de cette affirmation nous pouvons prétendre que pour Rawls « les limites de ce qui est praticable » sont aussi celles de ce qui est envisageable pour la philosophie politique. L'implication de ce que Rawls comprend du réalisme avec l'introduction du fait du pluralisme raisonnable et aussi de la redéfinition de la question de la stabilité dans son œuvre, surtout avec *Libéralisme Politique*, a réussi peut-être de distinguer la théorie de la justice des libéralismes englobantes qui ne sont pas « politiques » au sens de Rawls mais semble avoir condamné la philosophie politique à un rôle moins actif dans sa revendication de transformer le monde. C'est bien peut-être le rôle de calmer notre frustration contre notre société que Rawls accorde à la philosophie politique qui l'empêche aussi de la changer. Les politiques de l'égalitarisme libéral en témoignent.

Comme le remarque Kymlicka l'égalitarisme libéral est considéré par de nombreux penseurs comme le soutien philosophique de l'Etat-providence démocratique libérale de l'après-guerre. Les travaux que Rawls et Dworkin ont effectués dans les années 70 ont fourni un cadre théorique satisfaisant pour donner un sens au débat qui avait lieu mais n'ont pas réussi à montrer comment la théorie idéale se serait appliquée¹⁷⁰. L'élimination des inégalités condamnées par Rawls peut passer, dans la

¹⁶⁹ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 21.

¹⁷⁰ Kymlicka, *op.cit.*, 2003, p. 102.

pratique, des politiques publiques assez radicales comme les nationalisations, la discrimination positive, l'autogestion ouvrière, le salaire domestique, l'assistance médicale publique, la gratuité de l'enseignement supérieur, etc. Cependant les égalitaristes libéraux proposent peu de mesures pour réalisation du passage de la société injuste à la société juste. Les applications pratiques des Etats-providences capitalistes tant que les réformes que les égalitaristes libéraux proposent sont insuffisantes pour une transition à la société équitable. Autrement dit, « il est indéniable que les engagements institutionnels du libéralisme ne sont pas à la hauteur des engagements théoriques »¹⁷¹. Mais le problème n'est pas seulement au niveau pratique. Dans les arguments et dans la façon de concevoir la philosophie politique comme utopie réaliste de la théorie rawlsienne certains points cruciaux, comme nous l'avons déjà souligné quelques uns, se manifestent. Le débat qui continue jusqu'à nos jours contribue à révéler ces aspects théoriques qui expliquent le ton conservatif de l'égalitarisme libéral au niveau pratique. Et il importe pour nous de les élaborer afin de pouvoir nous expliquer en quel sens nous considérons la manière rawlsienne de définir le sens de l'utopie réaliste incorrecte.

Dans cette perspective, cette sous-partie se consacre à débattre quatre points dont nous considérons l'étude nécessaire pour les fondements d'une philosophie politique comme utopie réaliste. Ces points ont tous un lien avec les points d'intersection entre les questions de la réalisation d'une société plus juste et nos espoirs pour un monde meilleur qui nous renvoient à l'idée d'une philosophie politique comme utopie réaliste. L'objectif de cette sous-partie est de proposer des pistes de réflexion qui nous aideront à fixer les inconvénients de la manière de Rawls à concevoir l'idée de l'utopie réaliste, et de nous orienter vers une esquisse de reformulation de l'idée de l'utopie réaliste. Suivant ces quatre sections nous espérons de montrer pourquoi la définition de l'utopie réaliste de Rawls nous semble incohérent avec l'espoir de progrès de la philosophie politique ainsi qu'avec les politiques des sociétés contemporaines qui visent à devenir plus juste.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 102.

2.2.1. La question de faisabilité

Rawls nous dit que le consensus est un pas en avant de ce qui est rationnel au raisonnable. Si on peut déduire de là que le conflit n'est donc pas raisonnable même s'il nous paraît parfois rationnel à court terme, vu la présence permanente du conflit dans et entre les sociétés contemporaines nous pouvons aussi déduire que celles-ci ne sont pas raisonnables du tout. Mettons ce constat à côté et revenons maintenant au problème de choix des principes. La justice comme équité prétend qu'elle prend les hommes tels qu'ils sont et les institutions telles qu'elles doivent être. Quelle est la raison qui nous fera croire que les agents irraisonnables tels qu'ils sont, choisiront dans la position originale les principes de la justice comme équité ? Même pas purifié des calculs d'intérêts froids mais seulement privé de cette capacité rationnelle de fonction utilitaire, les agents de la position originelle ne peuvent pas être (une position non pas immorale mais absolument amoral dans ce sens car le comportement moral ce n'est pas compris en vue des résultats des décisions prises mais considéré déontologiquement comme Rawls le sait bien) comporter raisonnablement. C'est pourquoi Rawls intègre dans la théorie de la justice une idée du sens de la justice qui doit être acquis dans le temps et c'est le fait du pluralisme qui les forcera à acquérir ce sens de la justice. Mais de quoi nous attendons exactement des citoyens raisonnables ? Conformément au principe de différence, risquer de sacrifier excessivement leur position avantageuse dans la société ?

Dans la section 57 de la *Justice comme Équité*, Rawls défend l'idée que le libéralisme politique est possible. Cette tâche qui témoigne de l'implication du réalisme dans la théorie rawlsienne se préoccupe essentiellement de la question de justification dans les circonstances qui découlent prioritairement du fait de pluralisme raisonnable. En faisant une distinction entre « le rationnel » et « le raisonnable », Rawls affirme que contrairement aux partenaires de la position originelle qui ne sont que des êtres rationnels, en tant que personnes démocratiques non seulement libres et égaux, mais comme raisonnables et rationnels, et disposant d'une part égale du pouvoir politique constitué de la société, il n'y a aucune raison pour laquelle les citoyens devraient avoir le droit d'utiliser le pouvoir de l'Etat pour favoriser une doctrine englobante, ou pour

imposer ses implications sur le reste de la société¹⁷². Les citoyens d'une société libérale démocratique ont bien évidemment des doctrines englobantes mais ces doctrines partagent les valeurs politiques comme la liberté civile et politique égale, l'égalité équitable des chances, la réciprocité économique et les bases sociales du respect de soi des citoyens, qui emportent sur les valeurs non politiques qui peuvent entrer en conflit. A travers une vision historique, selon Rawls, il est actuellement possible qu'un consensus par recoupement se réalise autour de ces valeurs politiques.

Comme nous l'avons déjà discuté dans la première partie, cette question qui se concentre sur le fait du pluralisme nous renvoie à celle de la stabilité. Et c'est là que nous objectons à cette manière de l'implication du réalisme dans la théorie politique. Pour nous, la façon de considérer la question de faisabilité pour une théorie politique ne devrait pas être prise comme un renoncement au rôle transformateur de celle-là. Il y a toujours un risque pour la théorie politique de prendre en considération les circonstances du monde réel sous l'ombre des particularités données de la société injuste existante qui abritent des mécanismes de maintien de la domination comme sources des inégalités injustes. Consciemment ou inconsciemment, au nom défendre ces données comme les rapports capitalistes de production ou la propriété privée des moyens de production, considérées perpétuellement valables et au nom de les prendre comme condition *sine qua non* du réalisme, la théorie politique libérale fixe ainsi ses propres limites. Dès lors, comme le souligne Christian Arnsperger, inclure « les circonstances de la justice » -fondées sur un certain mode rivalitaire-mimétique de structuration psychologique de l'intersubjectivité et un certain mode marchand-concurrentiel de structuration économique de l'interaction sociale- dans la caractérisation du voile d'ignorance sans soumettre à la critique « des citoyens libres et égaux » le système socioéconomique qui génère ces circonstances, c'est brouiller les pistes de la critique sociale¹⁷³. Quelle est alors la formule de dépasser le *status quo* des régimes existants qui sert au maintien des mécanismes d'injustices ? Renoncer au côté réaliste de la théorie politique pour devenir complètement utopique ? Bien sûr que la réponse est non car il serait insensé de concevoir une théorie inapplicable ou de la

¹⁷² Rawls, *op.cit.*, 2008, pp. 257-260.

¹⁷³ Christian Arnsperger, « Peut-il exister une critique sociale rawlsienne ? », *Mouvements*, vol. 3, no. 27-28, 2003, p. 169.

montrer comme le résultat naturel et obligatoire du développement historique des sociétés humaines. Mais notons qu'il est utile d'adresser certaines questions à l'approche de Rawls. Est-ce suffisant de prendre en considération le fait du pluralisme raisonnable pour en être sûr que les citoyens de nos sociétés sont des êtres raisonnables. Certes, l'approche de Rawls prétend qu'elle les prend tels qu'ils sont mais ce n'est pas seulement le fait qu'ils ont des convictions morales, philosophiques et religieuses très différentes qui leur caractérise. Une telle description pour les citoyens des sociétés démocratiques libérales existantes sera probablement insuffisante. Au lieu d'une telle approche qui se limite par « ces circonstances » pouvons-nous adopter une approche qui prendrait en considération, par exemple, le fait que les esprits des citoyens des sociétés existantes sont formatés par les habitudes de consommation et d'aliénation ? En quel sens le pluralisme des sociétés existantes proposent des visions différentes du monde ? N'y a-t-il pas des limites pour ce « pluralisme raisonnable » dans la mesure où dans les sociétés post-capitalistes une religion commune s'est installée : celle de la consommation selon les besoins créés artificiellement ?

Dans son article « *What is political about Rawls's Political Liberalism ?* » Roberto Alejandro discute les points distinctifs entre la *Théorie de la Justice* et *Libéralisme Politique* et souligne le rôle central que « le fait du pluralisme raisonnable » joue dans ce dernier. Ce fait du pluralisme marque un déplacement important de la sphère privée de la position originelle au domaine public des sociétés démocratiques. Dans le libéralisme politique les partenaires rationnels de la position originelle sont substitués par les citoyens, cette fois non seulement rationnels mais aussi raisonnables, qui cherchent le consensus par recoupement. Les entités politiques de Rawls détiennent le savoir de ses convictions politiques et religieuses mais ne les utilisent pas dans la sphère politique. Quand ce savoir se trouve, dans la position originelle, en dehors de leur portée, il va être implanté, quand il s'agit de la réalité, dans la sphère privée où la subjectivité règne. Ainsi Rawls abolit les tensions qui proviennent du fait de pluralisme mais au prix de les mettre en dehors de la sphère de la délibération, donc abolit aussi la politique au nom de la stabilité comme le suggère Mouffe¹⁷⁴. La compréhension de

¹⁷⁴ Roberto Alejandro, « What is political about Rawls's Political Liberalism », *The Journal of Politics*, vol. 58, no. 1, 1996, p. 12.

Rawls du libéralisme politique en s'écarter des libéralismes englobantes, c'est-à-dire des libéralismes dont leurs conceptions de la justice découlent d'une doctrine englobante, refuse à cultiver les valeurs comme autonomie de leur citoyen mais les admet. Selon Alejandro il n'y a pas de raisons convaincantes pour expliquer cette distinction¹⁷⁵. Si cet argument est vrai on peut admettre que le projet de Rawls qu'il a entrepris après la *Théorie de la Justice* a échoué. Malgré les points importants qu'elle révèle, cette prétention nous ne semble pas correcte. Il y a suffisamment de raisons convaincantes pour mettre le libéralisme politique de Rawls à part de celui de Kant ou de Mill. Nous partageons avec Rawls l'idée qu'un libéralisme qui conçoit la conception de la justice selon les valeurs comme autonomie ou utilité générale n'est pas compatible avec le fait de la pluralité des doctrines englobantes dans une société démocratique. Cependant la question de l'abolition de la politique pose un problème sérieux. Si le consensus par recoupement se réalise au nom de l'abolition des fonds de la délibération mais pour procurer la base d'une conception politique de la justice le libéralisme politique fixe les limites de ce qui est politiquement raisonnable à jamais. Alors qu'une continuité dans le changement pour une théorie politique importe peut-être plus que de mettre les conditions de la mise en œuvre de ses projets et de garantir sa stabilité. La théorie de Rawls montre comment les principes de la justice, une fois adoptés, pourront générer à travers le temps leur propre soutien.

« Mais, comme le remarque Arnsperger, son recours à une « psychologie morale » à la fois kantienne et réaliste rend sa discussion de ces questions quasiment tautologique – si les personnes ont un sens du juste mais aussi un sens limité du sacrifice égalitaire, ils adhéreront durablement à des principes de justice qui respectent cette double contrainte. Il ne semble pas vraiment y avoir, chez Rawls, de réflexion de fond sur les liens dialectiques qui peuvent exister au cours du temps, d'une part, entre le degré d'égalitarisme des individus biens lotis et la logique systémique dans laquelle ils ont obtenu leurs « justes avantages » socioéconomiques et, d'autre part, entre « les justes inégalités » qui dérivent d'un système et les modifications d'aspirations (dans le sens de la résignation ou dans celui de la révolte) des plus défavorisés »¹⁷⁶.

Arnsperger pose la question si la théorie de Rawls a réussi à procurer une résolution crédible de la tension entre le réalisme et l'utopisme et argumente qu'elle ne

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷⁶ Arnsperger, *op.cit.*, 2003, p. 167.

l'a pas pu. En externalisant « les faits de la vie sociale » -qui prévoient une égalité économique modérée vu les mécanismes de motivation qui sont sensés à inciter les plus favorisés membres de la société à partager les richesses- de la structure des sociétés capitalistes, Rawls suit une voie erronée car il n'existe pas de tels faits indépendants de la structure. Donc la théorie de Rawls semble à proposer un outil pour renforcer normativement le *status quo* car chez Rawls les citoyens « rationnels et raisonnables » se mettent à la place des partenaires « rationnels » de la position originelle avec une théorie sociale qui est le clone de la société existante. De cette manière, l'utopie réaliste de Rawls continue à obscurcir les aspects problématiques des sociétés existantes. Considérée dans sa généralité, la partie idéale de la théorie rawlsienne présente une conception de la société juste à achever si nous le pouvons¹⁷⁷. Pour soutenir cette critique rappelons que chez Rawls tout principe de justice, au lieu de prétendre à une portée universelle, se définit plutôt en fonction de son contexte institutionnel, et est inapplicable hors de ce dernier. C'est la structure de base de la société qui affirme explicitement que ses principes de justice répondent aux besoins particuliers de celle-ci et qu'ils ne peuvent être appliqués directement à d'autres institutions, encore moins à la conduite des individus. En supposant que dans un contexte où l'une seule des conditions de la justice n'est pas réalisées, le résultat risque d'être inférieur à celui qui pourrait être atteint en laissant tomber l'ensemble des conditions idéales et Rawls suit une stratégie ce que les économistes appellent une théorie de second rang (*second best*) en intégrant les *circonstances de la justice* à l'intérieur même du champ normatif¹⁷⁸. Néanmoins cette méthode, comme nous prévient Arnsperger pose à Rawls des problèmes majeurs au niveau de concevoir une théorie forte pour proposer un criticisme social transformateur (*world-changing*)¹⁷⁹.

« Rawls établit son utopie principalement au niveau intellectuel et non pas pratique : quelque soit le jugement bien pesé de quelqu'un sur la justice parfaite, il n'est jamais permis de déclencher une action politique qui chercherait à rejeter « les circonstances » du monde réel. La justice doit profondément respecter les implications de la vie sociale actuelle et les faiblesses

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 289.

¹⁷⁸ Patrick Turmel, « La primauté des institutions à la lumière de la théorie de second rang » dans Ludovic Chevalier (sous la direction de), *Le politique et ses normes. Les débats contemporains en philosophie politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 119.

¹⁷⁹ Arnsperger, *op.cit.*, 2006, p. 292.

humaines inhérentes à toutes coopérations. [...] C'est une position qui pourtant laisse peu de choses à dire à Rawls quand les circonstances qui font la justice parfaite infaisable sont des différences profondes de pouvoir, les relations structurellement abusives »¹⁸⁰.

De ces critiques nous arrivons à deux questions qui posent des difficultés et qui doivent être répondu par non seulement la théorie rawlsienne de la justice mais par toutes les théories politiques qui cherchent à concevoir une société idéale mais aussi faisable : Quels sont les exigences de la justice ? Et quelles sont les exigences de la justice vu la nature des institutions politiques, sociales et économiques ; et les motivations et objectifs des autres acteurs politiques actuellement existantes de la société ? Etant donné qu'une théorie politique qui se prend comme « utopie réaliste » ne peut pas enjamber l'une de ces questions, elle doit trouver une formule pour répondre plausiblement à deux. C'est pourquoi il importe pour nous de traiter le lien entre la théorie idéale et la théorie non-idéale.

2.2.2. Entre la théorie idéale et la théorie non-idéale

Il n'est pas rare chez les académiciens de considérer le travail de Rawls comme une théorie purement idéale et rien d'autre. Ce n'est d'ailleurs pas tout à fait vrai. Il est incontestable que l'enjeu principal pour Rawls est de se concentrer prioritairement sur la partie idéale de sa théorie mais il ne néglige pas de préciser que la théorie non-idéale fait aussi partie de la justice comme équité. Dès la *Théorie de la Justice* Rawls nous donnent les exemples qui justifient une perte de la liberté pour tous ou pour une partie de la société pour tendre à long terme à une société pleinement juste et ceux qui font le sujet de la théorie non-idéale. En partant de l'idée intuitive de diviser la théorie de la justice en deux parties, Rawls distingue la théorie idéale de la théorie non-idéale :

« La première, la théorie idéale, part de la stricte obéissance et élabore les principes qui caractérisent une société bien ordonnée dans un contexte favorable. Elle développe la conception d'une structure de base parfaitement juste et les devoirs et obligations des personnes qui y correspondent, dans les limites fixées de la vie humaine. C'est cette partie de la théorie qui est mon souci principal. La seconde partie, la théorie non-idéale, est élaborée après qu'une

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 293.

conception idéale de la justice a été choisie ; c'est seulement à ce moment-là que les partenaires se demandent effectivement quels principes adopter dans des conditions moins favorables »¹⁸¹.

Rawls considère cette seconde partie de la théorie dans deux sous-parties : « l'une est constituée par les principes qui commandent les adaptations aux limitations naturelles et aux contingences historiques, l'autre, par les principes qui permettent de faire face à l'injustice »¹⁸². Un exemple pour le premier cas est celui des mécanismes comme une constitution qui ralentissent les changements dans le domaine de la législation. Là, Rawls nous propose de nous demander quelle sorte d'argumentation en faveur de ces mécanismes est nécessaire au lieu de nous demander s'ils sont effectivement justifiés. Le second cas est celui de la liberté inégale. Rawls donne l'exemple d'une situation historique qui justifie, selon lui, une liberté politique moins grande. Une situation de transition où l'esclavage est supérieure aux pratiques en usage. C'est le cas d'un Etat qui ne faisait pas de prisonnier de guerre mais mettait toujours à mort leurs captifs, décidant par traité de les mettre désormais en esclavage¹⁸³. Dans un tel cas extrême Rawls suggère alors que l'organisation semble défendable en tant que progrès des institutions existantes et qu'elle sera probablement complètement abandonnée, car l'échange des prisonniers de guerre est une organisation encore plus souhaitable »¹⁸⁴. La question de l'obéissance partielle aussi s'inscrit dans cette sous-partie de la théorie non-idéale. « Elle comporte des questions comme la théorie des peines, la doctrine de la guerre juste et la justification des différentes formes d'opposition à des régimes injustes, depuis la désobéissance civile et l'objection de conscience jusqu'à la résistante militante et la révolution. Elle comprend aussi des questions de justice compensatrice ainsi que la mise en balance d'une forme d'injustice institutionnelle avec une autre »¹⁸⁵.

Dans la section 5. « Limites de notre enquête » de la *Justice comme Équité*, John Rawls précise qu'il accorde son attention essentiellement sur la théorie idéale ou théorie de l'obéissance stricte qui signifie que (presque) chacun se conforme aux

¹⁸¹ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 282.

¹⁸² *Ibid.*, p. 282.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 284.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 285.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 35.

principes de justice et donc accepte leurs conséquences, et ajoute qu'il se demande quelles sont les conditions de la mise en place d'un régime constitutionnel juste, ou presque juste et de sa stabilité dans les circonstances de la justice, et donc dans des conditions réalistes, mais raisonnablement favorables¹⁸⁶. Selon Rawls, c'est de cette manière que la justice comme équité est utopique de façon réaliste : elle cherche à déterminer dans quelle mesure un régime démocratique peut atteindre une réalisation complète de ses valeurs politiques dans le monde tel que nous le connaissons (avec ses lois et ses tendances), ou si l'on préfère, dans quelle mesure il est possible d'approcher la perfection démocratique. Cependant, Rawls ajoute que « l'idée d'une société bien ordonnée doit aussi nous guider dans notre réflexion sur la théorie non-idéale, et donc nous aider à traiter les cas difficiles relatifs aux injustices existantes. Elle doit aussi nous permettre de clarifier les buts de la réforme, et d'identifier quels torts sont les plus dommageables et les plus urgents à éradiquer »¹⁸⁷. Quand même pour certains auteurs comme William E. Connolly malgré son élégance analytique la théorie politique de Rawls est, historiquement parlante, a échoué et la raison de cet échec est que l'explication des conjonctures politiques ne prenne pas part dans la philosophie politique de Rawls qui n'a pas produit des concepts à utiliser dans la formulation d'une analyse ou d'une réponse stratégique à l'impasse socio-historique politique actuelle. Les rawlsiens, à l'encontre, ont confortablement choisi de faire une distinction académique entre un monde idéal imaginaire et un non-idéal tout aussi fictif¹⁸⁸. Afin de comprendre cette critique il vaut mieux de se demander de quoi s'agit-il exactement la théorie non-idéale et quelles sont ses différences avec la théorie idéale.

Notons que la plus part des théories politiques impliquent ces deux dimensions et se manifestent rarement sous une forme pure de théorie idéale ou de non-idéale. Dans un article récent, Alan Hamlin et Zofia Stemplowska abordent quatre points qui servent à distinguer la théorie idéale de la théorie non-idéale. Ce sont (1) l'obéissance stricte et l'obéissance partielle ; (2) idéalisation et abstraction ; (3) sensibilité factuelle et insensibilité factuelle ; (4) la justice parfaite (ou une autre valeur) et (4) amélioration

¹⁸⁶ Rawls, *op.cit.*, 2008, p. 32.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸⁸ Alan Finlayson, « Introduction : becoming plural » dans Alan Finlayson (dir.), *Democracy and Pluralism. The Political Thought of William E. Connolly*, New York, Routledge, 2010, p. 9.

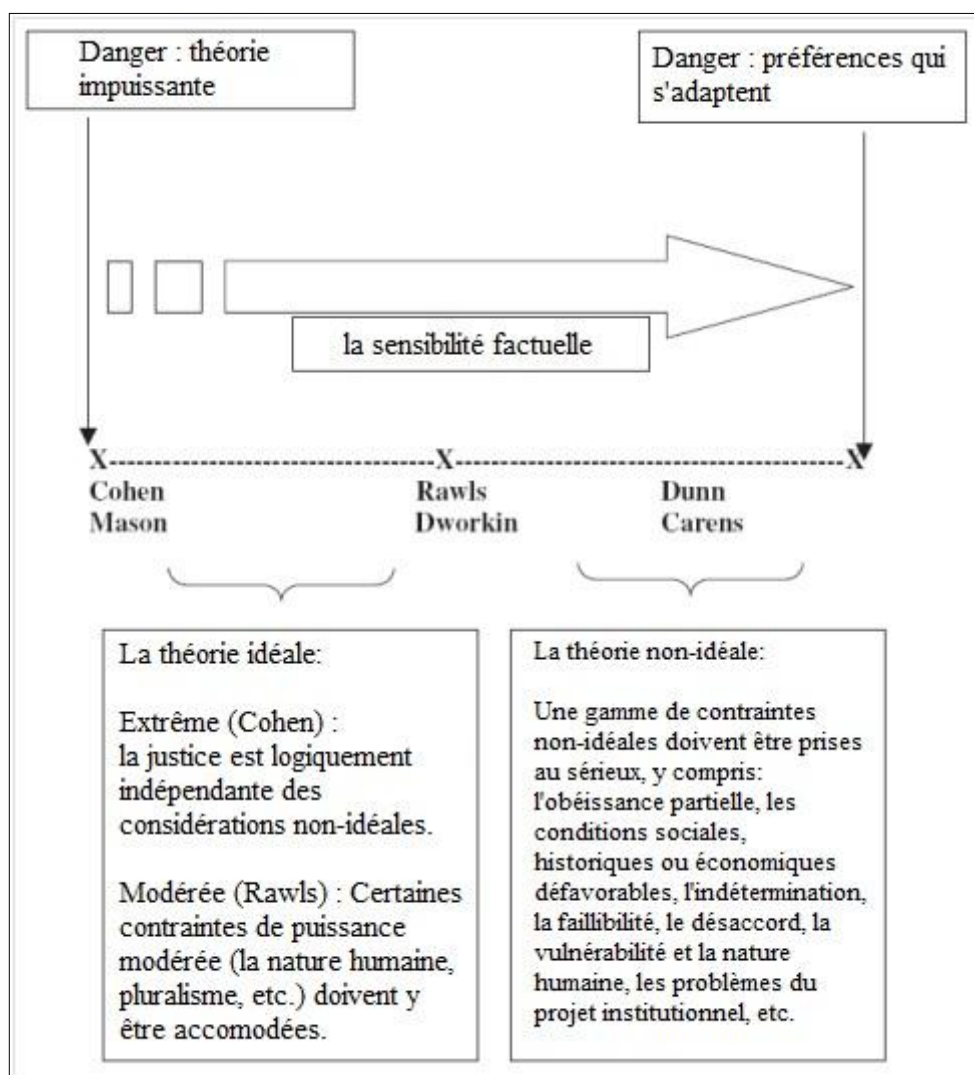
locale de la justice (ou une autre valeur)¹⁸⁹. En gros, une théorie qui assume l'obéissance stricte accepte que presque tous les membres de la société remplissent presque tous les critères que le contenu normatif prescrit. Une théorie idéale ne s'occupe pas de la formation morale des membres de la société, de l'éducation et de la question des cas difficiles comme ceux des membres qui n'acceptent pas les principes de la théorie. Dans ce sens, nous pouvons suggérer que la théorie rawlsienne de la justice n'est pas tout à fait idéale. Deuxièmement, la distinction « idéalisation-abstraction » trace un éventail pour déterminer où se situe le niveau théorique-pratique de la théorie. Mettons qu'il n'existe toujours pas de théorie politique purement idéale et parfois il n'est pas facile de décider si la théorie fait une abstraction ou une idéalisation, par exemple quand elle traite la question de l'hétérogénéité de motivations des agents. C'est pourquoi cette distinction n'est pas toujours utile pour classer les théories. Troisièmement, nous pouvons suggérer qu'une théorie est plus sensible aux faits quand elle prend en considération plus de faits comme contrainte de la vie réelle et les incorpore dans la théorie comme éléments du modèle. Si nous continuons avec l'exemple de la théorie de la justice comme équité d'après cette distinction nous pouvons suggérer qu'elle n'est pas du tout insensible aux faits pourtant elle se situe toujours plus près du côté idéale de la distinction théorie idéale et non-idéale. Quatrième distinction nous renvoie à la distinction faite par Amartya Sen¹⁹⁰ entre une théorie transcendantale de la justice, comme il considère la théorie de Rawls, et une théorie comparative de la justice. Selon cette distinction une théorie transcendantale se concentre à identifier les dispositions sociales parfaitement justes tandis qu'une théorie comparative se concentre à classer les dispositions sociale alternatives mais précisons que les théoriciens ne sont pas d'accord sur les arguments de Sen qui polarise la théorie rawlsienne avec la sienne et il est discuté si la théorie de Sen propose les critères nécessaires pour réaliser ce classement. Il est alors clair que ces distinctions ne nous aident pas beaucoup à catégoriser les théories politiques contemporaines comme celle de Rawls. Mais pourquoi ? La réponse est simple : parce que la théorie de Rawls tout

¹⁸⁹ Alan Hamlin, Zofia Stemplowska, *Political Studies Review*, vol. 10, no. 1, 2012, pp. 48-49.

¹⁹⁰ Vu les limites de ce travail nous ne discuterons pas ici les arguments de Sen qui ont beaucoup contribué à Rawls de développer les siens. Pour les arguments de Sen concernant cette distinction voir Amartya Sen, « What do we want from a theory of justice ? », *The Journal of Philosophy*, vol. 193, no. 5, 2006, pp. 215-238 ; et Sen, *op.cit.*, 2009, 467 p.

comme celle de Dworkin se situe ni dans l'un, ni dans l'autre des pôles de cette distinction. Ça ne veut évidemment pas dire que ces distinctions ne servent à rien. Elles nous proposent des types idéaux pour nous aider à considérer les différences entre les théories. Mais quand il s'agit des théories que nous appellerons « hybrides » ou modérées comme les nomme Colin Farrelly -qui pense que l'action politique se trouve au côté de la théorie non-idéale les nomment- il n'est pas tout simple de les catégoriser ainsi. Au lieu d'une telle catégorisation tranchante, Farrelley propose d'évaluer les théories selon leur sensibilité factuelle¹⁹¹, qui la met au premier plan dans l'explication de la distinction idéale et non-idéale, dans une continuité, avec les formes intermédiaires :

¹⁹¹ La sensibilité factuelle est l'une des questions qui occupe une place importante dans le débat de la théorie idéale – non-idéale de la justice. G. A. Cohen défend, principalement contre Rawls mais aussi contre les autres penseurs qui considèrent la sensibilité factuelle comme un élément *sine qua non* des théories de la justice, l'insensibilité des principes de la justice aux faits du monde réel. Cette approche de distinguer les faits du monde réel des principes de la justice est critiquée par Lea Ypi comme « utopisme platonique ». Notons que la philosophie politique comme utopie réaliste, dans le sens où nous la comprenons, ne se considère pas polarisée dans la distinction idéale – non-idéale qui se manifeste souvent selon la prise de position envers cette question de sensibilité factuelle. Pour les critiques de Cohen envers la sensibilité factuelle de la théorie rawlsienne, voir G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Massachusetts, 2008, 430 p. Pour son article reconnu où il résume ses idées, voir G. A. Cohen, « Facts and Principles », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 31, no. 3, Princeton University Press, 2003, pp. 211-245. Pour quelques articles récents qui critiquent l'approche de Cohen, voir Lea Ypi, « Facts, Principles and The Third Man », *Socialist Studies / Etudes Socialistes*, vol. 8, no. 1, 2012, pp. 195-216 ; Kai Nielsen, « Rescuing Political Theory from Fact-Insensitivity », *Socialist Studies / Etudes Socialistes*, vol. 8, no. 1, 2012, pp. 216-245 ; Daniel Kofman, « How Insensitive : Principles, Facts and Normative Grounds in Cohen's Critique of Rawls », *Socialist Studies / Etudes Socialistes*, vol. 8, no. 1, 2012, pp. 246-266.



Comme nous le voyons dans le tableau ci-dessus¹⁹² la théorie de Rawls se situe entre la théorie idéale et non-idéale, pour mieux dire, sa théorie comporte dans certaines doses les deux volets de la distinction. Cependant Farrelly la considère plus proche à la théorie idéale et défend l'idée qu'une théorie politique doit être plus sensible aux faits beaucoup plus que la théorie rawlsienne pour être considérée utopique de manière réaliste. Et il ajoute que l'incohérence de la prétention de Rawls d'avoir proposé une théorie utopique de manière réaliste découle du fait qu'une telle théorie sociale de la justice et ses principes doivent fonctionner comme un guide adéquat pour nos actions

¹⁹² Colin Farrelly, « Justice in Ideal Theory : A Refutation », *Political Studies*, vol. 55, no. 4, 2007, p. 847.

collectives¹⁹³. Cependant comme le remarque lui aussi, quand une insensibilité factuelle extrême risque d'échouer à remplir cette fonction, à l'autre bout de l'éventail, le danger est de prendre toutes les contraintes existantes (imposées par une structure sociale injuste) comme légitimes et ainsi la justice réaffirme simplement le *status quo*. Nous partageons l'idée qu'une théorie politique comme utopie réaliste doit comporter les deux volets sans se situer aux bouts de l'éventail mais il semble importer alors, pour une théorie politique, de décider les quelles des contraintes de la vie réelle seront pris en considération et les quelles seront exclut ou considérées changeables dans une période raisonnable du temps, conformément au temps nécessaire pour l'application complète de la théorie. D'une manière semblant à celle de Farrelly mais se séparant de celle-ci en catégorisant les théories politiques entre le réalisme et l'utopisme et en acceptant que la plus part des théories politiques se mettent quelques parts entre les deux bouts sans insister sur les formes extrêmes, David Estlund fait un classement entre les théories ce que Farrelly appelle « modérées ». Ces théories se placent, selon Estlund, entre un réalisme satisfaisant et un utopisme moral sous deux formes du réalisme. L'une qu'il est pour et l'appelle comme « optimiste » et l'autre qu'il est contre et l'appelle comme « pessimiste » (*hopeless realism – hopeful realism*)¹⁹⁴.

Même si ces approches servent à proposer des catégories utiles pour comparer les théories de la justice elles nous conduisent inévitablement à une discussion pauvre qui se limite par un argument non sérieusement discuté selon lequel chaque théorie de la justice doit inévitablement se positionner sur un éventail imaginé en fonction d'une tension entre la théorie idéale et non-idéale difficile ou presque impossible à abolir. Pourtant cet argument est ni vraiment soutenu par de preuves convaincantes, et ni sérieusement débattu à la lumière des définitions différentes du réalisme ainsi que d'utopisme. Les théoriciens qui ont tendance à penser que plus la prise en considération des faits est forte dans la théorie, plus il y a de la chance que la théorie s'applique à la réalité. Dans ce sens, ceux qui critiquent Rawls d'une perspective « réaliste » trouvent la théorie rawlsienne trop idéale pour se réaliser dans un temps dans lequel nous estimons que les faits du monde réel resteront stables ou presque stables. Cependant il

¹⁹³ *Ibid.*, p. 845.

¹⁹⁴ David Estlund, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2008, pp. 263-270.

peut y avoir deux manières d'impliquer le réalisme dans la théorie. L'une qui est impotente : d'accepter les faits comme tels et de concevoir la société juste ainsi ; et l'autre qui nous semble adéquate : de bien considérer les faits mais aussi d'explorer itérativement le potentiel pour le changement qui existe toujours dans les sociétés démocratiques.

2.2.3. Le manque d'une théorie de l'injustice

La prétention de Rawls que sa théorie de la justice comme équité est utopique de manière réaliste ne nous semble pas pertinente pour deux autres raisons que nous aborderons dans cette section. Ces raisons découlent de la façon dont la théorie de Rawls prenne en main la théorie non-idéale. L'une est le fait que sa théorie non-idéale reste très limitée et dépendante de la théorie idéale qui fixe les principes une fois à jamais dans la mesure où elle manque des principes pour une juste lutte politique et l'autre est qu'elle manque d'une théorie de l'injustice pour révéler les mécanismes d'injustices qui servent dans les régimes capitalistes à maintenir les graves injustices qui se manifestent sous formes d'inégalités entre les classes sociales, d'exploitation de la nature et des richesses mondiales, d'oppressions sur toute sorte de minorités, d'inégalités entre les sexes, et bien d'autres que nous ne sommes peut-être pas conscients.

Nous avons déjà précisé que Rawls cherchait à définir une structure de base, c'est-à-dire à élaborer le système général de règles sur lesquelles une société peut être construite. Concevant la société, comme un système de règles, il peut la reconstruire en reconstruisant celles-ci. La conception de la justice est immédiatement structurante : elle prescrit une structure sociale déterminée, en prescrivant les règles qui la constituent. D'un autre côté pourtant, Rawls avance aussi que les règles qu'il propose sont celles qui s'appliqueront à la structure de base. Ce qui implique que le théoricien de la justice prend en considération une forme qui lui est prédonnée, et qui est la forme structurelle générale supposée de la société « démocratique » moderne. En remarquant cette ambiguïté du raisonnement concernant la structure de base et son lien avec la politique pratique, Bidet affirme que la théorie de Rawls oscille entre construction rationaliste et critique de l'empirie, et il ajoute que Rawls appréhende les sociétés empiriquement

données comme des systèmes de règles auxquels il oppose un autre système de règles¹⁹⁵. Bidet défend l'idée qu'on peut, sans doute, préférer une approche socio-historique plus réaliste des structures sociales qui découlerait d'une conception de structure de base qui, au sens inverse que l'idéalisme de Rawls prévoit, n'est pas définie par mais qui prescrit les rapports de production, de pouvoir, de représentation, etc. Certes, une telle approche serait beaucoup plus réaliste dans le sens où elle considère les contraintes de la réalité mais elle n'est pas moins récusable que son opposé. Parce que cette fois, nous sommes face à un autre problème comme étant considéré la réalité, être condamné à rester dans ses limites. Procédant ainsi, c'est-à-dire acceptant la structure de base prédonnée, nous arrivons à demander la question suivante : « dans quelles conditions la structure de base sera conforme à des règles acceptables par tous ? » Car le fait d'être accepté par tous n'est pas discutable pour des régimes qui se considèrent démocratiques et il ne nous reste comme variable que les conditions. Il n'y a donc aucune garantie pour que la réponse à cette question satisfasse les aspirations du théoricien libéral qui a « intuitivement » l'intention de défendre les principes de la justice sans que celles-ci contredisent à l'implication de la réalité des relations économiques, sociales, culturelles et politiques des sociétés libérales modernes. Pour Bidet, l'approche de Rawls peut apparaître comme une réduction intellectualiste ou culturaliste des rapports sociaux mais une telle objection ne ruine pas le projet. Si la structure de base existe déjà mais qu'elle est conformément à la théorie celle qui doit être, celle-ci ne nous conduit pas désespérément à une tautologie ? Seulement si les deux seraient pensés simultanément. Par contre Rawls conçoit d'abord la théorie idéale pour arriver à une conception idéale de la société afin de pouvoir, ensuite, penser sur des perspectives d'en arriver. Pourtant, il ne serait pas pertinent de prétendre qu'il complète cette dernière tâche. Bidet souligne qu'il existe, par la nature de la théorie, une discordance entre la radicalité des exigences formulées par Rawls et la modération des perspectives à court terme.

Il ne faut pas oublier « que les principes qu'il propose sont ceux d'une société idéale (ou la notion d'idéalité implique celle de faisabilité), et ne portent que médiatement sur les sociétés réelles. Il ne reste à savoir si Rawls nous fournit le concept de cette médiation : quelle

¹⁹⁵ Bidet, *op.cit.*, 1995, p. 13.

valeur d'exigence ces principes possèdent-ils dans les situations concrètes que nous vivons ? Et c'est là un problème majeur [...]. Mais la première question à se poser, si l'on veut apprécier cette théorie, est celle de savoir si elle réalise la première partie de son programme, qui est de fournir une utopie réaliste ? »¹⁹⁶.

Ainsi nous nous trouvons envers une problématique qui occupe la question de l'établissement d'une société juste à partir d'un état d'injustice, c'est-à-dire de l'orientation de la pratique en vue d'une telle fin. Bidet appelle cette notion qui manque dans la théorie rawlsienne « la juste lutte pour la justice »¹⁹⁷. Certes Rawls discute dans *Théorie de la Justice* sur la question de l'obéissance partielle qui fait partie de la théorie non-idéale mais toujours dans sa relation avec la théorie idéale qui nous renvoie à la position originelle où les principes de la justice sont majoritairement acceptés par les membres à jamais. Rawls accepte que le devoir d'obéir à une loi injuste soit problématique pour des minorités permanentes qui souffrent de l'injustice depuis de nombreuses années. Mais la place que Rawls accorde à la théorie non-idéale reste limitée dans le cadre des injustices « modérées » qui peuvent y avoir dans un régime démocratique presque juste dont les principes de la justice sont régis par une conception « raisonnable » de la justice. Quand la structure de base d'une société, écrit Rawls, est suffisamment juste, dans les limites du contexte prévalant, nous devons reconnaître comme obligatoires des lois injustes, à condition qu'elles ne dépassent pas un certain degré d'injustice¹⁹⁸. Et, tout en espérant qu'il n'y aura pas de besoin, il propose pour les cas où elles dépassent ces limites, qui restent à savoir, les méthodes de lutte comme la désobéissance civile ou l'objection de conscience. C'est pourquoi le champ de la théorie non-idéale chez Rawls n'est pas seulement limité mais aussi semble dépendant de la théorie idéale dans la mesure où les principes de la justice ne s'appliquent seulement à la structure de base de la société. Pour Bidet, cette façon *morale* de poser le problème d'injustice vide les principes politiques d'un objet pratique immédiat. Rawls n'a pas en effet à proprement parler de « théorie de l'injustice », de théorie des fondements et des facteurs de l'injustice¹⁹⁹.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁹⁸ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 392.

¹⁹⁹ Bidet, *op.cit.*, 1995, p. 100.

La philosophie politique comme utopie réaliste doit prendre ces problèmes au sérieux et donc inclure dans son volet non-idéal une théorie de l'injustice qui vise à analyser les raisons des injustices en commençant par les plus criantes. Mais, en ce faisant, elle doit aussi nous fournir une méthode d'autocritique pour éviter de tomber dans un déterminisme historique qui risque d'approuver les injustices du passé. Dans ce sens la philosophie politique comme utopie réaliste ne doit pas non-plus être conçue comme une théodicée séculaire. De cette affirmation nous arrivons à la section suivante où la question de temporalité et son lien avec l'idée de l'utopie réaliste seront abordés.

2.2.4. La question de temporalité

Cette sous partie se consacre à une discussion autour une question délicate ayant deux dimensions mais qui doivent être pris en main dans la même problématique de temporalité, l'une qui s'interroge la nécessité pour la philosophie politique comme utopie réaliste de fonder ses liens avec le passé et l'autre avec l'avenir. Posons s'il est logique de considérer la société juste, dont la fondation nourrit les espoirs de la philosophie politique, comme un bébé qui vient de naître avec un esprit vierge ? Un *tabula rasa* sur lequel les citoyens nouvelles de la société nouvelle marqueront leur histoire tout nouveau et qu'ils espéreront cette fois qu'elle soit purifiée du mal ? De même y aura-t-il vraiment de bonnes raisons que la philosophie politique pourra proposer pour convaincre les partenaires d'une nouvelle société que cette fois la répartition et la coopération sera équitable ? Ces questions ouvre un débat sur ce que nous appelons la temporalité de la justice qui a un lien important avec la question de la transition à la nouvelle société que la théorie idéale considère juste et qui nous renvoie à l'avenir et à celle du lien de la théorie avec le passé, c'est-à-dire la relation de la société juste que la théorie est pour avec le régime ancien auquel cette société se substituera.

Parmi les organisations sociales de tous les temps même si le libéralisme qui est allé de pair avec le capitalisme a beaucoup évolué au niveau des libertés politiques, nous ne pouvons pas suggérer pareil au niveau de l'égalité socio-économique des individus vivant dans ces régimes. Dans les régimes libéraux occidentaux, malgré l'amélioration générale du niveau de vie, la répartition des ressources à l'échelle nationale, tout comme à l'échelle globale, est inégalitaire plus que jamais. Toutes les

forces productives de l'histoire se trouvent concentrées au service de ces régimes libéraux soi-disant démocratiques et « victorieux » de la période après la guerre froide. S'agissant des libertés politiques il est certainement possible de trouver suffisamment de preuves convaincantes que les régimes libéraux sont mieux par rapport aux autres régimes qui règnent dans le reste du monde. Mais pouvons-nous trouver suffisamment de preuves que c'est aussi le cas au niveau de l'équité de ces systèmes ? Il ne sera pas pessimiste de prétendre que très peu de personnes vivant sous ces régimes répondront « oui » à cette question. Cette évaluation sur les régimes démocratiques existants pose cependant une préoccupation à considérer pour les théories idéales de la justice. Du lien de la théorie du passé et de l'avenir, deux questions -aux quelles les réponses constituent quatre positionnement exemplaires- découlent : 1. Une théorie de la justice doit-elle formuler la société juste comme une continuation du régime ancien ou comme une société qui n'a aucun lien avec son prédécesseur responsable des injustices qu'elle condamne sévèrement ? Et, 2. Une théorie de la justice doit-elle chercher et viser à renforcer dans la société existante les dynamiques qui sont sensés à la transformer dans l'avenir ou doit-elle accepter les faits de cette société comme tels et essayer de nous réconcilier avec la présence des obstacles à la fondation d'une nouvelle société radicalement différente de la société existante. Quand nous croisons les réponses possibles à ces questions quatre positions idéalement typiques dérivent. Premièrement, avec un fort lien avec l'avenir mais un faible lien avec le passé la théorie risque d'être trop abstrait pour que ses membres soutiennent les principes qui la régissent. En d'autres termes la société avenir conçue par la théorie se rompt radicalement avec son prédécesseur et la justification du nouveau régime se soutienne forcément par un « nouvel homme » qui n'existe pas. Ce qui ne conduit pas seulement à une tautologie selon laquelle si c'est la société juste qui va créer cet homme ou c'est l'inverse qui est vraie, mais aussi semblerait utopique de manière péjorative. Le second idéal type comme théorie qui se définit par des faibles liens avec l'avenir et le passé met en avant une conception de société idéale qui se distingue peut-être de la société existante dans ses aspirations idéales mais qui ne se montre pas capable de mobiliser les forces transformatrices pour substituer la société ancienne et non plus suffisamment stable pour que ses principes se soutiennent par ses membres qui sont des étrangers pour les membres de la société ancienne. Troisièmement, la combinaison du faible lien avec

Lien avec le passé Lien avec l'avenir	-	+
+	Danger : messianisme	Danger : déterminisme, perfectionnisme
-	Danger : théorie faible	Danger : <i>status quo</i>

l'avenir avec un fort lien avec le passé nous donne une théorie qui justifie le *status quo* qui accepte les citoyens et les institutions tels qu'ils sont. Et quatrième, la théorie qui a des forts liens avec l'avenir et le passé risque d'être déterministe dans la mesure où elle aura du

mal à trouver dans la société existante des forces qui puissent soutenir la transition à la société idéale qu'elle conçoit et peut préférer, afin de pouvoir se justifier, de les chercher dans l'histoire des relations sociaux-économiques. Il n'existe évidemment presque pas de théories aussi idéalement typiques dans la réalité mais cette catégorisation tranchante peut nous aider à situer la théorie de la justice comme équité que Rawls prétend être utopique de manière réaliste dans l'aventure où elle a subi des modifications sérieuses.

Analysons maintenant la théorie rawlsienne de la justice à la lumière de ces considérations. Jan-Werner Müller discute dans son article « *Rawls, Historian : Remarks on Political Liberalism's 'Historicism'* »²⁰⁰ si la théorie politique de Rawls compte sur des arguments essentiellement historiques. Müller avance que la *Théorie de la Justice* était conçue d'une manière coupée de la temporalité en faisant une citation de Rawls concernant la capacité des êtres-humains de leur considérer dans la position originelle. « Voir, écrit Rawls dans ce passage, notre place dans la société de ce point de vue, [...] c'est considérer la situation humaine de tous les points de vue, non seulement sociaux, mais encore temporels »²⁰¹ ce qui veut dire, selon Müller, que la voile d'ignorance prive ceux qui sont derrière non seulement de n'importe quel information concernant la génération qu'ils font partie et l'étape de civilisation que leur société est

²⁰⁰ Jan-Werner Müller, « Rawls, Historian : Remarks on Political Liberalism's 'Historicism' », *Revue internationale de philosophie*, vol. 3, no. 237, 2006, pp. 327-339.

²⁰¹ Rawls, *op.cit.*, 2009, p. 628.

parvenue, mais aussi leur cache n'importe quel mémoires historiques²⁰². En revanche, ajoute Müller, *Libéralisme Politique* est marqué par un historicisme qui se montre en lien avec les idées qui sont déjà présentes dans la culture politique publique des sociétés occidentales²⁰³. Müller défend, contre les critiques, que ce « tournant historique » de Rawls dans lequel il s'engage en particulier à la lumière du fait du pluralisme raisonnable ait renforcé la théorie rawlsienne mais qu'elle reste toujours moins facilement acceptable par « les personnes raisonnables » que voudrait Rawls et ses partisans²⁰⁴. Même si l'objectif de Müller se distingue des nôtres ses arguments les soutiennent. Parce que nous défendons que quand la théorie de la justice dans sa forme initiale se rapprochait de second idéal type de notre tableau comme une théorie à faibles liens de temporalité, dans sa version ultérieure elle se montre beaucoup plus proche au troisième cas.

Ainsi la temporalité de Rawls ne conduit qu'à la question régressive de la stabilité. Alors que pour sa fondation la justice a besoin plus de forces transformatrices que de forces stabilisatrices. Nous défendons que la philosophie politique comme utopie réaliste doive favoriser une approche qui fonde des liens à la fois avec l'avenir et le passé mais tout en étant conscient des risques et en les évitant autant que possible dans une perspective autocritique. Comme nous l'avons prétendu en-dessus, avec des forts liens avec le passé ainsi que l'avenir une théorie politique risque de se tourner à un déterminisme comme celui des certains marxismes qui considèrent, conformément aux lois de l'histoire, nécessaire le développement du capitalisme pour la naissance du socialisme. Tout de même, une théorie de la justice qui a une affinité avec une telle approche peut considérer nécessaire les injustices existantes pour un passage à la société idéale où ces injustices seront abolies. Ce point de vue ne nous semble pas opératoire pour une philosophie politique comme utopie réaliste pour des raisons épistémologiques et ontologiques. Nous ne pouvons non plus ignorer les injustices du passé et de souhaiter qu'elles ne seraient jamais arrivées. Une fois ces injustices sont vécues dans l'histoire elles prennent part dans le catalogue des injustices que l'expérience humaine a connu sous divers régimes. Même si ces régimes sont différents des démocraties

²⁰² Müller, *op.cit.*, p. 327.

²⁰³ *Ibid.*, p. 327.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 329.

occidentales d'aujourd'hui il existe dans la pratique des relations humaines de multiple formes d'injustices dont l'apparition et la réapparition sont difficilement prévisibles²⁰⁵. Il y a aussi un autre risque qui menace une théorie à forts liens de temporalité : le perfectionnisme. Une telle théorie risque toujours d'avantager certaines conceptions du bien au détriment des autres. Favoriser le bien sur la justice est l'un des particularités, comme le remarque Rawls, des théories conséquentialistes ou téléologiques. L'idée de l'utopie réaliste ne peut pas s'inscrire en opposition avec les principes démocratiques et pluralistes. Elle doit nécessairement éviter de concevoir la société juste de la manière qu'elle abrite certaines formes d'oppressions envers les citoyens qui ont des doctrines plus ou moins compréhensives que la théorie considérerait régressives pour son projet. Alors, la philosophie politique comme utopie réaliste n'est pas un tabula rasa ou la fin de l'histoire. Elle ne se définit aucunement *sub specie aeternitatis*. Elle s'inscrit au contraire entre le passé et l'avenir tout en gardant ses liens avec les deux. Dans la dernière sous-partie nous retournerons aux qualités dont la philosophie politique comme utopie réaliste doit disposer.

2.3. UNE ESQUISSE DE REFORMULATION DE L'UTOPIE REALISTE POUR LA SOCIETE JUSTE

Mais si Marx avait tort de penser que le capitalisme préparait sa propre fin, si malgré le fait qu'une grande partie de la propriété soit appropriée par une minorité privilégiée, le système a réussi dans le temps à se soutenir par les forces stabilisatrices contre les tendances « naturelles » qui devraient conduire le capitalisme vers la fin quelle sera le rôle de la philosophie politique comme utopie réaliste ? Vu les « faits » du monde réel, n'y aura-t-il pas de place à la réflexion politico-philosophique pour une société juste ou consistera-t-elle simplement la justification des régimes existants ? En d'autres termes l'implication du réalisme dans la théorie politique nous conduira-t-elle

²⁰⁵ Il reste que, comme le remarque Kymlicka, « les régimes libéraux favorisent inévitablement certaines cultures au détriment des autres ». C'est pourquoi une des tâches de la philosophie politique doit être d'explorer les injustices qui s'inscrivent dans la mémoire des sociétés démocratiques et qui ne disparaissent pas facilement. Même si une société presque juste ne commis pas désormais ces injustices, de les résilier comme si elles n'ont jamais existées ne nous aidera pas à convaincre les membres de la société qu'il n'y aura pas de telles injustices dans la société à venir. Pour l'œuvre de Kymlicka où il discute la question de la neutralité de l'Etat libérale voir Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık. Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* (trad. de *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights* [1995] par Abdullah Yılmaz), Istanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, p. 173.

inévitablement à une réconciliation avec les injustices existantes du monde réel ? Ou alors, en faisant l'inverse, sera-t-elle utopique au sens péjoratif du mot ?

« Une esquisse de reformulation de l'utopie réaliste pour la société juste » qui forme cette sous-partie vise à répondre à ces questions en redéfinissant le sens de « l'utopie réaliste » et en essayant de rompre la dualité que ces questions présupposent en opposition irréconciliable de la manière erronée. Nous nous avons expliqué jusqu'à maintenant sur nos raisons de considérer la philosophie politique de Rawls inefficace dans son ambition de la formuler comme une utopie réaliste. Le projet rawlsien de concevoir « l'utopie réaliste » dans le sens d'éviter la tension entre les deux volets aboutit à une théorie qui ne satisfait pas nos attentes d'une théorie politique proactive et échoue, dans ce sens, à donner une réponse satisfaisante à des questions que nous venons de formuler en-dessus. Malgré la tension entre le réalisme et l'utopisme, la philosophie politique comme utopie réaliste devrait nous pousser, au contraire, à se lancer dans une entreprise réflexive qui a pour but d'impliquer dans la théorie les côtés forts de ces deux volets de l'utopie réaliste tout en se gardant de ses dangers. Dans cette sous-partie nous espérons arriver à une définition de « l'utopie réaliste » plus adéquate, par rapport à celle de Rawls, à une philosophie politique que nous défendons. Dans ce cadre, premièrement, la pensée utopiste et son lien, s'il en existe, avec l'utopie réaliste seront abordés. Partant d'un panorama très général des définitions de l'utopie et de la pensée utopiste notre propos sera de voir en quoi exactement l'idée de l'utopie réaliste se distingue, et ensuite, de discuter sur les objections possibles qui évalueraient « l'utopie réaliste » comme un oxymoron. Finalement, dans la section 2.3.3. « Vers une philosophie politique comme utopie réaliste », afin de réunir nos idées discursives formulées à plusieurs reprises jusqu'à maintenant, nous esquisserons sur les grandes lignes d'une philosophie politique comme utopie réaliste. Notons cependant que notre but n'est aucunement de proposer une alternative complète à l'idée de l'utopie réaliste de Rawls. Nous espérons seulement concrétiser nos idées en voie de développement visant à répondre à un ensemble de questions concernant les faiblesses de la manière rawlsienne de concevoir l'idée de l'utopie réaliste, esquisser les axes d'une entreprise de reformulation, pour aborder ultérieurement une autocritique plus compréhensive et si possible une discussion académique autour de la possibilité d'une telle approche, et

donc, ouvrir la voie pour tester nos arguments afin de les rendre plus complets et plausibles.

2.3.1. La pensée utopiste et l'utopie réaliste

Commençons par ce que l'utopie réaliste n'est pas. L'utopie réaliste n'est pas une utopie dans le sens littéraire. Alors qu'en est-elle ? Dans cette section nous nous interrogerons sur les points de différence et de convergences, s'il y en a, entre l'utopie réaliste et l'utopie.

Dans le sens littéraire, l'utopie est un apologue qui découle d'un rêve considéré irréalisable, mais qui existe dans sa propre réalité. Dans son œuvre intitulé *L'Utopie* publié en 1516, Thomas More fut le premier à utiliser ce mot pour désigner la société parfaite qu'il imaginait. Etymologiquement, le terme « utopie » est un néologisme grec qui est composé de la préposition négative « ou » et du mot « topos » qui signifie « lieu ». Ce qui veut dire « le lieu de nulle part ». L'utopie désigne une « société idéale » où les problèmes des sociétés existantes sont transcendés ou résolus. Elle est la description d'une société idéale qui remonte jusqu'à *La République* de Platon. Selon Régis Messac, « Le mot d'utopie, forgé par Thomas More, et de nom propre devenu générique, est d'usage courant pour désigner les œuvres littéraires qui, sous une forme fictive et narrative, nous offrent l'image d'un État idéal, où tous les maux et les torts de la société présente sont guéris et redressés »²⁰⁶. *La Cité du Soleil* de Thomasso Campanella, *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, L'Eldorado dans *Candide* de Voltaire sont des exemples littéraires d'utopie où nous assistons à la description des lieux imaginaires avec des sociétés imaginaires. Comme un récit de voyage mais qui se passe dans un lieu imaginaire, dans l'utopie littéraire, l'auteur nous invite à découvrir « physiquement » cette ville, ce pays ou ce lieu imaginaire mais aussi dans ses relations économiques, sociales, politiques et culturelles. L'auteur peut évidemment se concentrer sur l'une de ces types de relations si ce lieu n'est pas une île abandonnée mais ce qui importe c'est la nature de ces relations. Si ces relations sont décrites dans l'œuvre littéraire elles sont, alors, imaginables avec ses ressemblances et ses divergences entre les relations existantes dans les sociétés de son époque. De ce constat,

²⁰⁶ Régis Messac, *Les Premières Utopies*, Paris, Ex Nihilo, 2008, p.17.

nous arrivons à une autre définition de l'utopie qui n'est pas bornée avec le sens d'un genre littéraire.

Au-delà d'être simplement un genre littéraire, nous pouvons évoquer l'utopie comme une forme critique de pensée. Dans la mesure où le terme « utopie » nous renvoie à l'imagination d'un lieu incorporant une société qui a réussi à débarrasser de la domination et de tout ce qui était considéré mal dans nos sociétés existantes, l'utopie doit être le produit de la pensée critique. Soulignons aussi que la société incorporée par ce lieu qui n'existe nulle part peut décrire la meilleure société ainsi que la pire. Dans ce cas, bien évidemment, au lieu de l'utopie, il faut parler plutôt d'une contre-utopie ou bien d'une dystopie. Cependant, chaque utopie vient avec sa dystopie impliquée dedans. C'est la dystopie à laquelle l'utopie s'adresse ou bien la dystopie qui se trouve sur la voie où l'utopie se corrompt dans la pratique²⁰⁷. Mais quel que soit ses résultats pratiques, si elle se réalise dans un temps et lieu quelconque, notons que l'utopie est aussi un état d'esprit d'un point de vue idéaliste²⁰⁸. Pour la pensée utopiste, l'utopie n'est plus un lieu mais l'esprit même de l'espoir, l'essence du désir pour un monde meilleur. Vincent Geoghegan démontre pourquoi l'utopisme se distingue de l'utopie classique. Suivant Ernst Bloch et Karl Mannheim, Geoghegan défend que nous puissions mentionner d'une disposition utopiste, d'une impulsion ou d'une mentalité utopiste. Cette impulsion s'est marquée dans la capacité et le besoin de l'homme pour la fantaisie. Cette approche faisant référence à Freud a été réinterprétée par l'école de Francfort, surtout par Herbert Marcuse²⁰⁹.

Pourtant, pour le sens commun, l'utopie est l'organisation d'une communauté en vue de l'atteinte du bonheur pour tous, mais qui finit par s'avérer irréalisable et qui, par le même fait, perd toute valeur au niveau du réel. Un utopiste est un rêveur, un

²⁰⁷ Michael D. Gordin, Hellen Tilley et Gyan Prakesh (sous la direction de), « Introduction : Utopia and Dystopia beyond Space and Time » dans Michael D. Gordin, Hellen Tilley et Gyan Prakesh (sous la direction de), *Utopia and Dystopia. Conditions of Historical Possibility*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2010, p. 2.

²⁰⁸ José Eduardo Dos Reis, « The Eternal Present of Utopianism », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 3/2-3, 2000, p. 44.

²⁰⁹ Marcuse discute dans l'une des ses œuvres l'utopie dans son relation avec la question de faisabilité. Le quatrième chapitre de son œuvre se consacre entièrement à discuter dans quel sens l'utopie est finie dans les temps modernes vu la capacité de l'homme à transformer le monde dans les deux sens. Voir Herbert Marcuse, *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics and Utopia* (trad. par Jeremy J. Shapiro et Shierry M. Weber), London, Allen Lane The Penguin Press, 1970, pp. 62-83.

« pelleteux de nuages », quelqu'un qui, dans l'élaboration de ses plans, ne prend pas en compte la réalité, qui rêve en couleurs autrement dit²¹⁰. Personne ne peut nier que le terme « utopie » a un sens péjoratif. Et ce sens péjoratif a deux faces : un qui voit l'utopie s'éloigner du monde réel, voir, ne jamais pouvoir approcher à la réalité, donc, superflue ; et l'autre, qui voit dans l'utopie le danger de l'autorité et une passion illimitée qui n'hésiterai pas à détruire tout, afin de pouvoir parvenir à un ordre « parfait » où tout le monde se sentira, peut-être, heureux mais sans être conscient de la prison qui entoure leur monde. Un ordre dont la pérennité sera garanti par l'autorité cruelle qui est prête à risquer tout. Une promesse imaginaire, un rêve qui tournera avant longtemps à un cauchemar, c'est-à-dire à un régime totalitaire. Dans son article *Isaiah Berlin, William Morris, and the Politics of Utopia*, Laurence Davis, résume le point de vue de Berlin qui soutient cette approche envers l'utopie : les utopies ont une grande valeur dans le sens où elles développent les horizons imaginatifs de la potentialité humaine mais qu'elles sont littéralement fatales comme guide de la conduite humaine²¹¹. « L'ennemi de la liberté », l'utopie est, donc, tout de suite crucifiée malgré ses qualités. Le danger de l'utopie réside dans le fait qu'elle prévoit un espace limité par le contrôle, celui des lois « du bon gouvernement » et donc qu'il inclut la possibilité de la dystopie. Dans cette perspective, l'utopie est peut-être incapable de gérer la tension entre l'éducation et la manipulation du désir et par conséquent, toutes les utopies réalisées dégénèrent. Acheter l'utopie c'est donc échouer à réaliser les possibilités de l'utopie²¹². Selon Bill Ashcroft, ceux qui sont accusés d'être utopistes savent très bien la signification du terme. L'utopie est par définition impossible, un idéal inachevable, un rêve fantasque, irréaliste et naïve. Mais il ajoute que la théorie utopiste a subi une renaissance vigoureuse pendant la période après-guerre froide et que le concept reste un soutien conceptuel pour chaque théorie d'un monde meilleur et pour le changement social. Pour Frederic Jameson, écrit Ashcroft, quand la pensée pratique représente partout une capitulation au système, l'idée utopique, au contraire, maintient en vie la possibilité pour un monde qualitativement distinct de celui-ci et prend la forme d'une

²¹⁰ Vicky Pelletier, « Walter Benjamin » : histoire et utopie » dans les Actes du colloque sur *Le Legs benjaminien. Pensée, critique et histoire après Walter Benjamin*, no. 0501.09 de Konstellations, 2005, p. 5.

²¹¹ Laurence Davis, « Isaiah Berlin, William Morris, and the Politics of Utopia », *Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 3/2-3, 2000, p. 56.

²¹² Bill Ashcroft, « Critical Utopias », *Textual Practice*, vol. 21/3, 2007, pp. 411-412.

négarion t  ue de tout ce que ce dernier incarne²¹³. Cette articulation entre l'utopie et l'histoire commence dans les années 60 avec Ernst Bloch. Chez Bloch l'utopie incarne le désir. Et ce désir est une force motrice pour l'imagination d'un monde diff  rent et pour la transformation du présent.

Comme nous pouvons voir clairement, certains penseurs considèrent l'utopie comme positif, qui favorise le progrès de l'humanité; d'autres le considère comme une invitation au totalitarisme. Chez Marcuse l'éducation du désir de Bloch est contrecarré par la manipulation du désir et l'utopie représente une lutte entre les deux qui définit son espoir ainsi que son échec. Marcuse considère l'utopie comme un concept historique qui réfère aux projets de la transformation sociale considérés impossible. Et cette impossibilité de réaliser le projet d'une nouvelle société réside dans les facteurs subjectifs et objectifs d'une situation sociale donnée qui bloque la transformation. On peut nommer cette situation comme immaturité de la situation sociale. Le projet d'une transformation sociale peut, en revanche, être considéré comme infaisable parce qu'il contredit aux certains lois scientifiquement établis, les lois biologiques, les lois physiques. Ces derniers sont utopiques au sens strict du terme. Mais les autres ne sont qu'infaisable provisoirement, jusqu'à ce que les facteurs subjectif et objectifs nécessaires se réalisent. Car l'infaisabilité se montre seulement après le fait et il n'est pas surprenant qu'un projet de transformation sociale est considéré comme infaisable car il s'est montré infaisable dans l'histoire. C'est pourquoi, dit Marcuse, il est aussi contestable d'avancer l'absence des facteurs nécessaires à la réalisation du changement radical²¹⁴. Certains auteurs comme Ashcroft font aussi une distinction pour pouvoir escalader le contenu qui semble paradoxale du terme et propose deux manières d'utopisme : l'utopie d'une communauté régulée que l'on peut nommer une « utopie l  gif  r  e ». Et l'autre c'est l'utopie qu'on peut nommer « organique » qui découle du désir pour un monde meilleur. Le premier est une utopie de forme et le second est une utopie de fonction. Une fois l'utopie s'établit, le pouvoir institutionnel substitue la forme l  gif  r  e à la fonction de l'utopie organique et c'est probablement l'explantation

²¹³ *Ibid.*, p. 413.

²¹⁴ Marcuse, *op.cit.*, pp. 62-69.

la plus simple de la dégénération des utopies coloniales²¹⁵. D'autres auteurs comme Ruth Levitas, prétendent que le sens de l'utopie a changé dans les conditions du tournant postmoderne. Selon Levitas, on peut parler d'un affaiblissement de l'utopie. L'utopie a réussi, dans ces conditions, à survivre mais en perdant sa capacité transformatrice²¹⁶.

Un état d'esprit pour la transformation sociale et la manivelle de la pensée radicale, le pire des dangers ou un phantasme futile ou bien les deux? Quel que soit le sens de l'utopie, il est certain qu'elle est beaucoup plus qu'un genre littéraire. La pensée utopiste n'est jamais été sans lien avec le pouvoir qui s'établit dans une espace²¹⁷. Dans la mesure où avec l'apparition de *Libéralisme Politique* qui a consolidé les liens de la théorie de la justice comme équité avec l'histoire des régimes démocratiques occidentaux, Rawls se réfère à une espace où le pouvoir de ces régimes règne. Les conditions de la justice et ses forces stabilisatrices sont conçues par Rawls dans un lien plus proche avec l'histoire de la société juste par rapport à la version originale de la théorie. Ainsi la conception de la société juste, afin de pouvoir renforcer sa côté réaliste, devrait désormais chercher ses racines dans les sociétés presque justes des régimes libéraux démocratiques. Revenons à la question si l'utopie réaliste rawlsienne a des points communs avec la pensée utopiste, et comment se distingue s'il en existe ? Tout premièrement, précisons que l'utopie réaliste rawlsienne comme une société imaginaire se forme dans le cadre de la théorie idéale tout comme la pensée utopiste. Même si elle réussit peut-être à conceptualiser suffisamment de forces stabilisatrices pour soutenir sa côté « réaliste » elle n'arrive certainement pas à conceptualiser suffisamment de forces

²¹⁵ Ashcroft, *op.cit.*, p. 414.

²¹⁶ Ruth Levitas, « For Utopia : The (limits of the) Utopian function in late capitalist society », *Critical Review of International, Social and Political Philosophy*, vol. 3/2-3, 2000, p. 25.

²¹⁷ L'organisation ou bien la réorganisation de l'espace a été pendant la signification de l'interprétation de la pensée utopiste par des modernes. Les esquisses de villes parfaites dessinés par le crayon des utopistes ne ressemblaient aucunement aux villes réelles dans lesquelles les citoyens vivaient et rêvaient. Mais comme Karl Marx aurait précisé dans très peu de temps, les utopistes s'intéressaient plus aux moyens de décrire le monde qu'à le transformer. Pour mieux dire, ils s'énervent du fait que la réalité existante soulève des obstacles à la réalisation des projets et ils imaginaient de remplacer cette réalité par une autre, commandée, partie à zéro, une réalité qui ne portait pas les traces malheureuses des accidents historiques. Le projet d'une ville créée *ab nihilo* voulait dire la destruction d'une ville existante. Au milieu de temps présent chaotique, fétide, s'est souillé partout et c'est pourquoi condamné à mort, la pensée utopiste était la tête de pont qui aura conduit à la perfection ordonnée du futur et à l'ordre parfait. De cette mentalité, les architectes et les dirigeants modernes ont trouvés les sources de la motivation nécessaire pour dessiner les espaces pour les sociétés futures.

transformatrices pour arriver à la société idéale qu'elle conçoit. Cette faiblesse de la théorie rawlsienne se trouve aussi dans la pensée utopiste qui a du mal à fonder ses liens avec la société qu'elle idéalise. Il peut être possible que les membres de la société presque juste qui évolue vers la société idéale de Rawls soutiennent individuellement les principes de la justice que Rawls propose mais il n'en est aucunement clair comment leurs aspirations individuelles se traduiront à une pratique politique transformatrice.

Mais comme Rawls adopte un certain éclectisme afin de pouvoir résoudre la tension entre deux états d'esprit étant utopiste et réaliste cet éclectisme se répercute aussi sur sa conception de la société équitable²¹⁸ celui qui limite sa vision dans le cadre du système capitaliste. Nous pouvons affirmer que l'utopie réaliste rawlsienne n'est pas une utopie dans le sens où il lui manque une conception de la société juste qui peut forcer les limites imaginables ce qui est réalisable. Quand Rawls admet possible l'acquisition du sens de la justice qui se montre assez passif au niveau transformateur, en déclarant qu'il faut que la théorie politique doive admettre les hommes tels qu'ils sont, néglige le fait que, dans la mesure où ils considèrent injuste la société dans laquelle ils vivent, ces mêmes individus puissent s'interroger à l'aide de l'esprit critique sur leurs activités politiques et relations existantes qui peuvent obscurcir leur sens de la justice et puissent finalement acquérir le désir de transformer le monde et revendiquer une pratique politique transformatrice. Autrement dit, quand Rawls prétend qu'il faut prendre les hommes tels qu'ils sont il leur retire la capacité de s'interroger.

2.3.2. L'utopie réaliste : un oxymoron ?

L'une des dimensions « classiques » de l'utopie, que ce soit chez Platon, chez More ou chez Mandeville, consiste à critiquer l'état social et politique existant en proposant une construction imaginaire d'une société idéale. Cette dimension critique se veut donc « pédagogique » : il s'agit de faire avancer les idées, d'éclairer sur les insuffisances présentes. L'utopie comme construction intellectuelle ne vise pas à être réalisée. Librement imaginée, indépendamment des conditions sociales et matérielles dans lesquelles elle est énoncée, elle ne s'embrasse pas d'envisager les conditions d'un

²¹⁸ Pour éviter une confusion nous utiliserons, pour le reste de ce travail, le terme de « la société équitable » pour définir la société rawlsienne et le terme de « la société juste » qu'une philosophie politique comme utopie réaliste devrait concevoir.

changement « réel », le moyen de passer de l'état existant et critiquable à l'état imaginé. Elle est la pédagogie de la nécessité du changement, non du changement lui-même²¹⁹. Alors le concept d'utopie réaliste semble, à première vue, viser à rapprocher deux termes dont leurs sens devraient éloigner, donc exprimer absurdement ce qui est inconcevable. Cette affirmation n'est pourtant pas vraie. Parce que même si l'utopie n'est pas une réalité observable, elle existe ou vise à exister comme « réalité imaginaire » et, qui sait, peut-être en un autre lieu, un autre temps, comme « réalité sociale ».

Pour E. H. Carr, « le contraste entre les utopistes et les réalistes est entre ceux qui considèrent la politique comme une fonction de l'éthique et ceux qui le considèrent l'éthique comme une fonction de la politique »²²⁰. En tant qu'un des auteurs réalistes Carr ainsi marginalise l'utopisme et le réalisme comme deux états d'esprit qui semblent irréconciliables. Mais bien plus ancien que les temps de Carr, comme le remarque Peter G. Stillman, depuis Aristote qui avait critiqué comme « irréalistes », dans son livre II de *Politique*, la génération précédente des planificateurs de *cité* y compris Platon, les figures majeurs de la tradition politique occidentale (surtout les réalistes, les sceptiques ou les libéraux) ont rejeté les utopies en les considérant chimériques ou impraticables²²¹. Tout comme Carr, dans son œuvre *Ideology and Utopia*, Karl Mannheim définissait l'esprit utopiste dans une voie parallèle à celle des auteurs réalistes en écrivant « qu'un état d'esprit est utopiste quand il est inconséquent avec l'état de la réalité dans laquelle il apparaît »²²². Il est tout à fait possible d'énumérer bien plus de considérations négatives des auteurs réalistes sur l'utopie qui la définissent directement partant de son opposition acceptée irréconciliable avec l'état de la réalité. Voire, des considérations comme celles

²¹⁹ Christian Le Moenne, « Utopies du troisième type. Communications managériales et utopisme », *Mots/Les langages du politique*, No. 35 « UTOPIE...utopies », numéro coordonné par Simone Bonnafous et Vincent Milliot, 1993, p. 88.

²²⁰ Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis 1919-1939. An Introduction to the Study of International Relations*, London, Macmillan & Co. Ltd, 1946, p. 41. Dans le domaine des relations internationales, l'utopisme désigne une aspiration à un monde sans guerre et où le pouvoir n'est pas le déterminant primordial des relations internationales. Tandis que le réalisme est plus sceptique. Brièvement quand le réaliste souligne les contraintes de la vie réelle, l'utopiste souligne les opportunités. Selon Carr la position utopiste est impraticable et dangereuse.

²²¹ Peter G. Stillman, « 'Nothing is, but what is not' : Utopias as practical political philosophy », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 3, no. 2-3, 2000, p. 9.

²²² Pour les considérations sur l'utopie et la distinction que fait Karl Mannheim entre l'idéologie et l'utopie voir Karl Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York, Harcourt, Brace & Co., INC., 1954, p. 173.

de Mannheim qui essaient d'attribuer les côtés négatifs du réalisme à l'utopisme en prétendant que l'état d'esprit utopiste, malgré sa fonction de rompre avec la réalité, porte la potentialité de jouer un rôle effectif dans la réalisation et le maintien de l'ordre existant des choses²²³. Précisons que de telles considérations concernant le sens de l'utopie ne sont aucunement adéquates pour nous. Une fois réalisé l'idéal de l'utopie, nous avons déjà précisé qu'il y avait toujours un risque pour l'esprit utopiste de devenir conservatif envers les forces destructives qui puissent menacer son idéal. Toutefois, malgré ces inconvénients, nous ne partageons pas l'argument selon lequel l'utopie a, par sa nature, une tendance à réconcilier avec l'état existant des choses. La tension entre l'utopie et le réalisme est plutôt fondée sur la question de la faisabilité. Michael Nicholson pose la question élémentaire qui résume notre point de vue concernant cette tension : « pouvons-nous orienter la société dans la direction où nous voulons, peut-être vers une utopie, ou devons-nous prendre ce qui est donné et essayer de le rationaliser dans une forme d'acceptabilité morale ? »²²⁴

Juste avant de passer à notre compréhension de l'utopie réaliste, revenons au projet de Rawls qui prétend avoir formulé une « utopie réaliste ». Quand Rawls avance le concept d'utopie réaliste il l'utilise dans deux sens différents. L'un qui correspond à un état de société et l'autre qui signifie un état d'esprit qui qualifie la philosophie politique en s'inscrivant dans les rôles de la philosophie politique. Dans la langue originale de son œuvre *Droit des Peuples* où il introduit le concept d'utopie réaliste, Rawls l'utilise soit dans la forme « *a realistic utopia* », soit comme qualificatif de la philosophie politique « *realistically utopian* » qui s'est traduite à la langue française comme « utopique de manière réaliste » par Bertrand Guillaume. Pourtant si le terme qualificatif en anglais « *utopian* » désigne aussi un état d'esprit, il peut être aussi traduit en français comme « utopiste ». Alors une clarification terminologique s'impose. Christian Le Moenne fait une distinction nécessaire entre ces deux termes.

« Le discours « utopique » se distingue donc du discours « utopiste ». Utopique, il exprime le caractère impossible et irréalisable d'un projet, critique radicale appelant à renverser l'état de chose existant et à instaurer sur les ruines un ordre nouveau, il relève de ce que Marx

²²³ Mannheim, *op.cit.*, p. 173.

²²⁴ Michael Nicholson, « Realism and Utopianism Revisited », *Review of International Studies*, vol. 24, no. 5, Cambridge University Press, 1998, p. 65. La traduction m'appartient.

appelle « l'utopie idéaliste », Hayek « l'illusion constructiviste » et Watzlawick le « syndrome d'utopie ». Utopiste, il veut souffler le rêve pour susciter des changements réels, pour susciter l'innovation, le surgissement de nouveaux sens, de nouvelles significations imaginaires sociales. Critique mais consensuel, il vise à provoquer des changements locaux en maintenant et renforçant l'état de chose existant. C'est ce que Watzlawick appelle « les changements du deuxième type », changements dans le système qui ne remettent pas en cause le système dans son ensemble »²²⁵.

Alors, partant de cette distinction et partant des considérations que nous avons fait, jusqu'à maintenant, nous pouvons prétendre que le projet rawlsien de « l'utopie réaliste » ne fournit pas les éléments politiques nécessaires pour nous orienter vers une critique radicale appelant à renverser l'état de chose existant. La démocratie de propriétaires²²⁶ considérée par Rawls distincte du capitalisme est conçue comme un régime démocratique bien ordonné qui réalise les deux principes de justice dans ses institutions de base. Rawls distingue d'abord cinq sortes de régimes conçus comme des systèmes sociaux complets avec leurs institutions politiques, économiques, et sociales : (a) le capitalisme du laissez-faire ; (b) le capitalisme d'Etat-providence ; (c) le socialisme d'Etat avec économie dirigée ; (d) la démocratie de propriétaires ; et finalement, (e) le socialisme libéral (démocratique)²²⁷. Ensuite, il rejette le premier les trois premiers pour diverses raisons et les considère incompatibles avec les principes de la justice. Pour les deux options (d) et (e), Rawls nous dit qu'il n'est pas nécessaire que nous choissions entre les deux dans lesquels les principes de la justice peuvent être réalisés. Finalement, même s'il nous paraît contradictoire avec la phrase précédente, il ajoute que « lorsqu'il s'agit de choisir entre une démocratie de propriétaires et un régime socialiste libéral, il faut examiner les conditions historiques de la société, ses traditions de pensée politique, sa pratique, et beaucoup d'autres éléments »²²⁸. Les traces de l'historicisme de Rawls que nous avons discuté dans la section 2.2.4. « La question de temporalité » se montre donc opératoire quand il s'agit de faire un choix entre la démocratie de propriétaires et le socialisme libéral. Les deux régimes, selon Rawls, sont capables de procurer « un cadre constitutionnel pour la vie politique

²²⁵ Moenne, *op.cit.*, p. 89.

²²⁶ Pour les remarques introductives à l'idée de démocratie de propriétaires de Rawls voir Rawls, *op.cit.*, 2008, pp. 187-191.

²²⁷ *Ibid.*, p. 188.

²²⁸ *Ibid.*, p. 192.

démocratique, garantissent les libertés de base avec la valeur équitable des libertés politiques comme l'égalité équitable des chances, et régissent les inégalités économiques et sociales, sinon du principe de différence, d'un principe de mutualité »²²⁹. La seule différence est que, sous le socialisme, les moyens de production appartiennent à la société²³⁰. La question élémentaire qui nous intéresse est que si ces deux régimes ont la capacité de soutenir les principes de la justice, ont-elles aussi la capacité de générer une mobilisation suffisante des forces transformatrices qui rendront possible le passage d'une société capitaliste injuste à une société juste ? Si d'après Rawls, c'est selon la tradition des régimes existants qu'il faut choisir entre la démocratie de propriétaires et le socialisme libéral, il ne serait pas surprenant qu'il aurait choisi la démocratie des propriétaires pour les régimes capitalistes occidentaux. C'est le reflet du réalisme, dans le sens où Rawls comprend le terme, dans sa théorie qui trace les limites de l'utopie réaliste rawlsienne, la rend peut-être dans un sens, malgré ses points de divergences avec les régimes capitalistes existants, plus compatible avec le *status quo*, et donc prive la théorie de sa capacité de remettre en cause le système dans son ensemble et proposer une alternative qui se rompt radicalement des régimes qui produisent et reproduisent des inégalités injustes. Ce rapprochement qui affaiblit la théorie rawlsienne n'y profite, d'ailleurs, pas d'avantages dans la question de son implication à la réalité. Arriver à une société juste partant d'une amélioration graduelle locale modérée et tout en restant dans les limites du capitalisme nous semble ni utopique ni réaliste. Une telle aspiration qui n'arrive pas à forcer les limites du praticable peut être considérée, selon la distinction faite au-dessus, comme « utopiste » et loin d'être réalisable.

²²⁹ *Ibid.*, p. 191.

²³⁰ Malheureusement il n'existe pas dans les œuvres de Rawls, au moins autant que nous le savons, une analyse profonde de ce régime socialiste libéral. Rawls se contente de préciser que sous le régime socialiste libéral, tout comme dans la démocratie de propriétaires, le pouvoir politique est partagé entre plusieurs partis démocratiques, le pouvoir économique est dispersé entre les entreprises, comme lorsque, par exemple, la direction et la gestion d'une entreprise sont élues par sa propre main d'œuvre, si elles ne sont pas directement entre les mains de celle-ci. Par opposition à une économie dirigée par un Etat socialiste, les entreprises poursuivent leurs activités dans le cadre d'un système de marchés libres et compétitifs. Le libre choix des professions est également garanti. De ces définitions nous pouvons conclure qu'économiquement le socialisme libéral de Rawls se distingue du socialisme d'Etat et se rapproche au socialisme de marché tout en garantissant les libertés politiques comme le libéralisme politique. Pour les considérations de Rawls concernant ces questions de régime, la section 42. « Quelques contrastes de base entre les régimes » dans *Justice comme Équité* et la section 42. « Quelques remarques sur les systèmes économiques » dans *Théorie de la Justice* peuvent être consultées. Voir *ibid.*, pp. 191-194 ; et Rawls, *op.cit.*, 2009, pp. 306-315.

Nous avons déjà formulé la tension entre le réalisme et l'utopisme qui se manifeste dans les débats de la philosophie politique contemporaine sur la justice et notre intention n'est pas de refuser qu'une telle tension existe ou de prétendre qu'elle est propre à la théorie de Rawls. Cette tension se montre d'une manière plus claire dans l'approche de la tradition analytique, sous forme d'un rapport de proportionnalité inverse permanente entre la réalisabilité et la désirabilité d'une société juste. La tension entre le réalisme et l'utopisme est généralement considérée comme une opposition irréconciliable entre l'implication des conditions du monde réel prises comme des faits inchangeables et l'implication de l'aspiration pour un monde meilleur dans la théorie politique. Alors que, nous défendront, celle-ci n'est valable que si les limites du praticable sont bien fixées et que l'idée de l'utopie réaliste n'est pas forcément une préoccupation futile de rapprocher deux aspects irréconciliables dans le sens où l'implication du réalisme et d'utopisme dans une théorie est passablement possible et nécessaire. Afin d'éviter l'effet troublant de la tension entre l'utopisme et le réalisme la méthode de Rawls est d'intégrer dans sa théorie les caractéristiques de la culture politique publique des démocraties occidentales et de réviser ses arguments à la lumière d'un historicisme qui cherche les lois perpétuelles de la nature humaine. En contraste, nous défendons l'idée que quelque soit la nature humaine, comme le souligne Zygmunt Bauman dans *Socialism - The Active Utopia* la capacité de penser d'une manière utopique implique l'aptitude avec les associations habituelles, d'émanciper soi-même de la domination mentale et physique de la routine, de l'ordinaire, de ce qui est « normal »²³¹. Et que cette capacité qui existe chez nous doit être graduellement développée. La philosophie politique comme utopie réaliste doit chercher son soutien dans l'acquisition et le développement de cette capacité qui présente l'une des conditions d'explorer mais ensuite de réexplorer et avancer les limites du praticable.

2.3.3. Vers une philosophie politique comme utopie réaliste

Dans la société équitable de Rawls les principes de la justice s'appliquent seulement à la structure de base de la société, tandis que dans la société juste les principes doivent s'appliquer aussi à la pratique politique pour définir une juste pratique

²³¹ Zygmunt Bauman, *Socialism. The Active Utopia*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1976, p. 11.

politique. Quand le côté réaliste de la théorie rawlsienne s'appuie sur des conditions²³² d'arrière-plan donnant lieu à l'exigence d'une répartition équitable et constituant le contexte de la justice, et sur des faits qu'il considère stables et inhérents aux sociétés libérales démocratiques, la philosophie politique comme utopie réaliste se lance dans une critique du système de coopération sociale en cherchant les particularités des relations sociaux-économiques. Ces relations relèvent non pas seulement de la nature humaine mais aussi de la structure systémique. Tout en gardant à l'esprit la possibilité que les circonstances de la justice négligent certaines caractéristiques des individus vivant sous des régimes injustes, ou presque juste comme Rawls préfère, il faut que la philosophie politique comme utopie réaliste soutienne une conception transformatrice de la justice qui chercherait une rupture plus radicale avec le système capitaliste.

Quand Rawls affirme que son projet d'utopie réaliste prend les hommes tels qu'ils sont il néglige, selon nous, un point crucial. Prendre les hommes tels qu'ils sont est aussi les prendre tels qu'ils peuvent devenir. La capacité de changer est inhérente à l'homme et ne peut pas être séparée de lui. Nous suggérerons que la faisabilité joue un rôle de limiteur pour la fonction qui signifie la situation conflictuelle entre l'implication du réalisme et d'utopisme dans la théorie. Cette limitation n'est cependant pas tout-à-fait statique dans la réalité. Car la réalité concerne deux aspects : l'espace mais aussi le temps qui est fréquemment sous-estimé. Comme nous avons déjà précisé l'une des conditions de la théorie non-idéale qui est considérée plus réaliste par rapport à la théorie idéale requiert l'implication de l'indéterminisme qui contient aussi l'aspect du

²³² Notons pour rappeler et pour détailler que Rawls aborde ces conditions dans deux contextes. Premièrement, le contexte objectif rend la coopération humaine à la fois possible et nécessaire. De nombreux individus plus ou moins semblables coexistent en même temps sur un territoire précis où la rareté relative des ressources s'appliquent à une large série de situations, et ces individus sont vulnérables aux attaques et tous risquent de voir leurs projets bloqués par les forces réunies des autres. Deuxièmement, le contexte subjectif concerne les qualités correspondantes des sujets, c'est-à-dire des personnes travaillant ensemble. Ces personnes, malgré les avantages bénéfiques de la coopération mutuelle, ont néanmoins leurs propres projets et leurs conceptions du bien. Ceci les mène à avoir différents buts et objectifs et des revendications en conflit face aux ressources naturelles et sociales disponibles. Pour ce contexte subjectif Rawls suppose aussi que les hommes souffrent de divers manques de savoir, de pensée et de jugement, et ajoute que certains de ces manques viennent des fautes morales, de l'égoïsme et de la négligence ; mais que, dans une large mesure, ils font simplement partie de la situation naturelle de l'homme. Pour les idées de Rawls concernant ces conditions dont l'analyse n'implique, d'après Rawls, aucune théorie particulière des motivations humaines et dont le but est plutôt de refléter, dans la description de la position originelle, les relations individuelles qui constituent l'arrière-plan des questions de la justice, voir Rawls, *op.cit.*, 2009, pp. 159-163.

temps de la réalité. Quand il s'agit de concevoir les limites du praticable, autrement dit de la faisabilité, qui sont changeables dans le temps, il importe de prendre en considération la temporalité. Les limites du praticable sont souvent liées à plusieurs facteurs imprédictibles comme les mouvements sociaux et les changements économiques surtout pour les sociétés capitalistes. La philosophie politique comme utopie réaliste doit donc explorer les limites du praticable mais d'une manière itérative à la lumière des changements sociaux.

Cette question importante est aussi en relation avec l'idée que le principe libéral de neutralité empêche le débat public. Prendre les hommes et leurs conceptions du bien tels qu'ils sont, dans le sens où Rawls le comprend, est de prendre les dimensions de temps et de l'espace des questions de la justice d'une manière limitée. Une fois défini (même si c'est par une délibération publique) le sens du juste et du bien, le fait que la congélation de la politique soit inévitable est un résultat de l'approche libérale.

Ainsi, comme le remarque Seyla Benhabib, « dirigée par le principe libéral de neutralité une vie publique devient privée de la dimension délibérative de la politique mais aussi limitée, peut-être plus violemment, la portée du dialogue public au détriment des intérêts des groupes opprimés. Dans le monde contemporain, toutes les luttes engagées contre la domination commencent par reformuler les questions antérieurement considérées comme 'intimes', non-publiques et non-politiques sous forme de questions de justice donc des questions politiques qui doivent être publiquement légitimées. Dans cet objectif, le mouvement féministe, le mouvement de la paix, le mouvement écologique et les nouveaux mouvements identitaires suivent une telle logique. Dans le modèle libéral de neutralité il existe très peu de champs favorables à la réflexion de telles luttes et de la logique des mouvements sociaux. En termes arendtiens, le libéralisme néglige la dimension délibérative de la vie politique publique »²³³.

L'approche polarisatrice conventionnelle qui fait une distinction rigide entre le réalisme et l'utopisme, néglige, généralement au nom du réalisme et de la stabilité qui se montre par exemple chez Rawls comme le reflet de l'implication du réalisme dans sa théorie, la dimension critique de l'utopisme qui est capable de reconsidérer « le juste ».

²³³ Seyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey. Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar* (trad. de *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* par Mehmet Küçük), Istanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992, p. 141. La traduction m'appartient.

La tendance que nous assistons chez les réalistes est de considérer l'implication des faits dans la théorie comme le résultat naturel de réduire le niveau de faisabilité de la théorie. En d'autres termes, elle est basée sur une conviction selon laquelle plus la situation actuelle de la société, à laquelle la théorie se réfère, est loin de la société idéale plus il sera difficile d'impliquer la théorie à la réalité. Mais l'histoire témoigne que plus l'écart entre les aspirations de justice des groupes plus défavorisés de la société et le niveau des injustices existantes, plus les mouvements d'opposition se multiplient, se fortifient et donc plus la possibilité de la génération des changements radicaux s'accroît. Ce fait historique, d'autre part, nous montre que la validité de la fonction établie par les réalistes dépend du contentement des membres d'une société démocratique ou semi-démocratique des injustices ou du fait que de nouvelles questions sociales ne soient pas formulées sous forme de questions de justice pour des raisons diverses, soit parce qu'il y a dans la société ou dans les esprits des membres de la société des mécanismes qui évitent de les formuler ainsi, soit parce que la domination est tellement forte que les victimes minoritaires des injustices n'arrivent pas à transférer leurs préoccupations à l'opinion publique. Ce problème qui peut être considéré comme l'insuffisance du sens de la justice pose un problème sérieux dans les sociétés libérales et il est généralement ombré par certains mécanismes dont les effets se montrent par exemple sous forme de nationalisme qui s'exprime par exemple par le patriotisme ou par diverses formes de moralismes assurant un fondement plus légitime.

L'une des missions de la philosophie politique comme utopie réaliste doit révéler les fonctions de ces mécanismes qui servent d'une manière implicite à maintenir les injustices sociales. Certes, dans une société où le sens de la justice des individus est insuffisant pour corriger les inégalités injustes il sera plus difficile de mettre en œuvre les exigences de la société juste. Mais si pour les théories normatives de la justice il importe de définir à quoi ressemble une société juste, nous pouvons déduire qu'elles ont aussi la responsabilité de révéler les obstacles pour y arriver et de développer des réflexions pour les surmonter. La philosophie politique comme utopie réaliste étudie les moyens sociaux nécessaires qui peuvent favoriser l'acquisition d'un fort esprit critique des membres de la société et met en œuvre les principes de la juste pratique politique. Atténuer la tension entre l'utopisme et le réalisme est le projet transformatif de la

philosophie politique comme utopie réaliste. Mais elle ne le fait aucunement comme le projet de Rawls qui l'attribue comme mission de nous réconcilier avec le *status quo* qui fonctionne au service de la stabilité.

Contrairement à « une politique de la réconciliation qui correspond bien, [...], à l'état présent des sociétés démocratiques »²³⁴, la philosophie politique comme utopie réaliste conçoit le réalisme dans un volontarisme qui doit nourrir nos aspirations pour une société juste. Dans cette perspective, elle doit mettre en service une théorie de l'injustice ce qui n'empêche certainement, comme nous l'avons souligné, d'être victime du temps. Et c'est pourquoi elle doit être dotée d'une élasticité qui lui permettra d'interroger d'une manière itérative les limites du praticable. Quand le projet rawlsien trouve son soutien dans la stabilité, la philosophie politique comme utopie réaliste le cherche dans sa qualité émancipatrice grâce à laquelle elle se lance à une réflexion sur les mécanismes sociaux qui peuvent donner lieu à la transformation de la société. Comme outil émancipateur, la philosophie politique comme utopie réaliste a pour but de développer l'esprit critique et le déploiement des perceptions dans la société qui servent, comme le remarque Bauman, à la traduction des problèmes individuels aux problèmes sociaux et à la création des sphères de la délibération publique, c'est-à-dire à la reviviscence de la politique²³⁵. Un deuxième aspect de ce rôle est de reformuler les principes de la justice et d'intégrer dans ces principes la garantie d'un revenu minimum pour chacun qui assurera les conditions d'une jouissance égale des libertés de base²³⁶. Pas seulement l'éducation mais une telle modification peut aussi offrir aux membres défavorisés de la société la possibilité d'acquérir la capacité de considérer objectivement les différentes conceptions du bien et de les comparer avec leurs propres conceptions. Ces propositions peuvent être critiquées par certaines comme une approche

²³⁴ Jean Baudouin, *Les Idées Politiques Contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 127.

²³⁵ Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, (trad. de *In Search of Politics* [1999] par Tuncay Birkan), Istanbul, Metis Yayınları, 2000, p. 15.

²³⁶ Dans ses critiques Amartya Sen propose une version de cet argument. Voir Amartya Sen, « Equality of What ? », *The Tanner Lecture on Human Values*, 1979, pp. 217-220. Nous ne détaillerons pas dans ce travail cette question de la reformulation des principes de la justice pour la laisser à nos travaux ultérieurs. Mais notons que R. G. Peffer propose certaines modifications parallèles aux principes de la théorie rawlsienne de la justice qui doivent être prises comme une entreprise considérable. Pour les modifications de Peffer voir R. G. Peffer, *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, (trad. de *Marxism, Morality, and Social Justice* [1990] par Yavuz Alogan), Istanbul Ayrıntı Yayınları, 2001, pp. 397-398.

qui défavorise certaines conceptions du bien qui sont, par leurs natures, moins ouvertes à la critique. Pour répondre à ces critiques notons que même si la philosophie politique comme utopie réaliste considère par exemple la conception du bien professée par la société de consommation comme défavorable au niveau du développement de la capacité de l'esprit critique, elle ne vise pas à défavoriser la situation des membres de la société qui ont cette conception. Elle accepte sa présence comme un fait temporelle dans les limites du pluralisme raisonnable. Mais elle se donne à une réflexion sur les conditions qui peuvent permettre à tous les membres de la société d'acquérir les moyens nécessaires qui leur serviront à réviser leurs conceptions du bien ainsi que leurs sens de la justice. Ainsi, nous redéfinissons l'objectif de la philosophie politique comme utopie réaliste : explorer, pour arriver à la société juste où il n'y a plus de domination, les limites du possible pour les dépasser. Son réalisme découle de sa capacité à explorer ces limites et à révéler le fonctionnement des mécanismes d'injustices existantes -comme une continuation des mécanismes d'injustices du passé- et à penser sur les moyens de fournir à la société les outils nécessaires qui pourront l'aider à mobiliser ses forces progressistes pour dépasser les limites du praticable. Son utopisme de soutenir sa stabilité grâce à sa capacité de réviser ses objectifs de manière itérative et de concevoir de nouveau les limites du praticables c'est-à-dire de placer la barre au plus haut chaque fois que la société réussisse ces objectifs dans la voie de la société juste tout en étant conscient que nos espoirs sont ceux d'aujourd'hui et en étant dynamique dans ce sens.

De cette affirmation nous pouvons aussi conclure que la philosophie politique comme utopie réaliste est aussi une théorie explicative. La société juste exige que nous soyons non seulement justes dans nos relations sociales mais aussi justes envers notre passé et notre avenir social. La passé des sociétés libérales abritent des injustices graves qui sont ancré chez ses victimes sous forme de mémoire. Il importe pour la société juste de se confronter avec ces injustices. Comme le mémoire de ces injustices est reproduit chez les nouvelles générations des groupes dont ils sont victimes en lien étroit avec leurs conceptions du bien et leurs visions du monde ou leurs doctrines englobantes, cette exigence importe aussi pour l'évaluation équitable du principe du pluralisme. De l'autre côté, au niveau de sa relation avec notre avenir sociale, la philosophie politique comme utopie réaliste doit aussi viser à laisser en héritage les principes d'un système

équitable qui assureront des espaces vitales propices à survivre en prospérité et en paix conformément aux conditions de la justice²³⁷. La philosophie politique comme utopie réaliste, pour ne pas être en contradiction avec ses propres principes, ne peut pas concevoir une société où il n'y aura plus besoin d'elle et de la délibération politique qui est censée de la nourrir.

²³⁷ Les discussions que nous avons menées dans ce travail sur les conditions de la justice doivent être reprises en main pour les développer et d'établir ses liens avec l'idée de la philosophie politique comme utopie réaliste.

CONCLUSION

Le projet de la philosophie politique peut être résumé d'une manière caricaturale soit comme une entreprise d'argumentation qui vise à légitimer et donc préserver l'état présent des choses, soit comme une préoccupation dont l'objectif est de mettre en évidence la nécessité du changement et les possibilités de ce dernier. Certes, aucun des projets de la philosophie politique ne s'inscrit cent pour cent dans l'un de ces camps et chacun accepte à un certain niveau la nécessité du changement tout en étant fidèle aux certains faits considérés comme caractéristiques historiques de nos sociétés contemporaines et de la nature humaine. Cependant chacun de ces projets peuvent être évalués selon sa position dans cette dualité. Ce qui importait, pour nous, dans ce travail était de voir où se situait le projet de John Rawls mentionné par lui-même comme utopique de manière réaliste. Notre objectif était de voir si la philosophie politique de Rawls disposait des caractéristiques nécessaires pour mériter cette qualification et d'esquisser la reformulation d'une philosophie politique comme utopie réaliste ayant une potentialité de dépasser les faiblesses de la théorie de John Rawls. En ce faisant nous avons parti du concept d'utopie réaliste qui reflète une tension autant vieille que la Grèce antique. C'est la tension entre l'utopisme et le réalisme que nous percevons dans toutes les théories contemporaines de philosophie politique et qui s'impose comme une forme de la tension entre la politique et la philosophie depuis que Platon avait fait la politique le sujet de la philosophie²³⁸. A la lumière des voies que ce concept nous a fournies, nous nous sommes penchés sur les problèmes contemporains de la philosophie politique, nous avons fait une évaluation de la théorie de la justice de Rawls et ensuite initié une réflexion sur une philosophie politique qui aurait une potentialité de porter, au moins comme nous l'espérons, d'une façon plus pertinente la qualification d'utopie réaliste que Rawls avait attribuée à sa théorie.

Nous avons déjà précisé que la théorie de Rawls n'a pas seulement revigoré le contractualisme mais aussi la philosophie politique contemporaine. Malgré plus de 40 ans qui ont passé depuis la publication de l'œuvre majeure de Rawls le débat autour des notions que cette œuvre a suscité est toujours actuel. Cela prouve l'importance de cette

²³⁸ Zeynep Gambetti, « Siyaset bilimi ve felsefe » dans Gökhan Atılğan, E. Attila Aytekin (éd.), *Siyaset Bilimi : Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, İstanbul, Yordam Kitap, 2012, p. 478.

œuvre. Pourtant, en dépit de son caractère innovateur, le projet de Rawls, tout comme les autres théories s'inscrivant dans la tradition de l'égalitarisme libéral, abrite de graves problèmes qui se montrent dans sa position conservatrice envers l'abolition des injustices. Le but de ce travail était d'éclairer ces problèmes internes de la théorie de Rawls à la lumière du concept de l'utopie réaliste, et de proposer enfin une initiation à la réflexion d'une nouvelle compréhension de l'utopie réaliste pour décrire les particularités dont une philosophie politique, qui sera capable de nous guider vers la formulation d'une société juste, doit disposer.

Récapitulons maintenant brièvement les grands axes des conclusions auxquelles nous sommes arrivés. En étudiant, dans la première partie, les antécédents de l'idée de l'utopie réaliste chez Rawls et les rôles que Rawls attribue à la philosophie politique, nous avons conclu que Rawls conçoit la stabilité comme un résultat de l'obéissance stricte dans une société bien ordonnée où la politisation des nouvelles générations, qui auront selon Rawls un sens suffisant de la justice, sera inutile. Ainsi Rawls décrit un état où la politique est congelée dans l'espace et le temps conformément aux limites de la théorie idéale. Quand le rôle de l'orientation qu'il attribue à la philosophie politique néglige les questions de justice globale, le rôle de la réconciliation semble renforcer les mécanismes de *status quo*. Car même si Rawls nous dit qu'il faut se demander de temps à autre si la justice ou une autre vision est devenue à une défense du *status quo*, sa théorie ne nous fournit pas les moyens nécessaires pour le faire. L'historicisme de Rawls qui se montre par le fait du pluralisme raisonnable limite notre vision et néglige le fait qu'accepter les hommes tels qu'ils sont est aussi de les accepter tels qu'ils peuvent devenir. Au nom de nourrir nos espoirs pour une société juste la théorie de Rawls n'arrive pas à fournir des raisons suffisantes et elle échoue à établir les liens des principes qui sont censés la faire utopique d'un côté et de réaliste de l'autre.

Selon Rawls, les limites du praticable sont aussi celles de ce qui sont envisageables pour la philosophie politique. Cette approche condamne la philosophie politique à un rôle moins actif dans sa revendication de transformer les sociétés injustes existantes. Les limites de l'utopie réaliste rawlsienne sont plus clairement saisissables

quand nous les discutons autour des questions que nous avons énoncé dans la sous-partie « les limites de l'utopie réaliste rawlsienne ». Limitant la faisabilité ayant accepté certaines circonstances provenant de la structure capitaliste concurrentielle considérées comme celles de la justice, la théorie de la justice comme équité évite de les soumettre à la critique des citoyens libres et égaux, ainsi que le système socioéconomique qui génère ces circonstances. Donc brouillant les pistes de la critique sociale, la théorie de la justice reste à un niveau inférieur de faisabilité pour nourrir nos espoirs pour un monde plus juste. Or, comme nous l'avons souligné, il n'existe pas de faits indépendants de la structure et une philosophie politique comme utopie réaliste doit se lancer à l'examen des raisons structurelles qui suscitent des faits négatifs pour transformer nos sociétés et doit poser la question « quels sont les exigences de la justice vu les mécanismes présents de maintien d'injustices ? » La théorie de Rawls ne semble pas apte à faire cette interrogation. Parce que tout comme son volet idéal, le volet non-idéal de la théorie de la justice reste très fictif. Elle échoue au niveau de l'explication des conjonctures politiques dans la mesure où elle ne nous fournit pas des concepts à utiliser dans la formulation d'une analyse ou d'une réponse stratégique à l'impasse socio-historique politique actuelle. De nos analyses nous pouvons conclure qu'il manque à la théorie de la justice une théorie de l'injustice qui peut servir à analyser les raisons des inégalités injustes présentes et qu'en établissant des forts liens avec le passé, mais des faibles liens avec l'avenir, le projet de Rawls s'engage à la quête des forces stabilisatrices au lieu des forces transformatrices qui doit être l'objectif principal de la philosophie politique comme utopie réaliste.

La compréhension du réalisme de Rawls néglige, généralement au nom de la stabilité qui se montre par exemple comme le reflet de l'implication du réalisme dans sa théorie, la dimension critique de l'utopisme qui est capable de reconsidérer « le juste ». D'une part réaliste et utopiste de l'autre, la philosophie politique va-et-vient inévitablement entre ces deux, mais sa force vient sa capacité d'interroger ce qui nous paraît habituel, évident ou inchangeable, c'est-à-dire de sa capacité de pouvoir reconsidérer la justesse du système présent de coopération, donc la légitimité de l'ordre existant du pouvoir politique, et nos possibilités de transformer les choses pour arriver à

un système plus juste où les libertés, dont la valeur équitable sera assurée, s'exercent pour tous et où les inégalités injustes se disparaissent commençant par les plus criantes.

La philosophie politique doit poser de manière itérative à quoi ressemblerait une société juste. Une société qui ne limiterait pas sa vision en se référant aux sociétés injustes existantes et en inférant de celles-ci des « lois » éternelles inhérentes aux êtres humains. Vu les circonstances du présent qui changent de nos jours à une grande vitesse, elle doit, comme théorie explicative, analyser les origines des inégalités et des changements socio-économiques qui suscitent d'une part de nouvelles formes d'inégalités dans diverses sphères de la vie, et qui créent, d'autre part, de nouvelles dynamiques transformateurs renforçant les possibilités du changement. Elle doit être aussi formulée comme un outil émancipateur en décrivant les principes de la juste lutte politique qui est censée nous conduire vers une société plus juste. C'est aussi la responsabilité d'une telle philosophie politique.

Considérer la société juste, certes, implique inévitablement ses propres risques. Imaginons un scénario historique cauchemardesque selon lequel la seconde guerre mondiale se serait terminée par la victoire des forces de l'Axe. Serions-nous, dans ce cas, obligé de désigner la société juste dans ces conditions-là ? Le coût de notre survie ne serait-il pas simplement renoncer à notre humanité ? Il est clair pour nous que la société juste ne peut pas se définir par les circonstances que certains admettent immuables. Une telle société serait ni réaliste, ni utopique. Devons-nous, aujourd'hui croire qu'il n'existe dans les sociétés existantes aucune raison pour que les fortunés renoncent à leur richesse ? Il existe, en effet, plusieurs raisons convaincantes. Pourtant, le problème ne peut pas être résolu par une interrogation éthique individuelle. Il est plutôt systémique et requiert une théorie et pratique proactive. La mission de la philosophie politique n'est aucunement de préserver le *status quo*. Elle est au contraire d'illuminer les possibilités du reverdissement de la route vers la société juste. D'être conscient mais interrogative au niveau des limites possibles du praticable, de désirer les dépasser, et de nous guider vers un monde meilleur.

Comme nous l'avons déjà remarqué, ce travail ne prétend aucunement avoir proposé une alternative à la théorie de Rawls. Même si nous avons défendu que le projet

d'une philosophie politique comme utopie réaliste doive impliquer un volet explicatif, vu les limites de ce travail, nous n'avons pas pu aborder une discussion sur les éléments d'une théorie sociale et économique qui pourrait soutenir ce projet. Nous avons mentionné les facteurs systémiques comme origines des inégalités injustes de nos sociétés existantes, mais une analyse socio-économique globale des sociétés démocratiques libérales qui pourrait soutenir nos arguments n'a pas pu être élaborée. Cependant, nous espérons avoir mené une initiation suffisante à la réflexion d'une philosophie politique comme utopie réaliste qui peut nous aider dans nos travaux ultérieurs à dépasser les insuffisances de la théorie de la justice comme équité. Nous avons esquissé, grâce à ce travail, les grands axes d'une méthode qui peut faciliter la tâche pour nous de développer une telle philosophie politique comme utopie réaliste.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux :

ALEJANDRO Roberto, *The Limits of Rawlsian Justice*, Baltimore, Maryland, The John Hopkins University Press, 1998, 208p.

ATILGAN Gökhan, AYTEKİN E. Attila (éd.), *Siyaset Bilimi : Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, Istanbul, Yordam Kitap, 2012, 539P.

AUDARD Catherine, *et al.*, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Edition du Seuil, 1988, 317p.

AUDARD Catherine, *John Rawls*, Stocksfield, Acumen, 2007, 328p.

BAUDOUIN Jean, *Les Idées Politiques Contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, 250p.

BAUMAN Zygmunt, *Siyaset Arayışı* (trad. de *In Search of Politics* [1999] par Tuncay Birkan), Istanbul, Metis Yayınları, 2000, 212p.

BAUMAN Zygmunt, *Socialism. The Active Utopia*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1976, 150p.

BENHABIB Seyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey. Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar* (trad. de *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* [1992] par Mehmet Küçük), Istanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992, 368p.

BIDET Jacques, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995, 141p.

BIDET Jacques, *Théorie de la modernité suivie de Marx et le marché*, Paris, PUF, 1990, 313p.

BLATTBERG Charles, *From Pluralist to Patriotic Politics, Putting Practice First*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 312p.

BLOCH Ernst, *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1976, vol. I, 544p.

CARR Edward Hallett, *The Twenty Years' Crisis 1919-1939. An Introduction to the Study of International Relations*, London, Macmillan & Co. Ltd, 1946, 244p.

CHEVALIER Ludovic (sous la direction de), *Le politique et ses normes. Les débats contemporains en philosophie politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, 208p.

COHEN G. A., *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Massachusetts, 2008, 430p.

DWORKIN Ronald, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London, 1985, 592p.

DWORKIN Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 392p.

ESTLUND David, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2008, 309p.

FINLAYSON Alan, *Democracy and Pluralism. The Political Thought of William E. Connolly*, New York, Routledge, 2010, 246p.

GORDIN Michael D., TILLEY Hellen et PRAKESH Gyan, *Utopia and Dystopia. Conditions of Historical Possibility*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2010, 293p.

GUTMANN Amy, THOMPSON Dennis, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, 422p.

HAYEK Friedrich A., *La Route de la Servitude* (trad. par G. Blumberg), Paris, Quadrige / PUF, 1985, 176 p.

IGERSHEIM Herrade, *Liberté et Choix social. Contribution à l'analyse de la liberté en économie normative* (thèse de doctorat présentée et soutenue publiquement le 10 décembre 2004), Strasbourg, Université Louis Pasteur, 2004, 439p.

KUKATHAS Chandran, PETTIT Philip, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Stanford, California, Stanford University Press, 1990, 169p.

KYMLICKA Will, *Les Théories de la Justice. Une introduction* (trad. de *Contemporary Political Philosophy : an Introduction* [1999] par Marc Saint-Upéry), Paris, La Découverte/Poche, 2003, 363p.

MANNHEIM Karl, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York, Harcourt, Brace & Co., INC., 1954, 384p.

MARCUSE Herbert, *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics and Utopia* (trad. de l'allemand par Jeremy J. Shapiro et Shierry M. Weber), London, Allen Lane The Penguin Press, 1970, 109p.

MARTIN Rex et REIDY David A. (sous la direction de), *Rawls's Law of Peoples : A Realistic Utopia ?*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2006, 344 p.

MESSAC Régis, *Les Premières Utopies*, Paris, Ex Nihilo, 2008, 183p.

NADEAU Christian, *Justice et Démocratie. Une Introduction à la Philosophie Politique*, Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal, 2007, 186p.

NOZICK Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell Publishing, 1974, 367p.

PEFFER R. G., *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet* (trad. de *Marxism, Morality, and Social Justice* [1990] par Yavuz Alogan), Istanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, 506p.

POGGE Thomas, *John Rawls. His Life and Theory of Justice* (trad. de *John Rawls* rédigé en allemand par Michelle Kosch), New York, Oxford University Press, 2007, 228p.

RAWLS John, *Collected Papers* (édité par Samuel Freeman), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, 656p.

RAWLS John, *La Justice comme Équité. Une reformulation de Théorie de la justice* (trad. de *Justice as Fairness, A Restatement* [2001] par Bertrand Guillarme), Paris, La Découverte/Poche, 2008, 289 p.

RAWLS John, *Libéralisme Politique* (trad. de *Political Liberalism* [1993] par Catherine Audard), Paris, PUF, 1995, 450 p.

RAWLS John, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, 2nd édition, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000, 199p.

RAWLS John, *Théorie de la Justice* (trad. de *A Theory of Justice* [1971] par Catherine Audard), Paris, Editions Points, 2009, 666 p.

RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (éd.), *Dictionnaire de la Philosophie Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 737.

RICHARDSON Henry (dir.), *The Two Principles and Their Justification*, New York, Gerland Publishing, collection « The Philosophy of Rawls. A Collection of Essays », 1999, 334p.

RUBY Christian, *Introduction à la Philosophie Politique*, Paris, Editions la Découverte, 1996, 122p.

SEN Amartya, *The Idea of Justice*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, 468p.

SUNSTEIN Cass, *Why Societies Need Dissent*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003, 256p.

WALZER Michael, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983, 345p.

Articles :

ALEJANDRO Roberto, « What is political about Rawls's Political Liberalism », *The Journal of Politics*, vol. 58, no. 1, 1996, pp. 1-24.

ARNSPERGER Christian, « What is utopian about the realistic utopia? », *Revue Internationale de Philosophie*, 2006/3, n° 237, pp. 285-300.

ARNSPERGER Christian, « Peut-il exister une critique sociale rawlsienne ? », *Mouvements*, vol. 3, no. 27-28, 2003, pp. 165-170.

ASHCROFT Bill, « Critical Utopias », *Textual Practice*, vol. 21, no. 3, 2007, pp. 411-431.

BARRY Brian, « John Rawls and the Search for Stability », *Ethics*, vol. 105, no. 4, 1995, pp. 874-915.

COHEN G. A., « Facts and Principles », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 31, no. 3, Princeton University Press, 2003, pp. 211-245.

DAVIS Laurence, « Isaiah Berlin, William Morris, and the Politics of Utopia », *Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 3/2-3, 2000, pp. 56-86.

DWORKIN Ronald, « The Original Position », *The University of Chicago Law Review*, Vol. 40, No. 3, 1973, pp. 500-533.

FARRELLY Colin, « Justice in Ideal Theory : A Refutation », *Political Studies*, vol. 55, no. 4, 2007, pp. 844-864.

FINLAYSON Alan, « Introduction : becoming plural » dans Alan Finlayson (dir.), *Democracy and Pluralism. The Political Thought of William E. Connolly*, New York, Routledge, 2010, pp. 1-20.

GAMBETTI Zeynep, « Siyaset bilimi ve felsefe » dans Gökhan Atılğan, E. Attila Aytekin (éd.), *Siyaset Bilimi : Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, İstanbul, Yordam Kitap, 2012, pp. 475-487.

GORDIN Michael D., TILLEY Hellen et PRAKESH Gyan (sous la direction de), « Introduction : Utopia and Dystopia beyond Space and Time » dans Michael D. Gordin, Hellen Tilley et Gyan Prakesh (sous la direction de), *Utopia and Dystopia. Conditions of Historical Possibility*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2010, pp. 1-17.

GUILLARME Bertrand, « Rawls et le libéralisme politique », *Revue française de science politique*, 46^{ème} année, n°2, 1996. pp. 321- 343.

HAMLIN Alan, STEMPOWSKA Zofia, « Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals », *Political Studies Review*, vol. 10, no. 1, 2012, pp. 48-62.

HART H.L A., « Rawls On Liberty and Its Priority », *The University of Chicago Law Review*, vol. 40, no. 3, 1973, pp. 534-555.

KOFMAN Daniel, « How Insensitive : Principles, Facts and Normative Grounds in Cohen's Critique of Rawls », *Socialist Studies / Etudes Socialistes*, vol. 8, no. 1, 2012, pp. 246-266.

LEVITAS Ruth, « For Utopia : The (limits of the) Utopian function in late capitalist society », *Critical Review of International, Social and Political Philosophy*, vol. 3/2-3, 2000, pp. 25-43.

MESTIRI Soumaya, « Peut-on se passer de la position originelle ? », *Philosophiques*, Vol. 33, No. 2, 2006, pp. 435-454.

MOENNE (Le) Christian, « Utopies du troisième type. Communications managériales et utopisme », *Mots/Les langages du politique*, No. 35 « UTOPIE...utopies », numéro coordonné par Simone Bonnafous et Vincent Milliot, 1993, pp. 86-107.

MONNET Eric, « La théorie des capacités d'Amartya Sen face au problème du relativisme. De la relativité par rapport à l'agent à l'objectivité positionnelle », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 12, 2007, pp. 103-120.

MULLER Jan-Werner, « Rawls, Historian : Remarks on Political Liberalism's 'Historicism' », *Revue internationale de philosophie*, vol. 3, no. 237, 2006, pp. 327-339.

NICHOLSON Michael, « Realism and Utopianism Revisited », *Review of International Studies*, vol. 24, no. 5, Cambridge University Press, 1998, pp. 65-82.

NIELSEN Kai, « Rescuing Political Theory from Fact-Insensitivity », *Socialist Studies / Etudes Socialistes*, vol. 8, no. 1, 2012, pp. 216-245.

PARIJS Philip Van, « Qu'est-ce qu'une société juste ? La pensée philosophique contemporaine » dans *Semaines sociales de France: Qu'est-ce qu'une société juste ?*, sous la direction de Michel Camdessus, Paris, Bayard, 2007, pp.58-75.

PELLETIER Vicky, « Walter Benjamin » : histoire et utopie » dans *les Actes du colloque sur Le Legs benjaminien. Pensée, critique et histoire après Walter Benjamin*, no. 0501.09 de Konstellations, 2005, 9p.

PICAVET Emmanuel, « La doctrine de Rawls et le pluralisme comme modus vivendi », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 3, no. 237, 2006, pp. 369-386.

RAWLS John, « L'indépendance de la théorie morale », *Cités*, Vol. 1, No. 5, 2001, pp. 161-182.

RAWLS John, « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » dans Catherine Audard, *et al.*, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Edition du Seuil, 1988, pp. 279-317.

RAWLS John, « Le droit des gens », (trad. de « The Law of Peoples » dans *Human Rights : The Oxford Amnesty Lectures* [1994] par Bertrand Guillarme), Paris, Editions Esprit, 1996, 15p.

RAWLS John, « The Idea of Overlapping Consensus » dans John Rawls, *Collected Papers* (édité par Samuel Freeman), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, pp. 421-448.

RAWLS John, « The Sense of Justice », *Philosophical Review*, vol. 72, no. 3, 1962, pp. 281-305.

REIS (dos) José Eduardo, « The Eternal Present of Utopianism », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 3/2-3, 2000, pp. 44-55.

RICŒUR Paul, « Le cercle de la démonstration » dans Catherine Audard, *et al.*, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Edition du Seuil, 1988, pp. 129-144.

SCANLON (Jr) Thomas M., « Rawls' Theory of Justice », *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 121, No. 5, 1973, pp. 1020-1069.

SEN Amartya, « Equality of What ? », *The Tanner Lecture on Human Values*, 1979, pp. 197-220.

SEN Amartya, « What do we want from a theory of justice ? », *The Journal of Philosophy*, vol. 193, no. 5, 2006, pp. 215-238

SEVE René, « John Rawls et la philosophie politique » dans Catherine Audard, *et al.*, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Edition du Seuil, 1988, pp. 25-29.

SPECTOR Céline, « Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? », *Raison Publique* [En ligne], *Colloque IUF/SPH*, l'Université Michel de Montaigne, Bordeaux, 19-21 novembre 2012, <<http://www.raison-publique.fr/article520.html>> (page consultée le 24.03.2013).

STILLMAN Peter G., « 'Nothing is, but what is not' : Utopias as practical political philosophy », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 3, no. 2-3, 2000, pp. 9-24.

TURMEL Patrick, « La primauté des institutions à la lumière de la théorie de second rang » dans Ludovic Chevalier (sous la direction de), *Le politique et ses normes. Les*

débats contemporains en philosophie politique, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, pp. 108-128.

YPI Lea, « Facts, Principles and The Third Man », *Socialist Studies / Etudes Socialistes*, vol. 8, no. 1, 2012, pp. 195-216.