

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

CENTRE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES  
HUMAINES, SOCIALES ET EDUCATIVES

\*\*\*\*\*

UNITE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES  
HUMAINES ET SOCIALES

\*\*\*\*\*

Département de Philosophie

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

POSTGRADUATE SCHOOL FOR  
SOCIAL, AND EDUCATIONAL  
SCIENCES

\*\*\*\*\*

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR  
SOCIAL SCIENCES

\*\*\*\*\*

Department of Philosophy



## EQUITE ET STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES : UNE LECTURE DE JOHN RAWLS

Thèse de Doctorat/Ph.D. en philosophie, Spécialité : Ethique et philosophie politique,  
soutenue le 22 avril 2024

Par

Luc Hervé ONGONG, Matricule : 09J361

Jury :

**Président** : NKOLO FOE, Pr

**Rapporteur** : Lucien AYISSI, Pr

**Membres** : Roger MONDOUE, Pr  
OUMAROU MAZADOU, Pr  
Lucien MANGA NOMO, Pr

Université de Yaoundé 1 ;

Université de Yaoundé 1 ;

Université de Dschang ;

Université de Yaoundé 1 ;

Université de Yaoundé 1.



Mention Très Honorable

## **AVERTISSEMENT**

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à la disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie. Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Educatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

A mes enfants

- *Stan Manuel Fabien,*

- *Dilma Emilie,*

- *Mathys Noël,*

- *Lucrèce Hilary,*

- *Samuel James,*

- *Emmanuel Ryan,*

## REMERCIEMENTS

Nous tenons à exprimer notre profonde gratitude à certaines personnes sans l'apport desquelles la réalisation de ce travail n'aurait pas été possible. Nous pensons spécialement :

- A notre Directeur de thèse, le Professeur Lucien AYISSI, pour sa patience, sa disponibilité et dont les conseils nous ont permis de mener à bien cette recherche ;
- A l'ensemble du corps enseignant du Département de philosophie pour avoir assuré notre formation depuis plus d'une décennie ;
- Au Professeur Ernest-Marie MBONDA dont les observations et suggestions ont servi à une élaboration plus pertinente du projet de la présente recherche ;
- Au Docteur Anselme Armand AMOUGOU AFOUBOU pour la documentation qu'il a généreusement mise à notre disposition et pour les critiques qui nous ont aidé à mieux circonscrire le champ de réflexion ;
- A mes parents, notamment mon père EWOLO Martin, mes mères EFOUA Jeanne Octavie et NTABOANA Solange pour leur encadrement, leur soutien et l'affection qu'ils n'ont jamais cessé de nous couvrir ;
- A M. MVONGO Grégoire, pour l'appui qu'il ne s'est jamais lassé de nous apporter tout au long de notre cursus scolaire et académique ;
- A Mme AKONA née BELLA ETO Appolonie et M. EKA'A Serge Michel, M. AYISSI Joseph pour la sollicitude qu'ils nous ont témoignée durant tout notre parcours académique ;
- A mon frère NANGA MESSINA Léon, pour son soutien fraternel et amical et pour avoir constitué une source de motivation dans la réalisation de cette recherche ;
- Nos remerciements vont enfin vers tous ceux qui, de près ou de loin, et de quelle que manière que ce soit, ont contribué à la réalisation de ce modeste travail. Qu'ils trouvent ici, l'expression de notre profonde gratitude.

## RESUME

La réflexion menée dans le cadre de cette thèse est axée sur le thème : Equité et stabilité dans les sociétés complexes : une lecture de John Rawls. Elle a été suscitée par un constat : les sociétés modernes apparaissent comme des univers fondamentalement complexes, marquées qu'elles sont par une hétérogénéité d'intérêts, de profondes inégalités sociales et un pluralisme axiologique, religieux et culturel. Ce défaut d'homogénéité fait permanemment planer la menace de conflits sur les individus et les communautés. Face à cette situation, la présente recherche se propose d'interroger la capacité de la théorie rawlsienne de la justice comme équité à garantir la stabilité dans des sociétés marquées par une diversité socioculturelle et religieuse en faisant abstraction de leur hétérogénéité identitaire. La démarche analytique et critique suivie dans ce travail a permis de déboucher sur les résultats suivants : La théorie rawlsienne de la justice comme équité offre, tant dans son aspect procédural que dans sa dimension politique, des gages de stabilité de par le sens de la justice qu'il génère auprès des citoyens qui tirent profit des institutions justes et à travers le consensus par recoupement qu'elle propose comme base d'unité sociale entre ces citoyens que les doctrines compréhensives et les visions du monde opposent. En dépit des problèmes de pertinence que pose cette théorie, les questions liées à la stabilité des sociétés complexes sont d'une actualité brûlante et se donnent à voir aussi bien en contexte multiconfessionnel et multiculturel que dans les sociétés multiethniques d'Afrique. Face à ces questions, la théorie rawlsienne de la justice comme équité apparaît comme digne d'intérêt au regard des exigences de tolérance, de citoyenneté démocratique, de coopération sociale et de pluralisme démocratique qu'elle promeut. Seulement, cette théorie gagnerait à être conceptuellement reconfigurée sur divers points non seulement en vue de lui garantir une plus grande efficacité mais aussi pour relever les défis qui se posent dans des sociétés de plus en plus marquées par le multiculturalisme, et où, les communautés revendiquent la reconnaissance de leurs identités dans l'espace public. La théorie rawlsienne de la justice sortirait plus enrichie si elle se montre plus ouverte aux revendications identitaires au lieu d'en faire abstraction. Les dispositifs institutionnels et normatifs d'organisation de la société que nous proposons devraient pouvoir apporter des réponses à celles-ci afin d'assurer une gestion optimale de la diversité.

## ABSTRACT

The reflection carried out within the framework of this thesis is centered on the theme: Equity and stability in complex societies: a reading of John Rawls. It was prompted by an observation: Modern societies appear to be fundamentally complex universes, due to the fact that they are marked by heterogeneity of interests, deep social inequalities and axiological, religious and cultural pluralism. This lack of homogeneity permanently poses the threat of conflicts over individuals and communities. In front of this situation, the present research proposes to question the capacity of the Rawlsian theory of justice as equity to guarantee stability of societies marked by socio-cultural and religious diversity by disregarding identity allegiances. The analytical and critical approach followed in this work led the following results: the complex societies in this study refer to the diversity of converging and divergent interests, deep social inequalities, and to religious and cultural or ethnic pluralism. Rawlsian theory of justice as fairness offers both in its procedural aspect and its political dimension, pledges of stability through the sense of justice it generates among citizens who benefit from fair institutions and overlapping consensus that it proposes as the basis of social unity between citizens whom comprehensive doctrines and world visions oppose. Despite the problems of relevance posed by this theory, the stability issues in complex societies are of burning topicality and are visible both in the multi-confessional, multicultural context and in the multi-ethnic societies of Africa. Faced with these problems, the Rawlsian theory of justice as fairness appears worthy of interest with regard to the requirements of tolerance, democratic citizenship, social cooperation and democratic pluralism that it promotes. Nevertheless, this theory would benefit from being conceptually reconfigured on various points not only in order to guarantee it greater efficiency but also to meet the challenges of societies increasingly marked by multiculturalism where communities claim recognition of their identities in the public space. The Rawlsian theory of justice would come out more enriched if it shows itself to be more open to identity claims instead of ignoring them. The institutional and normative arrangements for the organization of society that we suggest should be able to provide answers to these in order to ensure optimal management of diversity.

## INTRODUCTION GENERALE

Philosophe américain contemporain, John Rawls (1921-2002) est un penseur majeur dont la philosophie morale et politique est articulée autour de l'idéal de justice, mieux d'équité. La justice est pour lui une valeur essentielle<sup>1</sup> dans la régulation des rapports interindividuels et intercommunautaires et nécessaire à la prévention des conflits qui pourraient naître d'une collaboration difficile entre les hommes. Il s'agit en réalité, d'un renouvellement de la question de la justice qui s'inscrit dans le prolongement de la pensée de Platon et d'Aristote et qui prend appui sur un héritage intellectuel légué par le contractualisme<sup>2</sup>. Rawls s'intéresse ainsi à la problématique de la justice en relation avec le rôle qu'elle a dans la stabilité des sociétés démocratiques modernes foncièrement pluralistes. C'est la raison pour laquelle la présente recherche est intitulée : **Equité et stabilité dans les sociétés complexes : une lecture de John Rawls.**

Le choix de ce sujet est parti d'une idée et d'une observation empirique. De prime abord, il ressort que l'idéal d'équité fondé sur la reconnaissance de la dignité de toute personne, la répartition juste des ressources communes et l'égalité des chances dans l'acquisition de ces dernières, constitue a priori, l'objectif pour lequel œuvrent les sociétés démocratiques. Ces sociétés marquées par une diversité fondamentale, renferment une multiplicité de communautés religieuses, philosophiques et culturelles, qui affirment ou défendent des valeurs différentes voire opposées et entendent toutes faire prévaloir leurs idéaux au sein de la société et jouir des avantages conférés par l'Etat. Il importe donc de penser un paradigme politique axé sur un modèle de justice, susceptible de garantir l'équité et une coexistence pacifique non seulement entre les individus, mais aussi et surtout entre ces communautés.

En outre, du point de vue pratique, un regard jeté sur la marche du monde permet de relever, qu'en dépit des principes formels de justice sociale proclamés par les Etats, la plupart des sociétés de nos jours sont de plus en plus confrontées à des revendications récurrentes des citoyens voire des groupes. Ces dernières sont la plupart du temps, l'expression d'un

---

<sup>1</sup> Il considère que : « *la justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée* ». John RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Points, 2009, p. 29.

<sup>2</sup> Rawls note à juste titre que : « *j'ai tenté de généraliser et de porter à un plus haut degré d'abstraction la théorie traditionnelle du contrat social telle qu'elle se trouve chez Locke, Rousseau et Kant* », p. 20.

mécontentement et des frustrations qui auraient pour cause, *le sentiment d'injustice*<sup>3</sup> vécu par des individus ou des communautés culturelles, dans la répartition et la distribution des biens (ressources, avantages et charges) tirés de la coopération sociale. Les conséquences d'une telle situation vont de la fracture de la société à l'éclatement des conflits en passant par le délitement du lien social. Ces conflits résultent également des divisions, et des désaccords liés à des différences religieuses, morales et philosophiques caractéristiques des sociétés démocratiques foncièrement pluralistes et hétérogènes. Ainsi, le souci de penser les conditions de possibilité de la stabilité dans ces sociétés complexes en proie à des conflits de toutes sortes, nous a motivé à prendre appui sur la théorie rawlsienne de la justice comme équité. Car, la pensée politique de ce philosophe comporte les outils conceptuels pouvant servir à l'optimisation de la gestion des revendications, des tensions voire des conflits susceptibles de compromettre les rapports interindividuels et intercommunautaires et contribuer à l'instauration d'un ordre social juste et stable.

En effet, les sociétés complexes dont il est fait mention dans cette recherche, ne relèvent pas du registre conceptuel du philosophe américain. Cependant, ce concept a été élaboré en référence à la description que Rawls fait des sociétés auxquelles il destine sa conception de la justice. Dans la pensée politique rawlsienne, cette complexité revêt un caractère protéiforme. De prime abord, les sociétés complexes apparaissent, à la lecture de Rawls, comme des espaces de vie et de coexistence des hommes, marquées par une diversité et une divergence d'intérêts individuels ou communautaires et de profonds déséquilibres sociaux.

D'emblée, Rawls présente la société comme une entreprise à la coopération de laquelle participent tous ses membres et dont les effets sont avantageusement réciproques pour tous. D'après lui, « *elle se caractérise à la fois par un conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts* »<sup>4</sup>. Si cette identité est liée au fait que la société garantit de meilleures conditions d'existence à l'homme qu'une existence purement solitaire, les conflits résultent plutôt de la répartition controversée des ressources tirées de la coopération sociale et du souci qu'a tout homme d'obtenir la part la plus importante. Rawls relève qu'« *il y a conflit d'intérêts puisque les hommes ne sont pas indifférents à la façon dont sont répartis les fruits de leur collaboration. Car dans la poursuite de leurs objectifs, ils préfèrent tous une part plus*

---

<sup>3</sup> Céline SPECTOR, « La théorie de la justice peut-elle être Réaliste », *Journal of Ancient Philosophy*, pp.304-330.

<sup>4</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 30.



*grande de ces avantages à une petite* »<sup>5</sup>. Cette description de la société comme champ d'expression et de déploiement d'une convergence et d'une divergence d'intérêts marquée par une compétition pour l'accès aux ressources, nous donne un aperçu de la complexité qui structure la société au sens où l'entend Rawls.

Cette complexité est davantage perceptible au regard des conditions sociales ou des contextes qui, aux yeux de Rawls, rendent possible et impératif la justice dans la société. Il s'agit dans un premier temps du contexte objectif. Celui-ci met en évidence d'une part la relative coexistence dans laquelle vivent les individus avec des facultés semblables et une vulnérabilité qui les caractérise. Et d'autre part,

*La rareté relative des ressources qui s'applique à une large série de situations. Les ressources naturelles et autres ne sont pas abondantes au point de rendre les systèmes de coopération superflus, mais les conditions ne sont pas non plus difficiles au point que des tentatives positives soient condamnées à l'échec. Bien que des arrangements mutuellement avantageux soient réalisables, les gains qu'ils produisent ne répondent pas à ce que les hommes en attendent*<sup>6</sup>.

A côté de ce contexte objectif qui rend la coopération humaine possible voire nécessaire, et dont la rareté des ressources constitue le point saillant, le contexte subjectif quant à lui met en exergue la complexité de cette première forme de société que présente Rawls. En fait, ce second contexte subjectif – à l'opposé de l'identité, de la similitude et de la complémentarité des besoins et d'intérêts qui rend la coopération sociale possible dans le contexte précédent – souligne que les partenaires

*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 (...). Il s'ensuit non seulement que les individus ont différents projets de vie, mais encore qu'il existe une diversité de croyances religieuses et philosophiques et de doctrines sociales et politiques*<sup>7</sup>.

En outre, la complexité se donne à voir dans cette première dimension, par les déséquilibres sociaux qui sont consécutifs non seulement aux inégalités sociales, mais aussi à l'arbitraire naturel qui affectent la position des individus. D'après Rawls, *la structure de base de la société* dans laquelle les individus naissent, grandissent et développent leurs activités a des effets sur les possibilités de réalisation de ces derniers. C'est pour cette raison que la théorie rawlsienne de la justice comme équité prend pour objet, *la structure de base de la société*. C'est ce qui fait dire à Rawls que

---

<sup>5</sup>John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 160-161.

*Tout le monde reconnaît que la forme institutionnelle de la société affecte ses membres et détermine pour une large part le genre de personnes qu'ils veulent être, de même que le genre de personnes qu'ils sont. La structure limite également de différentes manières les espoirs et les ambitions des gens ; car l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes, avec raison, dépend en partie de leur place dans la société et tient compte des moyens et des chances sur lesquels ils peuvent raisonnablement compter.*<sup>8</sup>

La gestion des inégalités socioéconomiques qui sont inhérentes à la structure de base de la société, met ainsi en lumière un aspect de la complexité sociale qui sous-tend le paradigme rawlsien de la justice. Ces inégalités ont indubitablement une incidence sur les perspectives de vie des citoyens, tant elles sont tributaires de l'origine sociale, des dons innés et des aléas qui ont façonné la trajectoire d'existence des individus. La fonction de la théorie rawlsienne de la justice comme équité revient donc à réguler ces inégalités en mettant en place des principes et des institutions appropriés destinés à contribuer à la satisfaction de tous.

Dans la même perspective, il ressort que l'autre forme sous laquelle s'illustre la complexité de la société telle qu'elle se laisse découvrir dans les textes de Rawls, se présente sur le mode de la dynamique pluraliste ou, de ce qu'il appelle précisément *le fait du pluralisme*. Il renvoie à l'existence d'une pluralité des repères moraux, axiologiques, culturels et religieux auxquels adhèrent les citoyens dans une société démocratique. C'est la raison pour laquelle, Rawls affirme qu'« *une société démocratique moderne est caractérisée par une pluralité de doctrines compréhensives, religieuses, philosophiques et morales. Pas une seule de ces doctrines n'est adoptée par les citoyens dans leur ensemble. Et il ne faut pas s'attendre à ce que ce soit le cas dans l'avenir prévisible* »<sup>9</sup>. Il apparaît ici que le signe distinctif à partir duquel les sociétés affichent leur complexité, se remarque par leur l'hétérogénéité. Celle-ci se caractérise par un florilège de doctrines, de conceptions et de visions du monde de diverses natures, si diverses qu'il est difficile de les homogénéiser. Etant donné que « *le libéralisme politique suppose que, pour des raisons politiques, une pluralité de doctrines compréhensives incompatibles entre-elles est le résultat normal de l'exercice par les citoyens de leur raison au sein des institutions libres d'un régime démocratique constitutionnel* »<sup>10</sup>, le défi de Rawls consiste à définir les conditions de possibilité d'une cohabitation harmonieuse entre des citoyens divisés par leurs allégeances identitaires opposées et irréconciliables, et dont l'expression publique est susceptible de générer l'instabilité.

---

<sup>8</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 2009, pp. 50-51.

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

<sup>10</sup> *Id.*

Rawls radicalise finalement cette quête de stabilité dans les sociétés complexes, en l'étendant à la société mondiale. Il s'agit pour lui d'esquisser un modèle de justice à partir duquel, il serait possible de penser la stabilité et la paix dans la « *Société des peuples* », c'est-à-dire une société marquée par une extrême diversité et par de profondes différences tant politiques, idéologiques, qu'historico-culturelles<sup>11</sup>. Le *Droit des peuples* se présente dès lors comme une conception politique que Rawls propose comme la référence normative à même de réguler les rapports entre la pluralité des sociétés qui constituent l'espace international et de garantir la stabilité. Rawls relève à cet effet que : « *le Droit des peuples est l'extension à une société des peuples d'une conception libérale de la justice conçue pour un régime intérieur* »<sup>12</sup>. Dans cette perspective, le droit des peuples a également pour vocation de garantir la stabilité de cette société complexe par excellence, que constitue la Sociétés des peuples.

La notion de stabilité à laquelle il est fait mention dans ce travail, renvoie à la faculté qu'a le système social d'être stable, ferme et permanent, c'est-à-dire capable de se maintenir en place en résistant aux troubles et aux perturbations susceptibles de le mettre à mal. Elle se laisse percevoir par la légitimité des institutions justes, l'unité de l'Etat, la cohésion sociale et la cohabitation pacifique entre les individus ou les groupes. Dans cette perspective, Rawls considère la stabilité comme la situation d'un système qui se maintient en équilibre en dépit des différentes forces extérieures qui tendent à l'ébranler. « *Un système est stable, dit-il, quand, si l'on s'en écarte, son influence, par exemple, de perturbations extérieures, il existe des forces à l'intérieur du système qui tendent à le reconstituer, sauf si les chocs extérieurs sont trop grands* »<sup>13</sup>. Ce que Rawls élabore conceptuellement ici, confirme l'hypothèse que nous avons émise sur la relation étroite que la justice mieux l'équité entretiendrait avec la stabilité. Car, il est clair que, lorsque les individus se sentent lésés ou ont le sentiment d'être injustement traités, l'expression de leur malaise se traduit par des réactions violentes et des formes d'extrémismes qui remettent en cause tant la stabilité des Etats que *la structure de base de la société*. C'est la raison pour laquelle Rawls estime que « *l'équilibre et la stabilité*

---

<sup>11</sup> John RAWLS s'interroge à ce propos que : « *Quelle peut être la base d'une Société des peuples, étant donné les différences raisonnables auxquelles on peut s'attendre entre les peuples, la particularité de leurs institutions et de leurs langues, religions et cultures, la spécificité de leur histoire –puisque les peuples sont situés dans divers territoires et régions du monde, et font ainsi l'expérience d'événements différents ?* ». *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. Bertrand Guillaume, La Découverte, 2006, p. 71.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

<sup>13</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 498.

doivent être définis par rapport à la justice de la structure de base et à la conduite morale des individus »<sup>14</sup>.

Loin donc d'être une paix ou une stabilité maintenue par le biais de la force, la stabilité telle que la conçoit Rawls, résulte du souci que manifestent les individus les uns pour les autres, notamment pour les couches les plus démunies de la société et qui est exigée et garantie par les principes de justice. La stabilité que recherche Rawls, est ainsi le fruit d'un double processus. Elle résulte dans un premier temps, de la justice des institutions et de la satisfaction que celles-ci apportent aux citoyens, générant ipso facto chez ces citoyens un sens de la justice. C'est la raison pour laquelle Rawls relève que : « *pour garantir la stabilité, les gens doivent avoir un sens de la justice ou un souci pour ceux qui seraient lésés par leur non-solidarité* »<sup>15</sup>. Le sens de la justice est ce désir qu'éprouvent les citoyens d'agir conformément aux prescriptions des institutions et de les défendre. Et ce désir est tributaire de la capacité des institutions à les servir et à garantir la justice. Rawls précise que : « *quand les institutions sont justes, ceux qui participent à cette organisation acquièrent le sens de la justice correspondant ainsi que le désir de participer à la défense de ces institutions* »<sup>16</sup>.

Si la première conception rawlsienne de la stabilité développée dans *Théorie de la justice*, repose sur l'attachement des individus aux institutions, elle passe, d'après Rawls, pour être irréaliste<sup>17</sup>. Dans la mesure où, elle est condamnée à être appliquée dans une société bien ordonnée unie autour d'une conception du bien, abstraction faite du pluralisme raisonnable caractéristique des sociétés démocratiques modernes. La réflexion rawlsienne dans *Libéralisme politique*, prenant acte de cette insuffisance, va réviser cette conception de la stabilité en entreprenant de l'examiner à partir du pluralisme moral, religieux et culturel qui distingue les sociétés démocratiques. Il s'agit pour Rawls de penser les conditions de possibilité d'une cohabitation pacifique entre des individus ou des groupes qui revendiquent leur appartenance ou leur adhésion à des doctrines morales, religieuses et philosophiques différentes antinomiques voire incompatibles. Ce, dans un contexte social marqué par une pluralité et une diversité de doctrines ou des conceptions du bien opposées voire

---

<sup>14</sup>John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 499.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 536.

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 496.

<sup>17</sup> En effet, Rawls estime que la non prise en compte de la réalité du pluralisme rend *Théorie de la justice* irréaliste y compris le modèle de stabilité qui lui rattaché. Pour lui, « *ce fait d'une pluralité de doctrines raisonnables, mais incompatibles – le fait du pluralisme raisonnable –, montre que l'idée d'une société bien ordonnée, unifiée par la théorie de la justice comme équité, telle qu'elle est utilisée dans Théorie de la justice, est une idée irréaliste (...). L'analyse de la stabilité présentée dans la troisième partie de Théorie de la justice est, par conséquent, elle aussi irréaliste et elle doit donc être reformulée* ». In : John RAWLS, *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard, Paris, PUF, 1995, pp. 4-5.

irréconciliables. La préoccupation centrale relative à la problématique de la stabilité étant désormais, d'après Rawls, la suivante :

*Comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, incompatibles entre elles bien que raisonnables ?*<sup>18</sup>

La réponse que cet auteur apporte à cette question, ne souffre d'aucune ambiguïté. La stabilité d'une société composée de citoyens profondément divisés par des doctrines compréhensives morales, religieuses et philosophiques, passe, estime-t-il, par un consensus par recoupement entre les différentes doctrines compréhensives, autour d'une conception politique de la justice. Ce consensus qui fonde l'unité sociale, est le résultat d'un accord entre les citoyens que les allégeances identitaires opposent, autour d'une conception politique de la justice. Il s'agit d'amener les citoyens à adhérer à la théorie de la justice comme équité, non par la force, mais en s'adressant à leur raison publique. Rawls relève que : « *le type de stabilité qu'exige la théorie de la justice comme équité est donc fondé sur le fait qu'il s'agit d'une position politique libérale qui cherche à être acceptable pour les citoyens en tant qu'ils sont rationnels et raisonnables, libres et égaux ; cette position s'adresse donc à leur raison publique* »<sup>19</sup>.

Il convient de relever que le processus conduisant à la stabilité dans le cadre d'une société fermée, est quasiment le même à celui qui mène à la stabilité dans la société des peuples chez Rawls. Autrement dit, autant les citoyens acquièrent un sens de la justice en évoluant dans une société juste, autant les peuples qui acceptent le *Droit des peuples* justes et consentent à se conformer à ses prescriptions normatives, acquièrent un sens de la justice. C'est de cette façon que la stabilité peut être envisagée pour des bonnes raisons, elle ne peut pas être réduite à être un simple *modus vivendi*. Rawls écrit à juste titre que

*J'ai mentionné un processus par lequel les citoyens développent un sens de la justice à mesure qu'ils grandissent et qu'ils prennent part à leur monde social juste. En tant qu'utopie réaliste, le Droit des Peuples doit inclure un processus parallèle qui conduit les peuples, à la fois les sociétés libérales et les sociétés décentes, à accepter volontairement un Droit des peuples juste ainsi qu'à agir selon les normes légales qu'il contient. Ce processus est similaire à celui du cas intérieur*<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup>John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 6.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>20</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 60.

Le concept d'équité mobilisé dans ce travail, fait référence à la conception rawlsienne de la justice, encore appelée Théorie de la justice comme équité. Au sens de Rawls, cette équité est garantie non seulement par la nature des exigences et des conditions qui président à l'adoption des principes de justice, mais également par les implications que ces conditions ont sur les partenaires. Cette théorie se fonde sur un idéal d'équité dans la mesure où, les principes ou les termes qui régissent la coopération sociale sont le fruit d'un accord conclu entre des personnes libres et égales placées dans une situation équitable, c'est-à-dire qui écarte l'éventualité d'une influence des contingences arbitraires. Rawls estime que « *c'est une situation dans laquelle les partenaires sont représentés de manière égale en tant que personnes morales et où le résultat n'est pas conditionné par des contingences arbitraires ou par l'équilibre relatif des forces sociales* »<sup>21</sup>. Le recours à cette approche contractualiste traduit le fait que les principes qui régissent la coopération ne sont pas imposés par une autorité extérieure, ils sont le fruit de la volonté des partenaires en situation de coopération. Rawls précise que « *les termes équitables de la coopération sociale sont définis par un accord passé entre ceux qui y participent* »<sup>22</sup>. Pour Rawls, les partenaires doivent s'abstraire de certaines contingences afin d'éviter que l'accord soit déterminé par des circonstances historiques ou des influences accidentelles qui soient favorables à certains et défavorables à d'autres. C'est ce qui justifie le voile d'ignorance. Il établit quelques restrictions qui doivent être imposées aux partenaires dans la position originelle. Il relève que

*dans la position originelle, les partenaires ne sont pas autorisés à connaître les positions sociales ou les doctrines englobantes particulières des personnes qu'ils représentent. Ils ne connaissent pas non plus la race, le groupe ethnique, le sexe, ou les dons innés variés comme la force et l'intelligence de ces personnes*<sup>23</sup>

La position originelle et le voile d'ignorance auquel elle est étroitement liée, garantissent l'adoption des principes justes qui font abstraction des contingences naturelles et sociales qui caractérisent les citoyens en les situant symétriquement dans une position d'égalité. John Rawls précise que « *l'idée de position originelle est d'établir une procédure équitable de telle sorte que tous les principes sur lesquels un accord interviendrait soient justes* »<sup>24</sup>. Ce d'autant plus que, selon lui, les inégalités dans la répartition des dons naturels ne peuvent être considérées comme justes ou injustes en elles-mêmes, elles sont une donnée factuelle dont il conviendrait de prendre acte. Par contre, la justice et son contraire ici,

---

<sup>21</sup>John RAWLS, *Théorie de la Justice*, p. 153.

<sup>22</sup>John RAWLS, *Justice comme équité. Une reformulation de théorie de la justice*, trad. Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte, 2002, p. 34.

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 35.

<sup>24</sup>John RAWLS, *Théorie de la Justice*, p. 168.

dépendent de la façon dont les dispositifs institutionnels mis en place, traitent cette donnée. A ce propos, il affirme que : « *la répartition naturelle n'est ni injuste ni juste, il n'est pas non plus injuste que certains naissent dans certaines positions sociales particulières. Il s'agit seulement des faits naturels. Ce qui est juste ou injuste par contre, c'est la façon dont les institutions traitent ces faits* »<sup>25</sup>.

Cette théorie se propose donc de fonder la justice sur des principes de vivre-ensemble résultant d'un accord conclu dans une situation objective, entre citoyens égaux et impartiaux. Pour l'auteur de *Justice comme équité*, « *comme tous ont une situation comparable et qu'aucun ne peut proposer des principes favorisant sa condition particulière, les principes de justice sont le résultat d'un accord ou négociation équitable* »<sup>26</sup>. Ce faisant, la théorie de la justice comme équité réhabilite le contractualisme de Locke, Rousseau et Kant, à travers la fiction méthodologique de la position originelle marquée par le voile d'ignorance, qui met les partenaires dans une situation initiale d'égalité, abstraction faite des dons naturels et des avantages sociaux, afin d'empêcher le triomphe des intérêts personnels. Ainsi, la justice comme équité est le résultat d'un accord que concluent les partenaires sur le choix des principes de la justice dont le respect garantit la stabilité sociale et politique. Puisque, selon Rawls, ces principes « *fournissent un moyen de fixer les droits et les devoirs dans les institutions de base de la société et ils définissent la répartition adéquate des bénéfices et de charges de la coopération sociale* »<sup>27</sup>.

La justice comme équité se présente donc comme une solution au problème de stabilité qui se pose dans des sociétés secouées par des revendications concurrentes des individus et des groupes qui exigent une meilleure répartition des ressources. Il est question de mettre en place des mécanismes de régulation, d'arbitrage et de distribution à même de préserver le cadre existentiel contre le risque de conflits. D'où la nécessité, pense Rawls, d'adopter des principes de justice susceptibles de remédier à cette situation. Selon lui, ces principes fixent les termes équitables d'une coopération sociale mutuellement bénéfique. Le modèle de justice rawlsien repose sur deux principes fondamentaux : le principe de liberté égale pour tous et le principe de différence. Ils sont énoncés ainsi qu'il suit :

*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*

---

<sup>25</sup>John RAWLS, *Théorie de la Justice*, p. 133.

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 39.

<sup>27</sup>*Ibid.*, pp. 30-31.

*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.*

Si le premier principe correspond à la consécration de l'Etat de droit à travers la reconnaissance et la garantie des libertés fondamentales attachées à la personne humaine<sup>28</sup>, le second principe quant à lui commande la répartition des revenus et des ressources sur la base de l'égalité équitable des chances dans le dessein de parvenir à la satisfaction de tous les membres de la société et notamment des plus défavorisés. Rawls note, en rapport avec ce second principe que, « *si la répartition de la richesse et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle doit être à l'avantage de chacun et, en même temps, les positions d'autorité et de responsabilité doivent être accessibles à tous* »<sup>29</sup>. D'après Rawls, ces principes ne peuvent être disposés que suivant un ordre lexical. Autrement dit, la satisfaction du second principe ne peut être envisagée qu'à la condition que le premier principe soit respecté. Il écrit : « *cet ordre signifie que des atteintes aux libertés de base égales pour tous qui sont protégés par le premier principe, ne peuvent pas être justifiées ou compensées par des avantages sociaux et économiques plus grands* »<sup>30</sup>.

Par ailleurs, loin de souscrire à la logique de l'arbitraire qui consiste à répartir les richesses, les revenus, les positions d'autorité indépendamment de tout critère préalablement défini et publiquement connu, en s'en tenant exclusivement à des considérations subjectives potentiellement génératrices de tensions et de troubles déstabilisateurs pour l'ensemble de la société, le souci est d'édifier ou d'établir une « *société bien ordonnée* » c'est-à-dire une société dont le trait distinctif est la possession d'une conception publique de la justice, ayant des principes communément admis, le tout reposant sur des institutions qui incarnent et garantissent ces principes.

L'auteur de *Théorie de la justice* précise que, dans une telle société, « *même si les hommes émettent des exigences excessives les uns à l'égard des autres, ils reconnaissent néanmoins un point de vue commun à partir duquel leurs revendications peuvent être arbitrées* »<sup>31</sup>. La répugnance qu'éprouve Rawls pour l'arbitraire justifie le point d'honneur qu'il met sur l'exigence d'une conception publique de la justice garantie par un dispositif

---

<sup>28</sup> Parmi ces libertés, Rawls cite : le 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 ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires. Voir, John RAWLS, *Théorie de la Justice*, p. 92.

<sup>29</sup> *Id.*

<sup>30</sup> *Id.*

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



institutionnel juste. A ce propos, il présente les conditionnalités à partir desquelles les institutions sont justes. Selon lui, « *les institutions sont justes quand on ne fait aucune distinction arbitraire entre personnes dans la fixation des droits et des devoirs de base, et quand les règles déterminent l'équilibre adéquat entre revendications concurrentes à l'égard des avantages de la vie sociale* »<sup>32</sup>.

De plus, l'inexistence d'un système de règles fixant les droits et les devoirs, les modalités de répartition des fruits de la coopération sociale constitue une menace pour la stabilité. Le défaut de transparence et de consensus sur ce qu'il y a lieu de considérer comme juste ou injuste débouche sur des comportements, des attitudes et des sentiments susceptibles de mettre en péril le vivre ensemble. C'est la raison pour laquelle Rawls relève qu' « *en l'absence d'un certain accord sur ce qui est juste et injuste, il évidemment plus difficile pour des individus de coordonner efficacement leurs projets afin de garantir le maintien d'organisation mutuellement bénéfiques* »<sup>33</sup>. Ce d'autant plus, souligne-t-il, que : « *la méfiance et le ressentiment rongent les liens de civilité et le soupçon comme l'hostilité sont une incitation à des actes qu'autrement, on éviterait de commettre* ». <sup>34</sup>Rawls exprime une conviction selon laquelle, la justice que revêtent les institutions garantit la stabilité de la société. Ceci dans la mesure où, lorsque les individus ont confiance aux institutions, ils acquièrent automatiquement le désir de soutenir ces institutions, toute chose qui garantit la stabilité sociopolitique.

Si dans *Théorie de la justice* le projet rawlsien a pour dessein de fournir une conception générale de justice servant d'alternative à l'utilitarisme et destinée à être appliquée à toutes les sociétés en fondant leur unité et leur stabilité sur l'adhésion unanime des citoyens à aux principes de justice, force est de relever qu'une telle option semble ignorer le pluralisme social, religieux, moral et culturel qui constitue le trait distinctif des sociétés démocratiques contemporaines. De ce fait, Rawls procède à une reformulation de sa théorie de la justice, en lui affectant un caractère politique<sup>35</sup>, susceptible de lui permettre d'assurer une gestion plus optimale de l'irréductible diversité sociale, religieuse et culturelle. En effet, comme il a été précédemment relevé, la réflexion rawlsienne part de l'observation selon laquelle, les sociétés

---

<sup>32</sup> John RAWLS, *Théorie de la Justice*, p. 31.

<sup>33</sup>*Id.*

<sup>34</sup>*Id.*

<sup>35</sup> A noter que la théorie de la justice comme équité considérée comme une conception politique, conserve son objet, à savoir la structure de base de la société. Elle est présentée comme une position indépendante et ne saurait être confondue avec une quelconque doctrine compréhensive. Et le contenu de cette conception est basé sur la culture publique d'une société démocratique. Pour plus de précisions, voir : John RAWLS, *Libéralisme politique*, pp. 35-38.

démocratiques contemporaines sont constituées des citoyens profondément divisés par leurs allégeances religieuses, morales et philosophiques.

La perspective d'une adhésion unanime aux valeurs communes étant quasi-impossible sans le recours à l'usage oppressif de la force, il est judicieux de rechercher les solutions raisonnables pouvant permettre de préserver l'unité et la stabilité de la société. A en croire l'auteur du *Libéralisme politique*, la réponse à cette question tient, non seulement à la préconisation du principe de tolérance mais également à la conclusion d'un accord politique qui soit indépendant des allégeances privées ou individuelles des individus. Rawls parle à ce propos d'un *consensus par recoupement*, qui serait une position indépendante, axée sur une conception politique de la justice, faisant valoir des valeurs politiques et détachée des attachements communautaires des individus. La théorie de la justice comme équité est, comme l'affirme Rawls, « *une théorie politique et non pas métaphysique* »<sup>36</sup>. Car, justifie-t-il : « *dans une démocratie constitutionnelle, la conception politique de la justice devrait, dans la mesure du possible, être présentée comme indépendante des doctrines compréhensives morales, religieuses et philosophiques* ».<sup>37</sup>

La Position rawlsienne ci-dessus semble davantage intéressante, en ce sens qu'à première vue, tout porterait à croire ou à penser qu'une société marquée par une pluralité de conceptions du bien, de valeurs morales, de croyances religieuses et de communautés culturelles est vouée à sombrer dans la pente dégénérescente d'un affrontement généralisé. Selon Rawls, tel n'est pas nécessairement le cas. Puisque, pense-t-il, une société caractérisée par une conception publique de la justice partagée par des citoyens libres et égaux peut s'accommoder de ce qu'il nomme le pluralisme raisonnable, grâce à l'idée de « *consensus par recoupement* » autrement dit « *un consensus dans lequel la même conception est adoptée par les doctrines englobantes, raisonnables opposées qui rassemblent un nombre important d'adhérents et qui perdurent d'une génération à la suivante* »<sup>38</sup>. La société pluraliste que conçoit Rawls, n'est donc pas destinée à être régie par une vision du monde, une doctrine globale qui s'imposerait à tous les citoyens au mépris des visions religieuse, culturelle, morale et philosophique qu'auraient ces derniers. Elle postule une conception politique de la justice à laquelle adhèreraient l'ensemble de citoyens aux doctrines englobantes différentes.

---

<sup>36</sup> Pour plus de détails, on peut se référer à l'article rédigé par Rawls : « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non métaphysique ». In : John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 205-241.

<sup>37</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 183.

<sup>38</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 252.

Dans le même sillage, Rawls considère que l'appartenance des individus à une communauté est justifiée par le partage des valeurs et des fins déterminées. A contrario, une société démocratique libérale à laquelle s'applique la justice comme équité, pose la constitution comme la référence normative fondamentale, les institutions qui l'incarnent et les citoyens principalement « *partagent la fin de se donner mutuellement la justice, comme l'exigent les règles de la société* ». <sup>39</sup> De plus, Rawls prend le soin d'opérer une distinction entre les communautés et la société démocratique. À en croire cet auteur, si les communautés consacrent une logique discriminatoire qui s'emploie à distinguer ses membres conformément à leurs attachements aux valeurs et aux fins partagées, la conception d'une société comme une entreprise de coopération, s'éloigne de cette logique en posant le principe de l'égalité entre les citoyens. Il écrit à juste titre : « *tous ceux qui peuvent être des membres coopérants de la société politique sont considérés comme des égaux, et ils ne peuvent être traités différemment que dans les limites qu'autorise la conception politique de la justice* » <sup>40</sup>

Au demeurant, la théorie de la justice comme équité tend à valider le postulat libéral de la primauté de l'individu sur la communauté et affirme la thèse de l'autodétermination du sujet dans la formation de son identité, et le fait que ce dernier n'est déterminé par aucune fin ultime et garde la possibilité de changer ou de réviser ses allégeances communautaires <sup>41</sup>. En plus de faire abstraction des appartenances identitaires dans la définition des principes de justice, Rawls défend l'idée de la neutralité de l'Etat quant aux différentes doctrines et allégeances auxquelles adhèrent les individus, tout en prônant une séparation entre la sphère publique et la sphère privée dans laquelle sont rangées les revendications en vue d'une reconnaissance des différences exprimées par des communautés.

Cependant, à bien examiner, il se pose la question de savoir comment la théorie de la justice comme équité pourrait-elle parvenir à garantir la stabilité au sein des sociétés complexes en jetant un voile d'ignorance sur les caractéristiques particulières des individus, et notamment de leurs appartenances identitaires. Notamment dans un contexte où, les revendications portées par les individus ou les groupes en vue d'une meilleure répartition des fruits de la coopération sociale ou d'une reconnaissance sont avancées sur la base de leur

---

<sup>39</sup>John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 41.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>41</sup> Il convient de garder à l'esprit que Rawls affirme la priorité du moi sur les fins qu'il poursuit. Ces fins ne le définissent pas et ne constituent guère son identité. Puisqu'il garde toujours une possibilité de s'en détacher. Il dit à juste titre que : « *ce ne sont pas nos fins qui manifestent en premier lieu notre nature (...). Car le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend* ». John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 601 . Lire aussi « *La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non métaphysique* », in : John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 226-233.

sexe, leur origine sociale, de leur appartenance ethnique ou religieuse. La préoccupation ci-dessus énoncée, qui interpelle la théorie de la justice de John Rawls s'emploie à explorer les conditions de possibilité d'une cohabitation pacifique entre les communautés dans ces sociétés pluriculturelles. Puisque, à y regarder de près, tout se passe comme si la théorie de la justice comme équité, minore l'influence ou la place axiale qu'occupent le contexte culturel de l'individu et les affinités communautaires non seulement dans la formation de son identité mais également dans la conduite de son existence. Cela est d'autant plus vrai que, Rawls, dans son paradigme libéral de la justice pose l'antériorité du moi sur les fins qu'il poursuit en établissant une césure entre le moi, le sujet capable de choix et ses buts, ses allégeances et les différents attachements qui permettent de le définir. Il écrit à cet effet que, « *le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend* »<sup>42</sup>.

Ce positionnement est davantage conforté eu égard au portrait que dresse Rawls de l'individu partenaire de la position originelle, qui serait couvert d'un voile d'ignorance, le privant de toute connaissance relative à sa position sociale, à ses croyances et à ses attachements communautaires. A en croire Rawls, l'adoption des principes justes qui font abstraction des contingences naturelles et sociales qui caractérisent les citoyens en les situant symétriquement dans une position d'égalité. Rawls précise que « *l'idée de position originelle est d'établir une procédure équitable de telle sorte que tous les principes sur lesquels un accord interviendrait soient justes* ». <sup>43</sup> Or, il ressort que cette césure qui s'accompagne d'un déracinement chez les individus est susceptible d'entraîner une perte de repère identitaire déstabilisatrice, pouvant déboucher sur des formes d'extrémismes et de radicalisation préjudiciables à la stabilité. Enfin, l'adhésion escomptée par Rawls, autour d'une conception politique de la justice servant de base au consensus par recouplement garant de la stabilité politique reste sujet à caution.

Dès lors, compte tenu de ces axes majeurs du paradigme rawlsien, ce travail s'attèlera à questionner la théorie de la justice comme équité tant du point de vue de sa dimension distributive que de sa version politique, ainsi que sa capacité à faire advenir une société juste et stable, bien que marquée par une diversité axiologique, religieuse et culturelle. Ainsi, le présent travail de recherche s'articule autour de quelques interrogations fondamentales. La question principale qui nous intéresse est la suivante : comment la théorie rawlsienne de la justice comme équité peut-elle contribuer à garantir la stabilité dans des sociétés

---

<sup>42</sup> John RAWLS, *Théorie de la Justice*, p. 168.

<sup>43</sup>*Ibid.*, p. 601.

complexes dans un contexte libéral de compétition en faisant abstraction des allégeances identitaires et des caractéristiques personnelles ou sociales des individus ? Quelles apories recèle cette théorie et comment peut-on la réaménager en vue de la rendre apte à mieux répondre aux défis propres aux sociétés confrontées au pluralisme social, axiologique, religieux et culturel ?

Pour résoudre ce problème, nous allons adopter une démarche analytique et critique. Le volet analytique s'emploie à examiner la conception rawlsienne de la justice à partir d'une lecture attentive de ses productions scientifiques et des publications y relatives, en vue de cerner les présupposés conceptuels qu'elle comporte, les outils théoriques qu'elle fournit. L'enjeu étant de cerner précisément les concepts de sociétés complexes d'équité et de stabilité, à la lumière de la théorie de la justice comme équité de Rawls d'une part. Et d'autre part, de mettre en perspective ces concepts, en dégagant l'étroitesse de leur relation et les implications des uns sur les autres. Cette entreprise analytique s'étendra à l'examen des sociétés complexes contemporaines et aux problèmes d'équité et de stabilité qui se posent au sein de celles-ci. L'aspect critique de cette recherche axé sur une double dimension, vise d'une part, à mettre en lumière, les problèmes de pertinence, les insuffisances, les paradoxes et les difficultés qu'elle pourrait à faire advenir un ordre pacifique dans les sociétés hétérogènes et complexes marquées aussi bien par des revendications socioéconomiques que par des demandes identitaires. Et d'autre part, à entrevoir les réaménagements qui seraient nécessaires, pour assurer à la théorie rawlsienne de la justice une efficacité propice à la pacification de sociétés démocratiques pluralistes. Le tout en articulant la normativité philosophique et les données factuelles résultant de l'expérience des sociétés contemporaines conformément à l'équilibre réfléchi de Rawls<sup>44</sup> et à l'approche philosophique de Walzer<sup>45</sup>

La distribution conceptuelle de ce travail sera axée sur trois grandes articulations. La première partie de ce travail permet de présenter les termes dans lesquels se pose le défi de l'équité et de la stabilité dans les sociétés complexes à la lumière de la théorie de la justice comme équité. Le deuxième axe de cette étude est articulé autour de la relecture critique de la théorie rawlsienne de la justice comme équité en rapport avec le problème de la stabilité des sociétés complexes et de l'exposition de son actualité. Cette relecture nous permettra non seulement de mettre en lumière les problèmes de pertinence que renferme cette théorie, mais

---

<sup>44</sup> RAWLS estime qu' « il s'agit d'un équilibre parce que nos principes et nos jugements finissent par coïncider ; et il est réflexif puisque nous savons à quels principes nos jugements se conforment et de quelles prémisses ces principes dérivent », *Théorie de la justice*, p. 47.

<sup>45</sup> Sans forcément se limiter à son herméneutique pure, il s'agit de partager son intention qui n'est pas, dit-il, « de tracer les grandes lignes d'une utopie qui serait de nulle part ou d'un idéal philosophique qui pourrait s'appliquer partout ». Michaël WALZER, *Sphères de justice*, trad. Pascal Engel, Paris, Seuil, 1997, p. 17.

aussi de passer en revue les objections que les tenants du communautarisme adressent à Rawls. Enfin, la troisième partie de cette réflexion est axée sur la présentation de la portée heuristique de la théorie rawlsienne de la justice et de son dépassement. Il s'agit précisément de relever l'intérêt de cette pensée politique, de formuler des propositions en vue de sa reconfiguration au regard des exigences du multiculturalisme et de la revisiter à la lumière de la multiethnicité de l'Afrique. L'enjeu étant de mener une réflexion sur la capacité de la théorie rawlsienne de la justice à garantir la stabilité dans les sociétés multiethniques d'Afrique. Une telle réflexion débouchera sur le dépassement de paradigme rawlsien de la justice.

**PREMIERE PARTIE : LES SOCIÉTÉS COMPLEXES  
FACE AU DÉFI DE L'ÉQUITÉ ET DE LA STABILITÉ  
A LA LUMIÈRE DE LA THÉORIE POLITIQUE DE  
JOHN RAWLS**

## **Introduction partielle**

Dans cette partie de notre travail de recherche, nous allons procéder à un examen analytique des termes dans lesquels se pose la question de l'équité et de la stabilité dans les sociétés complexes. Structurée en trois chapitres, cette partie s'attèlera préalablement, dans le premier chapitre, à présenter à la lumière de la pensée politique rawlsienne, les traits caractéristiques ou définitionnels des sociétés complexes tels qu'ils se donnent à voir dans la théorie de la justice comme équité. Mieux, il est question de dégager le fondement de la complexité qui est sous-jacente à la conception rawlsienne de la société qui, elle-même, constitue l'objet de son paradigme de la justice. Cela étant fait, la tâche consistera par la suite, à polariser l'attention sur le problème de la stabilité et sur les modalités suivant lesquelles il se pose dans la théorie de la justice comme équité en général et de façon particulière dans les sociétés démocratiques. Enfin, le dernier chapitre de cette partie sera articulé autour de la justice comme équité que Rawls présente comme la solution susceptible de contribuer à la stabilité des sociétés complexes. L'analyse approfondie requise à cet effet, exigera de mettre en exergue l'essence des sociétés complexes telles qu'elles se laissent percevoir et structurent de part en part la conception de la justice de John Rawls, en soulignant particulièrement les configurations protéiformes que revêt ladite complexité. En outre, il sera opportun de mettre en lumière, dans l'analyse de la question de la stabilité qui fait l'objet de préoccupation dans les sociétés complexes, la pluralité de sens ou de significations que revêt cette notion dans le modèle de justice rawlsien, les défis qu'elle soulève et les conditions essentielles à sa garantie dans des sociétés complexes. Enfin, après avoir précisé le sens et les conditions de possibilité de l'équité chez Rawls, il sera question de faire ressortir ses exigences et les diverses formes qu'elle peut prendre, les variations qu'elle subit en fonction de la nature spécifique et complexe de la société à laquelle cette théorie de la justice comme équité s'applique. Le dessein ultime étant de saisir sa capacité à contribuer à la stabilité des sociétés complexes.



# **CHAPITRE I : L'ESSENCE DES SOCIÉTÉS COMPLEXES : JOHN RAWLS ET LA CONFIGURATION DE L'ESPACE SOCIAL DEMOCRATIQUE MODERNE**

Comment Rawls conçoit-il la société dans sa théorie de la justice ? En quoi, cette société se révèle-t-elle complexe ? Ces préoccupations sont au centre de la réflexion menée dans ce chapitre. Ainsi, Il s'agira de présenter les différentes facettes des sociétés complexes à la lumière de la théorie de la justice comme équité. En effet, la société telle qu'elle est conçue par Rawls se donne à voir sous une triple dimension à partir de laquelle apparaît toute sa complexité. De prime abord, la société rawlsienne est présentée comme un cadre régi par une rationalité instrumentale caractérisée par un déferlement d'intérêts convergents et surtout divergents cristallisés autour de la répartition des fruits de la coopération sociale. Elle est par ailleurs marquée par des déséquilibres naturels et sociaux profonds qu'il importe de corriger. De plus, à la faveur de l'éclatement de l'unité religieuse originelle, la société moderne se distingue fondamentalement par un pluralisme qui s'étend dans tous les aspects de l'existence humaine. Le trait marquant de ce pluralisme est l'existence d'une diversité de doctrines compréhensives, de visions du monde, de modes de vie auxquels adhèrent les citoyens. Toute chose qui rend inenvisageable la possibilité de l'existence d'une société entendue comme une communauté unie et bâtie autour d'une conception du bien. Enfin, le troisième axe de ce chapitre permettra d'aborder la radicalité de cette complexité sociale telle apparaît dans la société mondiale régie par ce que Rawls nomme le « *Droit des peuples* ».

## **I – LA CONCEPTION RAWLSIENNE DE LA SOCIÉTÉ : ENTRE LA DIVERGENCE D'INTERETS ET LES DESEQUILIBRES SOCIAUX**

Dans cet axe de notre travail nous nous proposons de mettre l'accent d'une part sur le jeu ou l'affrontement des intérêts qui s'opère dans l'espace social à propos des biens sociaux vis-à-vis desquels les individus aiguisent leurs appétits. Et d'autre part, sur les déséquilibres naturels et sociaux qui jonchent la structure de base de la société et qui affectent les perspectives de réalisation des individus. En effet, l'identité et l'opposition des intérêts que Rawls présente comme les circonstances de la justice peuvent autant que les inégalités profondes caractéristiques de la structure de base, engendrer un climat de tensions préjudiciables à la stabilité sociale et politique.

## 1. La société ou le théâtre des conflits d'intérêts : la gestion des circonstances de la justice

La société telle que la conçoit Rawls et sous le mode duquel elle se donne à voir dans son fonctionnement en général, apparaît comme un espace bouillonnant au sein duquel se déploie les *préférences appétitives* aussi bien convergentes que divergentes des individus. Cette course effrénée à laquelle se livre les individus en quête de biens sociaux nécessaires à la satisfaction de leurs besoins et qui donnent lieu à des revendications conflictuelles, met en évidence, ce que Rawls, à la suite de Hume<sup>46</sup>, nomme les circonstances de justice. Pour lui, il s'agit d'« *un ensemble de conditions normales qui rendent à la fois possible et nécessaire la coopération humaine* ». <sup>47</sup> Autrement dit, ces conditions représentent des motifs valables et pertinents qui justifient la collaboration mieux la coopération entre les hommes dans un espace social. En effet, pense Rawls, la société au sein de laquelle coopèrent les humains est un foyer caractérisé par une dialectique d'intérêts à l'arbitrage desquels contribue la justice. De façon précise, Rawls pense que, en tant que cadre de coopération par excellence, la société est caractérisée par un conflit et par une identité d'intérêts. Il s'explique : « *Il y a identité d'intérêts puisque la coopération sociale procure une vie meilleure pour tous que celle que chacun aurait eue en cherchant à vivre justement grâce à ses propres efforts. Il y a conflits d'intérêts puisque les hommes ne sont pas indifférents à la façon dont sont répartis les fruits de leur collaboration* » <sup>48</sup>. Car, dans cette entreprise de coopération, chaque membre est mû par la volonté d'obtenir la plus grande part. D'où la nécessité de conclure un accord sur les principes, les critères et les procédures d'une répartition équitable des avantages tirés de la coopération sociale. Accord qui pourrait seul garantir la stabilité. C'est la raison pour laquelle Rawls relève qu'« *on a besoin de principes pour choisir entre les différentes organisations sociales qui déterminent cette division et pour conclure un accord sur une répartition correcte* » <sup>49</sup>

Les circonstances de justice mettent en lumière deux conditions fondamentales qui présupposent l'arbitrage de la justice. D'une part la rareté des biens qui est une condition

---

<sup>46</sup> Pour plus de détails, on peut se référer à l'ouvrage de David HUME, *Traité de la nature humaine*, traduction Ph. Baranger et Ph. Saltel, Livre III, Partie 2, Section 3: « la morale », Paris, GF-Flammarion, 1993. Ce dernier considère que la justice est le fruit des conventions destinées à remédier aux déficiences dues à notre « *égoïsme et à notre générosité limitée* » qui représentent à ses yeux la circonstance subjective de la justice à laquelle il faut adjoindre « *la rareté des objets extérieurs (désirés par les hommes) par rapport aux besoins et aux désirs des hommes* », p.87. Consulter également : John RAWLS, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, trad. Marc Saint-Upéry et Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte, 2002, pp. 65-67.

<sup>47</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 159.

<sup>48</sup> *Id.*

<sup>49</sup> *Id.*

objective et d'autre part l'intérêt individuel ou collectif qui, lui, est une condition subjective. En rapport avec la première condition, Rawls relève que : « *les ressources naturelles et autres ne sont pas abondantes au point de rendre les systèmes de coopération superflus* »<sup>50</sup>. Car, non seulement les besoins des personnes sont nombreux et divers, mais également les ressources, qu'elles soient naturelles ou sociales, réelles ou symboliques, sont insuffisantes pour assurer la satisfaction de tous. Le régime de l'abondance requis pour répondre à l'ensemble des sollicitations des membres de la société est pratiquement inenvisageable voire utopique. La possibilité de sa présence entraîne *ipso facto*, l'inanité de l'idéal de justice ou d'équité. Car, pour Philippe Van Parijs,

*Il y a abondance, lorsque le niveau de ressources de la société et la structure des préférences de ses membres sont tels qu'il est possible à chacun d'entre eux d'avoir accès à tout ce qu'il désire sans cependant travailler plus qu'il ne le souhaite. Il y a abondance, en d'autres termes, lorsqu'il est économiquement possible à tous les membres de la société d'atteindre un niveau de satiété, tant dans l'ordre de la consommation que dans l'ordre du loisir.*<sup>51</sup>

Dans le même sillage, Ernest-Marie Mbonda considère que la rareté des biens est une condition visiblement insurmontable. Car, si grâce aux avancées de la science et de la technique, on peut parvenir à une démultiplication des biens, force est de reconnaître que certains biens symboliques comme le pouvoir, le prestige et l'accès à certaines positions d'autorité et responsabilité resteront toujours limités.

La condition subjective susmentionnée est liée à l'hétérogénéité des intérêts caractéristiques du cadre social et l'opposition des buts et des objectifs qui s'expriment quotidiennement dans les interactions individuelles ou sociales. Pour Rawls, si la coopération sociale est rendue possible par la similitude et la complémentarité des intérêts (individuels) des membres de la société, « *ils ont néanmoins leurs propres projets et leur conception du bien. Ceci les amène à avoir différents buts et objectifs et des revendications en conflit face aux ressources naturelles et sociales disponibles* »<sup>52</sup>. Si l'on adjoint aux conditions ci-dessus énoncées, la diversité des croyances religieuses, des valeurs culturelles ou des idéaux que poursuivent les uns et les autres, il est évident que la latence de la conflictualité ou de la belligérance est consubstantielle à la société humaine. Rawls souligne à ce propos que « *les idéaux spirituels des saints et des héros peuvent s'opposer de façon aussi irréconciliable que*

---

<sup>50</sup>, John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 160.

<sup>51</sup> Philippe VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 242.

<sup>52</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 160.

*n'importe quels autres. Les conflits issus de la poursuite de ces idéaux sont les plus tragiques de tous »*<sup>53</sup>

Fort de tous ces préalables, il ressort que, l'insuffisance des ressources, l'hétérogénéité des intérêts et le pluralisme axiologique, religieux et culturel constituent des données qui rendent compte de la complexité de la société telle que conçue par Rawls. Ce dernier fait est relatif à la configuration des sociétés démocratiques contemporaines au sein desquelles les citoyens soutiennent et défendent des doctrines, visions du monde et modes d'existence différents voire incommensurables et irréconciliables, à la lumière desquels ils se comprennent et orientent leur vie. L'élimination de cette diversité fondamentale est, à en croire Rawls, inenvisageable, à moins de faire usage du pouvoir oppressif de l'Etat. Les conflits que cette situation génère sont les plus profonds et les plus insolubles qui soient. Rawls écrit à ce propos que

*Les conflits religieux et moraux profonds caractérisent les circonstances subjectives de la justice. Ceux qui sont engagés dans ces conflits ne sont certainement pas en général des gens qui ne s'intéressent qu'à eux-mêmes, mais plutôt des personnes qui se considèrent comme défendant les droits et libertés qui préservent leurs intérêts légitimes et fondamentaux. De surcroît, ces conflits peuvent être parmi les plus insolubles, et constituent les sources de divisions les plus profondes, souvent davantage que les conflits sociaux ou économiques.*<sup>54</sup>

C'est ainsi que Rawls considère que, seule la définition d'un modèle de justice ou d'équité peut permettre de trouver des réponses satisfaisantes à ces divergences. Car, pense-t-il, « *la justice est la vertu propre des pratiques dans les cas où les intérêts s'opposent et où les personnes sentent qu'ils ont des justifications pour insister sur leurs droits face aux autres* ».<sup>55</sup> La solution à ces désaccords fondamentaux peut être trouvée à partir soit de la conclusion d'un accord autour d'une conception politique de la justice, soit en établissant des procédures d'arbitrage des revendications et des critères de répartition équitable des ressources entre des individus et des groupes. Car, l'une des fonctions principales de l'équité selon Ernest-Marie Mbonda, « *consiste à arbitrer les revendications concurrentes des individus ou des groupes, à les satisfaire de façon équitable en établissant des critères de répartition acceptables par tous* »<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 162.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>55</sup> *Id.*

<sup>56</sup> Ernest-Marie MBONDA, « La justice ethnique comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques : le cas de l'Afrique », in Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, *Souveraineté en crise*, collection « Mercure du Nord », PUL, Québec, 2003, p. 29.

## 2. Rawls et la structure de base de la société : repenser les déséquilibres sociaux

La structure de base de la société est le cadre et le contexte au sein duquel vivent et cohabitent des individus et dans lequel ceux-ci développent leurs activités. Selon Rawls, elle constitue l'objet de la justice ou de l'équité, dans la mesure où elle a des effets profonds sur la trajectoire existentielle individuelle au travers des droits et des devoirs qu'elle garantit et confère aux uns et aux autres mais surtout, du fait de la forte influence qu'elle a sur les possibilités de réalisation ou d'accomplissement personnel auxquelles peuvent prétendre les individus. En effet, à en croire l'auteur, le choix de la structure de base de la société comme objet de sa théorie de l'équité, s'explique ou se justifie par le fait que : « *les effets de la structure de base sur les visées, les aspirations, et le caractère des citoyens, de même que sur les possibilités qui s'offrent à eux, sont profonds et actifs dès le début de leur vie* »<sup>57</sup>.

Ainsi, eu égard à l'impact qu'exerce cette structure de base sur les perspectives de vie, les chances de réalisation sociale des individus, il se dégage la nécessité de réformer ce contexte social d'existence des individus, pour assurer une plus grande équité en limitant les inégalités, les déséquilibres que cette structure génère ou est susceptible de générer dans la société. Car comme le souligne Rawls, « *cette structure comporte différentes positions sociales et que des hommes nés dans des positions différentes ont de perspectives de vie différentes, déterminées, en partie, par le système politique ainsi que par les circonstances socioéconomiques* ». <sup>58</sup> Indépendamment des questions de mérite individuel, de valeur ou de compétence personnelle, l'auteur de *Théorie de la justice*, établit que les institutions qui régissent la vie collective n'offrent pas des opportunités identiques ou tout au moins empreintes d'une certaine égalité aux différents membres de la société. Puisque, si certains dès le départ bénéficient des conditions favorables, tel n'est pas le cas pour d'autres qui, dès l'entame de leur existence, sont confrontés à d'énormes difficultés. Selon Rawls, « *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* ». <sup>59</sup>

En tant que fondement de la place des individus dans la société et cadre de base déterminant le statut, la condition, mieux la position de chacun à partir d'une armature institutionnelle, la structure de base dont Rawls montre la nécessité d'une refondation, passe pour être la source ou la cause principale des inégalités au sein de la société. En partant du

---

<sup>57</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 29.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

postulat évident que l'architecture institutionnelle et son système normatif affectent les individus, leurs projets et la considération qu'ils ont d'eux-mêmes, Rawls affirme sa conviction selon laquelle la résorption ou à défaut l'atténuation des déséquilibres sociaux potentiellement porteurs de tensions passe par l'exigence de repenser cette structure sociale. Puisque pense-t-il, elle « *limite de différentes manières les espoirs et les ambitions des gens ; car l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes, avec raison dépend en partie de leur place dans la société et tient compte des moyens et des possibilités qu'ils peuvent raisonnablement espérer* »<sup>60</sup>

Dans la même perspective, Rawls récuse l'argument qui consisterait à justifier les inégalités présentes ou inhérentes à la structure de base que les institutions garantiraient, en se fondant sur les capacités et les talents des individus qui résulteraient de leurs dons naturels. Car, selon lui, le contexte social dans lequel évoluent les individus conditionne la réalisation des capacités et talents. C'est à juste titre qu'il relève que : « *ces capacités et ces talents ne peuvent se réaliser indépendamment de conditions sociales et quand ils se réalisent, c'est toujours sous une forme parmi bien d'autres possibles* »<sup>61</sup>. A ce niveau, on pourrait dire, en empruntant au lexique aristotélicien que, les capacités et les talents des individus sont à l'état de puissance et de ce fait, seules les conditions sociales rendent possibles leur passage à l'acte. En tant que faculté en puissance, les capacités et les talents peuvent prendre diverses formes, être destinés à plusieurs possibilités, leur réalisation optimale et plénière exige des conditions sociales appropriées. A ce propos, Rawls pense que : « *les capacités naturelles que nous développons sont toujours une sélection et une sélection restreinte, parmi les possibilités qui auraient pu être réalisées* ». <sup>62</sup>

Loin d'être une utopie au sens où il appartient à l'ordre de l'irréalisable, le projet rawlsien d'une réforme de la structure de base de la société n'a pas vocation à procéder à l'éradication totale de toutes les formes d'inégalités sociales. Option qui est tout à fait irréaliste. Puisque selon Rawls, certaines inégalités sont consubstantielles à la structure de base de la société qui les autorisent. Il s'agit des inégalités économiques et sociales fondées sur l'origine sociale, les dons naturels que les citoyens réalisent, le hasard et les accidents liés à leur histoire individuelle. Pour Rawls, ces inégalités sont inévitables et nécessaires pour la coopération sociale. Ainsi, si dans les différents échelons du corps professoral d'une université, les inégalités de rang et de salaire sont compréhensibles et justifiables,

---

<sup>60</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 322.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>62</sup> *Id.*

conformément à la différence des grades et des rémunérations correspondantes, telles ne sauraient être le cas pour les inégalités de perspectives de vie. Celles-ci reposent en fait sur une hiérarchisation arbitraire qui confine les individus à des positions sociales quasi-définitives en annihilant toute possibilité d'amélioration de leur condition d'existence ou de leur statut social. C'est pour cette que Rawls écrit :

*Ce que la théorie de la justice doit gouverner, ce sont les inégalités de perspectives de vie entre citoyens qui sont consécutives aux positions sociales de départ, aux avantages naturels et aux contingences historiques. Même si ces inégalités sont parfois minimales, leur effet peut être suffisamment important pour qu'elles aient, à la longue, des conséquences cumulatives importantes.*<sup>63</sup>

Il est donc essentiel de trouver des principes et des mécanismes institutionnels pouvant permettre de gouverner ces inégalités. Une fois celles-ci contrôlées, le reste pourra aisément être résolu.

## **II- LA COMPLEXITE DES SOCIETES DEMOCRATIQUES MODERNES DANS LA PROBLEMATIQUE RAWLSIENNE DU PLURALISME**

Au-delà de la diversité des intérêts, Rawls présente ce qui est un signe distinctif des sociétés démocratiques modernes. Le fait du pluralisme, c'est-à-dire l'existence d'une multitude de doctrines religieuses, morales et philosophiques opposées, incompatibles et irréconciliables passe pour être la norme des sociétés démocratiques contemporaines. Il est donc question de clarifier le sens de ces doctrines en mettant un accent sur leurs caractéristiques spécifiques. Enfin, l'ultime articulation permet de dégager les implications sur la signification et la nature de la société démocratique en rapport avec l'idée de communauté politique, souvent considérée comme une valeur ou un idéal à promouvoir.

### **1- Le fait du pluralisme raisonnable et son fondement chez Rawls**

La saisie adéquate de l'analyse théorique que Rawls opère au sujet du *fait du pluralisme* exige que l'on se penche sur l'ouvrage, *Libéralisme politique* qui donne des clefs nécessaires à la compréhension de cette réalité factuelle que cet auteur considère comme indissociable de la société démocratique. En effet, à l'opposé du projet de *Théorie de justice* qui avait comme vocation de théoriser un modèle de justice alternatif à l'utilitarisme en se fondant sur la doctrine du contrat social et qui n'opérait aucune distinction entre la dimension morale de la justice et sa conception politique d'une part, et entre les doctrines compréhensives et le domaine strictement politique d'autre part, le libéralisme politique, bien

---

<sup>63</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 51.

qu'ayant pour socle théorique de la *théorie de la justice*, s'inscrit dans une perspective différente. Ainsi, d'après l'option libérale de l'équité rawlsienne, le pluralisme raisonnable se traduit par la présence au sein d'une société démocratique, d'une pluralité de doctrines ou de conceptions religieuses, morales et philosophiques, incompatibles, les unes par rapport aux autres, mais qui sont toute fondées en raison. Puisque pouvant faire l'objet d'une justification rationnelle. A ce propos, Rawls écrit qu'

*Une société démocratique moderne est caractérisée non seulement par une pluralité de doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, mais aussi par le fait que ces doctrines sont incompatibles entre elles tout en étant raisonnables. Aucune d'elles n'est l'objet de l'adhésion de l'ensemble des citoyens. Et il n'y a pas de raison de penser que cela puisse changer dans l'avenir prévisible.*<sup>64</sup>

Eu égard à ce qui précède, il est loisible de penser que l'idée d'une homogénéisation de la société libérale démocratique est absolument inconcevable. Car, cette complexité constitutive de la société démocratique, perceptible par l'existence d'une pluralité de doctrines raisonnables opposées est le fruit de l'exercice des facultés de raisonnement des citoyens dans la cadre d'institutions démocratiques. A en croire Rawls, ce pluralisme axiologique fait partie intégrante ou résulte de la culture politique d'une démocratie. Car, de son point de vue, l'un des faits généraux caractéristiques de cette culture politique est, en plus de la diversité axiologique, de l'impossibilité d'une adhésion unanime des citoyens à une vision du monde sans recours à la force, l'acceptation par des citoyens de la conception politique de la justice d'un régime démocratique, en dépit de leurs différences. C'est à juste titre qu'il relève que

*La diversité des doctrines compréhensives raisonnables que l'on trouve dans les sociétés démocratiques modernes n'est pas une simple condition purement historique qui pourrait disparaître ; c'est un trait permanent de la culture publique de la démocratie. Les conditions politiques et sociales créent par les droits et les libertés de base des institutions libres verront se développer une diversité de doctrines opposées – mais raisonnables – diversité qui persistera et qui existe probablement déjà.*<sup>65</sup>

Cependant, Rawls prend la précaution d'opérer une distinction entre ce qu'il entend par « *pluralisme raisonnable* » et le « *pluralisme comme tel* ». La première forme renvoie au fait pour les institutions de laisser développer en leur sein, une diversité de visions et d'opinions des individus, conformément à leurs intérêts, leurs allégeances et leurs croyances religieuses ou non. La deuxième forme, c'est-à-dire le pluralisme en tant que tel, fait ainsi référence à la

---

<sup>64</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 4.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 63.



présence au sein d'une société démocratique, de nombreuses doctrines déraisonnables ayant vocation à supprimer ou tout au moins à rejeter plusieurs libertés démocratiques telles que la liberté de conscience et la liberté de pensée. Or, d'après Rawls, « *le fait du pluralisme raisonnable implique qu'il n'existe pas de doctrines, qu'elle soit complètement ou partiellement englobante, sur laquelle tous les citoyens s'accordent ou peuvent s'accorder pour organiser les questions fondamentales de la justice politique* ». <sup>66</sup>

L'auteur du *Libéralisme politique* considère que dans une société démocratique, la quête d'une unanimité entre les citoyens sur les doctrines compréhensives ne peut être envisagée qu'au prix d'un recours à la force à l'égard des citoyens. Rawls parle à ce propos d'un « *usage oppressif du pouvoir étatique, avec tous les crimes officiels, la brutalité et la cruauté inévitables qui s'y attachent* ». <sup>67</sup> C'est à juste titre qu'il relève que : « *seule l'utilisation tyrannique du pouvoir étatique peut maintenir une adhésion et un soutien durable à une doctrine compréhensive unique, morale, philosophique ou religieuse* ». <sup>68</sup> Or une telle alternative est absolument inconcevable dans une démocratie constitutionnelle, non seulement parce que les citoyens sont considérés comme des personnes libres, autrement dit, ils sont doués d'une faculté de choisir leurs fins à l'abri de toute forme de coercition, d'adhérer aux doctrines compréhensives correspondant à leur conception du bien mais aussi du fait que la société libérale se veut un cadre sociopolitique ouvert à la diversité et régi par le principe de tolérance.

Car, faut-il le rappeler, la réforme protestante du XVI<sup>e</sup> siècle qui a correspondu avec la fin de l'unité religieuse du moyen âge a définitivement inscrit la société moderne dans une dynamique pluraliste irréversible. La tolérance devenant *ipso facto*, le principe régulateur de la coexistence des hommes aux doctrines différentes voire opposées. Ce contexte historique d'éclatement du dogme religieux chrétien, s'est accompagné et a été accentué par la limitation des pouvoirs de la monarchie absolue par des principes constitutionnels, en vue de la reconnaissance et de la consécration des droits et libertés des citoyens. Loin d'être une évolution regrettable ou désastreuse, l'existence d'une pluralité de doctrines compréhensives religieuses ou non est une illustration de la faculté qu'ont les citoyens d'exercer leur raison dans un contexte régi par des institutions libres. C'est ainsi que Mesure et Renaut, commentant le libéralisme rawlsien et la valeur qu'il accorde au pluralisme, prennent soin de souligner que :

---

<sup>66</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, pp. 56-57.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>68</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 325.

*D'un côté, il considère en effet que libéralisme politique, qui (en vertu de ses propres principes) ne doit pas combattre ce pluralisme des doctrines morales incompatibles, n'a pas non plus à le déplorer ou à le redouter, dans la mesure où une telle pluralité des conceptions du bien n'exclurait pas d'obtenir un accord sur des principes communs de justice.*<sup>69</sup>

La diversité ou la pluralité constitutive de la société libérale tirent leurs origines, à en croire Rawls, de plusieurs facteurs explicatifs. Rawls situe préalablement les raisons de ce pluralisme raisonnable, dans la propension des institutions démocratiques à laisser se déployer des divergences d'intérêts personnels que poursuivent les individus et qui débouchent sur des visions et des points de vue différents. Il estime que :

*Des institutions tendent à développer une variété de doctrines et de point de vue, comme on pourrait s'attendre, étant donné les intérêts variés des gens et leur tendance à se focaliser sur des perspectives étroites. Mais en outre, parmi ces perspectives, il y a un bon nombre de doctrines compréhensives raisonnables.*<sup>70</sup>

A côté de cette causalité, l'auteur de *Justice et démocratie*, évoque le caractère irrationnel des personnes ou leur incapacité à mobiliser leur réflexion. Vus sous cet angle, les désaccords résulteraient des préjugés, de l'aveuglement, de l'entêtement etc. Toutefois, Rawls considère que cette hypothèse mérite d'être écartée car, focaliser l'attention sur ce type de désaccord éloignerait de l'objectif principal qui est articulé autour de l'examen des désaccords raisonnables entre personnes raisonnables, disposant toutes, de la faculté de juger et d'apprécier, bref de la capacité de construire des raisonnements logiques. Cela étant, Rawls estime que les sources de désaccords tirent leurs origines des « *difficultés de la raison* », autrement dit du caractère vague et limité de nos concepts moraux, politiques et de l'interprétation qu'on en fait. Rawls souligne ainsi que :

*Dans une société moderne, avec sa diversité d'emplois et de fonctions, sa division du travail, ses nombreux groupes sociaux ainsi que leur diversité souvent ethnique, les expériences des citoyens, dans leur ensemble, sont si disparates que leurs jugements divergent, du moins dans une certaine mesure, dans de nombreux cas relativement complexes, sinon dans la majorité d'entre eux*<sup>71</sup>.

Ces difficultés de la raison mettent en exergue le caractère *finitiste* de la vérité consécutive à ce que les philosophes considèrent comme les limites de la raison humaine et qui rend illusoire la perspective d'un dépassement du pluralisme axiologique. La disparition des sociétés traditionnelles qui jadis définissaient les normes et les valeurs frappées du sceau

---

<sup>69</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAULT, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, p. 69.

<sup>70</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 63.

<sup>71</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 328.

de la sacralité, qui servaient de références ou de repères de conduites communs à l'individu est pour une bonne part, à l'origine de ce *désenchantement du monde*. D'autant plus que la fin des sociétés traditionnelles a correspondu avec le triomphe de l'individualisme dont le trait saillant est le pouvoir de l'individu à faire prévaloir sa volonté dans le choix des principes et des valeurs devant déterminer son existence. Mesure et Renaut font remarquer que :

*Nous vivons aujourd'hui, au contraire, l'ère de l'individu, celle qui fait de l'individu comme tel un principe et une valeur, voire le principe ou la valeur, celle où, au terme d'une érosion continue des formes et des contenus traditionnels, la détermination des règles et des normes s'accomplit au présent, à travers leur libre fondation par les volontés individuelles, ou par les volontés groupes s'individualisant.*<sup>72</sup>

Une telle situation a laissé prospérer une liberté des choix, générant une multiplicité ou un foisonnement d'options ou des fins ultimes en conflit auxquelles peuvent adhérer les individus. Isaiah Berlin<sup>73</sup> considère que cet attachement des individus à la liberté de choisir est une source du pluralisme tout comme celui-ci la rend nécessaire.

Au demeurant, le pluralisme constitue non pas un phénomène conjoncturel ou problématique pour les sociétés démocratiques, il s'agit d'une donnée consubstantielle à une démocratie constitutionnelle. Puisque, les citoyens égaux auront indéniablement « *des conceptions différentes, et effectivement et irréconciliables du bien* ». Car, sitôt qu'il n'existe plus une tradition qui établit des normes, des buts et des idéaux destinés à régler et à orienter l'agir des humains, la possibilité du pluralisme devient incontournable voire inéluctable. Par conséquent, écrit Rawls : « *il peut y avoir en droit plusieurs conceptions du bien ; et si nul ne peut plus envisager ni défendre la possibilité d'une conception unique du bien (ce que seules envisageraient encore des doctrines néotraditionalistes ou néofondamentalites), il est exclu qu'il n'y ait pas aussi dans les faits plusieurs conceptions* »<sup>74</sup> . A en croire Rawls, loin d'admettre toutes les doctrines compréhensives et leurs conceptions du bien y compris celles qui entrent en opposition avec les libertés, le libéralisme rawlsien ne valide que les conceptions qui sont conformes et compatibles avec les principes de justice. C'est la raison pour laquelle, il souligne que : « *le libéralisme accepte la pluralité des conceptions du bien*

---

<sup>72</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *La guerre des dieux*, Paris, Grasset, 1996, p. 15.

<sup>73</sup> Il note à cet effet que : « *Le monde que nous rencontrons dans l'expérience ordinaire nous confronte à une multitude de choix entre des fins également ultimes et des demandes également absolues et la réalisation de certaines d'entre elles implique nécessairement le sacrifice de certaines autres. En fait, c'est en raison de cette situation que les hommes accordent autant de valeur à la liberté de choisir ; car s'ils avaient l'assurance que dans un état de perfection et réalisable sur terre, aucune des fins qu'ils poursuivent n'entrerait jamais en conflit, la nécessité et les affres du choix disparaîtraient et avec elles l'importance centrale de la liberté de choisir* ». Isaiah BERLIN, *Eloge de la liberté*, trad. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1968, p. 15.

<sup>74</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, pp. 65-66.

comme un fait de la vie moderne, pourvu que, bien entendu, ces conceptions respectent les limites définies par les principes de justice appropriés ». <sup>75</sup> Ainsi, le pluralisme au sens que l'entend Rawls, représente un phénomène complexe qui est aussi bien un fait social qu'un idéal politique caractéristique des sociétés démocratiques contemporaines. <sup>76</sup>

## 2 - Rawls et le concept de doctrines compréhensives raisonnables

La compréhension de la complexité inhérente aux sociétés pluralistes libérales ne peut être possible sans une explicitation du concept de doctrines compréhensives raisonnables. Car, si Rawls considère qu' « une société démocratique moderne est caractérisée par une pluralité de doctrines compréhensives, religieuses, philosophiques et morales » <sup>77</sup>, il convient de procéder à une élucidation de ce concept pour en saisir le sens profond et en dégager son fondement. A cet effet, la référence à la pensée rawlsienne permet de relever que ces doctrines sont des conceptions philosophiques, morales et religieuses propres aux individus qui concernent et englobent systématiquement les divers domaines liés à l'existence humaine. A en croire Rawls, ces doctrines sont dites compréhensives, en ce sens qu'elles s'intéressent et se prononcent sur les questions relatives à ce qui fait la valeur d'une existence humaine, les idéaux d'être et d'agir que doivent poursuivre les individus et indiquent le modèle de vie bonne auxquels doivent s'arrimer ces derniers.

Ainsi, Rawls écrit au sujet d'une doctrine ou conception compréhensive, qu' « elle est dite compréhensive quand elle comprend des conceptions touchant à ce qui a de la valeur pour l'existence humaine, comme les idéaux de la vertu et caractère personnels, idéaux qui influencent une bonne partie de notre conduite non politique » <sup>78</sup>. De ce point de vue, une doctrine compréhensive est distincte d'une conception politique qui, elle, est articulée autour des institutions sociales et politiques qui régissent la vie des individus et sont garantes de l'application de principes de justice. Aux yeux de Rawls, les doctrines compréhensives raisonnables comportent trois caractéristiques principales : la première qui se veut essentiellement théorique, concerne les divers domaines, moraux, religieux et philosophiques de l'existence humaine. A ce niveau, précise-t-il : « elle organise et caractérise des valeurs reconnues afin de les rendre compatibles entre elles et pour qu'elles expriment une vision

---

<sup>75</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 170.

<sup>76</sup> Cathérine AUDARD, « Pluralisme religieux et égalité : une critique de la laïcité » p. 2, in : *Etant donné le pluralisme* [en ligne]. Editions de la Sorbonne, 2013 (généré le 25 octobre 2019). Disponible sur Internet/ <http://books.openedition.org/psorbonne:17309>. ISBN : 9791035102548. DOI : 10.4000/books.psorbonne.17309, consulté le 25 octobre 2019.

<sup>77</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, P. 9.

<sup>78</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 217.

*intelligible du monde* ». <sup>79</sup> La deuxième caractéristique qui elle, a une dimension pratique consiste pour cette doctrine, à mettre en exergue les valeurs importantes à promouvoir et à opérer des pondérations en cas de conflits. Enfin, en ce qui concerne la troisième caractéristique, Rawls estime que :

*Bien qu'une doctrine raisonnable ne soit pas nécessairement fixe et stable, elle appartient normalement à une tradition de pensée et de doctrine ou, du moins, s'en inspire. Bien qu'à long terme elle soit stable et qu'elle ne soit pas sujette à des changements soudains et inexplicables, elle tend à évoluer lentement en fonction de ce qu'elle considère, de son point de vue comme des raisons valables et suffisantes* <sup>80</sup>

Autrement dit, une doctrine compréhensive raisonnable est toujours attachée à une tradition de pensée ou de doctrine, elle se caractérise par une certaine immutabilité qui s'inscrit dans la durée. Cependant, ladite immutabilité n'est pas définitive tout autant que cet attachement ne la dispense des évolutions lentes et progressives.

En outre, les doctrines sont variables selon les personnes raisonnables. Il est impossible d'envisager l'unanimité entre ces dernières sur l'adoption desdites doctrines. Ce fait est lié, à en croire Rawls, à ce qu'il appelle les difficultés du jugement <sup>81</sup>. C'est-à-dire la subjectivité permanente qui est consubstantielle à l'appréciation ou au jugement que les uns et les autres émettent sur la pertinence de la doctrine à laquelle ils marquent leur adhésion. Par ailleurs, compte tenu du fait du pluralisme, Rawls estime qu'« *il n'existe pas de fondement public et commun de justification des doctrines, dans le cadre de la culture publique d'une société démocratique* » <sup>82</sup>. En d'autres termes, étant donné la pluralité des visions du monde et des doctrines diverses qui constituent une société démocratique, il serait impossible de concevoir un fondement unique et institutionnel pouvant concourir à la légitimation d'une doctrine particulière qui susciteraient l'adhésion de tous. Aussi, il serait aberrant de faire usage de la violence afin de réprimer certaines doctrines au motif qu'elles seraient différentes, les unes des autres. Toute démarche visant à accorder plus d'importance à des valeurs promues par une doctrine soutenue par une communauté, lorsque les questions institutionnelles et politiques sont abordées, équivaldrait à faire prévaloir des croyances d'individus ou de groupes, avec le préjugé de leur véracité.

---

<sup>79</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 88.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 90.

Or, nul ne peut avoir la prétention que ses croyances méritent d'être considérées parce qu'elles sont vraies. Car, une telle prétention pourrait légitimement être l'apanage de tous. De ce point de vue, il est inadmissible que les doctrines compréhensives de quiconque soient prises en compte pour traiter des questions institutionnelles et politiques relatives à la justice. Dès lors, partant du pouvoir collectif et coercitif des citoyens et des difficultés du jugement, Rawls estime qu'il « *n'y a aucune raison, pour qu'un citoyen ou une association de citoyens aient le droit d'utiliser le pouvoir de police de l'Etat pour décider des questions constitutionnelles essentielles ou des questions de justice fondamentale selon les directives de la doctrine compréhensive de cette personne ou de cette association* »<sup>83</sup>. En lieu et place d'une telle démarche, l'adoption de la tolérance et de la liberté de pensée.

Les difficultés de jugement qui résultent d'une longue période de conflits des valeurs et de croyances tant philosophiques, morales que religieuses, mettent en lumière l'impossibilité ou tout au moins la difficulté de parvenir à un accord entre des jugements portants sur les doctrines compréhensives. Prenant acte de cet état de chose, Rawls estime que même si le paradigme libéral de sa théorie de la justice comme équité ne remet pas en cause la qualité de certains jugements politiques et moraux, la vérité des professions de foi et ne condamne pas les croyants à l'incertitude, à l'hésitation et au scepticisme,

*Nous devons plutôt reconnaître, affirme-t-il, l'impossibilité pratique où nous sommes d'arriver à un accord politique raisonnable et viable, établi entre les jugements qui portent sur la vérité des doctrines compréhensives, en particulier un accord qui puisse servir, par exemple, l'objectif politique de la paix et la concorde dans une société caractérisée par des différences philosophiques et religieuses*<sup>84</sup>

Dans une société démocratique au sens de la théorie de la justice comme équité, la paix et l'unité ne sauraient être acquises au travers d'un accord sur une doctrine compréhensive. Dans la même perspective, certaines doctrines raisonnables mais surtout déraisonnables qui entrent en conflit avec les principes d'une société bien ordonnée de la théorie de la justice comme équité peuvent être découragées voire exclues. C'est le cas des doctrines qui exigeraient « *la suppression des libertés ou la dégradation de certaines personnes pour des raisons raciales, ethniques ou perfectionnistes* ». <sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 91.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 240.

### 3 - La société démocratique chez Rawls et le rejet de l'idée de communauté politique

La présentation exhaustive que fait Rawls au sujet des diverses acceptions du bien, permet de mieux cerner le sens et le contenu qu'il confère à la société politique en tant que bien. L'idée majeure qui se dégage de cette conception est la réaffirmation du fait que la société démocratique au sens de la théorie de la justice comme équité, n'est pas une communauté. La justification de ce postulat impose à Rawls, de procéder à un rappel de l'objection qui lui est adressée par ses critiques et de préciser les fondements théoriques de sa position. Ainsi, le reproche formulé est relatif au fait que la théorie de la justice qui est la sienne récuserait l'idéal de communauté et proposerait un modèle social qui privilégie les associations et les individus en consacrant le triomphe des intérêts individuels et associatifs, sacrifiant par cette option, le partage de fins et de valeurs ultimes nécessaires pour la consolidation du lien social entre les citoyens.

En effet, la réponse de Rawls à cette critique ne souffre d'aucune ambiguïté. Car, confirme-t-il, « *la théorie de la justice abandonne l'idéal de communauté politique si on entend par là une société politique unifiée par une seule doctrine compréhensive, religieuse, philosophique ou morale* »<sup>86</sup>. Cette possibilité d'unification est d'autant plus importune qu'elle semble omettre le fait du pluralisme, les principes de liberté des citoyens et de tolérance inhérents au régime démocratique et à ses institutions. De façon précise, Rawls affirme que : « *le fait du pluralisme exclut une telle conception de l'unité de la société ; c'est une option politique qui est inacceptable pour ceux qui respectent les exigences en matière de liberté et de tolérance qui sont inscrites dans les institutions démocratiques.* »<sup>87</sup>

A en croire Rawls, l'unité dans le cadre du libéralisme politique se construit non pas autour d'une doctrine compréhensive raisonnable mais sur un accord autour d'une conception politique de la juste d'une société bien ordonnée. Autrement dit, une société au sein de laquelle l'ensemble des citoyens acceptent et reconnaissent publiquement les principes de justice garantis par des institutions politiques et sociales et où, les citoyens ont effectivement un sens de la justice. Rawls considère qu'il serait grave d'assimiler une société politique démocratique à une communauté, bien qu'elle abrite de nombreuses communautés qui s'y épanouissent harmonieusement<sup>88</sup>. Pour Rawls, la transmutation d'une société politique en une

---

<sup>86</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 240.

<sup>87</sup> *Id.*

<sup>88</sup> RAWLS dira à cet effet qu' « *une société bien ordonnée (correspondant à la justice comme équité) est elle-même une forme de communauté. En fait, c'est une communauté des communautés* ». Voir : *Théorie de la*

communauté ne peut être rendue possible que par un recours abusif à la force. Force qui contraindrait ainsi les citoyens à abandonner les diverses conceptions du bien auxquelles ils adhèrent pour converger vers une doctrine unique. Cependant, une telle option est totalement antidémocratique. Car, écrit-il, « *pour y parvenir, il faudrait recourir à l'exercice oppressif du pouvoir de l'Etat qui est incompatible avec les libertés démocratiques de base* »<sup>89</sup>.

S'il est vrai que la théorie de la justice comme équité rejette l'idée d'une communauté politique unifiée autour d'un corps doctrinal religieux, philosophique ou moral, il est judicieux de ne pas se méprendre sur la forme de société qu'elle promeut et entériner un réductionnisme qui la confinerait à la régulation de la sphère privée. Car, à en croire Rawls, une société politique démocratique définie par la théorie la justice comme équité, ne saurait être considérée comme une société privée. Puisque, « *les citoyens y ont effectivement des fins ultimes communes* »<sup>90</sup>. Si une société démocratique n'est pas une communauté, elle ne saurait non plus être considérée comme une association. D'autant que celle-ci conditionne l'appartenance des membres en leur sein à l'importance de la contribution desdits membres dans ladite association ou au niveau d'adhésion ou d'appropriation des valeurs de celle-ci. A ce propos, Rawls martèle qu'« *une société bien ordonnée n'est ni une communauté ni, plus généralement une association* »<sup>91</sup>. Loin d'adhérer à une même conception du bien, les citoyens adoptent une même conception politique de la justice par delà les allégeances qui les opposent. C'est-à-dire qu'ils montrent leur disposition et leur engagement à défendre les institutions justes et à rendre la justice en conformité avec ces dernières. Ce n'est qu'en suivant une telle perspective que l'unité peut être envisagée. Celle-ci serait bâtie autour du partage des valeurs et idéaux promus par les institutions sociales et politiques.

Au regard de ce qui précède, Rawls apporte la précision suivante :

*Les membres d'une communauté sont unis dans la réalisation de certaines valeurs et fins (non économiques) partagées, qui les conduisent à soutenir l'association et à s'y attacher. Dans la justice comme équité, une société politique démocratique ne possède pas de telles valeurs et fins partagées autres que celles qui relèvent de la conception de la justice elle-même ou qui y sont reliées*<sup>92</sup>

Ainsi, la distinction semble évidente quant à la nature des valeurs et fins partagées auxquelles adhèrent les membres d'une communauté d'une part, et celles que reconnaissent

---

*justice*, p.570. Ce qui revient à dire qu'elle est « *une union sociale d'unions sociales* ». Voir : *Théorie de la justice*, p. 564 et *Libéralisme politique*, p. 379.

<sup>89</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 42.

<sup>90</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 312.

<sup>91</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 67.

<sup>92</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 41.



les citoyens d'une société démocratique d'autre part. En effet, si pour les premiers, ces fins ultimes résident dans l'arrimage qui est le leur à un idéal défini par la communauté sous forme d'une conception du bien intrinsèque, les seconds que sont les citoyens d'une société bien ordonnée « *affirment la constitution et ses valeurs politiques comme effectives dans leurs institutions, et ils partagent la fin de se donner mutuellement la justice, comme l'exigent les règles de la société* ». <sup>93</sup> Au total, il est donc inexact de dire que dans une société bien ordonnée par la théorie de la justice, les citoyens seraient essentiellement mus par la volonté de poursuivre des fins individuelles. Poursuite facilitée par des institutions politiques libérales accusées de revêtir une valeur fondamentalement instrumentale. Pour Rawls, la société bien ordonnée par la théorie de la justice comme équité ne saurait être considérée comme une société privée, c'est-à-dire un cadre d'existence regroupant des individus visant essentiellement la satisfaction des intérêts personnels. « *Car, écrit Rawls, les citoyens y partagent effectivement des fins ultimes* » <sup>94</sup>. Ceci, nonobstant le fait qu'ils marquent leur adhésion à des doctrines compréhensives différentes voire opposées. La fin qu'il partage se veut politique et est articulée autour de la reconnaissance et de la défense de la conception politique de la justice et de ses institutions sociales en conformant leur conduite à celles-ci. A ce propos, il écrit précisément que :

*S'il est vrai qu'ils n'embrassent pas les mêmes doctrines compréhensives, ils adoptent en revanche la même conception politique de la justice ; cela veut dire qu'ils partagent une fin politique tout à fait fondamentale et prioritaire, celle qui consiste à défendre les institutions justes et à exercer la justice en accord avec elles, sans compter les nombreuses autres fins qu'ils doivent également partager et réaliser à travers leur organisation politique.* <sup>95</sup>

Vue sous cet angle, ce serait se méprendre que de réduire la théorie de la justice comme équité à une conception strictement individualiste réfractaire à toute idée de communauté. Bien qu'il faille souligner que sa conception de la communauté s'inscrit en faux contre la propension à fonder la vie en commun sur une doctrine ou une conception du bien unique autour de laquelle se cristalliseraient tous les individus, au mépris du pluralisme raisonnable de l'ordre social démocratique. Cette conception met en avant la complémentarité, le sens du partage et de la coopération qui doit caractériser les individus pour réaliser des fins communes ou individuelles dans le respect des principes de justice. Ainsi, il précise la nature sociale de l'humanité en opposant son sens de la communauté et la conception de la société privée. Il écrit :

---

<sup>93</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 41.

<sup>94</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 247.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 247.

*Les êtres humains partagent leurs fins essentielles et valorisent leurs institutions et leurs activités communes comme des biens en eux-mêmes. Nous avons besoin les uns des autres comme de partenaires qui s'engagent ensemble dans des modes de vie ayant leur valeur en eux-mêmes ; que les autres réussissent et soient heureux est nécessaire à notre propre bien ; leur bien et le nôtre sont complémentaires*<sup>96</sup>.

A en croire Rawls, il existe donc un sens de la communauté chez les individus. Celui-ci réside dans la réalisation des buts et des objectifs communs qu'ils ont en partage.

### **III –LA SOCIÉTÉ DES PEUPLES : UN ESPACE RADICALEMENT COMPLEXE**

L'enjeu dans cet axe est de souligner, en s'inscrivant dans la perspective rawlsienne, la radicalité de la complexité propre à la société des peuples justes que Rawls appelle de ses vœux. A cet effet, dans le premier volet, il s'agit de faire un point sur la diversité des sociétés de la scène mondiale auxquelles Rawls destine sa théorie politique de la justice. Chacune avec ses référentiels axiologiques, normatifs, ses dispositifs institutionnels et ses modèles culturels. Enfin, il sera question de montrer que le fait du pluralisme déjà présent dans les sociétés fermées, s'affirment avec une plus grande ampleur dans la société des peuples au regard de la profonde différence des cultures, des traditions religieuses et autres.

#### **1 – L'Hétérogénéité radicale de la société mondiale dans la théorie rawlsienne de justice globale**

Dans la définition de sa théorie de la justice globale, Rawls postule les conditions de possibilité d'émergence d'une *société des peuples raisonnablement juste*<sup>97</sup>. Ainsi, s'appuyant sur le substrat épistémique, théorico-politique de son modèle de justice, il pose les jalons de ce qu'il nomme le *Droit des peuples*. Il s'agit de réinventer un paradigme de justice politique devant servir de base morale à la politique extérieure d'une société démocratique, tout autant qu'elle se charge de régir les rapports, non plus seulement entre les citoyens, comme cela est requis dans une société fermée, mais entre peuples. La société des peuples apparaît donc comme le nouveau champ d'application de la théorie de la justice comme équité. Celle-ci revêtue du statut du droit des peuples, est toute entière consacrée à la quête de moyens ou des possibilités à partir desquelles, « *les citoyens et les peuples raisonnables pourraient vivre paisiblement dans un monde juste* ».

La société des peuples à laquelle Rawls affecte le qualificatif d' « *utopie réaliste* », met en évidence, tout en l'accentuant la complexité des sociétés auxquelles Rawls destine son modèle de justice. Car, loin d'être caractérisée par son homogénéité, la société des peuples se

---

<sup>96</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 247.

<sup>97</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, p. 30.

veut foncièrement hétérogène. Puisqu'elle renferme en son sein un éventail de typologies de modèles de sociétés différents tant du point de vue de leur nature, de leur constitution que de leur fondement politique. Il distingue précisément cinq formes de sociétés intérieures constitutives de la société des peuples : les peuples libéraux raisonnables, les peuples hiérarchiques décents, les Etats hors-la loi, les sociétés entravées par des conditions défavorables et les absolutismes bienveillants. Il écrit :

*Mon présent projet est plus ambitieux. Je propose d'envisager cinq types de sociétés intérieures. Le premier est celui de peuples libéraux raisonnables ; le second, celui des peuples décents. Il y a un genre de peuple décent dont la structure de base inclut ce que je nomme une « hiérarchie consultative décente », et j'appelle ces peuples les peuples les « peuples hiérarchiques décents ». (...) On trouve, troisièmement, les Etats hors la loi, et quatrièmement, les sociétés entravées par les conditions défavorables. Le cinquième type de sociétés est celui des absolutismes bienveillants.<sup>98</sup>*

Les peuples libéraux et les peuples décents constituent des peuples bien ordonnés en ceci qu'ils se conforment aux exigences et aux principes du droit des peuples. C'est-à-dire aux principes de justice politique tels qu'ils sont présentés et envisagés dans le libéralisme politique. Car, l'enjeu, à en croire Rawls, est d'enrayer les grands fléaux qui jalonnent l'histoire de l'humanité que sont : « *les guerres injustes et l'oppression, la persécution religieuse et le déni de liberté de conscience, la famine et la pauvreté, pour ne rien dire du génocide et du meurtre de masse proviennent de l'injustice politique, de ses cruautés et brutalités* »<sup>99</sup>. A en croire Rawls, seules l'adoption des politiques sociales et la mise en place des institutions sociopolitiques justes et décentes garantiront l'avènement d'une société des peuples libéraux et décents. Cet espoir est d'autant plus fondé que les institutions sociopolitiques raisonnables et justes sous l'empire desquelles évoluent et vivent des citoyens, entraînent automatiquement le soutien de ces institutions par ces derniers. Toute chose qui contribue à la stabilité de la société des peuples que Rawls appelle de ses vœux<sup>100</sup>.

Cependant, à côté des peuples démocratiques libéraux qui constituent des acteurs de la société des peuples et qui appartiennent à une société démocratique libérale, Rawls place la société hiérarchique décente qui, bien que différente d'un régime constitutionnel démocratique régi par une conception politique de la justice, peut néanmoins remplir les

---

<sup>98</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 16.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>100</sup> A propos de cette stabilité, il estime que : « *les citoyens qui grandissent sous l'empire d'institutions justes et raisonnables – des institutions qui satisfont une conception issue d'une famille de conceptions politiques libérales et raisonnables de la justice – soutiendront ces institutions et agiront de façon à s'assurer que leur monde social s'installe dans la durée* ». *Ibid.*, p. 20.

conditions requises de son appartenance à la société des peuples. A ce propos Rawls écrit : « un peuple décent doit honorer les lois de la paix : son système juridique doit respecter les droits de l'homme et imposer des devoirs et obligations à toutes les personnes se trouvant sur son territoire. Son système juridique doit se conformer à une idée de la justice visant le bien commun qui prenne en compte ce qu'elle tient pour les intérêts fondamentaux de toutes les personnes de la société »<sup>101</sup>. Loin de restreindre son champ d'application aux sociétés libérales justes et décentes, le droit des peuples prend également pour objet les sociétés dites entravées. Car, le dessein ultime de cette conception libérale de justice devant servir de fondement à la politique étrangère des sociétés des peuples, est d'amener les sociétés entravées, notamment les Etats hors-la loi à intégrer et à participer à la société des peuples. Les Etats hors-la loi sont des sociétés qui ne respectent pas et violent les droits de l'homme et peuvent, de ce fait, être soumises à des sanctions ou conduire à une intervention des peuples libéraux bien ordonnées et des peuples décents. Car, écrit Rawls : « les Etats hors la loi sont agressifs et dangereux, tous les peuples sont en plus grandes sûreté et sécurité si ces Etats changent, ou sont forcés de changer leurs pratiques. Dans le cas contraire, ils rendent le climat international empreint de lutte pour le pouvoir et de violence »<sup>102</sup>. Il fournit quelques exemples de ces Etats ayant existé en Europe au début de l'époque moderne<sup>103</sup>.

Un autre trait caractéristique des sociétés entravées est lié au déficit de traditions culturelles et politiques au défaut de capital économique, humain et technologique dont elles souffrent cruellement et au devoir d'assistance qu'elles requièrent en vue de leur pleine participation à la société des peuples. Les absolutismes bienveillants qui restreignent ou fournissent la participation des citoyens à la prise des décisions engageant la cité.

## **2 – Le fait du pluralisme : un fait constitutif de la société des peuples**

Le fait du pluralisme raisonnable est une donnée qui structure de part en part la conception politique de la justice et de la société proposée par John Rawls. Elle représente, d'après lui, un trait distinctif tant de la société démocratique fermée que de la société des peuples. En effet, la configuration que revêt ce pluralisme dans ce vaste espace de coopération que constitue la société des peuples se laisse observer par la pluralité des modèles culturels, des modes de vie traditionnels, et des visions propres à chaque société. C'est la raison pour

---

<sup>101</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 85.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

<sup>103</sup> Il relève précisément que : « Les Etats hors-la-loi de l'Europe du début de l'époque moderne – l'Espagne, la France et l'Autriche des Habsbourg – ou, plus récemment, l'Allemagne ont tous tenté d'assujettir à un moment donné l'essentiel de leur volonté. Ils ont espéré déployer leur religion et leur culture, ont recherché la gloire impériale, ont mené la conquête de richesses et de territoires ». *Ibid.*, p. 130.

laquelle, l'auteur de *paix et démocratie* souligne que : « *Dans la société des peuples, l'équivalent du pluralisme raisonnable est la diversité parmi les peuples raisonnables, dont les cultures et traditions de pensée, religieuses ou non religieuses, sont différentes* »<sup>104</sup>. Ainsi, si le droit des peuples raisonnables a vocation à susciter l'adhésion des peuples divers et à définir les termes d'une coopération mutuellement bénéfique entre ces derniers, le pluralisme raisonnable donne l'occasion de prendre conscience de ce qui est de l'ordre du possible dans les différentes sociétés. Car, à l'évidence et contrairement au modèle d'unité politique entrevue dans une société libérale régie par une conception politique de la justice, les personnes dans certaines sociétés sont unies par l'affirmation d'une doctrine englobante ou une conception du bien commune.

Cependant, en dépit de cette réalité, l'enjeu de la théorie idéale de la justice appliquée à la politique au travers du droit des peuples, consiste à souligner l'intérêt ou le bien fondé du pluralisme raisonnable, c'est-à-dire de l'irréductible diversité sociale et culturelle, qui est génératrice d'une plus grande justice et de liberté. Rawls écrit : « *pour montrer qu'on ne doit pas regretter le pluralisme raisonnable, il nous faut montrer qu'il permet, compte tenu des solutions possibles, une société de plus grande justice politique et de plus grande liberté. Produire une argumentation solide en ce sens reviendrait à nous réconcilier avec notre condition politique et sociale contemporaine* »<sup>105</sup>.

En outre, loin de s'inscrire dans une dynamique optimiste dogmatique, Rawls garde une claire conscience des variétés qui existent dans le processus d'adhésion au droit des peuples par les différentes sociétés et les membres qui les constituent. Cette disparité tient à la nature et aux référentiels axiologiques différenciés des peuples. C'est eu égard à cette donnée factuelle que le philosophe américain écrit : « *le fait du pluralisme raisonnable est plus évident au sein de la société des peuples bien ordonnée qu'au sein d'une seule société. L'allégeance au même droit des peuples n'a pas besoin d'avoir la même force dans tous les peuples, mais elle doit être idéalement parlant, suffisante* »<sup>106</sup>.

La société des peuples apparaît donc comme un kaléidoscope compte tenu des contrastes qui prévalent entre les peuples en termes de modèles institutionnels, des langues, des cultures, de religions ou de spécificités historiques. Ces différences fondamentales caractéristiques des sociétés faisant partie de la société des peuples amènent à s'interroger sur

---

<sup>104</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 24.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 32.

les conditions d'une coopération harmonieuse et heureuse entre ces dernières. Cette préoccupation est au centre du projet rawlsien du *Droit des peuples*. Puisque, Rawls pose la question de savoir :

*Quelle peut-être la base d'une Société des peuples, étant donné les différences raisonnables auxquelles on peut s'attendre entre les peuples, la particularité de leurs institutions et de leurs langues, religions et cultures, la spécificité de leur histoire – puisque les peuples sont situés dans divers territoires et régions du monde, et font ainsi l'expérience d'événements différents ?<sup>107</sup>*

Au demeurant, en fournissant les justifications à l'appui desquelles la possibilité de l'existence de la société des peuples est envisageable, Rawls dégage quatre faits qui mettent en lumière la complexité de ladite société. Ces faits sont : le pluralisme ou la diversité des doctrines englobantes de nature religieuse ou non, qui meublent l'espace public démocratique. Cette pluralité de doctrines différentes voire irréconciliables, est le moyen le plus adéquat de garantir une liberté égale pour tous. De plus, Rawls souligne un autre fait que constitue la possibilité de penser l'unité dans un contexte de diversité. Il relève à ce propos que : « *il s'agit du fait que dans une société démocratique constitutionnelle. L'unité politique et sociale n'exige pas que les citoyens soient unifiés par une doctrine englobante, religieuse ou non religieuse* »<sup>108</sup>. Car, si au XVII<sup>e</sup> siècle et à une certaine période, l'hétérogénéité en matière religieuse était fortement reprobée au bénéfice d'une homogénéité religieuse traduite par l'allégeance de tous les individus à une doctrine unique, cette vision a montré ses limites au cours de l'histoire. Dès lors, dans la société démocratique contemporaine à caractère libéral, cette unité est pensée à partir d'une adhésion des citoyens aux institutions politiques et sociales propres à la conception politique de la justice, en faisant appel à la raison publique. Cette adhésion traduit, d'après Rawls, l'idée que :

*Les citoyens d'une société démocratique libérale pluraliste réalisent qu'ils ne peuvent pas s'accorder, ou même approcher une compréhension mutuelle, en se fondant sur leurs doctrines englobantes irréconciliables. Ainsi, lorsque les citoyens débattent de questions politiques, ils ne font pas appel à ces doctrines, mais plutôt à une famille raisonnable de conceptions politiques de la rectitude morale et de la justice, et donc à l'idée du politiquement raisonnablement qui s'adresse aux citoyens en tant que citoyens<sup>109</sup>.*

Bien qu'il faille tout de suite souligner et préciser que ce fait n'induit pas une mise à l'écart absolue des doctrines compréhensives de la discussion publique leurs arguments

---

<sup>107</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 32.

<sup>108</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 151.

<sup>109</sup> *Id.*

fondés sur les doctrines englobantes sous la forme de raison publique pour garantir la validité des doctrines religieuses ou non dans l'examen et la conduite des affaires publiques démocratiques, met un point d'honneur sur l'interdiction morale ou principielle qui est faite aux sociétés démocratiques constitutionnelles de se faire ou d'engager la guerre. Excepté en cas d'autodéfense ou dans le souci de défendre des peuples libéraux ou décents menacés.

En définitive, il convient de relever que ces faits que Rawls conçoit comme les conditions de réalisation effective de la société des peuples et qui définissent les possibilités de ce qu'il nomme « *la réconciliation avec notre monde social* » ne sont pas complètement épargnés de certaines difficultés pourraient revêtir la forme de tensions. Car, si l'*utopie réaliste* de Rawls est destinée à faire advenir une société des peuples raisonnable au travers d'une élimination de l'injustice politique et d'une résolution des grands maux de l'histoire de l'humanité, il est capital de noter que certains groupes dits fondamentalistes et historiquement dominants, pourraient se constituer en obstacle de la réconciliation du monde social telle que souhaitée ou envisagée dans une société des peuples justes. Car, écrit Rawls, « *pour eux, le monde social envisagé par le libéralisme politique est un cauchemar de fragmentation sociale et de fausses doctrines, sinon une véritable calamité* »<sup>110</sup>. Une telle considération résulterait d'une désapprobation du pluralisme raisonnable générateur des conceptions jugées hérétiques ou hétérodoxes. Or, comme le souligne Rawls :

*La réconciliation exige d'admettre le fait du pluralisme raisonnable, à la fois au sein des sociétés libérales et décentes et dans leurs relations mutuelles. En outre, on doit aussi reconnaître que ce pluralisme est compatible avec les doctrines englobantes raisonnables qu'elles soient religieuses ou séculières. Cette dernière idée est pourtant précisément ce que refuse le fondamentalisme et ce qu'affirme le libéralisme politique*<sup>111</sup>.

Il s'est agi dans ce chapitre de présenter les sociétés complexes telles qu'elles apparaissent dans la théorie rawlsienne de la justice. Cette complexité nous apparaît sous un triple visage : d'abord à travers la diversité d'intérêts et les déséquilibres socioéconomiques, ensuite par le pluralisme des conceptions du bien et enfin la diversité des sociétés qui jonchent la *société des peuples*. Cela étant, comment Rawls envisage le problème de la stabilité dans sa théorie ? Le chapitre ci-dessous est tout entier consacré à l'examen de cette question.

---

<sup>110</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 53.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.153.

## **CHAPITRE II : JOHN RAWLS ET LE PROBLEME DE LA STABILITE DES SOCIETES COMPLEXES**

Dans le présent chapitre, nous nous proposons de mener une réflexion sur la théorie rawlsienne de l'équité en rapport avec la question de la stabilité des sociétés pluralistes. Pour ce faire, notre tâche consiste ici, à procéder préalablement à une clarification conceptuelle de la stabilité en prenant appui sur l'infrastructure théorique de Rawls. Cette démarche nous permettra d'accéder non seulement à une meilleure appréhension du concept de stabilité, mais également à une connaissance de ses différentes acceptions. En outre, cette entreprise philosophique a pour fin d'analyser les diverses menaces qui pèsent, selon Rawls, sur la stabilité et sur la coexistence pacifique des citoyens dans une société démocratique. Enfin, ce chapitre s'achèvera par une exploration des conditions de possibilité de la stabilité d'une société marquée par le pluralisme, tant du point de vue intérieur que du point de vue internationale.

### **I – LA STABILITE DES SOCIETES PLURALISTES ET SES CONDITIONS DE POSSIBILITE**

Il est question dans ce volet du travail, de présenter la signification que Rawls confère à la notion de stabilité et les réaménagements conceptuels que le penseur américain a jugé opportuns d'opérer en l'appliquant aux sociétés complexes marquées par un pluralisme doctrinal, moral et culturel. Pour ce faire, il s'agira de présenter préalablement la stabilité en tant qu'équilibre des forces antagonistes. Cela étant fait, il sera question de dégager le fondement de cette acception de la stabilité, notamment les ressorts psycho-moraux qui conduisent les individus à développer un sens de la justice propice à la stabilité. Une telle analyse conduira à établir la relation qui existe entre l'établissement ou l'adoption de principes, d'institutions justes au sens de la justice comme équité et la stabilité. Cette partie s'achèvera par l'examen du concept de stabilité dans un contexte de pluralisme et l'exigence de consensus par recoupement qui l'accompagne.

#### **1- La stabilité ou l'équilibre des forces antagonistes**

Dans sa théorie de la justice, Rawls établit un rapport de synonymie entre la notion de stabilité et celle de l'équilibre. Puisqu'un système est stable, selon lui, lorsqu'il est en équilibre. En effet, Rawls considère qu'un système est en équilibre stable, lorsqu'il contient



certaines forces intérieures capables d'opposer une résistance aux forces extérieures ou centrifuges qui tendent à l'ébranler. De ce point de vue, on serait tenté de dire que la stabilité est le produit d'un équilibre entre forces et tendances antagonistes ou opposées qui se neutralisent. A ce propos, il relève que tous les systèmes ne sont pas nécessairement stables en équilibre. Car, écrit-il : « *un équilibre est stable quand, si l'on s'écarte, sous l'influence, par exemple, de perturbations extérieures, il existe des forces à l'intérieur du système qui tendent à le reconstituer, sauf si les chocs extérieurs sont trop grands* ». <sup>112</sup>

Si la stabilité d'un système se mesure à l'aune de la capacité à générer des forces et des tendances internes à même de mettre à rude épreuve les tendances contraires ou opposées, l'instabilité quant à elle résulte de l'inverse. Autrement dit, elle est liée à la fragilité des forces intérieures et à leur facilité à subir des modifications générées par la force des tendances centrifuges. En conclusion, Rawls souligne que :

*Les systèmes sont plus ou du moins stables en fonction de l'intensité des forces internes qui permettent de retrouver l'état d'équilibre. En pratique, tous les systèmes sociaux sont sujets à des perturbations, nous dirons qu'ils sont pratiquement stables si, quand ils s'écartent de leurs positions préférées d'équilibre sous l'influence de perturbations normales, il existe des forces suffisantes pour restaurer ces équilibres au bout d'une période convenable de temps, ou du moins pour s'en rapprocher suffisamment.* <sup>113</sup>

La stabilité à laquelle se réfère cette analyse est relative à celle des institutions politiques et socioéconomiques et à la façon dont elles s'organisent en un système de coopération. Cette stabilité de la structure de base de la société ne peut être envisagée que si les membres de ladite société sont animés par un profond désir de respecter les principes de justice et de se conformer à ceux-ci. Ainsi, les forces intérieures dont la solidité rend possible la stabilité d'un système institutionnel, font référence au désir d'agir justement qui habite tout citoyen qui évolue dans une société régie par des institutions justes. Car, à en croire Rawls, un système social et institutionnel juste qui concourt à la satisfaction des intérêts individuels et collectifs, engendrent chez les citoyens, ce qu'il nomme : « *un sens de la justice* » qui se présente comme le fondement de la stabilité. A ce propos, il écrit : « *une conception de la justice est plus stable qu'une autre si le sens de la justice qu'elle engendre est plus fort et plus susceptible d'enrayer des tendances perturbatrices, et si les institutions qu'elle rend possible donnent lieu à des impulsions et à des tendances à agir injustement qui sont plus faibles* ». <sup>114</sup>

De cette affirmation, il ressort que la stabilité d'une conception ou d'un système institutionnel

---

<sup>112</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 498.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 498-499.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 496.

est tributaire d'un équilibre résultant d'une opposition entre la force du sens de la justice des uns d'une part et les tendances à la perpétration de l'injustice d'autre part. C'est la raison pour laquelle Rawls estime que : « *la stabilité d'une conception dépend d'un équilibre entre des motivations différentes. Le sens de la justice qu'elle cultive et les buts qu'elle encourage doivent normalement l'emporter sur les tendances à l'injustice* ». <sup>115</sup>

Au demeurant, Rawls considère que, dans un contexte de coopération sociale, la stabilité ou l'équilibre d'un système ou d'une organisation ne peut être garantie qu'à la condition que la majorité des membres qui le constitue inscrivent leurs actions dans la dynamique de l'agir juste, en faisant en sorte que la pratique de la justice soit la chose la mieux partagée entre des citoyens qui coopèrent dans la société. Ainsi, la stabilité d'une société requiert non seulement que les individus soient dotés d'un sens de la justice mais aussi qu'ils se montrent disposés à apporter de l'assistance à ceux qui se trouvent dans une situation d'inconfort social. Plus le nombre de personnes de cette sorte sera élevé, plus il y aurait de chance que la société soit stable. C'est la raison pour laquelle, Rawls écrit :

*Une organisation juste peut ne pas constituer un équilibre si agir justement n'est pas en général la meilleure réponse de chaque individu à la conduite juste de ses partenaires. Pour garantir la stabilité, les gens doivent avoir un sens de la justice ou un souci pour ceux qui seraient lésés par leur non-solidarité et, de préférence, les deux sentiments. Si ces derniers sont assez forts pour vaincre la tentation d'enfreindre les règles, le système sera stable* <sup>116</sup>.

## **2. Le sens de la justice comme fondement de la stabilité**

La compréhension du statut que Rawls confère au sens de la justice dans l'entreprise de construction de la stabilité sociale, exige quelques précisions préalables sur sa conception de la société à laquelle ce sens paraît étroitement lié. En effet pour Rawls, la société bien ordonnée qui constitue le télos de la théorie de la justice comme équité, se distingue par le fait qu'elle est gouvernée par une conception publique de la justice. Cela revient à dire qu'au sein de cette société les individus consentent à se soumettre aux règles et principes publics de justice qui régissent la société. Ainsi, en réaffirmant qu'une société bien ordonnée est gouvernée par sa conception publique de la justice, Rawls relève que :

*Ce fait implique que ses membres ont un désir profond et normalement efficace d'agir conformément aux principes de la justice. Puisqu'une société bien ordonnée persiste à travers le temps, sa conception de la justice est probablement stable :*

---

<sup>115</sup>John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 496.

<sup>116</sup> *Id.*

*c'est-à-dire que, quand les institutions sont justes (au sens de cette conception), ceux qui participent à cette organisation acquièrent le sens de la justice correspondant ainsi que le désir de participer à la défense de ces institutions*<sup>117</sup>.

Suivant l'affirmation ci-dessus, le sens de la justice renvoie au désir d'agir justement qui émerge chez des citoyens lorsqu'ils évoluent dans un système institutionnel juste et tirent profit de celui-ci. Ce fait, d'après Rawls, est approuvé par diverses théories traditionnelles qui reconnaissent que : « jusqu'à un certain degré du moins, la nature humaine est telle que, quand nous vivons avec des institutions justes et que nous en bénéficions, nous acquérons le désir d'agir justement ».<sup>118</sup> Le souci d'explicitier le rôle axial que jouent la motivation et les sentiments moraux dans la formation du sens de la justice, amène Rawls à s'engager sur la voie du développement d'une psychologie morale. Grâce à celle-ci, il présente l'éventail des théories ou de conceptions psychologiques et morales qui fournissent des clés nécessaires à la compréhension et à l'explication des attitudes et conduites individuelles à l'égard des principes de justice. Cette psychologie est essentielle pour trouver des réponses à la question de l'attachement ou de l'allégeance des citoyens aux institutions sociales et aux principes qui les régissent. Pour ce faire, Rawls procède à un examen minutieux des théories de l'apprentissage social, de la morale de l'autorité, de la morale du groupe et de la morale fondée sur les principes. L'analyse de ces différents paradigmes psycho normatifs indique les mécanismes conduisant à la formation des sentiments moraux qui constituent le socle du sens de la justice gage de stabilité.

La question de la stabilité telle qu'elle est abordée dans ce volet de notre travail, soulève le problème des conditions à partir desquelles les citoyens qui évoluent dans un système social et institutionnel juste pourraient apporter un soutien audit système et assurer par ce fait même la stabilité de la structure de base de la société. Ainsi, la stabilité d'une conception de la justice se mesure à l'aune de la satisfaction qu'elle peut engendrer chez les citoyens qui tirent parti des avantages des institutions justes résultant de cette conception, et qui en retour s'engagent à les soutenir. C'est la raison pour laquelle Rawls considère que le problème de la stabilité ne peut être considéré comme une préoccupation futile. Il relève que :

*Ce qui compte est le type de stabilité, et la nature des forces qui le garantissent. L'idée est que, précise-t-il, compte tenu de certaines hypothèses spécifiant une psychologie humaine raisonnable et les conditions normales de la vie humaine, ceux qui grandissent dans le cadre d'institutions de base justes – des institutions*

---

<sup>117</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 496.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 497.

*prescrites par la justice comme équité elle-même – acquièrent une allégeance raisonnée à ces institutions qui suffit à les rendre stables.*<sup>119</sup>

L'affirmation ci-dessus rend compte du fondement du sens de la justice garant de stabilité du système institutionnel. Il ressort que la propension des institutions de base juste à sauvegarder les intérêts et à assurer l'épanouissement desdits citoyens, constitue le motif fondamental à partir duquel ceux-ci trouvent des raisons pertinentes pour s'opposer ou résister aux forces antagonistes qui tendent à ébranler cette structure de base en consacrant le triomphe de l'injustice. A ce propos, Rawls souligne que :

*Le sens de la justice des citoyens dont les traits de caractère et les intérêts ont été façonnés par une vie passée au sein d'une structure de base juste est insuffisamment fort pour résister aux tendances normales à l'injustice. Les citoyens agissent volontiers de manière à se donner mutuellement la justice au cours du temps. La stabilité est garantie par une motivation suffisante de ce genre, acquise en vivant sous des institutions justes*<sup>120</sup>.

Le sens de la justice des citoyens, dont le rôle est capital dans la garantie de la stabilité de la structure de base de la société, se manifeste d'une double manière. De prime abord, la possession d'un sens de la justice se traduit par l'adhésion des citoyens au système normatif et institutionnel juste qui régit les activités de ces derniers<sup>121</sup>. Ainsi, ils expriment la volonté et manifestent le désir de soutenir les institutions justes. Cette première acception du sens de la justice s'illustre par un attachement profond des citoyens aux principes, aux règles publiques et au respect de la personne d'autrui. Respect fondé non seulement sur les liens de sympathie et d'amitié existant entre citoyens, mais aussi et surtout sur un engagement de tous les citoyens à respecter les principes de justice. Car, pense Rawls, « *chaque citoyen est certes l'ami de quelques citoyens, mais aucun n'est l'ami de tous. Cependant leur engagement commun vis-à-vis de la justice fournit une perspective unifiée à partir de laquelle ils peuvent arbitrer leurs différends* ». <sup>122</sup> Il y a donc deux dimensions dans le sens de la justice, d'une part, l'approbation et la volonté de maintenir les institutions justes nous ayant été bénéfiques tout autant qu'autres et, d'autre part, le sentiment de culpabilité qui nous envahit chaque fois que nous nous exonérons du devoir de respecter nos engagements, de nous acquitter de nos obligations non seulement vis-à-vis des personnes chères mais aussi et surtout à l'égard des

---

<sup>119</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, pp. 251-252.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>121</sup> Rawls estime que à cet effet que ce sens de la justice « *nous conduit à accepter les institutions qui s'appliquent à nous et dont nous et nos associés avons bénéficié* », in John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 514.

<sup>122</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 514.

exigences des principes et des institutions politiques. C'est ce qu'explique Céline Spector quand elle relève que :

*Dans la théorie de la justice, le sens de la justice se manifeste au moins de deux façons. D'une part, il nous conduit à accepter les institutions justes dont nous et nos proches avons bénéficié : nous désirons participer efficacement au maintien de ces institutions ; nous avons tendance à nous sentir coupables lorsque nous ne remplissons pas nos obligations, même si nous ne sommes pas liés à ceux dont nous tirons avantage par un quelconque lien de sympathie, La culpabilité, à cet égard n'est pas seulement un sentiment moral dû à notre attachement à ces personnes ; elle est aussi un sentiment politique associé au non respect de nos devoirs<sup>123</sup>.*

Par ailleurs, le sens de la justice agit sur la motivation des citoyens qui sont amenés à œuvrer non seulement pour l'établissement et la consolidation des institutions justes mais aussi en vue de la réforme ou du réaménagement de ces dernières dans le sens de leur amélioration pour garantir plus de justice. C'est à juste titre que Rawls écrit :

*Le sens de la justice suscite un désir de travailler (ou du moins de ne pas s'opposer) à l'établissement d'institutions justes et à la réforme des institutions existantes quand la justice l'exige. Nous désirons respecter notre devoir naturel vis-à-vis d'organisations justes. Et cette tendance va au-delà du simple soutien de ces systèmes particuliers qui ont déjà protégé notre bien. Elle cherche à étendre la conception qu'ils incarnent à des situations qui concernent le bien de la communauté plus étendue<sup>124</sup>.*

La transgression ou le non respect du sens de la justice entraîne un sentiment de culpabilité lié au mépris des principes de justice. Si dans le cadre de la morale de groupe, ce sentiment tire son origine des liens d'amitié ou d'affectivité qui nous unissent à des individus ou aux groupes, la morale fondée sur des principes transcendent ces contingences et ces situations contextuelles, le primat étant accordé aux principes tels qu'ils sont choisis et définis par la position originelle.

### **3- La stabilité ou le produit du consensus par recoupement**

Le problème de la stabilité tel qu'il se pose dans une société démocratique traversée par une pluralité de conceptions du bien conserve certes l'essentiel des axes théoriques nécessaires pour la stabilité d'une société bien ordonnée par la justice comme équité, mais en raison de la diversité fondamentale caractéristique des sociétés démocratiques libérales, ce problème doit s'emparer de la question du défi de la cohabitation harmonieuse de la pluralité

---

<sup>123</sup> Céline SPECTOR, « Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? », in *Raison publique*, mis en ligne le 16 avril 2012, consulté le 17 novembre 2021. <http://www.raison-publique.fr/article520.html>, p. 6.

<sup>124</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, pp. 514-515.

des communautés qui peuplent ladite société et, de ce point de vue, un léger décalage se dégage dans l'examen du problème de la stabilité dans l'œuvre de John Rawls. En effet, si dans son ouvrage intitulé *Théorie de la justice*, Rawls examine la question des conditions et les modalités aux moyens desquelles, les citoyens qui évoluent dans un système social et institutionnel juste acquièrent un sens de la justice nécessaire au soutien des institutions, le prisme sous lequel la question de la stabilité est analysée dans le cadre du *Libéralisme politique* est tout à fait particulier. Muriel Ruol explicite ce changement opéré par Rawls dans la conception de la stabilité en relevant que :

*Le déplacement a consisté à passer de la question de l'auto-stabilisation d'une société idéale fondée sur les principes de justice à la question des conditions sociales nécessaires à l'application de la théorie au sein des sociétés pluralistes. La première analyse s'apparente à un test de consistance interne basé sur l'idéal d'une société ordonnée ; la seconde a trait à l'acceptation effective des principes et recourt à une sociologie des démocraties contemporaines<sup>125</sup>.*

En effet, pour mieux saisir la particularité de ce problème, il convient de ne pas perdre de vue la préoccupation principale du libéralisme qui se ramène d'après Rawls<sup>126</sup>, à la question de savoir : comment peut-on envisager les conditions d'une société stable et juste parmi des citoyens profondément divisés par leurs visions du monde, leurs conceptions morales et leurs doctrines religieuses ? Autrement dit, il est question pour Rawls de penser les conditions de possibilité de la stabilité dans une société marquée par une pluralité et une hétérogénéité de référentiels axiologiques voire d'allégeances doctrinaires.

A en croire Rawls, ce problème de la stabilité se pose en des termes suivants : « *étant donné les faits généraux qui caractérisent la culture publique d'une démocratie et, en particulier, le fait du pluralisme raisonnable, la conception politique peut être l'objet d'un consensus.* »<sup>127</sup> Plus précisément, la question de la stabilité est abordée sous l'angle de la disposition ou de l'engagement des citoyens à marquer leur adhésion à la théorie de la justice comme équité qui se veut une conception politique et indépendante des doctrines compréhensives autour desquelles se cristallisent les divisions entre citoyens. C'est la raison pour laquelle Rawls écrit : « *je suppose que ce consensus rassemble les doctrines qui, à la longue, ont des chances de durer et d'obtenir un appui dans le cadre d'une juste structure de*

---

<sup>125</sup> Muriel RUOL, « John Rawls et le pluralisme. Une autre lecture moderne. », in *Cahiers philosophiques*, n° 1, pp. 1-17, p. 2.

<sup>126</sup> La question à laquelle le libéralisme s'attèle à répondre est précisément la suivante : « *comment est possible une société stable et juste dont les citoyens libres et égaux sont néanmoins profondément divisés par des doctrines en conflit et même incommensurables, qu'elles soient religieuses, philosophiques ou morales ?* », voir John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 171.

<sup>127</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 179-180.

base.»<sup>128</sup> Eu égard au caractère libéral de la société démocratique, la stabilité telle qu'elle est envisagée par Rawls, a vocation à susciter l'adhésion volontaire des citoyens, considérés comme des personnes libres et égales, rationnelles et raisonnables à la conception politique de la justice.

Ainsi, il convient de souligner que la quête de la stabilité n'implique aucunement de requérir l'adhésion des citoyens au moyen de la coercition ou encore à user de la force pour imposer la conception qu'on juge appropriée à d'autres concitoyens. En revanche, l'allégeance des citoyens à la justice comme équité et qui garantit la stabilité, résulte d'une adhésion volontaire ou librement consentie par leur raison publique. A ce propos Rawls relève que :

*Le problème de la stabilité n'est pas d'amener ceux qui rejettent une conception à l'adoption, ou à agir en conformité avec elle, en faisant usage au besoin de sanctions efficaces, comme si l'objectif était de trouver des moyens d'imposer cette conception à d'autres dès l'instant où nous sommes nous-mêmes convaincus de sa validité. Au contraire, la justice comme équité n'est raisonnable qu'à condition d'obtenir l'adhésion des citoyens d'une manière appropriée, c'est-à-dire en s'adressant à la raison publique de chacun*<sup>129</sup>.

Cette conception de la stabilité entretient une relation étroite avec l'idée de légitimité politique. Car, loin d'être une conception imposée par les autorités détentrices du pouvoir politique sur la base de leurs convictions, « *une conception libérale de la légitimité politique vise une base publique de justification et fait appel à la raison publique, par conséquent aux citoyens libres et égaux, considérés comme rationnels et raisonnables* ». <sup>130</sup> Cela est d'autant plus vrai que dans un régime constitutionnel défini par le libéralisme, le pouvoir politique appartient aux citoyens libres et égaux qui constituent un corps collectif. Au demeurant, le problème de la stabilité dans des sociétés pluralistes ne saurait être analysé uniquement suivant la seule perspective de la possession par les citoyens d'un sens de la justice. Bien que celle-ci soit nécessaire, elle est loin d'être suffisante. Car, compte tenu de la diversité axiologique protéiforme caractéristique de l'ordre social, la stabilité ou la cohabitation harmonieuse de ces différences ne peut être pensée qu'au moyen de la réalisation d'un accord axé sur la conception politique de la justice et ses principes ou exigences constitutionnelles. Puisque la pluralité des conceptions du bien exclut la possibilité d'un accord fondé sur une

---

<sup>128</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p.180.

<sup>129</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 252.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 253.

conception particulière du bien ou sur une doctrine quelconque. Rawls réaffirme à cet effet que,

*Dès lors que nous cherchons à assurer la stabilité du régime constitutionnel et souhaitons réaliser un accord libre et volontaire sur une conception politique de la justice qui établisse au moins les exigences constitutionnelles essentielles, nous devons découvrir une autre base d'accord que celle issue d'une doctrine générale et compréhensive. Ainsi, comme autre fondement possible, nous recherchons une conception politique de la justice qui puisse être soutenue par un consensus par recoupement<sup>131</sup>.*

Ainsi, loin de fonder un accord sur une doctrine compréhensive en vue de garantir la stabilité – perspective totalement inenvisageable dans une société pluraliste et axiologiquement hétérogène – le consensus requiert plutôt un ajustement des doctrines compréhensives à la conception politique de la justice. Non pas sur le mode d'un compromis entre les valeurs politiques et les allégeances doctrines, mais en positionnement la conception politique de la justice, sa valeur, ses principes et ses institutions comme base d'entente commune entre les citoyens divisés quant à leur conception du bien. Muriel Ruol précise que : « *L'idée d'un consensus par recoupement repose donc sur la possibilité d'ajustement des doctrines compréhensives aux impératifs de la coopération sociale. Elle n'implique nullement que les visions du monde aient une intersection commune, il suffit qu'elles s'entendent sur la priorité à accorder aux questions politiques* »<sup>132</sup>.

## **II- LE DEFI DE LA COEXISTENCE DES CITOYENS DANS UN CONTEXTE DE PLURALISTE CHEZ RAWLS**

Nous nous proposons dans cette section de préciser les termes dans lesquels se pose le problème de la coexistence harmonieuse en contexte de pluralisme. L'enjeu étant de circonscrire les défis que le paradigme rawlsien de la justice est appelé à relever. Il s'agit, dans cette articulation, de montrer que, si la problématique d'une répartition équitable des fruits de la coopération sociale se pose évidemment alimentant les passions conflictogènes, elle est exacerbée par le caractère pluraliste et multiculturel des sociétés démocratiques. Exacerbation qui se traduit par un glissement des demandes de redistributions vers des revendications identitaires. A cet effet, il sera opportun d'étudier le statut que Rawls accorde aux allégeances identitaires dans l'espace public. L'idéal de raison publique constituera de ce point une alternative digne d'intérêt qui mériterait d'être analysée.

---

<sup>131</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 251-252.

<sup>132</sup> Muriel RUOL, *art., cit.*, p. 5.



## 1- La théorie rawlsienne de la justice face au défi de la cohabitation pacifique des citoyens

Le problème de la coexistence harmonieuse des individus et des groupes constitue une préoccupation majeure à laquelle John Rawls s'emploie à apporter des éléments de réponses à partir de sa théorie de la justice. Ce défi de la cohabitation heureuse des individus et des communautés recouvrent deux problématiques essentielles inhérentes aux sociétés démocratiques, à savoir : la question de la répartition équitable des ressources tirées de la coopération sociale, seule à même de garantir le bien-être des citoyens en arbitrant les revendications concurrentes et conflictuelles qu'ils avancent, et celle liée à la présence d'une variété de doctrines morales, philosophiques ou religieuses opposées auxquelles adhèrent les citoyens. Il s'agit précisément des « *circonstances de la justice* » dont nous avons précédemment fait mention. Ainsi, Rawls considère que ces circonstances mettent en exergue les conditions historiques qui caractérisent les démocraties modernes. Il précise que : « *celles-ci comprennent ce qu'on peut appeler les circonstances objectives de la rareté modérée et de la nécessité, pour tous, de la coopération sociale afin d'obtenir un niveau de vie satisfaisant* ». <sup>133</sup> Cette première circonstance objective, qui est articulée autour de la rareté, est liée à l'absence d'un régime d'abondance au sens où l'entend Van Parijs, qui donne la possibilité à tous les citoyens d'avoir droit à tout ce qu'il désire. Etant donné le caractère limité des ressources, il est quasiment impossible pour la société de donner satisfaction à toutes les attentes des membres de la société. D'où la nécessité de penser les conditions de possibilité d'une répartition juste et équitables des biens sociaux. A ce propos, Rawls relève que : « *étant donné le contexte de la justice, les membres d'une société bien ordonnée ne sont donc pas indifférents à la manière dont les fruits de leur coopération sociale seront répartis et, pour que leur société reste stable, la répartition présente et celle escomptée dans l'avenir doivent être perçues comme étant suffisamment justes* ». <sup>134</sup>

Parallèlement, la société démocratique est marquée par des circonstances subjectives, relatives à la pluralité des doctrines religieuses, morales et philosophiques, les visions du monde et les conceptions du bien opposées voire contradictoires qui leur sont associées et qui sont susceptibles de générer des conflits. Relativement à cette circonstance, Rawls estime que :

---

<sup>133</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 122.

<sup>134</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 103.

*Les personnes et les associations ont des conceptions opposées du bien ainsi que des voies pour l'atteindre et ces différences créent des conflits entre eux, qui les conduisent à des exigences contradictoires vis-à-vis de leurs institutions. Ils ont des croyances philosophiques et religieuses opposées et prêchent non seulement des doctrines philosophiques et morales différentes, mais encore des modes d'évaluation des arguments et des preuves qui sont en conflit alors même qu'ils essaient de réconcilier ces points de vue opposés.*<sup>135</sup>

Cette seconde condition repose sur la diversité fondamentale qui constitue le trait distinctif de la société démocratique. Elle est vouée à s'inscrire dans la durée et son élimination ne peut être envisagée que par le recours excessif à la violence étatique en vue d'établir une doctrine particulière à laquelle adhèreraient l'ensemble des citoyens.

Dès lors, la conception politique de la justice a pour vocation de penser les conditions de possibilité d'une cohabitation harmonieuse entre des citoyens non seulement préoccupés par la satisfaction de leurs intérêts, mais également profondément divisés par des doctrines, des visions du monde et des conceptions du bien incompatibles, irréconciliables et en conflit. C'est d'ailleurs ce qui constitue la préoccupation centrale de la théorie de l'équité de Rawls lorsqu'elle se penche sur la société démocratique pluraliste. L'enjeu est celui de savoir :

*Comment une société démocratique stable et juste, composée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés par des doctrines incompatibles entre elles, religieuses, philosophiques et morales, peut exister de manière durable ? Autrement dit, comment est-il possible que des doctrines profondément opposées, dont chacune veut être compréhensive, coexistent et appuient toute la conception politique représentée par la démocratie constitutionnelle ?*<sup>136</sup>

La solution proposée par Rawls relativement à cette question, réside dans l'élaboration d'une conception politique de la justice axée sur des idéaux politiques d'une démocratie constitutionnelle, qui ne présuppose aucune conception particulière du bien d'une part, et d'autre part revendique son indépendance vis-à-vis de ces doctrines.

A partir du moment où la société démocratique telle que Rawls la conçoit, se distingue par une divergence d'intérêts, des divisions profondes et une hétérogénéité des modes de vie et des valeurs auxquelles adhèrent les citoyens, l'éventualité d'une unité sociale fondée sur l'homogénéisation devient utopique voire irréaliste. Car, comme le dit Audard au sujet de la conception rawlsienne de la société et de la façon dont elle peut garantir sa stabilité, « *sa vision de la société est celle d'une coopération, mais qui se heurte sans cesse à des conflits*

---

<sup>135</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 103.

<sup>136</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 7.

*d'intérêts, d'un consensus, mais sans homogénéité de croyances* ». <sup>137</sup> Le défi de la coexistence dans la société démocratique libérale revêt, à en croire Rawls, une dimension politique. Loin de reposer sur une adhésion unanime de l'ensemble du corps social diversifié à une doctrine unique, Audard pense que : « *le problème du politique s'est transformé dans les démocraties libérales, et est devenu celui de l'unification par la persuasion d'une société pluraliste, du consensus entre croyances individuelles divergentes et principes politiques* ». <sup>138</sup>

## **2- Rawls et le statut des allégeances doctrinaires dans l'espace public : l'idéal de raison publique**

Le problème de la coexistence des citoyens dans les sociétés démocratiques marquées par le pluralisme idéologique, religieux et culturel, met certes en exergue l'opposition des intérêts et des visions du monde qui les caractérisent, mais il permet également de s'interroger sur le statut que devrait avoir les allégeances doctrinaires des citoyens dans l'espace public d'une société démocratique. En effet, si la pluralité des doctrines religieuses, philosophiques et morales est favorisée par « *les conditions politiques et sociales qui garantissent les droits et les libertés des institutions démocratiques* » <sup>139</sup>, l'un des défis majeurs de cette société, c'est de faire une place à cette diversité, tout en préservant l'harmonie sociale. Préoccupé par cette question, Rawls propose qu'une telle société soit régie par une conception politique de la justice. C'est pour cette raison qu'il souligne : « *le but de la théorie est donc avant tout pratique ; elle se présente comme une conception de la justice que les citoyens peuvent partager et qui peut être la base d'un accord politique volontaire, informé et raisonné. Elle exprime leur raison politique, publique et commune* » <sup>140</sup>.

Cependant, étant donné la diversité des allégeances doctrinaires des citoyens, il y a nécessité, pense Rawls, que cette conception soit indépendante des doctrines en conflit qui opposent les citoyens. Ainsi, la tâche de la théorie de la justice en tant que forme de libéralisme politique <sup>141</sup>, est de penser les conditions d'un accord qui serait soutenu par

---

<sup>137</sup> Catherine AUDARD, « John Rawls et le concept du politique », in *Justice et démocratie*, p. 27.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>139</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 325.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>141</sup> Rawls assimile effectivement la théorie de la justice à une forme de libéralisme politique. Cette considération vient corriger les manquements contenus dans *Théorie de justice* et qui faisait de la théorie de la justice comme équité, une doctrine morale à portée générale, sans prendre le soin de distinguer la doctrine morale compréhensive et la conception politique. Dès lors, considérer la théorie de la justice comme une forme de libéralisme politique commence par la prise en compte d'une telle distinction du fait du pluralisme qui est caractéristique d'un régime démocratique constitutionnel résultant de la culture politique publique d'une

l'ensemble des citoyens appartenant à des doctrines morales, philosophiques et religieuses distinctes et en conflit. Ce d'autant plus que, contrairement à la période médiévale où la stabilité était fondée sur l'adhésion unanime des citoyens à une seule doctrine, le libéralisme politique qui fait sien le principe de tolérance, fait reposer la société sur des principes de gouvernement constitutionnel auxquels sont censés adhérer tous les citoyens, indépendamment de leurs allégeances doctrinaires. Rawls souligne que : « *des doctrines philosophiques et morales ne peuvent plus être adoptées par les citoyens, pas plus qu'elles ne peuvent servir de base officielle pour la société* ». <sup>142</sup>

Dès lors, il va sans dire que les allégeances morales, philosophiques et religieuses, bien que présentes et préservées dans une société démocratique juste et stable, sont reléguées dans la sphère privée de l'existence et ne peuvent être évoquées lorsque les problématiques politiques relatives à la vie publique sont examinées. C'est la raison pour laquelle Rawls n'a de cesse de souligner que sa conception de la justice est pour ainsi dire politique et non pas métaphysique <sup>143</sup>. En établissant clairement le statut que doit avoir les allégeances des individus quand les questions fondamentales de la société sont abordées, Rawls écrit : « *il est souhaitable que les opinions que nous utilisons communément quand nous discutons de questions politiques fondamentales soient mises de côté quand il s'agit de la vie publique. Il vaut mieux que ce soit une conception politique, dont tous les citoyens respectent les principes et les valeurs qui guident la raison publique* ». <sup>144</sup>

Dans cette perspective, la sphère privée qui apparaît comme le domaine spécifique des doctrines compréhensives, se distingue de la sphère publique qui constitue le champ d'application de la conception politique de la justice. En effet, faut-il le rappeler, celle-ci a pour objet la structure de base d'une société démocratique moderne avec son agencement institutionnel politique et économique. Pour Rawls, le contenu de cette conception politique est constitué par ce qu'il appelle : « *certaines idées fondamentales implicites dans la culture politique publique d'une société démocratique* ». <sup>145</sup> A en croire l'auteur de *Justice et démocratie*, cette culture politique publique est composée des institutions politiques d'une

---

démocratie et l'idée de consensus par recoupement comme base de la stabilité. Rawls estime que : « *le but du libéralisme politique est de découvrir les conditions de possibilité d'une base publique raisonnable de justification pour les questions politiques fondamentales* ». In : *Libéralisme politique*, p. 7. Pour plus de détails, lire, John RAWLS, *libéralisme politique*, pp. 3-29.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>143</sup> Voir à ce propos l'article : « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », in, John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 205-241.

<sup>144</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 34.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 38.

démocratie constitutionnelle, des traditions historiques qui sont les siennes, de leurs différentes interprétations et des documents de référence qui les constituent. En revanche, les doctrines raisonnables relèvent du domaine de la société civile constituée des mouvements associatifs ou religieux, des ordres professionnels, des groupes de diverses natures, bref des sociétés privées ou de la culture environnante. Rawls écrit à juste titre que :

*Les doctrines compréhensives de toutes sortes – religieuses, philosophiques et morales – appartiennent, par contre, à ce que nous pourrions appeler « la culture environnante » de la société civile. Elles en constituent la culture sociale et non pas politique, la culture de la vie quotidienne, de ses nombreuses associations : églises, et universités, sociétés savantes et scientifiques, clubs et équipes, pour n'en nommer que quelques unes.<sup>146</sup>*

La compréhension plus exhaustive du statut des allégeances doctrinaires dans une société régie par la théorie de la justice comme équité, est rendue aisée par la distinction qu'opère Rawls entre la raison publique d'un côté et les raisons non publiques de l'autre. Celles-ci renvoient à la sphère privée de l'existence individuelle et associative telle qu'elle a été évoquée plus haut. En effet, Rawls estime que : « toutes les raisons ne sont pas des raisons publiques, ainsi il y a les raisons non publiques des églises et des universités et de nombreuses autres associations dans la société civile. »<sup>147</sup> Les raisons non publiques font référence à la faculté qu'ont les individus et les groupes de formuler leurs objectifs, leurs projets et de prendre les décisions liées à leur existence propre. Par contre, la raison publique est caractéristique d'un peuple constitué en un corps collectif qui s'intéresse au bien public, autrement dit, aux exigences de la conception politique de la justice vis-à-vis de la structure de base de la société. D'après Rawls : « la raison publique est la raison des citoyens égaux qui, constitués en corps collectif, exercent le pouvoir politique et coercitif ultime les uns sur les autres en promulguant des lois et en amendant leur constitution ». <sup>148</sup>

La raison publique recouvre un triple sens : premièrement ; elle est la raison des citoyens en tant que tels, c'est-à-dire des personnes libres et égales qui s'intéressent aux affaires publiques. Deuxièmement, son objet porte sur le bien public et la justice fondamentale, troisièmement, « sa nature et son contenu sont publics, ils sont fournis par les idéaux et les principes exprimés par la conception de la justice politique de la société, et ils sont visibles sur cette base ». <sup>149</sup> L'idéal de raison publique s'applique aux citoyens lorsqu'ils

---

<sup>146</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 38.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>148</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 261.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 260.

s'intéressent aux préoccupations relatives aux questions constitutionnelles essentielles et de justice fondamentale et leur participation aux débats politiques qui impliquent les problèmes fondamentaux devant lesquels les citoyens sont appelés soit à se prononcer ou à discuter publiquement avec les autres ou à travers le vote.

Cet idéal s'applique également aux responsables gouvernementaux et autres autorités publiques qui, dans différents forums doivent faire des déclarations ou mener des actions publiques, prendre des décisions et fournir des justifications pertinentes basées sur des interprétations judicieuses des lois et de la constitution. Rawls précise qu' :

*Un autre trait de la raison publique est que ses limites ne concernent pas nos délibérations et nos réflexions personnelles sur les questions politiques, ni le raisonnement que tiennent à leur sujet des membres d'associations telles que des églises et des universités, qui, toutes, sont des éléments vitaux de la culture environnante. Il est clair que des considérations morales, philosophiques ou religieuses de toutes sortes peuvent jouer ici un rôle approprié.<sup>150</sup>*

L'une des conditions essentielles au maintien de l'harmonie dans une société bien ordonnée par la théorie de la justice comme équité, est d'évincer ou tout au moins de faire abstraction des doctrines compréhensives, lorsque les questions constitutionnelles et de justice fondamentale sont soumises à la discussion.<sup>151</sup> Etant donné les caractéristiques d'une conception politique autrement dit, le fait qu'elle soit conçue pour s'appliquer à la structure de base de la société, qu'elle réaffirme son indépendance vis-à-vis des doctrines compréhensives et le fait qu'elle s'appuie sur les idées politiques de la culture publique d'une société démocratique, la discussion liée à la justice fondamentale et aux questions constitutionnelles ne doit reposer que sur ces aspects strictement politiques. Rawls écrit : « *quand nous discutons les questions constitutionnelles essentielles et les questions de justice fondamentale, nous ne devons pas faire appel à des doctrines compréhensives religieuses, ou philosophiques – à ce que nous, en tant qu'individus ou membres d'associations, considérons comme la vérité dans son intégralité* »<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 262.

<sup>151</sup> Ces questions, selon John RAWLS, sont de deux sortes : « *a- les principes fondamentaux qui définissent la structure générale de gouvernement et le processus politique c'est-à-dire les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, les limites du gouvernement de la majorité et b- les droits et libertés de base de la citoyenneté que les majorités parlementaires doivent respecter comme le droit de vote et de participation politique, la liberté de conscience, de pensée et d'association ainsi que les protections de l'Etat de droit* ». Voir, *ibid.*, p. 277.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 273.

Il ressort donc, à la lecture de Rawls, que les doctrines compréhensives n'ont pas vocation à être convoquées lorsque les questions relatives à l'organisation et à la régulation publique de la société. Les opinions tirant leur source de ces doctrines sont irrecevables dans la sphère publique dans laquelle prédomine la conception politique de la justice.

### **III- LES CONDITIONS DE LA STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES**

Ce dernier volet consacré à la théorie de justice comme équité de Rawls est essentiellement attaché à la présentation de la réponse Rawls relativement à la question de savoir : comment peut-on penser les conditions d'une union sociale ou de la stabilité dans une société où les individus sont profondément divisés par des doctrines morales, des conceptions du bien, bref par des référentiels axiologiques, doctrinaux voire culturels ? La réponse de Rawls à cette question fera l'objet d'un développement plus détaillé à la suite de ce travail. Globalement, l'alternative que propose Rawls repose d'une part sur la construction d'un consensus par recoupement autour de la conception politique de la justice, de ses principes et de ses valeurs, d'une part, et d'autre part, la préconisation d'un principe de tolérance susceptible de servir de régulateur à la diversité sociale à travers une liberté de conscience reconnue à tous.

#### **1 – Le consensus par recoupement ou la clef de l'harmonie sociale en contexte pluraliste**

L'idée de consensus par recoupement est un mécanisme mieux une trouvaille intellectuelle de John Rawls, afin d'envisager les conditions de possibilité de l'unité ou de l'harmonie sociale dans des sociétés démocratiques modernes, essentiellement marquées par une diversité axiologiques et d'opinions multiformes. Car, étant donné le « *fait du pluralisme raisonnable* » et compte tenu des contingences historiques et sociales des systèmes sociaux démocratiques, il est extrêmement difficile voire impossible d'entrevoir l'éventualité d'une convergence de vues entre des citoyens autour d'un corps doctrinal autour duquel se bâtirait l'union sociale. A ce propos, Rawls pense que : « *l'idée d'un consensus par recoupement doit nous permettre de comprendre comment un régime constitutionnel, caractérisé par le fait du pluralisme, pourrait assurer, malgré des divisions profondes et grâce à la reconnaissance publique d'une conception politique raisonnable de la justice, la stabilité et l'unité sociale* ». <sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 247-248.

L'enjeu dans cette dynamique réflexive rawlsienne, est d'examiner les moyens et les ressorts à partir desquels les citoyens qui affirment leur adhésion à des doctrines compréhensives plurielles et diverses pourraient parvenir à asseoir une harmonie et une unité sociale durable, sans avoir besoin de recourir à la particularité de leurs doctrines. D'autant que Rawls exclut cette possibilité. Puisque, écrit-il :

*L'unité sociale se fait grâce à un consensus sur la conception politique de la justice ; et la stabilité est possible quand les doctrines qui forment le consensus sont, d'une part, soutenues par les citoyens politiquement actifs de la société et que, d'autre part, les exigences de la justice ne sont pas trop en conflit avec les intérêts essentiels que possèdent les citoyens et qui ont été engendrés ou encouragés par leur organisation sociale.*<sup>154</sup>

En plus du fait du pluralisme qui rend nécessaire ce consensus par recoupement, il sied de relever que la légitimité de ce consensus résulte de ce que d'une part, il est articulé autour d'une conception politique de la justice, et d'autre part il prend appui sur la culture politique d'une société démocratique. En effet, cette conception politique a pour objet, « *la structure de base d'une démocratie constitutionnelle moderne* ». <sup>155</sup> Ainsi, le consensus par recoupement censé se former autour de ladite conception politique ne fait nullement appel aux visions englobantes ou aux conceptions compréhensives inhérentes à toute démocratie moderne. En effet, pour Rawls, le consensus par recoupement comporte trois caractéristiques principales : la première étant que, compte tenu du fait du pluralisme raisonnable, considéré comme une condition nécessaire et indépassable du régime démocratique, le consensus par recoupement recherche les voies et moyens pouvant rendre possible un accord entre les différentes doctrines raisonnables qui constitue le corps social.

La seconde caractéristique est relative au fait que le consensus par recoupement est axé sur une conception politique de la justice et celle-ci ne saurait, au regard des conditions historiques et sociales d'une démocratie – notamment le fait du pluralisme – être fondée sur une conception morale et compréhensive. Car, une conception de cette nature ne pourrait pas fournir un éventail d'idéaux, de principes, de règles et de critères publics et communs sur lesquels l'ensemble des citoyens s'accorderait. A ce propos Rawls écrit : « *une bonne raison*

---

<sup>154</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 172.

<sup>155</sup> A noter que cette structure de base constitue l'objet de la conception politique de la justice. Rawls apporte des précisions sur cette structure en relevant que : « *Par « structure », j'entends les principales institutions politiques, sociales et économiques d'une société, et la façon dont elles s'accordent en un système unifié de coopération sociale. Ce sur quoi une conception politique de la justice doit se concentrer avant tout est le cadre formé par les institutions de base, ainsi que les principes, les règles générales et les préceptes qui s'y appliquent ; la façon dont ces normes s'expriment à travers le caractère et les attitudes des membres d'une société qui réalisent ses idéaux est tout aussi fondamentale* ». John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 247-248.



*de se concentrer d'emblée sur une conception politique adaptée à la structure de base tient au fait que, du point de vue de la pratique politique, il n'existe pas de vision générale et compréhensive qui puisse fournir un fondement publiquement acceptable à une conception politique de la justice »<sup>156</sup>. Ainsi, la conception politique de la justice revendique son indépendance vis-à-vis des doctrines compréhensives et repose sur des valeurs politiques. Toute chose qui ne lui dispense pas d'intégrer un éventail de valeurs non-politiques. Enfin, l'unité telle qu'elle est fondée et considérée par le consensus par le recoupement, se veut absolument différente de la conception de l'unité qui est faite dans une communauté politique. Pour éviter toute méprise sur la position rawlsienne, il serait judicieux de relever que le défaut majeur de l'unité conçue dans le cadre d'une société considérée comme une communauté politique, réside dans le fait qu'elle est basée et articulée autour d'une conception du bien. Une pareille conception de l'unité, serait de nature à éluder le caractère pluraliste de société et conduirait inexorablement à l'usage tyrannique de la force étatique<sup>157</sup>.*

En outre, si pour Rawls la diversité fondamentale qui caractérise les sociétés modernes est un trait permanent de la culture publique démocratique avec sa tradition de droits et libertés fondamentales des citoyens, il serait impensable d'envisager la résorption de ce pluralisme, qui est plutôt voué à aller vers une consolidation inéluctable. Une telle situation rend quasiment nulle la possibilité d'un accord bâti autour d'une conception générale et compréhensive, à défaut d'avoir recours à la coercition de l'Etat. Or, en croire Rawls, seule l'adhésion libre et consentie à une conception politique et à ses exigences pourrait garantir la stabilité et l'harmonie d'un régime démocratique. Il relève à ce propos que :

*Un accord public et réalisable, fondé sur une seule conception générale et compréhensive, ne pourrait être maintenu que par l'usage tyrannique du pouvoir de l'Etat. Dès lors que nous cherchons à assurer la stabilité du régime constitutionnel et souhaitons réaliser un accord libre et volontaire sur une conception politique de la justice qui établisse au moins des exigences constitutionnelles essentielles, nous devons découvrir une autre base d'accord que celle issue d'une doctrine générale et compréhensive.<sup>158</sup>*

Cependant, Rawls ne manque pas de souligner que la théorie de la justice est loin de constituer une théorie individualiste. Car, bien que rejetant l'idéal de société unifiée fourni par

---

<sup>156</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 250.

<sup>157</sup> Rawls écrit à ce propos que : « L'espoir d'une communauté politique doit être abandonné si nous entendons par là une société unifiée par l'affirmation de la même doctrine compréhensive. Cette éventualité est exclue par le « fait du pluralisme raisonnable » ainsi que par le rejet de l'usage tyrannique du pouvoir de l'Etat pour en venir en bout », in : *Libéralisme politique*, p. 185.

<sup>158</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 251-252.

l'idée de communauté politique, il note tout de même que, les citoyens dans une société régie par sa théorie de l'équité, ont des buts communs.

La vocation du consensus par recoupement, c'est de montrer, qu'en dépit des divisions profondes qui traversent la société démocratique et nonobstant son hétérogénéité axiologique radicale, il est possible d'obtenir une convergence des citoyens sur la conception politique de la justice et fonder une unité sociale durable. Seulement, eu égard à ce qui précède, plusieurs questions émergent : quelle est la nature de cet accord et comment procède-t-on pour y parvenir ? Cet accord récuse-t-il absolument les doctrines compréhensives et les conceptions du bien auxquels adhèrent les citoyens ? Est-il réalisable ? Les réponses que Rawls apporte à ces questions lui permettent de battre en brèche les critiques qui sont adressées au consensus per recoupement et qui sont globalement axées sur le fait qu'il serait un simple *modus vivendi*, ou encore qu'il serait indifférent et sceptique vis-à-vis des doctrines compréhensives et certaines objections lui reprochant son caractère utopique.

De prime abord, Rawls considère que le consensus par recoupement n'est pas un simple *modus vivendi*. Puisqu'un *modus vivendi* est une forme d'accord conclu entre plusieurs parties mue par des intérêts privés et opposés, mais destinée à assurer un minimum d'équilibre et de stabilité entre celles-ci. Ainsi, un *modus vivendi* peut être figuré à un traité négocié entre deux Etats dont les intérêts nationaux sont en conflit mais qui restent tout de même appelés à coexister en préservant ce qui apparaît comme essentiel ; Pour Rawls, il s'agit d'un accord essentiellement fondé sur les intérêts privés ou individuels des parties. L'unité qu'elle semble garantir est fragile et la stabilité qui en résulte es frappée du sceau de la précarité. Rawls souligne à cet effet que : « *l'unité sociale n'est qu'apparente dans la mesure où sa stabilité dépend de circonstances qui maintiennent une situation propre à ne pas bouleverser la convergence heureuse des intérêts* ». <sup>159</sup>

Dès lors, le *modus vivendi* tel qu'il est présenté est totalement différent du consensus, ceci pour deux raisons principales. D'abord, parce que le consensus porte sur la conception politique de la justice et enfin dans la mesure où, loin d'être un accord destiné à servir d'équilibre entre des intérêts privés divergents, le consensus par recoupement articule aussi bien la conception de la société, des personnes, que les principes de justice et les vertus politiques qui doivent caractériser les citoyens. Allant au-delà des contingences aléatoires et changeantes au gré des intérêts, le consensus par recoupement revêt une profondeur et une

---

<sup>159</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 186.

étendue qui embrassent l'ensemble du système et de la structure de base de la société. Au sujet de l'analyse qu'il faut avoir du consensus par recoupement, Rawls relève qu'

*Elle suppose que l'accord est suffisamment profond pour atteindre des idées comme celle de la société comme système équitable de coopération et des citoyens comme libres et égaux, rationnels et raisonnables. Quant à l'étendue de cet accord, il concerne les valeurs et les principes d'une conception politique et il s'applique à la structure de base comme un tout.*<sup>160</sup>

Il convient de préciser que les consensus par recoupement est un accord formé autour de la conception de la justice. Selon Rawls : « *cela signifie qu'elle est soutenue par un consensus qui inclut les doctrines conflictuelles d'ordre religieux, philosophique ou moral, qui sont susceptibles de durer pendant des générations dans une société efficacement régulée par cette conception de la justice* »<sup>161</sup>. A en croire Rawls, ces conceptions concernent les questions liées au sens de l'existence humaine à sa valeur et sa finalité.

Si Rawls établit clairement la distinction entre le consensus et un *modus vivendi*, il ne se prive pas non plus de répondre à l'objection suivant laquelle, l'unique moyen de venir à bout des différents conflits liés à la justice qui agitent la société, serait de postuler une conception politique réaliste qui serait fondée sur des doctrines générales et compréhensives. La toile de fond de cette objection est de trouver illusoire ou vouée à l'échec, en ce sens que toute démarche d'élaboration d'une conception politique de la justice destinée à la structure de base de la société qui laisserait de côté ces doctrines compréhensives. Rawls juge cette critique tout à fait naturelle. La réponse qu'il fournit est articulée sur le fait que, même si une conception politique de la justice exprime des valeurs politiques, elle recèle « *une vaste famille de valeurs non politiques. Chaque sous groupe de cette famille a sa propre version, fondée sur des idées qui en sont issues, ce qui appelle à une pondération des valeurs les unes par rapport aux autres* »<sup>162</sup>.

Par conséquent, la conception politique intègre minoritairement des valeurs non politiques provenant des doctrines compréhensives. Selon Rawls, cette conception peut être considérée ou traitée comme une partie d'une doctrine englobante. Cela n'induit pas qu'elle soit prise pour une conséquence de ces valeurs non politiques issues des doctrines compréhensives. Puisque, souligne-t-il, « *ses valeurs politiques l'emportent d'une manière générale sur les autres valeurs opposées, quelles qu'elles soient – du moins dans les*

---

<sup>160</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 188.

<sup>161</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 258.

<sup>162</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 196.

*conditions relativement favorables qui rendent possible une démocratie constitutionnelle* ». <sup>163</sup> Ceci est d'autant plus plausible que les citoyens peuvent identifier des analogies entre la conception politique sous-tendue dans le consensus par recoupement et les valeurs ou les vertus qui sont les leurs dans la sphère privée de l'existence. Ces citoyens qui soutiennent une doctrine partiellement compréhensive, s'accommodent avec les exigences, les principes et les possibilités offertes par un régime constitutionnel juste qui leur permet de poursuivre leurs modes vie de façon libre, équitable en éloignant le spectre d'un conflit de valeurs qui servirait de justification à l'opposition des citoyens à la conception politique de la justice.

A en croire Rawls, les citoyens devraient avoir une conscience lucide et claire sur le fait que tous les problèmes de justice politique ne sauraient trouver des réponses absolument pertinentes. Le bon sens commande de reconnaître que seules quelques questions essentielles pourraient être résolues. La tâche consiste donc à procéder à leur identification et mettre en place un dispositif institutionnel qui puisse servir de rempart contre les conflits insolubles. Tel est le défi de la conception politique autour de laquelle s'articule le consensus par recoupement. Rawls écrit à ce propos que : « *nous devons établir les institutions de la structure de base de façon à éviter les conflits insolubles ; il nous faut aussi reconnaître le besoin de principes clairs et simples dont la forme générale et le contenu puisse être, nous l'espérons, publiquement compris* ». <sup>164</sup>

Cette conception politique constitue donc le cadre ou le lieu où sont pensées les conditions de possibilité et d'émergence d'un accord politique portant sur les questions les plus importantes liées à la justice et à la coexistence pacifique dans la société. C'est la raison pour laquelle Rawls précise que : « *une conception politique n'est, au mieux, qu'un cadre qui signifie qui guide la délibération et la réflexion et nous aide à atteindre un accord politique portant au moins sur les questions constitutionnelles essentielles et les questions de justice fondamentale* ». <sup>165</sup>

Rawls considère que le moyen par excellence de faire en sorte que les valeurs exprimées par la conception politique l'emportent sur les autres valeurs susceptibles d'entrer en conflit avec elles, réside dans le fait d'attribuer à cette conception une nature libérale <sup>166</sup>. Une

---

<sup>163</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 195.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>165</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 196.

<sup>166</sup> D'après Rawls, dire qu'une conception politique de la justice a un caractère libérale, signifie trois choses : « *tout d'abord, elle définit certains droits, libertés et possibilités de base (ceux qui sont bien connus dans les régimes démocratiques constitutionnels) ; ensuite, elle assigne une certaine priorité à ces droits, en particulier*

conception de cette nature crée des conditions propices au développement d'une coopération sociale mutuellement bénéfique. Les vertus qui sous-tendent cette conception sont présentées comme des vertus supérieures dans la mesure où elles constituent le fondement et la condition indispensable à l'existence d'une coopération sociale. De ce fait, entrer en conflit avec ces valeurs équivaldrait à porter atteinte au fondement de la coexistence harmonieuse dans la société. C'est à juste titre que Rawls écrit :

*Lorsque ces vertus (considérées avec les modes de pensée et les sentiments qu'elles impliquent) sont répandues dans la société et sous-tendent sa conception politique de la justice, elles constituent un bien public essentiel, une partie du capital politique de la société. Ainsi, les valeurs qui entrent en conflit avec la conception politique de la justice et les vertus qui la sous-tendent peuvent être normalement supplantées car elles entrent en conflit avec les conditions même qui rendent possible une coopération sociale équitable fondée sur le respect mutuel.*<sup>167</sup>

Si un *modus vivendi* peut émerger autour de la conception libérale de la justice, Rawls pose la question de savoir : comment s'opère le passage d'un assentiment initial à la conception libérale de la justice à un consensus par recoupement stable et durable. Une telle préoccupation permet d'examiner, à la lumière de Rawls, l'objection portant sur le caractère utopique du consensus par recoupement.

Selon Rawls, l'allégeance ou l'obéissance que les citoyens peuvent manifester à l'égard des principes libéraux de la justice et qui serait de nature à fonder un consensus par recoupement, repose sur plusieurs paramètres. Au nombre de ceux-ci figurent : les intérêts individuels ou collectifs, l'accoutumance aux repères normatifs traditionnels et la volonté de conformisme aux exigences prescrites par et dans la société. A ce propos, Rawls relève, en répondant à la question de savoir : sur la base de quelles vertus, la conception libérale de la justice peut entraîner l'obéissance, que : « *une allégeance aux institutions et aux principes qui les gouvernent peut, bien sûr, être fondée en partie sur des intérêts à long terme, qu'ils soient individuels ou de groupes sur l'habitude et les attitudes traditionnelles ou, simplement, sur le désir de se conformer à ce qui est attendu et normalement accompli* ». <sup>168</sup>

Les principes libéraux de la justice qui gouvernent les institutions politiques fondamentales, d'un régime constitutionnel stable, satisfont en général une triple exigence nécessaire pour l'adoption d'un consensus par recoupement. La première exigence qui prend

---

face à ce que demande le bien général et les valeurs perfectionnistes ; enfin, elle est en faveur de mesures qui garantissent à tous les citoyens les moyens qui leur permettent d'avoir un usage effectif de leurs libertés et de leurs possibilités de base », *Ibid.*, p. 171.

<sup>167</sup> John Rawls, *Justice et démocratie*, p. 272.

<sup>168</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 201.

appui sur le fait du pluralisme raisonnable, est relative à la promotion mieux, à la consécration définitive d'un ensemble de libertés et de droits fondamentaux aux citoyens et dont la priorité vis-à-vis des autres exigences sociales ne souffre d'aucune contestation. Cette définition assortie d'une adoption des droits et libertés, a l'avantage d'annihiler le déferlement d'une rationalité instrumentale qui tend à supplanter l'impératif lié au respect des droits et libertés par la logique des calculs des intérêts sociaux. Cette perspective rationnelle instrumentale articulée autour des calculs sociaux est, à en croire Rawls, dangereuse pour la stabilité<sup>169</sup>.

La seconde exigence d'un régime constitutionnel qui contribue à l'élaboration d'un consensus par recoupement concerne le type de raison publique qui est requis par l'application de la conception libérale de la justice et de ses principes. Rawls relève que :

*Etant donné le contenu de ces principes et le fait qu'ils se réfèrent seulement aux faits institutionnels concernant les procédures politiques et les droits et libertés de base, ainsi qu'aux possibilités et aux moyens généraux disponibles pour tous, les principes libéraux peuvent être appliqués en suivant les directives habituelles qui sont utilisées par les enquêtes et les règles publiques pour évaluer les preuves.*<sup>170</sup>

La dernière exigence d'un régime constitutionnel stable qui serait susceptible de rendre aisée la formation d'un consensus par recoupement est en relation étroite avec le rôle des institutions et la nature de la raison publique qu'elles font envisager. En effet, lorsque l'application des principes libéraux de la justice se fait convenablement pendant une période plus ou moins longue, il favorise le développement des vertus politiques essentielles pour la vie coopérative en société. Pour Rawls, « *la vertu de modération et le sens de l'équité, un esprit de compromis et une propension à savoir rejoindre les autres à mi-chemin sont autant d'éléments liés à la bonne volonté sinon au désir de coopérer avec les autres en des termes politiques que tout le monde peut publiquement accepter et qui sont compatibles avec le respect mutuel* »<sup>171</sup>.

La démarche qui mène à un consensus par recoupement requiert de la part du libéralisme qu'il assigne un rôle axial aux institutions qui doivent pouvoir influencer le sens moral et civique des citoyens en encourageant le développement de certaines vertus politiques

---

<sup>169</sup> Rawls considère que les calculs sociaux peuvent porter préjudice au débat politique en rendant le statut et le contenu des droits et libertés incertains. Car, pense-t-il : « *il les soumet aux conditions aléatoires de temps et de lieu et, en relevant les enjeux des controverses politiques, augmente dangereusement l'insécurité et l'hostilité dans la vie publique. Le refus d'éliminer ces questions de la discussion politique perpétue les divisions profondes qui sont latentes dans la société ; cela révèle une tendance à réveiller ces antagonismes dans l'espoir d'obtenir une meilleure position si les circonstances ultérieures s'avéraient favorables* ». *Ibid.*, p. 202.

<sup>170</sup> *Id.*

<sup>171</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 277-278.

coopératives. Car, les conditions créées par la conception libérale de la justice, notamment la fixation des termes d'une coopération sociale mutuellement respectueuse et bénéfique, axée sur l'adoption des libertés et opportunités de base publiquement reconnues, entraînent inexorablement le développement des vertus coopératives. Rawls ne manque pas de souligner l'importance de la raison publique dans l'adoption ou la formation d'un consensus par recoupement. En effet, la raison publique garantit l'acceptation volontaire par les citoyens des institutions sociales et les procédures qui leur sont rattachées. Rawls écrit que : « *c'est grâce à l'utilisation et à l'adoption par des citoyens de cette raison qu'ils peuvent comprendre que leurs institutions politiques et leurs procédures démocratiques sont reconnues de plein gré. C'est cette reconnaissance – de cette intention évidente – que presque tout dépend* ». <sup>172</sup>

Au demeurant, la conception politique de la justice forge non seulement le caractère politique des citoyens, eu égard aux valeurs politiques qu'elle promeut, mais elle contribue à faire émerger un espace social public où se déploient des individus, des communautés et des associations qui en dépit de leurs différences, peuvent avoir des aspects sur lesquels convergent leurs intérêts individuels et collectifs. La stabilité, résultant ainsi du respect, de la considération du cadre existentiel et de son soutien par des raisons valables et profondes. Rawls écrit :

*Une conception politique de la justice (libérale ou autre) précise la forme d'un monde social – un cadre pour la vie des associations, des groupes et des citoyens. A l'intérieur de ce cadre, un consensus mis en pratique peut souvent être garanti par une convergence d'intérêts individuels ou de groupes ; mais pour garantir la stabilité, ce cadre doit être respecté et considéré comme étant fixé par la conception politique qui est elle-même soutenue par des raisons morales* <sup>173</sup>.

A mesure que les citoyens évoluent dans une société libérale gouvernée par une conception politique de la justice et en apprécient les effets, ils finissent par marquer leur adhésion aux institutions et principes de justice qu'elle renferme. Cette allégeance volontaire et raisonnable aux valeurs et principes promus par une conception politique, constitue le socle du consensus par recoupement. Ainsi, faisant référence au processus de formation d'un consensus par recoupement, Rawls écrit :

*La conjecture, dès lors, est qu'au fur et à mesure que les citoyens en viennent à apprécier les résultats d'une conception libérale elle entraîne leur allégeance qui se renforce toujours plus avec le temps. Les citoyens en viennent à concevoir qu'il est à la fois raisonnable et sage de conformer leur allégeance à ces principes de justice*

---

<sup>172</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 204.

<sup>173</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 278.

*exprimant des valeurs qui, dans les conditions relativement favorables qui rendent une démocratie possible, contrebalancent normalement n'importe quelles autres valeurs susceptibles de s'y opposer. C'est ainsi qu'est réalisé un consensus par recoupement*<sup>174</sup>.

## **2 – La tolérance ou le principe régulateur de l'irréductible diversité socioculturelle**

L'idéal de tolérance se situe au cœur de la théorie de la justice lorsqu'elle se destine à être appliquée à des sociétés marquées par le pluralisme, qu'il soit religieux ou culturel. En effet, la convocation de cet idéal trouve sa justification dans la volonté qu'a Rawls d'entrevoir la possibilité de l'existence d'une société juste, pacifique et harmonieuse, au sein de laquelle, les hommes demeurent néanmoins profondément divisés par des conceptions ou visions religieuses, philosophiques ou culturelles. Ainsi, partant du fait que : « *la culture politique d'une société démocratique est toujours marquée par une diversité de doctrines opposées et irréconciliables, qu'elles soient morales, philosophiques ou religieuses* ». <sup>175</sup>

En effet, Rawls pose la question fondamentale du libéralisme politique, question à laquelle la tolérance tente d'apporter des éléments de réponse pertinents. Cette question est déclinée ainsi qu'il suit : « *comment peut-il exister, de manière durable, une société juste et stable des citoyens libres et égaux qui demeurent cependant profondément divisés entre eux par des doctrines raisonnables, qu'elles soient morales, philosophiques ou religieuses* ». <sup>176</sup> Pour saisir le sens et la portée d'une telle question, il convient de garder présent à l'esprit que, l'idéal de tolérance est considéré comme hors de propos dans une société homogène dominée, par « *une religion autoritaire, sotériologique et expansionniste, comme le christianisme médiéval* » <sup>177</sup>, tout autant que dans un monde où il existe une unanimité entre les humains autour de l'idée d'un souverain bien. Puisque dans une telle société, envisager le principe de tolérance, équivaldrait en quelques sortes, à postuler l'éventualité d'un éclatement religieux généré par l'approbation de conceptions hérétiques.

Dès lors, tout le mérite de la réforme protestante a consisté à esquisser les premières libertés dites modernes, notamment la liberté de conscience et de pensée et à limiter les pouvoirs absolus de la monarchie en adoptant des principes constitutionnels qui garantissent les droits et libertés fondamentales aux individus. Le constitutionnalisme qui a émergé et pris place, à la suite de ladite réforme a conduit à une réinvention de la conception des conditions

---

<sup>174</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 278- 279.

<sup>175</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 27.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>177</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 12.



de possibilité de la stabilité et de l'harmonie sociale. Ainsi, jadis fondée sur l'intolérance, celles-ci étaient amenées à se fonder sur les institutions libres. Rawls dit à ce propos que :

*Le constitutionnalisme libéral est apparu comme la découverte d'une nouvelle possibilité sociale : la possibilité d'une société pluraliste relativement stable et harmonieuse. Avant la pratique paisible et efficace de la tolérance dans des sociétés pourvues d'institutions libérales, il était impossible d'envisager cette possibilité. Il est plus naturel de croire, comme la pratique séculaire de l'intolérance semble le confirmer, que l'unité et la concorde exigent un accord de la société sur une doctrine générale et compréhensive. L'intolérance était donc acceptée comme une condition nécessaire à l'ordre et à la stabilité de la société.<sup>178</sup>*

Or, la question de la tolérance ne peut être envisagée que dans une société caractérisée par une hétérogénéité des référents doctrinaux et axiologiques en opposition ou en conflit. Etant donné le fait du pluralisme qui constitue un trait distinctif majeur des sociétés démocratiques et coïncident avec la disparition d'une tradition capable non seulement de susciter l'adhésion de tous les individus, de régir leur existence, mais aussi de garantir l'harmonie sociale. Car, compte tenu de la diversité protéiforme de l'ordre social, le défaut de tolérance entraînerait la société dans l'instabilité. A cet effet, Mesure et Renaut, en présentant la tolérance comme le principe essentiel du libéralisme rawlsien qui serait à même d'assurer la stabilité, écrivent :

*Parce qu'il ne serait désormais ni possible ni souhaitable de dépasser cette donnée des sociétés modernes que Rawls appelle « le pluralisme des conceptions du bien », libérale est une société qui reconnaît ce pluralisme des conceptions du bien et en fait une valeur en posant que la seule attitude convenable vis-à-vis de cette pluralité est la tolérance, ne serait-ce que dans la mesure où ne pas tolérer ce pluralisme, conduirait la société considérée à l'explosion.<sup>179</sup>*

L'irréductible diversité caractéristique de la société libérale promue par la théorie de la justice comme équité, éloigne la possibilité d'une homogénéité, sociale, religieuse ou culturelle. Cependant, la disparition de celle-ci expose la société à un déchirement généralisé qui prendrait sa source dans les conflits axiologiques qui traversent la société démocratique. C'est pour cette raison que Rawls considère que son libéralisme politique est essentiellement préoccupé par une question, celle de savoir : « comment une société juste et libre est possible dans des conditions de conflits doctrinaux profonds sans espoir de solutions ? »<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, pp. 13-14.

<sup>179</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter égo. Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 65.

<sup>180</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 17.

Les pistes de solutions que propose Rawls, relativement à cette question, résident dans le fait pour l'Etat de s'abstenir de promouvoir une quelconque doctrine, vision du monde ou mode de vie. Il ne doit briller que par sa neutralité et son impartialité. Il relève à cet effet qu' « *afin de faire régner l'impartialité entre les doctrines compréhensives, il ne traite pas les questions morales sur lesquelles ces doctrines sont divisées* ». <sup>181</sup> Cette exigence de neutralité et d'impartialité qui jette les bases de la tolérance, apparaît déjà clairement dans la description de la position originelle à laquelle procède Rawls. En effet, en couvrant les partenaires d'un voile d'ignorance qui les priverait des informations sur les faits particuliers et contingents susceptibles de conduire les uns et les autres à adopter des principes de justice conforme à leurs conceptions du bien et à leurs projets de vie rationnels, Rawls, dans cet artifice théorique, place tous les individus dans une situation de neutralité axiologique. Marc-Antoine Dilhac dit à ce propos que : « *la position originelle satisfait donc à la contrainte de neutralité axiologique et constitue un modèle d'espace neutre* » <sup>182</sup>. Puisque, dans cette situation hypothétique, les partenaires sont voués non seulement à être au même niveau en termes de possession d'informations, mais aussi d'avoir des intérêts supérieurs convergents.

A la neutralité axiologique caractéristique de la position originelle et qui préfigure déjà l'idéal de tolérance, Rawls adjoint, les exigences de réciprocité et de publicité qu'il situe au centre de la délibération conduisant à l'adoption des principes de justice <sup>183</sup>. Pour Dilhac, la réciprocité et la publicité garanties dans un contexte de neutralité axiologique, créent les conditions propices à l'existence de la tolérance. Il souligne précisément que « *l'idéal de réciprocité et de publicité dans une situation de neutralité axiologique, définit un espace de tolérance dans lequel les individus acceptent leurs désaccords les plus profonds sur la conception du bien qu'ils devraient – ou du moins pourraient - avoir en sortant de la position originelle* » <sup>184</sup>. Car, faut-il le rappeler, la recherche du consensus sur les principes de justice, la situation symétrique des citoyens dans la position originelle et la convergence de vues autour des intérêts fondamentaux des partenaires, n'affectent aucunement les allégeances éthiques des individus. Cet accord sur les principes de justice par-delà les divergences

---

<sup>181</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 17.

<sup>182</sup> Marc-Antoine DILHAC, « Deux concepts de tolérance dans le libéralisme politique ». *Archive de la philosophie du droit*, vol. 49, 2005, pp. 137-157, p. 140.

<sup>183</sup> Ces exigences traduisent d'une part le fait que les partenaires ont une connaissance des faits généraux et les contraintes inhérentes à la position originelle et d'autre part le fait que les règles sont publiquement connues, reconnues et acceptées par tous. Voir RAWLS, *Théorie de la justice*, pp.165-166 et Marc-Antoine DILHAC, *art.cit.*, pp.140-144.

<sup>184</sup> Marc-Antoine DILHAC, *art.cit.*, pp. 140-141.

axiologiques et doctrinales, participe à la consolidation du lien social et à la coexistence amicale heureuse entre citoyens. C'est la raison pour laquelle Rawls souligne que :

*Les différences éthiques sont destinées à demeurer, mais le fait de voir le monde social à partir de la position originelle permet d'atteindre un accord sur des points essentiels. L'acceptation des principes du juste et de justice forge les liens de l'amitié civique et établit la base de la sociabilité malgré les divergences qui demeurent (...). Mais, sans l'existence d'une perspective commune qui réduise les divergences d'opinions, il serait sans valeur de raisonner et d'argumenter et nous n'aurions pas de base rationnelle pour croire au bien-fondé de nos convictions.*<sup>185</sup>

On le voit, la tolérance appréhendée du point de vue rawlsien, est étroitement aux impératifs de neutralité et d'impartialité qui requièrent le refus par l'Etat de favoriser ou de faire la promotion d'une quelconque doctrine morale ou conception du bien. Cette acception négative de la tolérance propre à la théorie libérale régit tant le pluralisme religieux que culturel. C'est ce que relève Pourtois qui estime que la tolérance telle que la conçoit les libéraux comme Rawls, est une vertu essentiellement négative. Puisque, d'après lui, « elle consiste à s'abstenir de poser certains gestes et ne contient aucune obligation positive de soutenir ou de promouvoir les différentes conceptions du bien ».<sup>186</sup>

La tolérance ainsi considérée est indissociable de la liberté de conscience à laquelle Rawls accorde une place de choix. Il s'agit d'un droit reconnu aux individus de poursuivre leurs visions morales, religieuses et philosophiques sans restriction et l'interdiction de toutes formes de contraintes ou d'ingérences exercées tant par l'Etat que par des individus dans la poursuite de leur conception du bien. Autrement dit, les personnes doivent avoir la possibilité non seulement de développer librement leurs propres conceptions du bien, de les exprimer mais également de vivre conformément à leurs exigences. Rawls apporte des précisions sur le sens de la liberté de conscience en relevant que : « des individus jouissent de cette liberté de base quand ils sont libres de poursuivre leurs intérêts philosophiques ou religieux sans restrictions légales qui exigeraient d'eux un engagement dans une forme particulière de pratique religieuse ou une autre et quand les autres hommes ont le devoir légal de ne pas s'ingérer »<sup>187</sup>. La liberté de conscience définie comme telle et appréhendée suivant un prisme individuel, ne saurait être un gage de tolérance. Car, étant donné la possibilité pour certains individus à revendiquer la liberté de conscience pour eux, en la déniaut aux autres, le principe

---

<sup>185</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 561.

<sup>186</sup> Hervé POURTOIS, « La société libérale face au défi du pluralisme culturel. De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste », in : *Revue philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 98, n° 1, 2000, pp. 6-26, p. 9.

<sup>187</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 238.

de tolérance ne peut véritablement être pensé, affirmé et reconnu dans la société, que si la liberté de conscience est reconnue à tous les membres. Cette exigence est prise en considération dans la position originelle qui pose le principe d'une liberté de conscience pour tous. Car, ayant couvert les partenaires d'un voile d'ignorance quant aux conceptions du bien, tout en prévoyant l'adhésion inéluctable des citoyens aux conceptions du bien, Rawls prend la précaution de fixer les conditions d'une coexistence pacifique en adoptant un principe de tolérance à partir de la liberté de conscience pour tous. Il relève que : « *le seul principe que les personnes dans la position originelle puissent reconnaître est celui de la liberté de conscience égale pour tous. Elles ne peuvent mettre en danger leur liberté en permettant que les doctrines morales et religieuses dominantes persécutent ou répriment les autres à leur guise* ». <sup>188</sup> Le principe de tolérance de ce point de vue est essentiellement une reconnaissance mutuelle de la liberté de conscience.

Reprenant la conception libérale de la tolérance telle qu'elle est considérée par Kukathas<sup>189</sup>, Pourtois estime que l'application de l'exigence de tolérance conserve la même forme, qu'il s'agisse du pluralisme religieux ou du pluralisme culturel. Puisqu'il est question pour l'Etat d'être tolérant à l'égard des groupes culturels minoritaires, tout autant qu'il l'est vis-à-vis des confessions religieuses. Autrement dit, il doit donner la latitude ou plus clairement, laisser la possibilité aux différentes communautés de développer leurs pratiques culturelles ou confessionnelles tout en garantissant la liberté à leurs membres de quitter leur communauté d'appartenance à leur guise, quand ils en expriment le désir. Le principe de tolérance est entremêlé à l'exigence de liberté d'association qui place le consentement des individus comme conditionnalité d'adhésion ou de retrait à un groupe. Ainsi, le fait que les membres des communautés s'y trouvent plus souvent dès leur naissance, nécessite qu'il leur soit garanti la liberté de choisir ou non d'appartenir à la communauté d'origine. C'est à juste titre que Pourtois écrit :

*L'idée qui fonde cette politique de tolérance est la suivante : dans une société libérale, les individus sont libres de s'associer pour cultiver des conceptions du monde et des modes de vies particuliers (...) une société libérale doit seulement veiller à ce que l'appartenance à une quelconque communauté culturelle repose sur un libre consentement. Dans la mesure où la plupart de ces appartenances ne sont pas d'abord choisies mais héritées, il faut donc maintenir, à tout moment, la possibilité de quitter le groupe lorsqu'un membre le souhaite.* <sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 238.

<sup>189</sup> KUKATHAS, « Are there any cultural rights », in *Political Theory*, vol. 20, n° 1, 1992, pp. 105-139.

<sup>190</sup> Hervé POURTOIS, *art.cit.*, p. 10.

Cette conception des membres des communautés en rapport avec le principe de tolérance est en relation avec l'idée que se fait Rawls au sujet de la liberté des personnes.

#### **IV-PENSER LA STABILITE DANS LA SOCIETE INTERNATIONALE : RAWLS ET LE PROBLEME DE LA COEXISTENCE DANS LA SOCIETE DES PEUPLES**

Cette ultime articulation est axée sur l'examen de la problématique de la stabilité telle que Rawls l'envisage dans sa tentative d'extension de la conception politique de la justice à la société internationale. A cet effet, il est question dans cette partie de mettre préalablement en évidence la fonction régulatrice du Droit des peuples que Rawls considère comme la conception libérale de la justice destinée à régir les rapports entre les différentes sociétés qui constituent la société des peuples. Ensuite, nous nous attellerons à analyser les bases de la stabilité et de la paix durable dans la Société des peuples. Il sera donc opportun de dégager la valeur du sens de la justice, et l'exigence du respect des principes de justice et des droits de l'homme dans le maintien d'une stabilité et d'une paix durable entre les peuples. Pour finir, nous nous pencherons sur l'idéal de raison publique et de tolérance que Rawls considère comme des socles à partir desquels il est possible de penser la coexistence entre les sociétés ou les peuples, en dépit de leurs différences profondes.

##### **1- La fonction régulatrice du Droit des peuples dans la société mondiale**

La théorisation par Rawls d'un *Droit des peuples* correspond à une volonté de poser les jalons d'une coopération harmonieuse entre les peuples. Il s'agit, à en croire Rawls, des « *principes politiques particuliers établis pour régir les relations politiques mutuelles entre les peuples* »<sup>191</sup>. Vu sous cet angle, le *Droit des peuples* est une conception libérale de la justice étendue à la *Sociétés des peuples* en vue de faire advenir une société des peuples bien ordonnée raisonnablement juste. Pour ce faire, Rawls reprend à son compte l'infrastructure théorique et conceptuelle du modèle rawlsien de justice destiné à la société fermée. C'est ainsi que, dans son contenu, le *Droit des peuples* raisonnables intègre « *l'idée de position originelle une seconde fois, les partenaires étant maintenant conçus comme les représentants des peuples* »<sup>192</sup>. Tout comme sont maintenus les principes de liberté et d'égalité désormais reconnus aux peuples, la distinction du rationnel et du raisonnable, le caractère politique de la conception de la justice et le développement d'un sens de la justice résultant de l'approbation

---

<sup>191</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 15.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 31.

ou de l'adhésion des institutions justes, quoiqu'il faille noter que l'allégeance au *Droit des peuples* ne saurait avoir la même force chez tous les peuples<sup>193</sup>.

L'espoir que nourrit Rawls à travers l'*utopie réaliste* que constitue le *Droit des peuples*, c'est celui que « *l'avenir de notre société repose sur notre croyance que le monde social permet qu'une démocratie constitutionnelle raisonnablement juste existe en tant que membre d'une société des peuples raisonnablement juste* »<sup>194</sup>. Ce dans un contexte international caractérisé par l'ampleur du pluralisme, comme c'est le cas pour une société intérieure. Puisque, comme le dit Rawls,

*Dans la société des peuples, l'équivalent du pluralisme raisonnable est la diversité parmi les peuples raisonnables, dont les cultures et traditions de pensée, religieuses ou non religieuses, sont différentes. Même lorsque deux peuples, ou davantage, vivent sous des régimes constitutionnels, leur conception du constitutionnalisme peut diverger et exprimer différentes variantes du libéralisme*<sup>195</sup>.

A cet effet, le *Droit des peuples* a pour dessein de susciter l'adhésion de tous les peuples raisonnables, il doit donc garantir une équité entre ces peuples et créer les conditions d'une coopération mutuellement avantageuse entre les différents peuples. Rawls affirme à ce propos qu' : « *un Droit des peuples (raisonnables) doit être acceptable pour ces peuples raisonnables divers, il doit être équitable entre eux et efficace pour tracer les voies plus larges de leur coopération* »<sup>196</sup>.

Le *Droit des peuples* qui régit les relations politiques entre les peuples est, au même titre que la théorie de la justice comme équité, articulé autour de quelques principes familiers et traditionnels entre peuples libres et démocratiques<sup>197</sup>, que choisissent les représentants des peuples dans la position originelle. Ils sont destinés à fixer les droits et les devoirs desdits peuples dans le développement de leur coopération. Ainsi, ces principes commencent par

---

<sup>193</sup> Rawls relève en fait que : « *le degré auquel un processus institutionnel raisonnablement juste et efficace permet aux membres de différentes sociétés bien ordonnées de développer un sens de la justice et de soutenir leur gouvernement en respectant le Droit des peuples peut varier d'une société à l'autre dans le cadre plus vaste de la Société des peuples (...). L'allégeance au Droit des peuples n'a pas besoin d'avoir la même force dans tous les peuples, mais elle doit être, idéalement parlant, suffisante* ». *Ibid.*, p. 32.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>195</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>196</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 25.

<sup>197</sup> Rawls pose précisément huit principes. « 1) *Les peuples sont libres et indépendants, et leurs libertés et indépendance doivent être respectées par les autres peuples.* 2) *Les peuples doivent respecter les traités et les engagements.* 3) *Les peuples sont égaux et sont partenaires des accords qui les lient.* 4) *Les peuples doivent observer un devoir de non-intervention.* 5) *Les peuples ont un droit d'autodéfense mais pas le droit d'engager une guerre pour d'autres raisons que l'autodéfense.* 6) *Les peuples doivent respecter les droits de l'homme.* 7) *Les peuples doivent observer certaines restrictions particulières dans la conduite de la guerre.* 8) *Les peuples ont un devoir d'aider les autres peuples vivant dans des conditions défavorables qui les empêchent d'avoir un régime politique et social juste et décent* ». *Ibid.*, p. 52.

poser l'exigence d'égalité des droits entre les peuples et les inégalités étant vouées à servir les objectifs poursuivis par ces derniers, selon leur taille, leur puissance économique et leur poids démographique. Outre les principes du *Droit des peuples* reconnaissant l'égalité entre les peuples, les partenaires doivent pouvoir jeter les bases d'une coopération équitable en matière de commerce et les conditions voire les modalités de l'entraide entre les peuples.

## 2. Rawls et les bases de la stabilité dans la Société des peuples

L'analyse de la question de la stabilité dans la société des peuples s'inscrit dans le même sillage que les développements faits dans *Théorie de la justice* et *Libéralisme politique*. En effet, Rawls établit un parallèle entre la façon dont la stabilité est obtenue dans le cadre d'une société intérieure, notamment à travers le développement d'un sens de la justice par les citoyens évoluant ou gouvernés par des institutions justes, et la manière avec laquelle les peuples marquent leur adhésion à la Société des peuples. Rawls écrit à ce propos que

*J'ai mentionné un processus par lequel les citoyens développent un sens de la justice à mesure qu'ils grandissent et qu'ils prennent part à leur monde social juste. En tant qu'utopie réaliste, le Droit des peuples doit inclure un processus parallèle qui conduit les peuples, à la fois les sociétés libérales et les sociétés décentes, à accepter volontairement un Droit des peuples juste ainsi qu'à agir selon les normes légales qu'il contient. Ce processus est similaire à celui du cas intérieur<sup>198</sup>.*

La stabilité résulte donc de l'acceptation du *Droit des peuples* et des normes qui le constituent par les sociétés libérales et décentes. C'est un processus revêtant une dimension psychologique indéniable. En ce sens que, la tendance des citoyens à consentir au respect des règles constitutives du *Droit des peuples*, survient graduellement après que les réticences et les hésitations ont été résorbées et la confiance mutuelle se soit renforcée. L'aboutissement d'un tel processus est tributaire des garanties dont sont porteuses les normes à leur égard. Rawls souligne que

*Lorsque le Droit des peuples est respecté par les peuples pendant une certaine durée, que l'intention de s'y conformer est manifeste, et que ces intentions sont mutuellement reconnues, alors ces peuples ont tendance à développer une confiance mutuelle. En outre, ces peuples tiennent ces normes pour avantageuses pour eux-mêmes et pour ceux auxquels ils tiennent, et le passage du temps fait qu'ils développent une tendance à accepter ce droit comme un idéal de conduite<sup>199</sup>.*

Toutefois, il convient de rappeler que l'adhésion des peuples à la normativité du *Droit des peuples* ne peut avoir la même force chez tous les peuples, eu égard à leur différence et à

---

<sup>198</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 60.

<sup>199</sup> *Id.*

leur diversité caractéristiques de ce que Rawls nomme le fait du pluralisme raisonnable<sup>200</sup>. Ce fait étant admis, il est inconcevable d'envisager l'unité d'une *Société des peuples* autour d'une conception particulière du bien. A en croire Rawls, une telle unité ne peut être envisagée que sous la forme politique, à partir du contenu de la raison publique proposée par le *Droit des peuples*. Dans cette perspective, l'exigence de tolérance apparaît comme incontournable dans la société des peuples. Rawls affirme à juste titre que

*L'argumentation en faveur de la tolérance qui dérive de l'idée du raisonnable s'applique également dans le cadre plus vaste de la Société des peuples : Le même raisonnement vaut dans l'un et l'autre cas. L'effet de l'extension d'une conception libérale de la justice à la société des peuples, qui renferme beaucoup plus de doctrines religieuses et d'autres doctrines englobantes que n'importe quel peuple, rend l'avènement de la tolérance inévitable si les peuples emploient la raison publique dans leurs relations mutuelles<sup>201</sup>.*

La stabilité dans la société des peuples ne peut être pensée comme un simple modus vivendi garant d'une stabilité précaire et éphémère basée sur un équilibre de forces. Cette forme de stabilité est à distinguer de la stabilité pour de bonnes raisons. Celle-ci est, dans le cadre de la société des peuples, fondée pour une bonne part, sur une allégeance desdits peuples au Droit des peuples. Car, la stabilité dépend de la satisfaction des peuples quant à leur bien-être. Cette satisfaction dépend de la réalisation d'une justice politique et sociale. Rawls précise que :

*La société des peuples libéraux doit s'avérer effectivement stable par rapport à la distribution du succès entre eux. Ici le succès ne se réfère pas aux prouesses militaires d'une société, mais à d'autres genres de succès : la réalisation de la justice politique et sociale pour tous les citoyens, la garantie de leurs libertés de base, la richesse et la vigueur de la culture civique d'une société, le bien matériel décent dans lequel vivent tous ses membres. Comme la société des peuples libéraux est stable pour les bonnes raisons, elle est stable par rapport à la justice, et les institutions et pratiques des relations entre peuples satisfont toujours aux principes pertinents de rectitude morale et de justice, alors même que ces relations et que les succès évoluent continuellement en fonction des tendances politiques, économiques et sociales<sup>202</sup>.*

Si les sociétés libérales sont prédisposées à vivre dans une « *paix de satisfaction* »<sup>203</sup>, au regard de leurs caractéristiques<sup>204</sup>, elles ne sauraient, à elles seules, permettre le règne d'une

---

<sup>200</sup> Pour Rawls, « le fait du pluralisme raisonnable est plus évident au sein de la Société des peuples bien ordonnés qu'au sein d'une seule société », *ibid.*, p. 32.

<sup>201</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>202</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 62.

<sup>203</sup> Raymond ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Levy, 1962, p.167. Il oppose La *paix de satisfaction* à la *paix de puissance* et à la *paix d'impuissance*.



paix durable et générale. En d'autres termes, tant que toutes les sociétés ne seront pas concernées par la question de la paix, à l'instar des sociétés des peuples libéraux et décents, la possibilité de la survenance de la guerre et des conflits restera omniprésente. Reprenant la position aronienne sur la question, Rawls estime que :

*Après que l'idée d'un Etat mondial a été abandonnée, il ne suffit donc pas que les peuples libéraux et décents acceptent le Droit des peuples. Il est nécessaire que la Société des peuples développe de nouvelles institutions et pratiques dans le cadre du Droit des peuples afin de contraindre les Etats hors-la-loi quand ils apparaissent. Parmi ces pratiques doit figurer la promotion des droits de l'homme, qui doit constituer une préoccupation permanente de la politique étrangère de tous les régimes justes et décents<sup>205</sup>.*

La promotion et le respect des droits de l'homme apparaissent comme une exigence fondamentale à laquelle sont tenues de se soumettre toutes les sociétés. En cas de violation grave des droits de l'homme et pour des besoins d'auto-défense, les sociétés libérales sont fondées à entrer en guerre contre les Etats mis en cause.

La réalisation ou l'existence effective d'une paix démocratique reste donc possible dans les Etats, à condition que soient garanties les libertés fondamentales, une égalité équitables des chances, la justice des politiques publiques en matière économiques, sociales et sanitaires et la transparence.

### **3 - Les conditions de la coexistence pacifique dans la « Société des peuples » chez Rawls**

A la question de savoir, comment envisager la coexistence et la coopération dans une société des peuples, caractérisée par des différences raisonnables, en termes d'institutions, de langues, de religions, de cultures et d'histoires différentes ? Rawls, après avoir relevé que ces différences équivalent au pluralisme raisonnable dans un régime intérieur, estime que la *Société des peuples* a pour base les idéaux et principes de politique étrangère contenus dans le *Droits des peuples*. Etant entendu que ce dernier représente une conception libérale de la justice, elle accorde un rôle prépondérant à la raison publique en distinguant celles des citoyens d'un régime intérieur et celles de la société des peuples. Rawls précise que

---

<sup>204</sup> D'après RAWLS, les sociétés libérales sont constituées des peuples satisfaits. Puisque, dit-il, « leurs besoins fondamentaux sont remplis et leurs intérêts essentiels sont parfaitement compatibles avec ceux des autres peuples démocratiques (...). Ces peuples respectent un principe partagé de la légitimité gouvernementale, ne sont pas sous l'emprise de la passion pour le pouvoir et la gloire, ou de la fierté enivrante du commandement ». John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 63.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 64.

*La première est la raison publique des citoyens égaux d'une société intérieure qui débattent des questions constitutionnelles essentielles et de justice fondamentale concernant leur gouvernement ; la seconde est la raison publique des peuples libéraux libres et égaux qui débattent de leurs relations mutuelles en tant que peuples. Le Droit des peuples, avec ses concepts et principes, idéaux et critères politiques, est le contenu de cette dernière raison publique. Même si ces deux raisons publiques n'ont pas le même contenu, le rôle de la raison publique entre peuples libres et égaux est analogue à son rôle entre citoyens libres et égaux dans un régime démocratique constitutionnel<sup>206</sup>.*

Autant la raison publique dans un régime constitutionnel, laisse de côté les questions relatives aux doctrines compréhensives et à la vérité de celles-ci, pour s'intéresser l'aspect politique de la vie en s'adressant aux citoyens, Rawls pense que la raison publique dans le cadre de la Société des peuples, s'adresse, à travers ses principes, aux peuples, en convoquant non pas les doctrines englobantes particulières, mais en faisant appel aux principes qui concernent et pourraient être cernés par les autres. Rawls dit à cet effet que

*La raison publique est invoquée par les membres de la Société des peuples, et ses principes s'adressent aux peuples en tant que tels. Ils ne sont pas exprimés dans les termes des doctrines englobantes de la vérité ou de la rectitude morale qui peuvent avoir cours dans telle ou telle société, mais plutôt en des termes qui peuvent être partagés par différents peuples<sup>207</sup>.*

L'idéal de raison publique est réalisé de deux façons. Il est préalablement réalisé à travers les responsables publiques – juges, législateurs et responsables gouvernementaux – lorsqu'ils postulent aux postes publics, sollicitant les suffrages des citoyens et en leur présentant leurs perceptions, leurs raisons en rapport avec les questions politiques essentielles. Il est enfin réalisé par les citoyens eux-mêmes qui élisent ces responsables ou qui se considèrent comme juges, législateurs et se prononcent sur le même type de question concernant par exemple, le vote des lois, la désignation ou la destination des certains responsables. Cet engagement correspond à l'accomplissement du devoir de civilité. Rawls estime que :

*L'idéal de raison publique des peuples libres et égaux est réalisé, ou satisfait, lorsque les chefs de l'exécutif, les législateurs et les autres responsables officiels agissent à partir des principes du Droit des peuples, les respectent, et expliquent aux autres peuples leurs raisons de poursuivre ou de réviser une politique étrangère ou une mesure intérieure qui intéresse les autres sociétés. Comme pour les citoyens privés, nous disions, comme précédemment, que les citoyens se conçoivent idéalement comme s'ils étaient législateurs et chef de l'exécutif, et qu'ils se*

---

<sup>206</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 72.

<sup>207</sup> *Id.*

*demandaient quelle politique étrangère appuyée sur quelles considérations ils estimerait raisonnable de mener.* <sup>208</sup>

Cette capacité des citoyens à s'impliquer, lorsque les questions politiques sont en jeu, en se considérant comme juges ou législateurs, et aptes à valider les politiques publiques ou à destituer les autorités ayant violé la raison publique, constitue en grande partie le fondement de l'accord entre les peuples voire de la stabilité. Rawls dit à ce propos que :

*Lorsqu'elle est solide et générale, la disposition des citoyens à se concevoir comme des chefs de l'exécutif et des législateurs idéaux, et à se faire des responsables gouvernementaux et des candidats à un poste public qui violent la raison publique des peuples libres et égaux constitue une part de la base politique et sociale de la paix et de la compréhension entre les peuples*<sup>209</sup>.

Au final, il convient de relever que la tolérance occupe également une place majeure dans la dynamique de stabilité de la Société des peuples. Cette exigence de tolérance rend compte du mode de collaboration qui doit exister entre les peuples libéraux et les peuples non libéraux. D'après Rawls, la tolérance ne devrait pas s'entendre ici comme l'obligation qui est faite aux peuples libéraux de s'abstenir de prendre des sanctions politiques, militaires économiques ou diplomatiques contre les non-libéraux. Elle requiert plutôt la reconnaissance et le respect des différentes sociétés. Rawls précise que :

*Tolérer n'équivaut pas seulement à s'empêcher d'exercer des sanctions politiques – militaires, économiques ou diplomatiques – pour pousser un peuple à modifier sa conduite. Tolérer signifie également reconnaître que ces sociétés non libérales sont des membres en règle de la société des peuples, égaux aux autres et titulaires de certains droits et obligations, dont le devoir de civilité exige qu'ils proposent aux autres peuples, pour justifier leurs actions, des raisons publiques appropriées à la société des peuples* <sup>210</sup>.

La tolérance convoquée ici est étroitement rattachée à l'idée de libéralisme politique qui a vocation à se démarquer de toute forme de coercition en s'adressant à la raison publique des individus. De ce point de vue, s'attendre à ce que toutes les sociétés soient libérales, serait la manifestation de l'intolérance. C'est la raison pour laquelle Rawls dira que : « *les sociétés libérales doivent coopérer avec tous les peuples en règle et les aider. Si l'on exigeait que toutes les sociétés soient libérales, alors l'idée de libéralisme politique échouerait à exprimer la tolérance indispensable des autres manières acceptables d'ordonner la société* »<sup>211</sup>. Mais, il convient tout de suite de relever que la reconnaissance due aux doctrines compréhensives

---

<sup>208</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 73.

<sup>209</sup> *Id.*

<sup>210</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 76.

<sup>211</sup> *Id.*

philosophiques, morales et religieuses, et parallèlement aux sociétés non libérales par les sociétés libérales, ne peut être envisagée que si ces dernières se déploient en restant compatibles avec la conception politique de la justice. Rawls relève qu'« *un peuple libéral doit tolérer et accepter toute société non libérale dont les institutions de base remplissent certaines conditions définies de la rectitude et de la justice en matière politique, et conduisant le peuple à respecter un droit raisonnable et juste de la Société des peuples* »<sup>212</sup>.

De ce qui précède, il ressort que la stabilité correspond à l'état d'un système ou d'une société en équilibre et capable de résister aux forces antagonistes qui sont susceptibles de l'ébranler. Elle est tributaire non seulement d'un sens de la justice développé par les citoyens vis-à-vis des institutions justes, mais également du respect par ces derniers de l'exigence de tolérance et du consensus par recoupement reposant sur une adhésion à la conception politique de la justice. Mais quel sens revêt l'équité chez Rawls ? Sur quoi repose-t-elle véritablement et en quoi est-elle garante de stabilité ? Ces questions et bien d'autres trouveront des esquisses de réponse au chapitre suivant ?

---

<sup>212</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 77.

## **CHAPITRE III : L'ÉQUITÉ COMME SOLUTION AU PROBLÈME DE LA STABILITÉ DES SOCIÉTÉS COMPLEXES**

Comment la théorie de la justice comme équité peut-elle contribuer à garantir la stabilité des sociétés complexes ? Répondre à cette question constitue l'objet principal de ce chapitre. A cet effet, il sera question de présenter les fondements de l'équité rawlsienne et leur capacité à assurer la stabilité sociale et politique. Ensuite, ce chapitre entreprendra d'établir un rapport entre les principes de justice et la stabilité des sociétés considérées de façon générale. Enfin, il s'achèvera par l'exposition de la solution que Rawls propose comme solution en vue de la stabilité des sociétés complexes notamment avec une pluralité des conceptions du bien et des doctrines compréhensives. Ainsi, ce chapitre s'attachera, après avoir établi l'originalité de la théorie de la justice comme équité, à mettre en exergue les fondements de l'équité. Il s'agira par la suite de mettre en évidence ces principes de justice, notamment ceux de libertés égales pour tous, d'égalité de chances et de différence dans le maintien de la cohésion sociale. Pour enfin souligner les transformations subies par la justice comme équité en vue de répondre aux défis auxquels sont confrontées les sociétés marquées par le fait du pluralisme

### **I-L'ÉQUITÉ EN TANT QUE CONDITION DE POSSIBILITÉ DE LA STABILITÉ DES SOCIÉTÉS COMPLEXES**

Examiner le sens de l'équité chez John Rawls, revient à se pencher sur la signification que cet auteur donne à la notion d'équité. Cette entreprise de clarification conceptuelle exige de déterminer les lignes de démarcation permettant d'indiquer la singularité ou l'originalité de l'équité rawlsienne en la rapportant au paradigme contre lequel s'insurge Rawls. Ainsi dans cette rubrique, il s'agira de présenter la spécificité de l'équité rawlsienne en mettant en exergue le point d'achoppement qui existe entre la justice comme équité et la théorie utilitariste qui se présente d'emblée comme son principal adversaire. Par la suite, il sera question de dégager les conditions de possibilités de l'équité rawlsienne. Cette tâche requiert une analyse approfondie de la position originelle et ses exigences. Au final, l'un des points majeurs qui offre des clés à la compréhension de la signification de l'équité rawlsienne, c'est le sens qu'il confère à l'idée de coopération sociale à la place axiale qu'occupe l'architecture

institutionnelle dans la théorie de la justice comme équité et à l'édification d'une société stable.

### **1. La justice comme équité : un paradigme alternatif à l'utilitarisme**

La justice comme équité est une théorie philosophico-politique destinée aux sociétés démocratiques. Ainsi, elle accorde une place fondamentale à la liberté, à l'égalité des citoyens et à leur dignité ; dignité qui est une propriété fondamentale ou l'attribut ontologique de toute personne humaine. C'est au nom de l'importance qu'occupent ces idées ou ces principes dans une démocratie, que Rawls récuse le paradigme utilitariste de la justice, pour lui substituer une conception de la justice dont la vocation est de permettre la réalisation plénière de l'humain, en tant que personne libre et égale au sein de ce qu'il nomme « *une démocratie constitutionnelle* ». Pour Rawls en effet, l'utilitarisme comporte une faiblesse principale, c'est celle relative à son incapacité à prendre suffisamment en compte les droits et les libertés des citoyens, considérés comme des personnes dont la liberté et l'égalité sont reconnues et garanties. Il écrit : « *je ne pense pas que l'utilitarisme puisse fournir une analyse satisfaisante des droits et libertés de base des citoyens en tant que personnes libres et égales, ce qui est pourtant une exigence absolument prioritaire des institutions démocratiques* »<sup>213</sup>. Face à une telle considération, on pourrait logiquement se poser la question de savoir, qu'est-ce qui justifie cette position rawlsienne vis-à-vis de l'utilitarisme ?

En effet, la réponse à cette préoccupation peut être fournie à partir d'une présentation sommaire de la théorie utilitariste telle qu'elle est formulée par Sidgwick, que Rawls reprend à son compte. Selon Rawls, « *l'idée principale est qu'une société est bien ordonnée et, par la même, juste, quand ses institutions majeures sont organisées de manière à réaliser la plus grande somme totale de satisfaction pour l'ensemble des individus qui en font partie* »<sup>214</sup>. Autrement dit, pour les tenants de l'utilitarisme, une société est véritablement juste lorsque le dispositif institutionnel est organisé de manière à permettre au plus grand nombre de personnes d'être épanouies. Ce qui revient à dire que, si dans une société, le plus grand nombre d'individus trouve satisfaction à la façon dont les biens sont répartis, les droits et les libertés garanties, alors cette société est considérée comme étant juste. Ce principe utilitariste n'est que la suite logique d'une argumentation qui procède à une analogie entre les arbitrages qui sont opérés par un individu dans la conduite de son existence individuelle, en termes d'imposition de gains et l'existence collective dans le cadre social. De façon précise,

---

<sup>213</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 10.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 45.

l'utilitarisme classique considère que, autant un individu peut s'imposer certains sacrifices en comptant tirer un plus grand profit par la suite, de même dans la société, on peut décider de consentir des sacrifices en privant certains individus de certains biens, pour chercher la satisfaction du plus grand nombre. Car, si l'individu est préoccupé par l'augmentation autant que possible de son bien-être, de l'ensemble de ses désirs, la société recherche l'accroissement du bien-être du groupe. John Rawls traduit cela en ces termes :

*De même qu'un individu met en balance ses pertes présentes et futures par rapport à ses gains présents et futurs, de même une société peut mettre en balance les satisfactions et les insatisfactions des différents individus qui la composent. Et c'est par de telles réflexions que l'on parvient tout naturellement au principe d'utilité, une société étant correctement organisée quand ses institutions maximisent le solde global net de satisfactions.*<sup>215</sup>

Cette éthique téléologique propre à l'utilitarisme, qui fait abstraction de la façon dont les biens sont répartis, pose le contentement maximum comme le critère pertinent à partir duquel on peut évaluer la justice dans une société ou affirmer qu'une société est véritablement juste ou non. Si l'exigence liée à la protection des libertés, des droits, et à la considération du mérite peut être opposée à la théorie utilitariste, cette dernière considère qu'il est opportun de se départir exceptionnellement de ces exigences coercitives dès lors qu'il s'agit de maximiser la somme des avantages. Dans le souci de trouver une base pertinente à la maximisation de la somme des avantages et pour éviter d'éventuelles récriminations, les théoriciens de l'utilitarisme ont pensé la figure du spectateur impartial et conféré une importance au sentiment de sympathie. Le recours à ces deux artifices permet d'élaborer une théorie au sein de laquelle il sera plus aisé aux individus de s'identifier aux désirs de la société et d'accepter (consentir) les sacrifices – compréhensibles du point de vue individuel – exigés par la société.

Toutefois, ces jalons théoriques de l'utilitarisme, semblent, à en croire Rawls, entrer en conflit avec les principes de liberté individuelle, de justice et de dignité humaine. Car, au nom de ces principes, il est absolument inconcevable d'exiger des sacrifices à un individu ou à un groupe d'individus, au motif qu'on viserait le bien-être de la société. Ainsi, dans les toutes premières pages, de son ouvrage intitulé *Théorie de la justice*, Rawls, après avoir affirmé la primauté de la justice dans l'organisation des institutions sociales, s'insurge contre la logique sacrificielle de l'utilitarisme. Il estime à ce propos que :

*Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée. Pour cette raison, la justice interdit que la perte de liberté de certains puisse être justifiée par*

---

<sup>215</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, pp. 49-50.

*L'obtention, par d'autres, d'un plus grand bien (...). Elle n'admet pas que les sacrifices imposés à un petit nombre puissent être compensés par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre. C'est pourquoi, dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considéré comme définitive ; les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni aux calculs des intérêts sociaux.<sup>216</sup>*

Pour Rawls, l'utilitarisme qui se fonde sur des calculs d'intérêts et obéit à la logique des transactions politiques, porte gravement atteinte à la liberté et à l'égalité des citoyens.

Contrairement à l'utilitarisme qui est fondé sur l'extension à la société d'un choix valable pour un individu, l'équité rawlsienne pose le contrat comme le principe de base destiné à régir la coopération sociale et la répartition de ses fruits. La conception utilitariste de la justice est d'autant plus inenvisageable que, dans une société conçue comme un système de coopération visant l'avantage mutuel, chaque membre souhaite protéger ses intérêts et favoriser sa conception du bien. De ce fait, personne ne serait disposé à réduire ses perspectives de vie pour privilégier l'augmentation de la somme totale des plaisirs dont jouiraient les autres ou la société. En revanche, l'équité rawlsienne, pose des principes qui résultent d'un accord dans lequel non seulement il y a égalité dans l'attribution des droits et des devoirs, mais aussi qu'un petit nombre d'individus obtienne des avantages supérieurs, à condition que la situation des plus défavorisés soit améliorée. Loin d'être mue par une éthique téléologique à l'instar de l'utilitarisme qui érige la maximisation de la somme des plaisirs au rang de priorité absolue, la théorie de la justice comme équité se veut déontologique, en ce sens qu'elle pose la priorité du juste sur le bien et non l'inverse. C'est à juste titre que Rawls écrit :

*Dans la théorie de la justice comme équité, le concept du juste est antérieur à celui du bien. Un système social juste définit l'espace à l'intérieur duquel les individus doivent développer leurs objectifs et il fournit un cadre constitué de droits et de possibilités ainsi que de moyens de satisfaction, à l'intérieur et grâce auquel ces fins peuvent être équitablement poursuivies<sup>217</sup>*

Par contre, la logique utilitariste s'emploie à organiser les institutions en leur assignant des buts et des fins déterminés. Dans cette perspective qui pose le primat du bien sur le juste, seule compte la fin qui pourrait être représentée ici par la satisfaction des désirs, la recherche d'un plus grand bien-être pour le plus grand nombre. Les moyens mobilisés pour l'atteinte de ces fins, sont relégués au second plan. Par conséquent, l'établissement des discriminations entre les hommes, la restriction des libertés d'un ou de plusieurs individus, dans le dessein

---

<sup>216</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, pp. 29-30.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 57.



d'accroître la somme de satisfaction globale, ne constitue aucunement une préoccupation pour la théorie de la justice comme équité.

Au demeurant, la spécificité de la justice comme équité réside dans le fait qu'elle repose sur un principe de réciprocité et définit les conditions d'équité qui sont rebelles à toute violation ou restriction des droits individuels. Car, toute la différence se joue dans la conception de la justice sociale que formulent ou théorisent les deux paradigmes. Selon Rawls, « *la question est de savoir si le fait d'imposer des désavantages à un petit nombre peut être compensé par une plus grande somme d'avantage dont jouiraient les autres ; ou si la justice nécessite une égale liberté pour tous et n'autorise que les inégalités socioéconomiques qui sont dans l'intérêt de chacun* »<sup>218</sup>. La réponse à une telle préoccupation ne souffre d'aucune ambiguïté. Car, pendant que l'utilitarisme envisage la maximisation de la satisfaction du système de désirs grâce à une allocation de ressources, la justice comme équité pose un idéal social conçu comme un système de coopération recherchant l'avantage mutuel et gouverné par des principes de justice adoptés dans des conditions équitables. Quelles sont donc les conditions de l'équité du paradigme rawlsien de la justice.

## **2. La position originelle ou la définition des conditions de l'équité**

L'équité dans la théorie de la justice de Rawls nous est donnée pour une bonne part, au travers de la procédure contractuelle qui préside à l'adoption des principes de justice dans une situation d'égalité entre les partenaires. Pour donner un sens pertinent à sa conception de la justice qu'il nomme « *justice comme équité* », Rawls convoque et met en place un dispositif de raisonnement théorique, qui définit les conditions équitables de la théorie de la justice qu'il propose : la position originelle. Inspirée du contractualisme politique, la position originelle correspond à une situation initiale dans laquelle se trouveraient les hommes et à partir de laquelle, ceux-ci définissent les termes équitables de la coopération sociale. Pour Rawls, « *la position originelle représentait le statu quo initial qui garantirait l'équité des accords fondamentaux qui pourraient y être conclus. De là l'expression « Justice comme équité »* ». <sup>219</sup>

C'est une situation qui fixe les conditions d'égalité des partenaires dans l'établissement des principes de justice en faisant abstraction des contingences naturelles ou sociales qui pourraient affecter le caractère équitable de l'accord. Car, affirmer que les partenaires sont égaux dans la position originelle, « *cela veut dire qu'ils ont tous les mêmes droits dans la procédure du choix des principes. Chacun peut faire des propositions, soumettre des*

---

<sup>218</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 59.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p.44.

*arguments en leur faveur et ainsi de suite. Le but de ces conditions est, bien sûr, de représenter l'égalité entre des êtres humains en tant que personnes morales* »<sup>220</sup>. L'idée de position originelle est conforme à la conception rawlsienne de la société. En effet, si pour cet auteur, la société est un système équitable de coopération en vue de l'avantage mutuel, il est évident que les termes de la coopération ne sauraient être fixés par une autorité extérieure. La position originelle met en lumière la participation volontaire et active des partenaires dans la définition des clauses, des règles et des accords qui doivent régir la coopération entre les différents membres du corps social. C'est la raison pour laquelle, Rawls estime que : « *les termes équitables de la coopération sociale sont définis par un accord passé entre ceux qui y participent* »<sup>221</sup>. La vocation de la position originelle, c'est de proposer une théorie de la justice qui puisse au mieux assurer ou garantir la liberté et l'égalité des citoyens dans la société, entendue ici comme un système de coopération aux effets mutuellement bénéfiques.

Toutefois, le souci de garantir l'équité de l'accord a amené Rawls à couvrir les partenaires d'un « *voile d'ignorance* ». Il s'agit d'un dispositif théorique, d'une trouvaille intellectuelle de Rawls visant à empêcher que l'accord soit déterminé ou tout au moins influencé par le contexte social où certains individus auraient plus d'atouts que d'autres dans la négociation. Pour Rawls,

*La raison pour laquelle la position originelle ne doit pas tenir compte des contingences du monde social et ne doit pas être affectée par elles est que les conditions d'un accord équitable sur les principes de la justice politique entre des personnes libres et égales doivent éliminer les inégalités dans la répartition des atouts dans la négociation que ne manqueront pas de susciter, dans les institutions de toute société, les tendances cumulées naturelles, sociales et historiques.*<sup>222</sup>

Il ressort de cette pensée rawlsienne que, le voile d'ignorance qui est associé à la position originelle prive les partenaires de certaines connaissances et informations concernant leur existence, afin d'éviter l'éventualité d'une situation dans laquelle chacun argumenterait en fonction de sa position, de ses aspirations et de ses intérêts dans la société. Rawls fournit une description du voile d'ignorance qui doit recouvrir les partenaires dans la position originelle. A en croire l'auteur, dans cette situation, « *personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social ; personne ne connaît non plus ce qui lui échoit dans la répartition des atouts naturels et des capacités et ainsi de suite. Chacun ignore sa propre conception du bien* »<sup>223</sup>. Ces énumérations restrictives ne devraient pas pour autant

---

<sup>220</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 46.

<sup>221</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 34.

<sup>222</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 221.

<sup>223</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, pp. 168-169.

occulter le fait que les partenaires ont des connaissances générales sur l'organisation sociale et les lois de la psychologie humaine. Si la position originelle jette les bases de la structure de base de la société, vouées à persévérer dans le temps, il serait inconcevable de laisser des influences accidentelles affecter l'équité de l'accord.

Conscient de l'objection qui pourrait et qui lui a d'ailleurs été adressée relativement à l'impossibilité de sa réalisation, eu égard à toutes ces restrictions, Rawls souligne que la position originelle est une situation hypothétique, c'est-à-dire qu'il ne faudrait pas la considérer comme un fait réel qui se serait produit ou qui pourrait se produire sous la forme d' « *une sorte d'assemblée générale où seraient présents tous les êtres humains à un moment où à un autre* »<sup>224</sup>. Cette situation initiale permet de cerner les conditions ou les exigences qui doivent accompagner l'adoption des principes de justice dans une société considérée comme un système de coopération constitué de personnes libres et égales. Pour Rawls, « *une ou plusieurs personnes peuvent, à n'importe quel moment, accéder à cette position ou mieux, peut-être, peuvent simuler les réflexions propres à cette situation hypothétique grâce simplement à un raisonnement qui respecte les restrictions nécessaires* ».<sup>225</sup>

Ainsi, pour Rawls, la position originelle est un procédé de présentation qui indique précisément le comportement, la démarche et les exigences que doivent s'approprier les partenaires, en cours d'élaboration d'une conception de la justice destinée à une société démocratique. En effet, ces derniers sont appelés à être habités par une conscience lucide quant au fait que les accords conclus, doivent être frappés du sceau de l'équité, en posant la satisfaction de l'ensemble des membres et pas seulement une catégorie sociale déterminée, comme une condition absolue. La position originelle que Rawls considère comme un procédé de présentation, souligne les conditions de l'équité qu'elle définit clairement et qui sont vouées à fixer les termes équitables d'une coopération sociale entre personnes libres et égales dans le cadre de la structure de base de la société. C'est la raison pour laquelle, il écrit : « *cette position fournit un modèle des conditions, selon nous, équitables, d'après lesquelles les représentants de personnes libres et égales doivent préciser les termes de la coopération sociale dans le cas de la structure de la société* »<sup>226</sup>

Au demeurant, si la position originelle définit la procédure qui conduit à la définition des termes équitables de la coopération sociale, il est essentiel de souligner que l'équité qui

---

<sup>224</sup>John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 170.

<sup>225</sup> *Id.*

<sup>226</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 224.

résulte de cette procédure, doit être comprise, non pas comme un critère unique d'arbitrage mais plutôt comme le produit d'une démarche théorique rigoureuse par laquelle chaque partenaire prend conscience des sacrifices qu'il doit consentir, des restrictions qu'il doit s'imposer dans sa dynamique de quête et d'accumulation des ressources, afin de rendre compatible la recherche de son bonheur, de ses intérêts, avec celle des autres. L'équité ici, serait donc caractérisée par une double téléologie, axée sur l'adoption deux principes : la recherche de la satisfaction personnelle et le souci du bien-être d'autrui. C'est ce que relève Catherine Audard qui estime que :

*La notion clé est celle d'équité qui traduit plus ou moins bien l'expression « fairness ». En lieu et place d'un critère unique d'arbitrage, Rawls propose une situation mentale, une sorte d'expérience par la pensée que chaque individu peut faire quand il comprend qu'il doit restreindre (au sens de refus de la pléonexia chez Aristote) sa recherche du bonheur pour la rendre compatible avec celle des autres. Il va alors chercher quels sont les principes à adopter pour guider cet arbitrage de façon qu'il lui soit bénéfique bien sûr, mais qu'il soit également acceptable par les autres, dans le respect de la liberté de chacun, puisque c'est ainsi que ses intérêts seront protégés d'une manière durable<sup>227</sup>.*

Le concept d'équité permet donc d'articuler convenablement l'exigence du rationnel et celle du raisonnable.

### **3. La coopération sociale ou l'idéal d'une justice réciproquement bénéfique**

La compréhension de l'équité rawlsienne peut-être rendue aisée à partir de l'idée de coopération sociale qui se situe au centre de la conception rawlsienne de la justice entendue comme justice comme équité. Cette idée rend compte du statut des citoyens et les relations qui sont supposées régir leur coexistence au sein d'un cadre sociopolitique déterminé. D'emblée, la coopération sociale met en exergue la conception de la société qui est sous-jacente à la théorie de la justice comme équité. Loin d'être un cadre existentiel régité et gouverné par un ordre transcendant, par des doctrines extérieures ou par les instructions d'une autorité centrale au pouvoir absolu, la coopération sociale implique, la participation active des citoyens et leur acceptation des normes et principes régulateurs de l'existence commune.

En effet, la volonté de cerner le contenu sémantique de la notion de coopération sociale de Rawls, devrait automatiquement s'accompagner d'une connaissance du sens que cet auteur confère au concept de société. Selon lui, « *une société est une association, plus ou moins autosuffisante, de personnes qui, dans leurs relations réciproques, reconnaissent certaines*

---

<sup>227</sup> Catherine AUDARD, « John Rawls et le concept du politique », in John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 29.

*règles de conduite comme obligatoires, et qui, pour la plupart, agissent en conformité avec elles* ». <sup>228</sup> Cette approche définitionnelle de la société souligne le fait que dans ce cadre, les rapports entre les membres sont régis par des règles qui fixent les termes de la coopération sociale en vue du bien de tous et de l'avantage mutuel. Car, la vocation de la théorie de la justice comme équité, est de penser les conditions et les modalités d'une répartition équitable des fruits de la coopération sociale, entre personnes libres et égales. D'où l'adoption de certains principes de justice qui doivent autant que possible éloigner l'éventualité d'une répartition arbitraire.

Dans sa *justice comme équité*, John Rawls met l'accent sur les traits caractéristiques et définitionnels de la coopération sociale qui, de notre point de vue, donnent des indications pertinentes sur sa signification de l'équité. A ce propos, il évoque non seulement les règles et les procédures auxquelles sont tenus de se soumettre les citoyens, mais également l'idée de réciprocité qui l'accompagne, avec au final, la gratification qui est offerte à tous ceux qui se conforment et s'arriment aux termes de la coopération sociale. Il écrit à juste titre : « *la coopération sociale est distincte d'une simple activité socialement coordonnée (...) La coopération sociale est plutôt guidée par des règles et des procédures publiquement reconnues que tous ceux qui coopèrent acceptent comme appropriées pour régir leur conduite* » <sup>229</sup>. Pour Rawls, la dimension équitable apparaît à un double niveau : d'abord sur le principe selon lequel chaque membre ne peut accepter les termes de la coopération sociale que si les autres acceptent. Et la récompense de ces derniers est fonction de la conformité de leurs tâches aux critères préalablement et publiquement déterminés. Il relève que : «

*L'idée de coopération inclut celle de termes équitables de la coopération : ils sont ceux que chaque participant peut raisonnablement accepter, et doit quelquefois accepter à condition que tous les autres les acceptent également. Les termes équitables spécifient une idée de réciprocité ou de mutualité : tous ceux qui sont engagés dans la coopération et qui s'acquittent de leur tâche conformément aux règles reconnues doivent en tirer les avantages évalués par un critère public et accepté.* <sup>230</sup>

Il convient de rappeler que le critère public dont il est fait mention ici, renvoie à une caractéristique de la société bien ordonnée, c'est-à-dire une société déterminée par une conception publique de la justice. Autrement dit, « *il s'agit d'une société où, premièrement, chacun accepte et sait que les autres acceptent les mêmes principes de la justice et, où,*

---

<sup>228</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 30.

<sup>229</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 23

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 24.

*deuxièmement, les institutions de base de la société satisfont, en général, et sont reconnues comme satisfaisant ces principes »<sup>231</sup>.*

Au demeurant, l'idée de coopération sociale ne saurait être réduite à la recherche du simple avantage mutuel, qui conduirait chaque membre à mettre tout en œuvre, à user de tous les moyens pour la préservation et la conservation de ses intérêts égoïstes. En revanche, elle est articulée autour de l'idéal de réciprocité entre des citoyens libres et égaux d'une société bien ordonnée en proie à un ensemble de tensions « *entre ses exigences de justice et les intérêts légitimes des citoyens que ses justes institutions permettent* ». <sup>232</sup> Si Rawls considère la société comme un système équitable de coopération, alors les personnes qui peuplent cette société sont des citoyens. Un citoyen étant, aux yeux de Rawls, « *un membre normal et pleinement coopérant de la vie sociale pendant toute son existence* » <sup>233</sup>

A ces personnes qui peuvent participer pleinement à un système équitable de coopération, Rawls attribue deux facultés morales fondamentales dont la possession est requise pour une participation judicieuse à la coopération sociale. Il s'agit d'une part du sens de la justice et d'autre part de la conception du bien. Si la première faculté renvoie à la capacité à saisir la conception publique de la justice et à agir conformément à ses exigences, la deuxième quant à elle, fait référence à l'aptitude du citoyen à former une conception du bien qui lui est singulière, à la poursuivre et à être capable de procéder à sa modification et à révision selon sa convenance. A ce propos, il précise lui-même que

*Le sens de la justice est la capacité de comprendre la conception publique de la justice qui caractérise les termes équitables de la coopération, de l'appliquer et d'agir à partir d'elle. Etant donné la nature de la conception politique qui définit une base publique pour la justification, le sens de la justice exprime également une volonté, si ce n'est un désir, d'agir vis-à-vis des autres en des termes qu'ils pourraient eux aussi approuver publiquement. La capacité à avoir une conception du bien est une capacité à former une conception de notre bien ou de notre avantage rationnel, à la réviser et à la poursuivre rationnellement.* <sup>234</sup>

#### **4 – Architecture institutionnelle et constitution d'une société bien ordonnée chez Rawls**

La théorie rawlsienne de la justice accorde un rôle majeur aux institutions dans la régulation sociale, la définition des règles de la cohabitation et de la coopération sociale, de la manière dont sont répartis les fruits tirés de l'activité coopérative des humains dans la société.

---

<sup>231</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 31.

<sup>232</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 42.

<sup>233</sup> *Id.*

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 44.

C'est la raison pour laquelle Rawls considère dans ses différentes productions théoriques que, l'objet fondamental de la justice, c'est la structure de base de la société. Autrement dit, la manière dont les institutions sociales répartissent les droits et les devoirs, définissent les tâches et les rôles assignés aux différents individus et déterminent la procédure devant régir la distribution mieux la juste répartition des avantages issus de la coopération interindividuelle. D'où la signification que Rawls attribue à l'institution. Il considère à cet effet, « *une institution comme étant un système public de règles qui définit des fonctions et des positions avec leurs droits et leurs devoirs, leurs pouvoirs et leurs immunités et ainsi de suite. D'après ces règles, certaines formes d'action sont autorisées, d'autres sont interdites ; en cas d'infractions, elles prévoient des peines, des mesures de protection et ainsi de suite* »<sup>235</sup>

Cette clarification conceptuelle de l'institution, rend compte de l'importance qu'occupe la dynamique institutionnelle dans la régulation des rapports interindividuels au sein du cadre social. En effet, fort de son système normatif, l'institution apparaît comme l'instrument qui déterminent la marge de liberté au sein de laquelle chaque individu peut déployer ses actions. Elle établit les obligations qu'ont les uns vis-à-vis des autres, les sanctions auxquelles s'exposent tous ceux qui s'écartent des règles prescrites, en définissant les limites des actions permises et des comportements répréhensibles. De ce point de vue, l'institution se présente ainsi comme un rempart contre la logique anarchique et de l'arbitraire. Puisque, loin de faire de la société, un espace anémique où chacun peut agir à sa guise, au mépris de l'autre et de la normativité sociale, avec le risque permanent d'une explosion de violence, la dynamique institutionnelle définit la cadre au sein duquel les actions des uns et des autres doivent être entreprises, avec les bornes et les restrictions auxquelles chacun est tenu de se conformer. Pour ce faire, les règles qui régissent cette cohabitation interindividuelle sont appelées à être connues de tous les membres du corps social afin que chacun ait une claire conscience et connaissance de l'étendue et des limites de son pouvoir et des ses droits. Rawls estime à ce propos que : « *la publicité des règles d'une institution garantit que ses membres connaissent les limitations réciproques auxquelles ils doivent s'attendre dans leur conduite et dans les formes d'actions permises. Il y a donc une base commune pour définir les attentes réciproques* »<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 86.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 87.

En outre, la dynamique institutionnelle met un point d'honneur sur les règles consensuellement adoptées autour de la définition du juste et de l'injuste<sup>237</sup>, qui doivent s'appliquer de façon égale à tous les membres de la société et sur la base desquelles les revendications doivent être exprimées, sous la forme des attentes légitimes. Cette considération du rôle des institutions est conforme à la justice formelle que Rawls définit comme « *l'ensemble des principes de la justice qui définissent l'attribution des droits et des devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages de la coopération sociale. Le tout garanti par des institutions administrées impartialement et systématiquement et bénéficiant d'une adhésion régulière* ». <sup>238</sup> Pour Rawls, la justice formelle correspond ainsi à l'application des exigences de l'Etat de droit dans le cadre institutionnel qui requiert que le strict respect des règles. Car pense-t-il « *une forme d'injustice consiste dans le fait que des juges et d'autres fonctionnaires ne s'en tiennent pas aux règles adéquates ou à leurs interprétations, lorsqu'ils arbitrent les revendications. Une personne est injuste dans la mesure où, par caractère ou, par inclination, elle est portée à de telles actions* ». <sup>239</sup>

En outre, Rawls considère que, dans la justice comme équité, la distribution ou la répartition des ressources s'opèrent conformément aux clauses arrêtées et spécifiées par les règles publiques qui constituent les institutions. En d'autres termes, la légitimité des revendications exprimées par les individus est fonction des attentes et titres définis par les règles publiques. A ce propos, Rawls pense qu'« *il n'existe pas de critère d'une attente légitime, ou d'un titre, en dehors des règles publiques qui spécifient le système de coopération. Les attentes légitimes et les titres sont toujours fondés sur ces règles* » <sup>240</sup>. De ce fait, en dehors du cadre de la coopération sociale et des institutions qui en définissent les termes, toutes les revendications qui en résultent sont inacceptables et ne peuvent être satisfaites. Par conséquent, seules les institutions sociales existantes définissent ce à quoi les hommes sont en droit d'attendre et d'exiger à la société. Il ne saurait donc y avoir de critère indépendant ou antérieur à la structure de base de la société, en vertu duquel, les individus pourraient exprimer des demandes de quelle que nature qu'elle soit. Pour Rawls, « *en dehors des institutions existantes, il n'existe pas d'idée antécédente et indépendante de ce à quoi*

---

<sup>237</sup> John RAWLS parle, à ce propos, d'une entente publique sur ce qui est juste et injuste. Voir *Théorie de la justice*, p. 87.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>240</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 107.



*nous pourrions attendre, ou de ce à quoi nous sommes attirés, que la structure de base serait conçue pour réaliser »<sup>241</sup>.*

Au demeurant, à en croire Rawls, les règles publiques définissent certaines attentes vis-à-vis des individus et des associations. C'est à la lumière de ces prescriptions normatives que ceux-ci peuvent exprimer des revendications fondées sur lesdites règles. C'est eu égard à ces considérations que Rawls récuse l'idée de mérite sur la base de laquelle, des individus se croient fondés à exprimer des revendications au nom de la justice. Mais, il convient de préciser que, loin de rejeter sans ménagement l'idée de mérite dans sa totalité, Rawls s'inscrit en faux contre le mérite moral. Car, pense-t-il « *une conception du mérite moral comme qualité morale du caractère et des actions ne peut pas être incorporée dans une conception politique de la justice* »<sup>242</sup>. C'est-à-dire que compte tenu de la pluralité des doctrines englobantes caractéristiques de la société, les individus ne pourraient pas s'accorder sur une conception du mérite moral. La seule idée de mérite qui vaille, est celle relative au mérite institutionnel qui est défini par un système de règles publiques. Pour Rawls, « *lorsque les individus, motivés par les règles publiques des arrangements sociaux, essaient consciencieusement d'agir en conséquence, ils peuvent devenir méritants* ».<sup>243</sup>

## **II-LES PRINCIPES DE JUSTICE ET L'EXIGENCE D'UNE REGULATION DES TENSIONS SOCIALES**

La théorie de l'équité rawlsienne est destinée à être appliquée dans une société démocratique. Celle-ci est considérée par Rawls comme un cadre, un système équitable de coopération entre des citoyens libres et égaux, qui doivent jouir des fruits de cette coopération sociale. Pour y parvenir, Rawls conçoit des principes de justice devant régir la répartition équitable de ces fruits et mettre la société à l'abri des tensions susceptibles d'être préjudiciables à la stabilité. Ainsi, Rawls énonce deux principes de justice qui, à l'analyse, se déclinent en trois principes distincts. On distingue ainsi le premier principe encore appelé principe de liberté égale pour tous, essentiellement basé sur la consécration des libertés et des droits fondamentaux des citoyens tels qu'ils sont garantis dans un l'Etat de droit. Le deuxième principe comporte deux volets, d'une part, l'exigence d'égalité des chances véritable rempart contre les fractures sociales et d'autre part, le principe de différence qui se propose d'accorder une attention particulière aux plus défavorisés.

---

<sup>241</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 107.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 109.

## 1. Rawls et la justification théorique des principes de justice

La compréhension appropriée de l'importance que revêtent les principes de justice dans la théorie rawlsienne de l'équité, peut-être rendue possible à partir de son fondement libéral de la société. En effet, loin d'être un cadre existentiel préétabli par une autorité transcendante ou par une tradition quelconque, la société rawlsienne est un système dont l'organisation appartient aux humains qui la constituent. De ce point de vue, il leur revient de choisir le modèle de société au sein duquel ils souhaitent habiter et cohabiter d'une part, et d'autre part de rechercher les principes de justice adéquats et censés régir la répartition équitable des biens produits qui soit meilleure<sup>244</sup>. C'est la raison pour laquelle Rawls relève qu'« *on a besoin d'un ensemble de principes pour choisir entre les différentes organisations sociales qui déterminent cette répartition des avantages et pour conclure un accord sur une distribution correcte des parts* »<sup>245</sup>.

A en croire Rawls, l'importance de ces principes semble tout à fait évidente. Car, non seulement ils permettent, au travers des dispositifs institutionnels, de définir les privilèges et les obligations qui sont propres à chaque citoyen, mais aussi la répartition ou la distribution rationnelle des ressources générées par l'activité coopérative des individus de la société. Ainsi, Rawls pense que : « *ces principes sont ceux de la justice sociale. Ils fournissent un moyen de fixer les droits et les devoirs dans les institutions de base de la société et ils définissent la répartition adéquate des bénéfices et des charges de la coopération sociale* »<sup>246</sup>. Ce d'autant plus que, étant donné les désaccords qui sont inhérents à toute société, désaccords souvent liés à la propension des individus à favoriser leurs intérêts égoïstes et à avoir des buts ou des projets d'existence divergents, il y a nécessité d'une entente entre les citoyens pour un arbitrage plus heureux des revendications concurrentielles voire conflictuelles qui s'expriment dans le cadre social. A ce propos, Rawls souligne que : « *même si les hommes émettent des exigences excessives les uns à l'égard des autres, ils reconnaissent néanmoins un point de vue commun à partir duquel leurs revendications peuvent être arbitrées* »<sup>247</sup>. Cette considération est en adéquation avec l'idée d'une société bien ordonnée telle qu'elle est définie par Rawls, dont le signe distinctif est le fait de posséder une conception publique de la justice. Selon cet

---

<sup>244</sup> Voir à ce propos l'explication d'Alain Renaut et Sylvie Mesure qui présentent le projet de la *Théorie de la justice* articulée autour de la « recherche de « principes de justice » selon lesquels pourrait être justifiée, dans une société donnée, une répartition des avantages et des tâches susceptibles d'être rationnellement préférée à d'autres répartitions possibles ». In *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratiques*. P. 64.

<sup>245</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 30.

<sup>246</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 31.

auteur, cette conception publique de la justice constitue « *la charte fondamentale d'une société bien ordonnée* ». Or, Rawls prend soin de préciser que :

*Les sociétés existantes sont rarement bien ordonnées en ce sens, car ce qui est juste et injuste est habituellement l'objet d'un débat. Les hommes ne sont pas d'accord sur les principes qui devraient définir les termes de base de leur association. Cependant nous pouvons dire, en dépit de ce désaccord, qu'ils ont chacun une conception de la justice, c'est-à-dire qu'ils comprennent le besoin d'un ensemble caractéristique de principes et sont prêts à les défendre*<sup>248</sup>

Par ailleurs, en tant que modèle basé sur une conception démocratique de la société, la théorie de la justice comme équité entend concevoir des principes qui soient en accord avec le statut de citoyens libres et égaux qui caractérisent les individus dans une société démocratique. Dans le même sillage, la théorisation de ces principes a également pour vocation de prendre en charge les inégalités socioéconomiques fondamentales perceptibles à travers les différences de perspectives de vie des citoyens et qui sont liées aux contingences naturelles et sociales (Classe sociale d'origine, dons innés, possibilités d'éducation, etc.). Eu égard à ces considérations, la justification des principes de justice dans la théorie rawlsienne de l'équité, peut être cernée à partir de l'interrogation axiale suivante :

*Dès lors que l'on conçoit la société comme un système de coopération entre citoyens tenus pour libres et égaux, quels sont les principes de justice les plus appropriés pour spécifier les droits et les libertés, et pour régir les inégalités économiques et sociales entre des citoyens qui concernent leurs perspectives de vie complète ? Ou encore : quels sont les principes qui conviennent le 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 ?*<sup>249</sup>

Dans le souci de trouver des réponses à cette question, Rawls propose deux principes fondamentaux à savoir : le principe de liberté égale pour tous et le principe de différence dont l'une des composantes est l'exigence d'une juste égalité des chances.

## **2. Le principe de liberté égale pour tous ou la garantie des droits de l'Homme**

C'est un principe qui stipule que « *chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de liberté de base pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres* »<sup>250</sup>. Il s'agit d'un principe qui s'applique à la structure de base de la société et qui préside à l'attribution des droits et devoirs aux citoyens. Car, faut-il le rappeler, telle est

---

<sup>248</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 31.

<sup>249</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 65.

<sup>250</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 91.

l'une des vocations essentielles des principes de justice, à côté de l'autre aspect qui est relatif à la répartition équitable des ressources issues de la coopération sociale entre les différents membres de la société. L'enjeu ici est de se pencher sur l'aspect du système social définissant et garantissant une égalité aux citoyens dans l'accès aux libertés de base. De façon précise, ces libertés font référence aux libertés fondamentales de l'individu, c'est-à-dire un ensemble de droits fondamentaux et inaliénables qui sont inhérents à celui-ci dans une *démocratie constitutionnelle*.<sup>251</sup> I

C'est un principe qui s'inscrit dans la logique des exigences de tout Etat de droit moderne, à travers un éventail de règles consacrées par les institutions et qui reconnaissent aux citoyens des libertés et droits égaux. Aucune forme de restriction ne saurait être admise à l'égard de ces libertés. Excepté lorsqu'elles entrent en opposition avec d'autres libertés fondamentales. A ce propos Rawls relève que :

*Ce premier principe exige simplement que certaines sortes de règles, celles qui définissent les libertés de base, s'appliquent à chacun de manière égale et qu'elles permettent la liberté la plus étendue, compatible avec une même liberté pour tous. La seule raison pour mettre une limite aux libertés de base et de les rendre moins étendues est que, sinon, elles s'entraveraient les unes les autres*<sup>252</sup>

En dehors de ce type de limitation, aucune forme d'atteinte aux libertés de base ne peut être admise. C'est ce qu'implique l'idée de la priorité de la liberté. Autrement dit, ce n'est qu'au nom d'une liberté de base ou dans le souci de la sauver qu'une ou d'autres libertés peuvent être limitées. Et jamais, dit Rawls, « *au nom du bien public ou de valeurs perfectionnistes* »<sup>253</sup>. Il précise à cet effet que, les principes de justice sont disposés suivant un ordre lexical, c'est – à – dire que le principe de liberté égale pour tous est antérieur et prioritaire au second principe. Par conséquent, d'après cet ordre, les atteintes aux libertés consacrées et protégées par ce principe ne sauraient être tolérées sous prétexte qu'elles seraient compensées par des avantages socioéconomiques que tireraient des personnes victimes de ces restrictions. Rawls fournit une illustration en relevant que : « *par exemple, il est impossible de refuser à certains groupes des libertés politiques égales au motif que la*

---

<sup>251</sup> Parmi ces libertés de base, Rawls relève : « *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 de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires* ». in *Théorie de la justice*, p. 92.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>253</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 351.

*possession de ces libertés peut leur permettre d'empêcher la mise en œuvre de politiques de croissance économiques et d'efficacité »<sup>254</sup>.*

Les libertés égales garanties aux citoyens, permettent à ceux-ci d'assurer le développement de leurs facultés morales, c'est-à-dire la capacité d'avoir un sens de la justice d'une part, et d'autre part celle d'avoir une conception du bien<sup>255</sup>. Ce faisant, ils créent les conditions de possibilité, politiques et sociales d'un épanouissement des citoyens, en tant que personnes libres et égales. A ce propos Rawls estime que :

*Ces droits et libertés de base protègent et garantissent l'espace que requiert l'exercice de deux facultés morales dans les deux cas fondamentaux que l'on vient de mentionner à savoir l'évaluation de la justice des institutions de base et de politiques sociales pour le premier cas, et l'exercice de ces capacités dans la réalisation de notre conception du bien pour le second.<sup>256</sup>*

En outre, ce premier principe relatif aux libertés de base des citoyens, n'est pas uniquement destiné à la structure de base de façon générale. Il concerne également et au premier chef, la constitution et les lois. A cet effet, dans un régime démocratique, les droits et libertés doivent bénéficier d'une protection constitutionnelle et légale, puisqu'ils garantissent et protègent les intérêts fondamentaux des citoyens. Ils donnent la latitude aux citoyens de déployer leur agir en toute liberté et de choisir le sens qu'ils souhaitent donner à leur existence sans entraves. Rawls indique à ce sujet que : « *les libertés de base sont définies par des droits et des devoirs institutionnels qui donnent le droit aux citoyens d'agir comme ils le souhaitent, et qui empêchent les autres d'interférer. Les libertés de base constituent un ensemble articulé de moyens et de possibilités légalement protégés* »<sup>257</sup>.

### **3. L'exigence d'égalité équitable des chances : un rempart contre la fracture sociale**

C'est un volet du second principe de justice de la théorie rawlsienne. Il pose que les inégalités sociales et économiques soient non seulement organisées afin d'être profitables à tous mais aussi et surtout « *qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous* »<sup>258</sup>. En indiquant la signification qui devrait être attribuée à ce principe, Rawls

---

<sup>254</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 74.

<sup>255</sup> La première faculté, c'est-à-dire la capacité d'un sens de la justice, est celle de comprendre, d'appliquer, et d'agir selon les principes de la justice politique qui précisent les termes équitables de la coopération sociale. L'autre faculté morale est la capacité d'une conception du bien : celle d'avoir, de réviser et chercher à réaliser rationnellement une conception du bien. Voir, John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 39.

<sup>256</sup> *Id.*

<sup>257</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 385.

<sup>258</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 91.

présente les différentes interprétations, auxquelles cette exigence peut donner lieu et précise le sens du principe qui mériterait d'être retenu. La première interprétation est celle qui promeut l'idée de carrières ouvertes aux talents. Elle correspond à ce que Rawls nomme *le système de la liberté naturelle*, qui repose sur une égalité formelle des chances. Autrement dit, suivant cette considération, il est reconnu aux citoyens le même droit d'avoir aux positions avantageuses.

A en croire Rawls, la faiblesse principale de cette approche de l'égalité réside dans le fait que la répartition des ressources et positions est fortement tributaire des contingences naturelles et sociales. C'est-à-dire que la capacité des individus à accéder à certaines positions d'autorité et de responsabilité ou à bénéficier de certaines ressources est déterminée par les atouts naturels plus ou moins développés par chacun dans la société. A ce propos, il note que :

*La répartition actuelle des revenus et de la richesse est l'effet cumulatif de répartitions antérieures des atouts naturels c'est-à-dire des talents et des dons naturels – en tant que ceux-ci ont été développés ou au contraire non réalisés, ainsi que de leur utilisation, favorisée ou non, dans le passé par des circonstances sociales et des contingences, bonnes et mauvaises<sup>259</sup>.*

Compte tenu de cette situation, Rawls ne fait pas mystère de sa réprobation vis-à-vis du système de liberté naturelle qui, non seulement lui apparaît évidemment injuste, mais aussi entérine une répartition fondée sur l'arbitraire. Néanmoins, à l'opposé de cette interprétation, Rawls préconise une juste égalité de chances qui viendrait corriger les insuffisances liées à la simple ouverture des carrières aux talents. Ainsi, l'exigence d'égalité équitable des chances repose sur l'idée selon laquelle : « *les positions ne doivent pas être ouvertes à tous en un sens formel, mais que tous devraient avoir une chance équitable d'y parvenir* »<sup>260</sup>. Aux yeux de Rawls, cela implique que, l'origine ou l'appartenance sociale des individus ne devrait aucunement hypothéquer les chances d'ascension et de réussite sociale des individus. Par voie de conséquence, des individus qui disposent d'un niveau égal de talent et de capacité, et qui sont animés d'une même motivation ou d'un désir égal d'optimiser leurs facultés, devraient logiquement avoir des perspectives égales de réalisation ou d'accomplissement de soi dans la société. A ce propos Rawls écrit que :

*Pour préciser l'idée d'une chance équitable, nous disons : à supposer qu'il existe une distribution des dons innés, ceux qui ont le même degré de talent et de capacité, ainsi que la même motivation pour les utiliser, doivent avoir les mêmes perspectives de succès, quelle que soit leur classe d'origine, celle dans laquelle ils sont nés et ont*

---

<sup>259</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 103.

<sup>260</sup> *Id.*

*grandi jusqu'à l'âge de raison. Dans toutes les parties de la société, ceux qui sont doués et motivés de la même manière doivent avoir à peu près les mêmes perspectives d'éducation et de réussite.*<sup>261</sup>

La vocation de cette interprétation libérale est, sinon d'annihiler l'influence des contingences naturelles et sociales dans la répartition des ressources et positions sociales, du moins de l'atténuer. Cependant, pour y parvenir, Rawls pose certaines conditions fondamentales qui mettent essentiellement un point d'honneur sur le rôle régulateur des institutions politico-légales, appelées à régir les activités socio-économiques en préservant l'équité des chances à tous. A titre illustratif, l'auteur recommande d'une part d'empêcher l'accumulation démesurée de la fortune, et d'autre part de garantir une possibilité égale de tous les individus dans l'accès à l'éducation. Car, pense-t-il : « *les chances d'acquérir de la culture et des compétences ne devraient pas dépendre de notre situation de classe et ainsi le système scolaire, qu'il soit public ou privé, devrait être conçu de manière à aplanir les barrières de classe* »<sup>262</sup>.

Il convient de préciser que d'après Rawls, trois sortes de contingences affectent les perspectives de vie des individus en accentuant les inégalités. Parmi ces derniers, il relève : « *a) leur classe sociale d'origine : la classe dans laquelle ils sont nés et où ils grandissent jusqu'à l'âge de raison ; b) leurs dons innés (par opposition à leurs dons réalisés), et les possibilités qui s'offrent à eux de cultiver ces dons du fait de leur classe sociale d'origine ; leur bonne ou leur mauvaise fortune, leur chance au cours de leur vie* »<sup>263</sup>. Si ces contingences déterminent les dispositions, les attitudes et les projets que peuvent avoir des individus selon qu'ils occupent une place dans la société et possèdent un certain potentiel, loin d'entériner ces aléas naturels et sociaux, la structure de base doit aménager des dispositifs garantissant une réalisation plus objective suivant les aspirations, leurs attentes et leurs ambitions. Car, les capacités innées des humains ne sont pas frappées du sceau de l'immutabilité, elles constituent une potentialité susceptible d'être actualisées ou de subir des évolutions positives ou négatives en fonction du cadre et des circonstances sociales au sein desquelles elles seront amenées à se déployer. Elles peuvent de ce point de vue prendre des formes diverses. C'est ce que souligne Rawls quand il affirme que :

*Les dons innés de diverses sortes (l'intelligence innée et les capacités naturelles, par exemple) ne sont pas des atouts naturels fixes dont la capacité serait constante. Ils*

---

<sup>261</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 71.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>263</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

*n'existent que potentiellement et ne peuvent pas arriver à maturation indépendamment des conditions sociales, et lorsqu'ils sont réalisés, ils ne peuvent prendre que l'une de nombreuses formes possibles, ou quelques-unes d'entre elles. Les capacités éduquées et exercées ne sont qu'une sélection, et une sélection minuscule, à partir d'une gamme étendue de possibilités qui auraient pu être réalisées.*<sup>264</sup>

A en croire Rawls, le développement de nos facultés n'est pas fortuit ou hasardeux, il est fonction des facteurs personnels, familiaux, sociaux, institutionnels et du hasard. Il poursuit ainsi en relevant que :

*Parmi les facteurs qui affectent leur réalisation figurent les attitudes sociales d'encouragement et de soutien, et les institutions qui permettent leur exercice et leur usage précoce. Nos capacités et nos talents réalisés, comme notre conception de nous-mêmes, nos objectifs et ambitions, sont le reflet de notre histoire personnelle, des possibilités qui nous sont offertes et de notre position sociale, ainsi que de l'influence de la bonne et de la mauvaise fortune.*<sup>265</sup>

Cependant, en dépit de la pertinence du principe d'égalité équitable des chances qui s'emploie à garantir les mêmes opportunités et les chances à tous et de sa fécondité dans la promotion de la préservation de la cohésion sociale, Rawls pose la nécessité de son dépassement, eu égard aux faiblesses qu'il recèle. Selon l'auteur de *Justice et démocratie*, l'égalité libérale ci-dessus présentée, continue de laisser la répartition des ressources sociales être influencée par la répartition des atouts naturels et le hasard social. Puisque, d'après son argumentaire, le principe d'égalité équitable ne peut véritablement ou complètement être réalisé tant qu'il faudra prendre en compte la donnée familiale. Pour lui, le développement optimal des dispositions naturelles des individus est inséparable des conditions, de la catégorie sociale et du contexte social dans lequel ils évoluent. Tout autant que, la faculté à déployer des efforts pour être méritant est indissociable des circonstances aussi bien familiales que sociales liées à notre trajectoire existentielle. Pour finir, il souligne qu' « *il est impossible, en pratique, d'assurer des chances égales de réalisation et de culture à ceux qui sont doués de manière semblable ; pour cette raison, nous souhaiterons peut-être adopter un principe qui reconnaisse ce fait et qui, aussi, atténue les effets arbitraires de la loterie naturelle elle-même* ». <sup>266</sup>

Compte tenu des insuffisances du principe de la juste égalité des chances, Rawls est à la quête d'un principe à même d'apporter des correctifs à l'arbitraire de la loterie naturelle.

---

<sup>264</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, pp. 87.

<sup>265</sup> *Id.*

<sup>266</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 105.



C'est le cas de la conception de l'égalité démocratique qui correspond au principe de différence.

#### **4. La fonction pacifique du principe de différence**

Le principe de différence est une idée originale et novatrice de Rawls. Il correspond au deuxième volet du second principe de justice qu'énonce Rawls dans sa théorie de l'équité. Il s'agit d'un principe de justice distributive qui admet la plausibilité des inégalités socioéconomiques entre les individus au sein de l'Etat, tout en les soumettant à la condition qu'elles sont bénéfiques aux individus les plus désavantagés de la société. Ce principe normatif est énoncé ainsi qu'il suit dans la *Justice comme équité* : « 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 »<sup>267</sup>. Il convient de préciser qu'à en croire Rawls, la disposition des principes de justice obéit à un ordre lexical. En clair, le principe de liberté égale pour tous est antérieur et prioritaire au principe de la juste égalité des chances, tout comme le principe de différence, est subordonné à ce dernier.

En effet, le principe de différence qui correspond au paradigme rawlsien de l'égalité démocratique, est théorisé pour palier les insuffisances inhérentes ou dont est porteur le principe de l'égalité équitable des chances. Car, faut-il le rappeler, le principal reproche qui est adressé à l'interprétation libérale caractéristique du principe de la juste égalité de chances, c'est le fait de continuer de laisser que la répartition des biens sociaux entre citoyens soit déterminée ou tout au moins influencée par leurs capacités et leurs talents en dépit de leur caractère arbitraire. Toute chose qui, pense Rawls, relève de l'arbitraire. Car écrit-il : « Il n'y a pas plus de raison de permettre que la répartition des revenus et de la richesse soit fixée par la répartition des atouts naturels que par le hasard social ou historique »<sup>268</sup>

Selon Rawls, si l'égalité équitable de droits et de chances est souhaitable entre les membres de la société, force est de ne pas perdre de vue, les différences ou les inégalités de diverses natures qui sont constitutives de tout espace social. Celles-ci prennent leur source dans les contingences naturelles et sociales et affectent les attentes et les perspectives des membres du corps social. De ce point de vue, l'ordre social ne peut être considéré comme juste que si l'amélioration des attentes ou de la condition des membres les plus favorisés

---

<sup>267</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, pp. 69-70.

<sup>268</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 104.

entraîne automatiquement celles des plus désavantagés de la société.<sup>269</sup> Rawls est donc réfractaire à toute situation qui générerait un déséquilibre abyssal, une fracture entre les attentes des plus privilégiés d'un côté et des moins lotis de l'autre et jetterait du discrédit sur la justice de la structure de base de la société. A ce propos, il relève que :

*Si on prend comme bases les institutions nécessaires à la liberté égale pour tous et à la juste égalité des chances, les attentes plus élevées de ceux qui sont mieux placés sont justes si, et seulement si, elles fonctionnent comme une partie d'un plan qui doit améliorer les attentes des membres les moins placés de la société.*<sup>270</sup>

A en croire Rawls, les inégalités existantes entre les catégories sociales peuvent d'autant plus être encouragées qu'elles sont à l'avantage de tous et particulièrement des membres les plus défavorisés de la société. S'appuyant sur les principes de liberté égale pour tous et de juste égalité de chances, Rawls estime que les attentes les plus élevées et les perspectives meilleures des plus privilégiés constituent des sources de motivation supplémentaires, des moyens incitatifs qui leur permettent de se montrer plus créatifs, plus innovants et plus inventifs et de contribuer à l'amélioration des conditions des moins bien lotis.

Les inégalités sociales et économiques sont acceptables voire justes lorsqu'elles améliorent la condition des moins bien lotis. Toute autre inégalité qui aurait pour effet d'entraîner l'appauvrissement de ceux-ci serait inadmissible. C'est à juste titre que Rawls souligne que : « *le principe de différence exige que, quelle que soit l'ampleur des inégalités de richesse et de revenu, et quelle que soit la volonté des gens de travailler pour obtenir une part plus importante de la production, les inégalités existantes doivent contribuer à améliorer le sort des gens les plus défavorisés de la société. Dans le cas contraire, les inégalités ne sont pas acceptables* »<sup>271</sup>.

Dans la conception du principe de différence, plusieurs possibilités peuvent être envisagées. La première est celle au cours de laquelle les attentes des plus défavorisées sont maximisées. Mais un changement dans les attentes des plus privilégiées n'entraîne aucune amélioration chez les désavantagés. La seconde est celle dans laquelle, les plus nantis, contribuent à l'amélioration des conditions des moins nantis. Ainsi, la diminution de leurs attentes entraînerait *ipso facto* la diminution des attentes des plus désavantagés. Selon Rawls, ce

---

<sup>269</sup> Rawls pense que l'ordre social n'est pas constitué pour établir et garantir des perspectives plus favorables pour les privilégiés, à moins que ceci ne soit à l'avantage des plus défavorisés. Voir John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 106.

<sup>270</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 106.

<sup>271</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 97.

système est juste, même s'il ne l'est pas parfaitement. En revanche, pour l'auteur de théorie de la justice, « *un système est injuste quand les attentes plus élevées, une ou plus, sont excessives. Si ces attentes étaient diminuées, la situation des moins favorisés serait améliorée* »<sup>272</sup>

Dès lors, il est loisible de parvenir à la conclusion selon laquelle le niveau d'injustice d'une organisation ou d'une société est tributaire des attentes excessives de certains membres favorisés qui transgressent l'exigence de la juste égalité des chances. Toute chose qui débouche sur des inégalités profondes et arbitraires entre les classes sociales et les individus qui les constituent. Or, pour Rawls, « *l'accentuation des différences entre classes sociales transgresse le principe de l'avantage mutuel aussi bien que celui de l'égalité démocratique* »<sup>273</sup>. La figure de la relation en chaîne à laquelle recourt Rawls est particulièrement illustrative de la dynamique totalisante des effets du principe de différence. C'est une relation qui établit que, lorsque les attentes de toutes les catégories sociales sont étroitement couplées, un avantage destiné à augmenter les attentes ou les perspectives de la catégorie la plus basse, augmente forcément les attentes de toutes les catégories intermédiaires. De ce point de vue, pense Rawls, il est donc « *impossible d'augmenter ou de diminuer l'attente de n'importe quel individu représentatif sans augmenter ou diminuer l'attente de tout autre, en particulier du moins avantage* »<sup>274</sup>.

La conclusion quasi-évidente qui se dégage de ce raisonnement est que le principe de différence est profitable à tous les membres de la société. C'est la raison pour laquelle Rawls relève que : « *chacun tire un bénéfice de la satisfaction du principe de différence* »<sup>275</sup>. Rawls considère donc que le principe de différence est un principe de réciprocité. Puisqu'il exige que les inégalités socioéconomiques soient profitables tant à nous-mêmes qu'aux autres. Et ce, quel que soit le niveau de richesse. Cette réciprocité tire son fondement de l'idée de base selon laquelle, nul ne mérite ses dons naturels et sa place originaire dans la société. Du point de vue moral, Rawls considère qu'aucun individu ne peut avoir la prétention d'avoir le mérite d'être doué plus que d'autres ou d'être issu d'une famille fortunée plutôt que d'une famille modeste. C'est la raison pour laquelle pense Rawls : « *une structure de base qui satisfait le principe de différence ne récompense pas les gens en fonction de leur place dans cette distribution, mais en fonction de l'exercice et de l'éducation de leurs dons, et du fait qu'ils*

---

<sup>272</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 110.

<sup>273</sup> *Id.*

<sup>274</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

<sup>275</sup> *Id.*

*exercent de manière à contribuer au bien-être des autres comme au leur »<sup>276</sup>. Autrement dit, une structure sociale qui accorde une place axiale au principe de différence, considère moins de disparités dans la distribution des dons entre des individus que la capacité à les actualiser et à les mettre non seulement à son service mais également s'assurer qu'elles soient bénéfiques aux autres.*

Ainsi, il ressort que la distribution des dons dans un cadre régi par le principe de différence, devrait être envisagée comme un accord en vue de la considérer comme un avantage commun pour les différents membres de la société. Une telle perspective, évince toute tendance individualiste voire égocentriste, pour inscrire le principe de différence dans une dynamique communautaire. De ce fait, par un mécanisme de complémentarité, les ressources générées par cette distribution inégalitaire des dons, devraient conduire à un meilleur partage. Loin de priver les propriétaires de ces dons de la jouissance de leurs atouts, celle-ci ne peut être admissible que si ces atouts contribuent concomitamment à l'amélioration du sort des plus désavantagés. A ce propos, Rawls écrit :

*Le principe de différence représente, en réalité, un accord pour considérer la répartition des talents naturels comme un atout pour toute la collectivité, dans une certaine mesure et pour partager l'accroissement des avantages socioéconomiques que cette répartition permet par le jeu de ces complémentarités. Ceux qui ont été favorisés par la nature, quels qu'ils soient, peuvent tirer avantage de leur chance à condition seulement que cela améliore la situation des moins bien lotis. Ceux qui sont avantagés par la nature ne doivent pas en profiter simplement parce qu'ils sont plus doués, mais seulement pour couvrir les frais de formation et d'éducation et pour utiliser leurs dons de façon à aider aussi les plus désavantagés.<sup>277</sup>*

Toutefois, à en croire Rawls, il est impérieux de ne pas se méprendre sur le sens de son propos. Car, il s'agit non pas de considérer les dons innés en tant que tels comme l'apanage de tous, ce qui induirait une atteinte au principe de propriété individuelle en considérant la société comme le véritable propriétaire des dons censés appartenir aux individus. C'est pour cette raison que Rawls souligne que: « *ce qui est considéré comme un atout commun est la distribution des dons innés, et non nos dons innés en eux-mêmes. Ce n'est pas comme si la société était propriétaire des dons individuels envisagés séparément, en considérant les individus un par un* ». <sup>278</sup>

Au demeurant, pour éviter toute ambiguïté, il est judicieux de rappeler que la théorie de l'équité rawlsienne ne constitue pas un modèle de justice garantissant une légitimation des

---

<sup>276</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 110.

<sup>277</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 132.

<sup>278</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 110.

inégalités. Car, elle repose sur le principe que les citoyens sont des personnes morales, libres et égales et, en tant que telles, ils doivent être traités de façon égale dans la répartition des ressources issues de la coopération sociale. Cependant, étant donné les impératifs d'organisation sociale et d'efficacité économique, il serait utopique d'envisager une répartition permanemment égale. De ce fait, certaines inégalités peuvent être admises par la structure de base de la société à condition qu'elles respectent les principes de libertés égales pour tous et d'égalité équitables d'une part, et qu'elles soient profitables à tous et particulièrement aux membres les plus désavantagés de la société d'autre part. Ainsi, pour Rawls, si la juste égalité des chances constitue le point de repère axial de la théorie de la justice, Rawls relève tout de même que :

*La structure de base devrait autoriser les inégalités organisationnelles et économiques pour autant qu'elles améliorent la situation de chacun, y compris celle des plus mal lotis, et pourvu que ces inégalités soient compatibles avec une liberté égale pour tous et la juste égalité des chances. Comme ils partent d'une distribution en parts égales, ceux qui reçoivent le moins (en prenant la répartition égale comme point de repère) ont, pour ainsi dire, un droit de véto. C'est ainsi que les partenaires en arrivent au principe de différence.<sup>279</sup>*

Le principe de différence régit des inégalités économiques en concevant des programmes de politiques publiques destinées à assurer une meilleure régulation des déséquilibres sociaux. Il s'agit de faire en sorte que, les inégalités socioéconomiques acceptables contribuent à répondre aux attentes des moins défavorisés de la société. Ce, à partir des ajustements et des dispositifs institutionnels particuliers. A titre d'illustration, Rawls écrit :

*Le principe de différence vaut, par exemple, pour la taxation de la propriété et du revenu, pour la politique économique et fiscale. Il s'applique au système connu du droit et des règlements publics (...) ce qui est requis, c'est que les inégalités (autorisées) apportent une certaine contribution fonctionnelle aux attentes des moins favorisés, cette contribution fonctionnelle résultant de la mise en œuvre du système de titres (au sens juridique) établi dans des institutions publiques<sup>280</sup>.*

## **5 – Le statut des plus défavorisés et la distribution équitable des biens premiers**

L'axe de recherche que nous abordons s'inscrit dans le prolongement de la précédente analyse articulation. Il vise à procéder à une clarification conceptuelle et à une précision des critères définitionnels de ceux que Rawls considère comme les plus défavorisés de la société et auxquelles s'adresse le principe de différence. Une telle tâche s'accompagne inexorablement d'une analyse des biens premiers qui leur sont indissociables.

---

<sup>279</sup>John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 63.

<sup>280</sup>*Ibid.*, pp. 64-65.

En effet, pour établir des comparaisons interpersonnelles en vue de déterminer la position des différents membres de la société sur l'échelle du bien-être et trouver la position la plus basse, deux possibilités peuvent être envisagées selon John Rawls : les jugements ordinaires sur le bien-être et les comparaisons faites sur la base des attentes vis-à-vis des biens sociaux premiers. La présente réflexion sera articulée autour de cette seconde possibilité qui occupe une place cardinale dans la théorie rawlsienne de l'équité. Les biens sociaux premiers ou biens primaires sont considérés par Rawls comme toute chose dont on ne peut se passer un être rationnel par delà ses différents désirs et qui est essentiel à la réalisation de soi. Il affirme à ce propos que : « *les biens premiers (...) sont tout ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs. Quels que soient dans le détail les projets rationnels d'un individu, on suppose qu'il y a certaines choses dont ils préféreraient avoir plus que moins* »<sup>281</sup>.

Il s'agit donc des conditions sociales fondamentales et des biens essentiels dont les humains ont besoin pour s'accomplir pleinement au cours de leur existence. Rawls considère qu'ils sont nécessaires « *pour permettre aux citoyens de développer et d'exercer pleinement leurs deux facultés morales de façon adéquate, et de chercher à réaliser leur conception déterminée du bien* »<sup>282</sup>. Les biens premiers renvoient à une diversité de réalités ayant trait aux capacités et aux besoins humains, aux exigences en termes d'éducation et à l'altérité pour ne citer que ceux-là. De façon sommaire, Rawls considère qu'il existe cinq sortes de bien primaires : *les droits et libertés de base*<sup>283</sup>, *la liberté de mouvement et le libre choix* d'une occupation dans un contexte social, permettant aux individus de choisir leurs fins, de les modifier ou de les changer. *Les pouvoirs et prérogatives attachées aux fonctions et aux positions d'autorité et de responsabilité ; leur revenu ; la richesse et les bases sociales du respect de soi-même*<sup>284</sup>. Ce dernier bien renvoie au sens qu'un individu a de sa valeur, à la confiance qu'il dégage et le respect qu'il inspire chez les autres.

---

<sup>281</sup><sup>281</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 122.

<sup>282</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 88.

<sup>283</sup> Ces derniers renvoient aux droits et libertés de base tels qu'énoncés au premier principe de justice. Voir, John RAWLS, *Théorie de justice*, p. 60 et *Justice et démocratie*, p. 295.

<sup>284</sup> Pour être plus explicite, il convient de relever que la liste de base des biens premiers comprend : 1) les droits et libertés de base, dans lesquels figurent : 2) la liberté de circulation et la liberté dans le choix d'une occupation avec, à l'arrière plan, des opportunités variées ; 3) les pouvoirs et prérogatives afférant à certains emplois et positions de responsabilité dans les institutions politiques et économiques de la structure de base ; 4) les revenus et la richesse ; et enfin 5) les bases du respect de soi. A noter qu'à cette liste, on peut adjoindre, en plus de la dimension institutionnelle de biens ci-énumérés, « *les caractéristiques* » de la culture politique publique, telles que la reconnaissance et l'acceptation publique des principes de justice », in John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 295.

Il s'agit des biens sociaux puisqu'ils sont étroitement liés à la structure de base de la société. Leur possession et leur répartition sont régies par les institutions sociales. La vocation des principes de justice est d'ailleurs d'évaluer la structure de base de la société en interrogeant la manière dont elle alloue ou répartit les ressources ou les biens primaires entre les citoyens. De ce fait, des critères objectifs peuvent servir à mesurer l'étendue de la possession des biens premiers par les individus. C'est la raison pour laquelle Rawls relève que : « *les biens primaires sont définis en référence aux caractéristiques objectives des conditions sociales des citoyens, et que ces caractéristiques sont publiquement accessibles : la garantie de leurs droits et libertés, leurs attentes de revenu et de richesse compte tenu de leur position sociale* »<sup>285</sup>

Eu égard à ces considérations, on peut donc facilement dégager les signes distinctifs des personnes les plus défavorisées. Car, si le principe de différence est destiné à s'appliquer à ces derniers en tenant compte de leurs attentes raisonnables en termes d'accès aux biens sociaux premiers ou d'amélioration de leurs perspectives de vie alors, selon Rawls, sont considérées comme les plus défavorisées, les personnes qui appartiennent à une catégorie sociale se distinguant par une faiblesse des attentes et des revenus. Il précise que : « *les plus défavorisés sont ceux qui appartiennent à la classe de revenu dont les attentes sont les plus faibles* »<sup>286</sup> et ce, dans un contexte social où les droits et la juste égalité de chances des citoyens sont garantis de façon égale.

L'organisation rationnelle et optimale des inégalités de revenu et de richesse, à l'effet de les rendre plus bénéfiques aux plus désavantagés implique, aux yeux de Rawls, simplement de procéder à une comparaison dans le déroulement de la coopération sociale, de dégager le statut qu'occupe cette catégorie d'individus et de choisir le système qui réserve un bien meilleur sort à celle-ci. Loin d'être mesurés à partir d'un indice rattaché au bonheur global des citoyens, à leurs désirs ou en rapport avec un idéal moral voire une conception du bien, « *les biens primaires sont les biens dont des personnes libres et égales ont besoin en tant que citoyens* »<sup>287</sup>. La définition d'un éventail de biens premiers permet d'établir les bases d'une entente publique entre des citoyens ; entente au travers de laquelle les revendications exprimées par ces derniers peuvent être objectivement examinées. Rawls affirme à cet effet que :

---

<sup>285</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 90.

<sup>286</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

<sup>287</sup> *Ibid.*, 92.

*Le rôle des biens premiers est le suivant. Une caractéristique fondamentale d'une société politique bien ordonnée est qu'il y règne une entente publique non seulement sur les types de revendications qu'il est normal que les citoyens expriment lorsque des questions de justice sont soulevées, mais également sur la façon dont de telles revendications doivent être défendues. Cette entente est nécessaire afin d'arriver à un accord sur la façon dont les diverses revendications doivent être évaluées, et leur importance relative déterminée. La satisfaction de ces revendications justifiées est publiquement reconnue comme avantageuse et comme améliorant la situation des citoyens en ce qui concerne la justice politique<sup>288</sup>.*

Dans une société marquée par le pluralisme moral, religieux et culturel à l'instar de celle conçue par Rawls, les biens premiers fixent les critères suivant lesquels les comparaisons peuvent être faites entre des citoyens, divisés par des doctrines compréhensives, en termes de bien-être en vue d'apprécier la recevabilité de leurs revendications. Il précise à cet effet que :

*Même si les citoyens ne défendent pas la même conception compréhensive et complète du point de vue de ses fins ultimes et de ses allégeances, deux conditions suffisent pour qu'ils puissent partager une même idée de l'avantage rationnel : premièrement, que les citoyens défendent la même conception d'eux-mêmes comme personnes libres et égales ; deuxièmement, que leurs conceptions compréhensives (autorisées) du bien, si différents qu'en soient le contenu et les doctrines religieuses ou philosophiques qui s'y rattachent, aient besoin pour se développer d'à peu près les mêmes biens premiers<sup>289</sup>.*

La précision de l'énoncé rawlsien ci-dessus est une réaffirmation du caractère libéral de la théorie de la justice comme équité. Puisque toute référence à un ordre moral, une doctrine philosophique ou religieuse, dans la définition des biens primaires est écartée. Un accord de cette nature est absolument inenvisageable dans une société qui se veut pluraliste et qui est régie par une conception politique de la justice.

### **III – LE SENS RAWLSIEN DE L'ÉQUITÉ DANS LES SOCIÉTÉS PLURALISTES : L'IDÉE D'UNE CONCEPTION POLITIQUE DE LA JUSTICE**

Dans cette partie, l'enjeu est de s'appesantir sur la dimension politique que Rawls confère à la justice comme équité face aux défis du pluralisme et de la complexité. Ainsi, il est question de dégager la configuration politique de la théorie de la justice comme équité et les clefs qu'elle renferme pour la stabilité des sociétés pluralistes. Ensuite, la tâche consistera à mettre en exergue l'intérêt de l'exigence rawlsienne de la priorité du juste sur le bien et sa faculté à créer les conditions propices au développement d'une coopération sociale

---

<sup>288</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 293.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 294.



harmonieuse dans les sociétés complexes d'une part et le bien fondé du principe de neutralité de l'Etat dans la garantie de la coexistence pacifique entre les individus et les groupes.

## **1 – La justice comme équité : une conception politique de la justice adaptée aux sociétés complexes**

La considération de la théorie de la justice comme équité comme une conception politique, représente un tournant dans la pensée de Rawls. Cette reconfiguration du paradigme rawlsien de la justice est née des critiques formulées contre lui, relativement à la logique universaliste des principes de la justice telle qu'ils sont formulés dans *Théorie de la justice*, et de la nécessité de prendre considération le fait du pluralisme caractéristique des sociétés libérales au sein desquelles l'idée d'une unanimité semble illusoire, sauf à recourir à l'autoritarisme. Ainsi, contrairement à l'idée qui sous-tend la théorie de la justice comme équité dans l'ouvrage sus-cité, faisant d'elle une doctrine générale, compréhensive et métaphysique, Rawls reconnaît qu'il y a une précision qui n'a pas suffisamment été faite et qui mérite de l'être. « *C'est, dit-il, que la théorie de la justice comme équité est conçue comme une conception politique de la justice* »<sup>290</sup>. En tant que telle, cette conception est destinée à être appliquée à « *la structure de base d'une démocratie constitutionnelle moderne* ». Elle ne peut aucunement être considérée comme une conception morale générale. Puisque, dit-il : « *en matière de pratique politique, aucune conception morale générale ne peut fournir un fondement publiquement reconnu pour une conception de la justice, dans le cadre d'un Etat démocratique moderne* »<sup>291</sup>.

Le défi fondamental de Rawls dans cette perspective novatrice, est de penser les conditions d'une coexistence sociale harmonieuse entre des citoyens, profondément divisés par les doctrines philosophiques et morales auxquelles ils adhèrent. De façon précise, Rawls est préoccupé par la question de savoir : comment faire advenir une société juste et stable constituée de citoyens libres et égaux, mais que les doctrines, les visions du monde et les conceptions du bien opposent.<sup>292</sup> Une telle problématique tire son fondement du fait du pluralisme raisonnable que Rawls considère comme une condition fondamentale et indépassable des sociétés démocratiques. Etant donné cette réalité du pluralisme et les désaccords profonds qu'il génère, le dessein de Rawls c'est de trouver une base d'accord justifiable pouvant servir le socle solide aux citoyens, en dépit de leurs divergences

---

<sup>290</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 207.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>292</sup> Voir, John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 6.

fondamentales. Ainsi, Rawls propose la conception politique comme base commune susceptible d'obtenir l'appui de tous les citoyens aux allégeances doctrinaires différentes. A en croire Rawls, il s'agit d'une conception de la justice que les différents citoyens peuvent partager et sur laquelle ils peuvent s'accorder en y trouvant des principes fondamentaux régulateurs de l'ordre social.

Toutefois, la condition sine qua non de réalisation d'un tel accord fédérateur est l'indépendance de la conception politique de la justice vis-à-vis des doctrines autour desquelles se cristallisent les désaccords, les oppositions et les conflits entre citoyens. A cet effet, Rawls souligne que « *pour atteindre une telle raison commune, la conception de la justice devrait être, dans la mesure du possible, indépendante des doctrines en conflit auxquelles les citoyens adhèrent* »<sup>293</sup>. Rawls souligne que la conception de la justice qui doit obtenir l'appui des citoyens doit être politique et non pas compréhensive ou métaphysique. Autrement dit, la théorie de la justice comme équité, du point de vue politique, repose sur les principes, les valeurs, les institutions politiques d'un régime démocratique, les traditions publiques qui lui sont sous-jacentes et pouvant susciter l'adhésion des citoyens pour déboucher sur un consensus incluant l'ensemble des doctrines philosophiques, morales religieuses opposées<sup>294</sup>. Elle n'est pas compréhensive, dans la mesure où, elle n'inclut pas « *les conceptions de ce qui fait la valeur de la vie humaine, les idéaux du caractère personnel (...), enfin tout ce qui donne forme à notre conduite et, à la limite, à notre vie dans son ensemble* »<sup>295</sup>. Analysant la pensée de Rawls, Catherine Audard souligne que le qualificatif, métaphysique et culturelle rendent la même idée<sup>296</sup>. Il s'agit d'une conception politique en ce sens qu'elle exprime des valeurs politiques telles que véhiculées par les institutions et non des valeurs soutenues par un groupe ou une communauté quelconque. Dans le souci, de lever toute équivoque sur la signification d'une conception politique, il écrit : « *une conception politique indépendante, en tant qu'expression de valeurs s'appliquent, par exemple, à la personne, à la famille, à des associations ; elle ne soutient pas non plus que les valeurs*

---

<sup>293</sup>John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 34.

<sup>294</sup> Lire, John RAWLS, « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », in *Justice et démocratie*, pp. 205-218.

<sup>295</sup>John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 38.

<sup>296</sup> Voir Catherine AUDARD, « John Rawls et le concept du politique », in : *Justice et démocratie*, p.31. Elle estime que : « *Les principes politiques ne peuvent donc être directement issus d'une simple collection disparate d'intuitions morales. Il faut trouver une médiation. Cette médiation que Rawls désigne comme la « conception politique » de la société et de la personne ne peut donc être « culturelle » (Rawls dit même « métaphysique »), car elle exprimerait les idées d'une partie de la population et ne pourrait être l'objet d'un consensus d'ensemble* ». *Ibid.*, pp. 31-32.

*politiques soient séparées ou discontinues par rapport à d'autres valeurs »*<sup>297</sup>. Il précise que le but de cette conception est de permettre aux institutions et aux principes qui les régissent, d'obtenir l'appui des citoyens. Si la conception politique n'a pas vocation à se confondre avec les doctrines compréhensives des citoyens. Seuls ces derniers peuvent sur la base de leur liberté de conscience, identifier des similitudes entre les valeurs de la conception politique et les valeurs promues par des doctrines auxquelles ils adhèrent.

La saisie complète ou exhaustive de la conception politique de la justice requiert que l'on se penche sur ses principales caractéristiques telles qu'elles sont déclinées par Rawls. Selon cet auteur, une conception politique de la justice a trois caractéristiques : la première est axée sur l'objet autour duquel est articulée une conception politique de la justice, c'est-à-dire la structure de base de la société. De façon précise, la conception politique de la justice est destinée à s'appliquer à l'ensemble des institutions socioéconomiques et politiques d'une démocratie constitutionnelle moderne et à l'ensemble des principes et du système normatif qui la régit. A ce propos Rawls écrit : *« l'objet sur lequel une conception politique se concentre initialement est la structure formée par les institutions fondamentales et des principes, critères et préceptes qui s'y appliquent ainsi que la traduction de ces normes dans le caractère et les attitudes des membres de la société qui réalisent ces idéaux »*.<sup>298</sup>

La deuxième caractéristique fondamentale de la conception politique de la justice, réside dans le fait qu'elle se veut indépendante vis-à-vis des doctrines compréhensives. De ce fait, cette seconde caractéristique est axée sur son mode de présentation. Loin d'être présentée comme une doctrine compréhensive, c'est-à-dire comme une conception qui comporte des valeurs morales, des idéaux de conduites et des croyances auxquelles doivent adhérer des individus, une conception politique se démarque de ce mode de présentation. Ce d'autant plus qu'elle affirme une position frappée du sceau de l'indépendance. Toutefois, les citoyens peuvent trouver une proximité, une analogie voire une compatibilité entre la conception politique de la justice et les valeurs véhiculées par doctrine compréhensive à laquelle ils adhèrent. Ainsi, Rawls relève que : *« tous les citoyens adhèrent à une doctrine compréhensive avec laquelle la conception politique qu'ils professent est reliée d'une manière ou d'une autre. Mais, le trait distinctif d'une doctrine politique est qu'elle est présentée comme indépendante et qu'elle est exposée indépendamment d'un tel arrière-plan plus large et sans*

---

<sup>297</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 35.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 36.

référence à lui »<sup>299</sup>. De plus, les doctrines compréhensives ont un champ d'extension assez large et général qui leur offre la possibilité d'aborder plusieurs questions, qui embrassent, comme le pense Rawls,

*La conduite des individus et les relations personnelles jusqu'à l'organisation de la société dans son ensemble et le droit des gens (...) une conception politique essaie d'élaborer une conception raisonnable limitée à la structure de base et n'impliquant, dans la mesure du possible, aucun engagement plus large vis-à-vis d'autres doctrines.*<sup>300</sup>

A contrario, la conception politique n'est ni morale, ni générale, ni compréhensive. Car, une doctrine est dite générale lorsqu'elle concerne ou s'applique à une large gamme d'objets ou à tous. Or, elle est dite compréhensive lorsqu'elle propose un idéal de vie aux hommes, indique des façons d'être mieux, aux attitudes recommandables dans les relations interpersonnelles, des principes de conduite appropriée ou sur le mode d'existence en général. Elle peut donc être soit partiellement soit totalement compréhensive. Dans le premier cas, elle promeut quelques valeurs ou vertus dans le second « *elle concerne toutes les valeurs et les vertus reconnues dans le cadre d'un système articulé d'une manière relativement précise* ». <sup>301</sup>

Enfin, la dernière caractéristique de la conception politique de la justice, c'est le fait qu'elle se décline et se déploie concrètement en s'appuyant sur ce que Rawls nomme : « *la culture politique d'une société démocratique* ». Autrement dit, les éléments fondamentaux d'un système politique démocratique avec ses institutions et ses traditions historiques. Or, les diverses doctrines compréhensives relèvent plutôt de la culture environnante qui, loin d'appartenir au domaine étatique ou institutionnelle, est du ressort de la sphère de la société civile et des associations qui la constituent. Si la diversité des doctrines compréhensives constitue un trait distinctif permanent des sociétés démocratiques, force est de relever que les conditions d'une existence harmonieuse au sein d'une société juste et stable, sont difficilement envisageables eu égard au pluralisme. L'unité et la stabilité d'une telle société ne peuvent être possibles que par l'usage oppressif du pouvoir coercitif de l'Etat. Tel fut le cas dans la société médiévale.

Or, une telle option est contraire à l'idéal démocratique et aux principes de liberté et d'égalité de personnes qui sont liées. D'où la nécessité d'une conception politique de la justice, qui constitue l'alternative crédible permettant de surmonter la difficulté liée à

---

<sup>299</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 37.

<sup>300</sup> *Id.*

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 38.

l'impossibilité pour tous les citoyens d'adhérer à une même doctrine compréhensive. Rawls considère d'ailleurs que le partage par des citoyens d'une conception politique de la justice constitue une condition nécessaire bien qu'insuffisante de la stabilité dans une société démocratique bien ordonnée. Il estime qu'

*Une telle société peut être bien ordonnée par une conception politique de la justice aussi longtemps que, premièrement, les citoyens adhèrent à des doctrines raisonnables mais opposées partagent un consensus par recoupement, c'est-à-dire qu'ils souscrivent de manière générale à cette conception de la justice car elle exprime le contenu de leurs jugements politiques sur les institutions fondamentales ; et, deuxièmement, les doctrines compréhensions déraisonnables n'ont pas assez de succès pour réunir la justice essentielle de la société.<sup>302</sup>*

Compte tenu du fait du pluralisme, la conception politique de la justice offre les bases d'un accord entre des citoyens profondément divisés par les doctrines morales, philosophiques et religieuses auxquelles ils adhèrent. Puisque, les valeurs politiques sur lesquelles elle repose, l'emportent sur les valeurs non politiques et opposées, que professent les doctrines compréhensives des citoyens. Cela est d'autant plus vrai lorsque les conditions qui rendent possible une société démocratique sont garanties. La conception politique de la justice constitue une digue, un rempart qui éloigne la possibilité d'un conflit de valeurs insolubles résultant des diverses doctrines compréhensives. C'est la raison pour laquelle il s'inscrit en faux contre l'idée qui consiste à vouloir faire d'une conception politique une donnée compréhensive, sous prétexte que sa nature compréhensive lui permettrait de mieux appréhender et de trouver des solutions aux conflits qui traversent la société. C'est ce qui amène Rawls à affirmer qu' « *une conception politique n'est, au mieux, qu'un cadre qui guide la délibération et la réflexion et nous aide à atteindre un accord politique portant au moins sur les questions constitutionnelles essentielles et les questions de justice fondamentale* ». <sup>303</sup>

Du point de vue pratique, une doctrine totalement compréhensive, serait non pas impossible mais inutile. Pour Rawls, les citoyens qui soutiennent la conception politique de la justice, peuvent trouver en elle des valeurs et des vertus relatives à divers aspects de la vie. Leur soutien à la conception politique se justifie par le fait que :

*Dans le champ autorisé par les libertés fondamentales et les autres dispositions d'un régime constitutionnel juste, tous les citoyens peuvent poursuivre leur mode de vie sur une base équitable et en respecter correctement les valeurs (non politiques). Tant que ces garanties constitutionnelles sont assurées, ils jugent qu'aucune de valeurs n'est susceptible d'éclater au point de justifier leur opposition à la conception*

---

<sup>302</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 65.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 196.

*politique dans son ensemble ou sur des sujets aussi cruciaux que la liberté de conscience, les libertés politiques égales pour tous ou les droits fondamentaux, etc.*<sup>304</sup>

A en croire Rawls, la légitimité ou la crédibilité des valeurs exprimées par la conception politique de la justice réside dans le fait que, contrairement aux autres valeurs qui tendent à entrer en conflit avec elle, elle est libérale. Autrement dit, elle garantit la protection des droits fondamentaux des citoyens tout en leur conférant une priorité. De plus, les valeurs ou vertus qui fondent la conception politique de la justice sont des idéaux supérieurs qui constituent un bien fondamental pour l'ensemble des citoyens d'une société démocratique. Parmi ces vertus, Rawls cite entre autres : *la tolérance, la vertu de modération et le sens de l'équité*. Elles sont pour lui, les conditions de possibilité de la coopération sociale. A ce propos, il écrit à juste titre :

*Les vertus de la coopération politique qui rendent possible un régime constitutionnel sont ainsi des vertus supérieures. J'entends par là, par exemple, les vertus de tolérance, le fait d'être prêt à rejoindre les autres à mi-chemin, la vertu de modération et le sens de l'équité. Lorsque ces vertus répandues dans la société et sous-tendent sa conception politique de la justice, elles constituent un bien public essentiel.*<sup>305</sup>

Eu égard à ce qui précède, Rawls conclut logiquement que toute valeur qui entrerait en opposition avec la conception politique et les valeurs qu'elle véhicule sera évidemment supplantée, dans la mesure où elle s'oppose à ce qui constitue le fondement de la « *coopération sociale équitable fondée sur le respect mutuel* ». En outre, à côté de l'argument convoqué ci-dessus, Rawls justifie la primauté des valeurs politiques par le fait que du consensus qui peut se former autour de la conception politique de justice tout en réduisant la possibilité des conflits avec les autres valeurs à sa plus simple expression.

## **2- L'exigence de la priorité du juste sur le bien et le fondement d'une coopération harmonieuse**

L'exigence de la priorité du juste sur le bien est une idée-force de la théorie rawlsienne de l'équité. Trait essentiel de son libéralisme politique et condition fondamentale de la stabilité dans les sociétés pluralistes, cette idée maîtresse consacre formellement le primat de l'éthique déontologique sur les conceptions dites téléologiques. Car, au centre de la problématique sur laquelle Rawls prend position, se situe la question de savoir : « *si les principes de justice qui régissent la structure de base de la société peuvent être neutres par*

---

<sup>304</sup>John RAWLS, *Libéralisme politique*, pp. 195-196.

<sup>305</sup>*Ibid.*, p. 197.

*rapport aux convictions morales et religieuses, qui sont contradictoires entre elles, adoptées par les citoyens* ». <sup>306</sup> A en croire Rawls, la réponse à une telle question ne souffre d'aucune ambiguïté. Il existe une priorité du juste sur le bien, quoique ces deux idées soient complémentaires. Cette priorité signifie que « *les principes de la justice politique imposent des limites aux formes de vie qui sont acceptables* ». <sup>307</sup> Autrement dit, loin d'adhérer ou d'affirmer la vérité de certaines valeurs morales sous-tendues par des conceptions du bien, la théorie de la justice, en tant que conception politique, doit déterminer les formes de conceptions de la vie bonne, valables ou acceptables dans la société. Ainsi, le respect des limites fixées par les principes de justice est le critère à l'aune duquel peuvent être évaluées les revendications avancées par des citoyens au nom de certaines fins. Car, comme le précise Rawls, « *il est certain que des institutions justes, ainsi que les vertus politiques correspondantes chez les citoyens, ne seraient pas celles d'une société juste si elles se contentaient d'autoriser certaines formes de vie sans les encourager, en même temps, comme dignes de l'allégeance et du dévouement des citoyens* » <sup>308</sup> .

Cependant, étant donné que la conception politique doit faire montre d'ouverture à l'égard de certaines conceptions du bien et donner des indications sur les formes de vie qui mériteraient d'être promues, les idéaux moraux dont la valorisation serait judicieuse, bref les idées du bien à encourager, on pourrait questionner le fondement de la prédilection accordée à certaines conceptions du bien plutôt qu'à d'autres. La réponse à cette question requiert une compréhension des divers sens que Rawls attribue aux idées du bien. Tant il est vrai que la complémentarité entre le juste et le bien réside dans le fait que la conception politique tire son inspiration des idées du bien. Celles-ci doivent, aux yeux de Rawls, être politiques et dénuées de toute référence à une quelconque doctrine compréhensive. Ce n'est qu'à cette condition que ces idées pourraient être partagées par des citoyens, considérés comme des personnes libres et égales.

Les idées du bien pouvant assurer une saisie plus adéquate de la signification de la priorité du juste : « *l'idée du bien comme rationalité, l'idée des biens premiers, l'idée de conceptions compréhensives et acceptables du bien, l'idée de vertus politiques, l'idée du bien représenté par une société bien ordonnée* » <sup>309</sup>. La compatibilité entre l'idée du bien comme rationalité et la conception politique de la justice semble évidente. Dans la mesure où, tous les

---

<sup>306</sup> Michael SANDEL, *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, Seuil, p. 12.

<sup>307</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 215.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 215-216.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 218.

membres d'une société démocratique sont porteurs de projets de vie rationnels sur la base desquels ils orientent leurs vies, planifient leurs actions, définissent leurs objectifs et les moyens pour y parvenir. De ce point de vue, les projets de vie rationnels mettent en lumière, les attentes, les besoins et les demandes des citoyens au cours de leur vie. Conformément à cet état de fait, « *toute conception politique de la justice viable, pouvant servir de base publique pour la justification et dont on peut supposer que les citoyens auraient de grandes chances de l'adopter, doit englober l'existence humaine et la satisfaction des besoins et des objectifs humains fondamentaux dans la notion générale du bien* ». <sup>310</sup> L'idée du bien comme rationalité permet logiquement de déboucher sur les biens premiers fondamentaux pour les citoyens.

L'idée de biens premiers est une idée politique, en ce sens qu'elle fournit une interprétation publique des formes de revendications qui peuvent être avancées par les citoyens quand les problèmes liés à la justice sont posés et sur la façon dont les revendications de cette sorte doivent être défendues. L'idée de biens premiers constitue la base ou la garantie d'un accord entre les citoyens sur la procédure d'évaluation objective de leurs revendications. Ce faisant, elle rend possible une identification publique et claire des besoins des citoyens et la satisfaction qui doit leur être apportée par les institutions sociales et économiques. En effet, l'idée des biens premiers pose le problème des comparaisons interpersonnelles ainsi qu'il suit : « *étant donné que les conceptions compréhensives du bien sont en conflit, comment est-il possible de parvenir à l'interprétation publique de ce qu'il faut considérer comme des revendications justifiées* » <sup>311</sup>

L'idée des biens premiers apparaît comme une voie de remédiation devant ce problème qui a tout l'air d'une impasse. Car, devant le fait du pluralisme, et eu égard à la nature du libéralisme de Rawls que Sandel présente comme un libéralisme déontologique <sup>312</sup>, il serait illusoire d'attendre de l'Etat ou plus exactement du gouvernement qu'il inscrive ses actes dans le sens de la satisfaction du bonheur du plus grand nombre, qu'il s'engage dans la promotion d'un idéal moral, religieux ou qu'il prennent ouvertement partie pour une

---

<sup>310</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 219.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>312</sup> SANDEL pense justement que : « *Le libéralisme déontologique est avant tout une théorie de la justice, et en particulier une théorie de la primauté de la justice par rapport aux idéaux moraux et politiques. Sa thèse essentielle pourrait être énoncée de la manière suivante : parce que la société se compose d'une pluralité de personnes dont chacune a ses propres buts, ses propres intérêts, et sa propre conception particulière du bien ; ce qui, par-dessus tout, justifie ces principes régulateurs, ce n'est donc pas qu'ils maximisent le bien-être social ou promeuvent le bien d'une quelconque manière, mais plutôt leur conformité au concept du juste, catégorie morale donnée antérieurement au bien et indépendante de celui-ci* ». In Michaël Sandel, *op.cit.*, p. 23.



quelconque doctrine philosophique, morale et religieuse. Puisque pour Rawls, « *Aucune de ces opinions sur le sens, la valeur et la finalité de l'existence humaine définies par les conceptions du bien correspondantes, d'ordre religieux ou philosophiques, n'est l'objet d'une adhésion de l'ensemble des citoyens ; par conséquent, la réalisation de l'une d'entre elles à travers les institutions donnerait à l'Etat un caractère sectaire* »<sup>313</sup>. Eu égard à cette réalité, le libéralisme politique est fondé à trouver une conception politique qui puisse obtenir l'adhésion de l'ensemble des citoyens et marquer son indépendance vis-à-vis des doctrines compréhensives. En dépit des divergences qui caractérisent les citoyens relativement à leurs fins ultimes et de leurs allégeances, ces derniers peuvent, pour partager l'idée de l'avantage rationnel, d'une part se considérer comme de personnes libres et égales et d'autre part, posséder et développer les mêmes biens premiers, autrement dit : « *les mêmes libertés et droits fondamentaux, les mêmes moyens tels que le revenu et la richesse, tous garantis par les mêmes bases sociales du respect de soi* ». <sup>314</sup>

Au demeurant, la priorité du juste sur le bien traduit l'impossibilité pour la théorie de la justice de donner satisfaction à toutes les conceptions du bien. D'autant plus que certaines s'accompagnent ou impliquent une violation des droits et libertés fondamentales. Toutefois, lorsqu'une conception politique de la justice est soutenue par des citoyens et respectée par des institutions fondamentales de la société, celles-ci « *créent l'espace suffisant pour des formes de vie dignes de l'allégeance des citoyens* »<sup>315</sup>. L'idée de biens premiers permet de cerner les besoins des citoyens lorsque les questions de justice sont abordées. Ces besoins sont définis non pas à partir d'une doctrine compréhensive, mais à partir d'une conception politique. Puisque, compte tenu de la diversité fondamentale de la société, le critère approprié pouvant permettre une appréciation correcte et un traitement judicieux des revendications des citoyens sans distinction, c'est la définition des besoins à partir des biens premiers. Ainsi, l'indice des biens ne saurait être une approximation des désirs des individus sur la base des doctrines compréhensives. Pour Rawls, « *cette construction fournit, étant donné le fait du pluralisme, le meilleur critère de justification disponible face à des revendications concurrentes, qui soit en même temps mutuellement acceptable par des les citoyens dans leur ensemble* ». <sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, pp. 222-223.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 299.

La priorité du juste exige que les projets de vie, les aspirations des citoyens soient subordonnés et compatibles avec les principes de justice. Par conséquent, seules les demandes formulées en termes de biens premiers et conformément aux principes de justice sont valables. Toute chose qui revient à dire que, peu importent l'intensité et la nature de nos désirs et nos envies, nos aspirations et nos buts, ils ne peuvent, du simple fait de leur nature trouver satisfaction, surtout quand il s'agit des questions constitutionnelles et de justice. En ce qui concerne les idées de conception compréhensives et acceptables du bien et de vertus politiques, elles posent la question de savoir, si l'Etat a le devoir de favoriser certaines conceptions et les doctrines compréhensives qu'elles poursuivent ou s'il doit faire preuve de neutralité à l'égard de ces conceptions ? L'étendue et la complexité tout autant que l'importance que revêt cette question majeure dans le cadre de cette recherche, requiert qu'il lui soit consacré une rubrique spécifique à même d'assurer une analyse garantissant une meilleure intelligibilité.

### **3 – Le problème de la neutralité de l'Etat et l'impératif d'une coexistence pacifique dans les sociétés pluralistes**

La présente analyse s'articule autour de la question de savoir : comment, au sens de Rawls, l'Etat devrait-il se comporter vis-à-vis des doctrines compréhensives et des conceptions du bien qu'elles promeuvent ? Doit-il rester neutre à l'égard des diverses formes de vie, favoriser le développement de certaines d'entre elles, ou indiquer un modèle vers lequel devrait converger l'ensemble de la société ? Cette question axiale à la réponse de laquelle s'emploie Rawls, dans son examen des conceptions du bien acceptables et les vertus politiques, fait suite aux critiques adressées à son libéralisme politique qui lui feraient le reproche d'avoir un parti-pris en faveur de l'individualisme et de s'écarter de l'exigence de neutralité dont le libéralisme a coutume de se réclamer.

La nécessaire clarification qui s'imposait, a conduit Rawls à procéder à une élucidation conceptuelle du terme « neutralité » qui, bien qu'ambigu, méritait d'être défini afin de mettre en évidence la position rawlsienne. A cet effet, il prend soin de souligner que le concept de neutralité revêt plusieurs significations. Ainsi peut-on parler de neutralité en rapport avec une procédure. Celle-ci serait fondée sur le fait que l'appréciation de sa légitimité ou de sa justification se ferait sans recours à une quelconque valeur morale. Dans l'hypothèse où cette possibilité serait envisageable,

*Une procédure neutre pourra être définie comme justifiée par rapport à des valeurs neutres comme l'impartialité, la cohérence dans l'application des principes*

*généraux à des cas qu'on peut raisonnablement traiter comme liés les uns aux autres (...), ou encore la possibilité que les parties en conflit aient une chance égale de faire valoir leurs revendications*<sup>317</sup>.

La neutralité d'une procédure est donc définie comme le fait d'écarter les référentiels axiologiques, les idéaux moraux dans la conduite de ladite procédure. La neutralité est par ailleurs attachée aux principes d'impartialité et d'égalité absolue dans l'appréciation des situations, des faits ou des personnes. A en croire Rawls, la théorie de la justice est loin de s'inscrire dans la logique de la neutralité. Puisque les principes et les conceptions politiques qu'elle recèle sont ceux d'un régime constitutionnel sous-tendu par « *la culture politique publique* ».

A L'opposé de la neutralité procédurale, se situe la neutralité du but. Elle repose sur l'idée selon laquelle « *les institutions et les politiques sont neutres au sens où elles peuvent être approuvées par les citoyens dans leur ensemble parce qu'elles se situent dans le cadre d'une conception politique* »<sup>318</sup>. De ce point de vue, la neutralité de but peut revêtir une triple signification de laquelle on pourrait déterminer la position rawlsienne. Ainsi, la neutralité peut, en guise d'illustration, renvoyer au fait que :

*l'Etat doit assurer à tous les citoyens une chance égale de réaliser la conception du bien, quelle qu'elle soit, qu'ils ont librement adoptée ; l'Etat ne doit rien faire pour favoriser ou promouvoir une doctrine compréhensive particulière plutôt que d'une autre ou fournir davantage d'assistance à ceux qui en sont partisans ; l'Etat ne doit rien faire qui rende plus probable l'adoption par les citoyens d'une conception particulière plutôt que d'une autre, à moins que des dispositions ne soient prises pour annuler ou compenser les effets de mesure de ce genre*<sup>319</sup>.

Devant cette triple acception de la neutralité, Rawls récuse la première. Car, compte tenu de l'exigence de priorité du juste, l'Etat tel que le conçoit la théorie de la justice comme équité, ne saurait accorder son approbation à la réalisation de toutes les conceptions du bien. Seules les conceptions qui respectent les principes de justice peuvent être acceptées. Toutefois, Rawls laisse entrevoir la possibilité d'une adoption du premier sens de la neutralité à condition que la théorie de la justice préserve sa neutralité quant aux buts des conceptions du bien. Il écrit : « *ce premier sens peut être modifié et on dira alors que l'Etat doit garantir une chance égale de réaliser une conception autorisée, quelle qu'elle soit. Dans ce cas, en fonction de la définition de ce qu'est une chance égale, la théorie de la justice comme équité*

---

<sup>317</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 235.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>319</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 302.

*peut être neutre du point de vue de son but* »<sup>320</sup>. Le deuxième sens correspond à l'idée que la théorie de la justice comme équité se fait de la neutralité. Puisqu'étant régi par une conception politique qui, non seulement se veut indépendante à l'égard des doctrines compréhensives mais également s'applique à la structure de base de la société, « *ses institutions n'ont pas à favoriser une doctrine compréhensive particulière* »<sup>321</sup>. La troisième définition est, selon Rawls, pratiquement impossible à réaliser. Dans la mesure où, la structure de base d'une démocratie constitutionnelle aura nécessairement une influence ou des effets sur certaines doctrines compréhensives avec lesquelles elle serait compatible. Toute entreprise allant dans le sens d'une annihilation desdits effets est vouée à l'échec.

Au demeurant, la théorie de la justice combine aussi bien la neutralité procédurale que la neutralité du but. Mais elle se détourne de la neutralité dite des influences ou des effets et pour cause, celle-ci passe pour être irréalisable. Il est judicieux de préciser que la neutralité procédurale de la théorie de la justice comme équité, se traduit par l'impartialité dont elle fait montre et le sens de l'égalité qu'elle fait prévaloir vis-à-vis des différentes conceptions du bien, qui sont traitées par ailleurs, sans référence à des valeurs morales propres aux doctrines compréhensives. La neutralité du but quant à elle s'illustre par le fait que : « *les institutions fondamentales et les politiques publiques ne doivent pas être conçues pour favoriser une doctrine en particulier* ». <sup>322</sup>

En dépit de la double neutralité qui le caractérise, le libéralisme politique et l'Etat démocratique qu'il promeut, affirme la possibilité de reconnaître la primauté de certains idéaux et d'encourager certaines vertus morales recommandables. Cependant, force est de souligner que ces vertus, loin d'être tirées d'une quelconque doctrine compréhensive, découlent de la conception politique. C'est la raison pour laquelle une analyse des vertus politiques est faite dans la théorie de la justice comme équité. Parmi ces vertus de la coopération sociale, Rawls cite : « *la civilité et la tolérance, la modération et le sens de l'équité* »<sup>323</sup>. L'intégration de vertus dans la conception politique de la justice s'explique par la nécessité qu'il y a à ce qu'elles soient partagées par l'ensemble des citoyens et par le souci de les rendre indépendantes des doctrines compréhensives. C'est ce que dit Rawls lorsqu'il écrit : « *il faut que ce soit des idées politiques, c'est-à-dire appartenant à une conception politique de la justice pour un régime constitutionnel. Cela garantit qu'elles sont partagées*

---

<sup>320</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 302.

<sup>321</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 237.

<sup>322</sup> *Id.*

<sup>323</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 303.

*par les citoyens et qu'elles ne dépendent pas d'une quelconque doctrine compréhensive particulière »<sup>324</sup>.*

En outre, au-delà des formes de caractère moral ou des vertus politiques qui pourraient être encouragées, il est important de noter que conformément à la priorité du juste et ses exigences relativement aux conceptions du bien, les principes de justice et les institutions qui les garantissent « *encouragent de façon inévitable certains modes de vie et découragent d'autres ou même les excluent purement et simplement* »<sup>325</sup>. La question qui émerge à la suite du raisonnement ci-dessus, s'articule autour de la façon dont s'opère l'approbation ou la désapprobation des doctrines compréhensives. A cet effet, Rawls relève que :

*Pour encourager ou décourager des doctrines compréhensives, on peut procéder d'au moins deux façons : ces doctrines peuvent être en conflit direct avec les principes de justice ; ou bien, elles peuvent être acceptables, mais ne pas réussir à trouver d'adhérents dans les conditions politiques et sociales d'un juste régime constitutionnel<sup>326</sup>.*

La première hypothèse correspond à la situation où certaines conceptions du bien violeraient ou tout au moins renieraient les libertés et droits fondamentaux des individus en raison de leur appartenance sociale spécifique, à une communauté ethnoculturelle ou encore au nom d'un idéal déterminé. La seconde hypothèse pourrait être envisageable lorsqu'une religion particulière prend le contrôle de l'Etat en faisant régner une intolérance. Une telle religion n'a pas de place dans le modèle de société promu par le libéralisme politique.

La mise à l'écart ou la disparition de certaines conceptions du bien incompatibles avec les principes d'un régime constitutionnel, ne saurait permettre de déboucher sur la conclusion selon laquelle la conception politique failli à l'exigence de neutralité. Par conséquent, on ne saurait péremptoirement affirmer la partialité de la conception politique de la justice et indiquer qu'elle est injuste à l'égard de certaines doctrines compréhensives. Car, tout compte fait, il est illusoire voire impossible d'empêcher que certaines influences ne favorisent certaines doctrines au détriment d'autres. C'est à juste titre que Rawls souligne qu'« *aucune société ne peut inclure tous les modes de vie* »<sup>327</sup>. Autrement dit tous les modes de vie ne peuvent trouver satisfaction ou s'épanouir au sein d'une société. La culture dominante d'une société compliquerait toujours l'aisance de certaines modes de vie. C'est ainsi que, paraphrasant Isaiah Berlin, Rawls estime qu'« *il n'existe pas d'univers social sans perte,*

---

<sup>324</sup>John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 303.

<sup>325</sup>*Ibid.*, p. 305.

<sup>326</sup>*Id.*

<sup>327</sup>*Ibid.*, p. 306.

*c'est-à-dire sans exclusion de certaines modes de vie qui réalisent, de manière particulière, certaines valeurs fondamentales. En raison de la culture et de ses institutions, une société peut se révéler inhospitalière à l'égard de certains modes de vie »<sup>328</sup>.*

Dès lors, si les influences sociales inévitables d'une conception politique peuvent conduire au découragement ou à l'exclusion de certaines conceptions du bien, ce découragement ou cette exclusion ne devraient en aucun cas être assimilés à l'arbitraire ou à l'injustice. Le libéralisme politique garantit des chances égales à toutes les conceptions d'assurer leur maintien et d'attirer un nombre important d'adhérents. A cet effet, une conception du bien qui aurait du mal à perdurer dans une société moderne fondée sur l'égalité de liberté pour tous, et la tolérance réciproque ne saurait perdurer dans aucune forme de société régie par des valeurs démocratiques où les citoyens sont considérés comme de personnes libres et égales. Le libéralisme politique n'est par conséquent ni arbitraire ni injuste à l'égard de certaines conceptions du bien. Car, étant donné le fait du pluralisme sur lequel il repose, il laisse la possibilité à toutes les doctrines de se déployer, à la condition de respecter les limites fixées par les principes de justice. En cela, le libéralisme politique marque sa distinction avec le libéralisme compréhensif d'Emmanuel Kant et de John Stuart Mill<sup>329</sup> qui encourage explicitement les valeurs d'autonomie et d'individualité, érigées en idéaux vers lesquels doivent tendre les actes des individus. Renaut et Mesure soulignent que le libéralisme politique tel que le conçoit Rawls, revendique sa neutralité métaphysique, en s'abstenant de défendre ou de soutenir une conception du bien quelconque. Mesure et Renaut relèvent que :

*Ne défendant ni la thèse de la sociabilité de l'homme, ni la thèse de son insociabilité, ni même celle de son « insociable sociabilité », se voulant « métaphysiquement neutre », ce libéralisme ne prétend revendiquer en fait (Rawls lui-même y a beaucoup insisté) aucune conception particulière de la personne. Parce que la théorie libérale, ainsi conçue, entend se réduire à une pure conception politique du sujet, elle n'énonce rien sur les finalités qui conviennent ou ne conviennent pas aux êtres humains, mais se borne à considérer que, dès lors qu'il y a société, se pose la question des règles de droit suivant lesquelles nous désirons gérer nos rapports mutuels<sup>330</sup>.*

Dans la même perspective, Rawls précise que sa théorie libérale de la justice n'a pas vocation à promouvoir des valeurs morales, religieuses et des modes de vie propres à une

---

<sup>328</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 306.

<sup>329</sup> Il s'agit, à la différence du libéralisme politique qui se veut indépendant et neutre vis-à-vis des conceptions du bien de quelle que nature qu'elle soit, pour le libéralisme de type compréhensif, de promouvoir des valeurs qui sont constitutives d'une doctrine philosophique, politique, religieuse ou une vision culturelle. Ainsi pour Rawls, « *Le libéralisme de Kant ou celui de Mill peuvent conduire à imposer des exigences conçues en vue d'encourager les valeurs de l'autonomie et de l'individualité, envisagées comme des idéaux compréhensifs* ». in *Justice et démocratie*, p. 309.

<sup>330</sup> Alain RENAUT et Sylvie Mesure, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, p.79.

doctrine compréhensive, mais à s'inscrire dans le cadre strictement politique. « *La théorie de la justice ne cherche pas cultiver les vertus et les valeurs propres au libéralisme, à savoir l'autonomie et l'individualité, pas plus d'ailleurs que celles de toute autre doctrine compréhensive. Car, autrement, elle cesserait d'être une forme du libéralisme politique* ». <sup>331</sup>

Ainsi, en matière d'éducation des enfants par exemple, loin de promouvoir des idéaux du libéralisme, en tant que doctrine compréhensive chez ces derniers, le libéralisme politique s'attèlera simplement à ce que l'éducation de ceux-ci leur assure une claire et lucide conscience de leurs droits et devoirs tels qu'ils sont définis par la constitution. Celle-ci leur permettra de savoir qu'ils ont la totale liberté d'adhérer ou de renoncer à toute conception du bien, qu'elle soit morale, philosophique ou religieuse. Elle devra enfin les inciter à s'approprier les vertus politiques qui sont essentielles pour s'épanouir comme membres à part entière de la société et connaître les termes de la coopération. Face aux critiques qui pointeront du doigt le fait que le libéralisme politique inculquerait une doctrine libérale compréhensive. Rawls n'écarte pas cette possibilité, bien que cette dernière soit loin d'être intentionnelle. Car, le passage d'un individu du libéralisme politique vers un libéralisme compréhensif peut résulter d'un choix volontaire et raisonné, eu égard par ailleurs à la proximité mieux à la similitude qui existerait entre les deux formes de libéralisme. Mais, en tout état de cause, il convient de garder présent à l'esprit les différences fondamentales qui existent entre le libéralisme politique en tant qu'une conception politique de la justice et le libéralisme pris comme doctrine compréhensive. Et ces contrastes se situent tant au niveau de leur nature, que pour ce qui est de leur portée.

#### **IV- LA CONCEPTION POLITIQUE DE LA PERSONNE ET LE SENS DE L'IDENTITE CHEZ RAWLS**

La conception politique du sujet de Rawls occupe une place centrale dans son libéralisme et constitue une donnée théorique essentielle par laquelle il serait aisé d'appréhender le sens et les conditions de l'équité dans les sociétés démocratiques fondamentalement complexes. L'insistance rawlsienne sur le caractère politique de sa conception de la justice et même de la personne, lui permet non seulement de réaffirmer l'objet auquel s'applique cette théorie, c'est-à-dire la structure de base de la société, mais aussi de clarifier certains points jugés « obscurs » ou « ambigus » de la théorie de la justice et ayant conduit à une interprétation erronée de la théorie de la justice comme équité, considérée

---

<sup>331</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 310.

à tort comme une « *théorie métaphysique* »<sup>332</sup>. Dès lors, l'analyse que fait Rawls des citoyens entendus comme des personnes libres et égales et sa conception de l'identité lève toute équivoque sur certains aspects de sa théorie.

### **1- La liberté et l'autodétermination des sujets chez Rawls**

Dans la conception politique de la personne que décrit Rawls, les citoyens sont considérés et présentés comme des personnes libres. La liberté que Rawls présente comme un attribut ontologique du citoyen met en exergue la faculté d'autodétermination des sujets. A cet effet, selon lui, affirmer que les citoyens sont libres équivaut à dire qu'ils ont la capacité d'avoir et de former une « *conception du bien* ». Etant entendu que, d'après Rawls,

*Une conception du bien consiste en un système plus ou moins déterminé de fins ultimes, c'est-à-dire de fins que nous voulons réaliser pour elles-mêmes, ainsi que de liens avec d'autres personnes et d'engagements vis-à-vis de divers groupes et associations. Ces liens et ces engagements donnent naissance à l'affection et au dévouement*<sup>333</sup>.

En outre, cette conception comporte, indique et met en évidence le rapport que les individus ont avec les visions religieuses, philosophiques et morales qui valorisent certaines fins et définit les conditions favorables à une intersubjectivité heureuse. Ainsi, elle leur permet de marquer leur adhésion à certaines valeurs et à leurs allégeances à des fins ultimes, des croyances et des modes d'existence particuliers ou précis. Cependant, la liberté ou l'autodétermination des citoyens implique, dans une conception politique, la capacité ou le droit de ces derniers à changer ou à rejeter ces repères et valeurs culturelles ou religieuses, cette conception du bien quand ils souhaitent et sans entraves. C'est la raison pour laquelle il souligne que :

*Mais cela ne veut pas dire qu'en raison de leur conception politique ils soient inévitablement liés à la poursuite de la conception particulière du bien à laquelle ils adhèrent à un moment donné, en tant que citoyens, ils sont plutôt conçus comme capables de réviser et de changer cette conception en se fondant sur des arguments raisonnables et rationnels et ils peuvent agir ainsi s'ils le désirent*<sup>334</sup>.

---

<sup>332</sup> Voir l'article : « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », in John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 205-241. Il s'agit pour lui, de battre en brèche certaines prétentions philosophiques qui sont attribuées à sa théorie de la justice comme équité, notamment celles qui concernent sa tentative de promouvoir une vérité universelle ou encore celles relatives à la proposition d'une nature ou identité particulière de la personne. Pour Rawls, sa conception qui se veut politique évite des prétentions philosophiques de cette sorte. Car, écrit-il, « l'idée est que, dans une démocratie constitutionnelle, la conception publique de la justice devrait être, autant que possible, indépendante de doctrines religieuses et philosophiques à controverses. »

<sup>333</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 219.

<sup>334</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, pp. 55-56.



Fort de cette clarification, il ressort de l'exposé rawlsien que le citoyen n'est aucunement lié de façon définitive à la conception du bien à laquelle il a adhéré. De ce point de vue, on peut s'apercevoir que, bien que choisissant ses fins, le citoyen selon la perspective rawlsienne, garde une certaine distance vis-à-vis de celles-ci. Toute chose qui implique, que le sujet, loin d'être constitué par ses fins, au sens où elles le définiraient, dispose de la capacité de les choisir et de les réviser à sa guise. C'est la raison pour laquelle Hunyadi opère une distinction entre la « *conception possessive des fins* » de Rawls qu'il oppose et à « *la conception constitutive des fins* » de ses détracteurs<sup>335</sup>. Rawls affirme la nécessité d'une indépendance entre la personne et toute forme de conception du bien et du système de fins qui leur associé.

L'autodétermination que Kymlicka<sup>336</sup> conçoit comme la capacité pour l'individu à décider du sens qu'il souhaite donner à son existence est, pense-t-il, ce qui fonde la responsabilité de l'homme. La conception rawlsienne de la personne qui se veut politique s'inscrit dans le sillage de l'idée que les tenants du libéralisme se font du sujet. Idée que prend soin de rappeler ici Sylvie Mesure et Alain Renaut, selon laquelle : « *chaque être est porteur d'un « moi » distinct des valeurs et des finalités qu'il choisit, donc d'un moi qui, en tant irréductible à ses attributs, est intrinsèquement non inséré dans un quelconque tissu concret* »<sup>337</sup>. La valeur de l'autodétermination pour le citoyen réside dans le fait qu'elle confère à la personne une totale liberté et une responsabilité absolue dans le choix de ce qui constitue son bien. Un tel choix ne peut être opéré par autrui. C'est en cela que le libéralisme politique récuse les théories perfectionnistes qui s'arrogent le privilège d'accorder à l'Etat le pouvoir de décision sur ce qui doit être conçu comme bon pour les citoyens. Or, Kymlicka relève que : « *il se peut que personnes ne sache mieux que moi quel est mon bien propre.*

---

<sup>335</sup> La distinction qu'opère Marc Hunyadi entre « *la conception possessive des fins* » et « *la conception constitutive des fins* », pose le problème de la relation entre le moi et ses fins. Selon la perspective rawlsienne, la première conception que défend sa théorie libérale de l'équité, le moi est antérieur à ses fins. Conformément à ce postulat, Hunyadi explique que : « *posséder ses fins suppose un certain détachement par rapport à ces fins, ce qui signifie aussi que je ne peux jamais être intégralement constitué par mes attributs* ». En revanche, la conception constitutive, affirme justement que le sujet est constitué par ses fins, dans la mesure où, il serait défini par elles. Voir, Marc HUNYADI, *art.cit.*, pp. 48-49.

<sup>336</sup> KYMLICKA s'emploie à expliquer l'importance que revêt l'autodétermination dans le libéralisme dont Rawls apparaît comme la figure emblématique contemporaine. A cet effet, il présente l'autodétermination comme le moyen par excellence de reconnaître la valeur et la dignité des humains en tant que personnes morales. Pour lui, « l'autodétermination implique nous puissions décider ce que nous faisons de notre existence », en cela, le droit à l'autodétermination est réfractaire à toute logique perfectionniste ou paternaliste qui serait par exemple impulsée par l'Etat. Voir, WILL KYMLICKA, *Les théories de la justice. Une introduction*, pp. 219-224.

<sup>337</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 84.

*Même si mon jugement n'est pas toujours sûr, il est probablement plus sûr que celui d'autrui »*<sup>338</sup>.

Par ailleurs, Rawls considère, qu'au-delà des libertés et droits dont jouissent les citoyens et qui sont garantis par les dispositifs normatifs et institutionnels, les citoyens se considèrent comme des êtres libres dans la mesure où ils ont la capacité d'émettre des revendications autonomes non prévues par les institutions sociales. Rawls affirme à ce propos que les citoyens sont libres en ceci qu'ils sont « *sources originaires de revendications légitimes* ». <sup>339</sup> Ces revendications, bien que décalées par rapport au cadre des droits et devoirs fixés ou définis par la conception politique de la justice, tirent leur fondement et leur légitimité du système démocratique qui reconnaît et confère un espace de liberté relevant de la sphère privée aux citoyens. Puisque comme le précise Rawls, « *des revendications que les citoyens considèrent comme fondées sur des devoirs et des obligations issus de leur conception du bien et sur la doctrine morale qu'ils défendent dans leur propre vie, sont aussi pour notre propos ici, des revendications originaires* ». <sup>340</sup>

Cependant, la plausibilité de ces revendications reste tributaire de la compatibilité entre les conceptions du bien des citoyens, leur doctrine et la conception politique de la justice. Enfin, le dernier aspect relatif à la liberté des citoyens concerne ce que Rawls appelle la capacité pour ceux-ci de « *prendre la responsabilité de leurs fins* ». Celle-ci exige et implique, la capacité pour les citoyens de limiter leurs envies et leurs désirs pour adopter une approche bien plus réaliste. C'est la raison pour laquelle Rawls précise que :

*Nous partons de l'idée intuitive de base d'une société comme système de coopération sociale, une fois cette idée développée en une conception de la justice politique, elle implique que nous nous traitions nous-mêmes comme des personnes engagées dans la coopération sociale pour toute notre vie et que donc nous puissions prendre la responsabilité de nos fins, c'est-à-dire les ajuster de manière qu'elles puissent être poursuivies grâce à des moyens que nous pouvons raisonnablement acquérir.* <sup>341</sup>

Il est question de mettre en adéquation les attentes et les objectifs des citoyens avec les perspectives d'avenir auxquelles ils aspirent. Ce en tenant compte des institutions sociales justes et l'indice des biens premiers qu'elles fournissent.

---

<sup>338</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice. Une introduction*, p. 222.

<sup>339</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 230.

<sup>340</sup> *Id.*

<sup>341</sup> *Id.*

## 2- La question de l'identité dans la conception rawlsienne de la justice

L'analyse de l'autodétermination des citoyens à laquelle nous avons procédé est éclairante pour la compréhension du sens et du contenu sémantique que Rawls fournit à l'identité. En effet, dans sa théorie libérale de l'équité, Rawls distingue deux sortes d'identités que recèlent les citoyens considérés comme des personnes libres. L'« *identité publique* » et « *l'identité non publique* »<sup>342</sup>. Partant de l'idée selon laquelle les citoyens sont libres, c'est-à-dire qu'ils disposent de la capacité du sujet à choisir, à poursuivre et à réviser une conception du bien, Rawls estime qu'il est tout à fait envisageable pour un individu de changer son identité privée ou « *non publique* », tout en gardant son identité publique. Cette dernière est fondée sur la loi, les droits et devoirs consacrés par les institutions et les valeurs politiques de la société. Il estime qu'« *en tant que personnes libres, les citoyens revendiquent le droit de poser leurs personnes comme indépendantes de toute conception particulière du bien ou de tout système de fins dernières, et de ne pas s'identifier* ». <sup>343</sup> Toute chose qui revient à rendre l'idée selon laquelle « *le moi est premier par rapport aux fins qu'il dépend* »<sup>344</sup>.

De ce fait, pense Rawls, les changements qui peuvent s'opérer dans la vie privée des citoyens n'affectent en rien leur identité publique. En guise d'illustration, il estime que les citoyens peuvent par exemple changer d'appartenance religieuse sans perdre conséquemment leur identité publique. L'exemple de Saül de Tarse devenu l'apôtre Paul sur le chemin de Damas est assez éclairant. Il pense que : « *d'une manière générale, ils ont toujours les mêmes droits et les mêmes devoirs de base ; ils possèdent la même propriété et peuvent émettre les mêmes revendications qu'auparavant* ». <sup>345</sup> L'exception à ce principe, ne peut intervenir que si les revendications émises sont fondées sur une base religieuse ou sur toute autre considération compréhensive. Ce faisant, elles s'éloigneraient de la conception politique de la justice et des exigences qui la constituent.

En revanche, la sphère privée de l'existence individuelle des citoyens est marquée par leurs engagements et leurs attachements profonds vis-à-vis de certaines fins ultimes, les

---

<sup>342</sup> Il convient de préciser que les concepts d'« *identité publique* » et d'« *identité non publique* » que l'on retrouve dans *Justice et démocratie*, correspondent respectivement aux concepts d'« *identité publique ou institutionnelle* » et d'« *identité morale* », dans *Libéralisme politique*. L'identité publique renvoie donc selon Rawls, à l'identité qui est consacrée par les institutions publiques et par la loi. Il s'agit donc d'un statut qu'ils tiennent de leur qualité de citoyen et qui s'accompagnent d'un ensemble de droits et de prérogatives qui leur sont dus par l'Etat. Par contre, l'identité non publique fait référence engagements, allégeances et loyautés que les citoyens peuvent avoir en privée. Cette identité est indissociable de leurs convictions morales, philosophiques et religieuses qui tendent à la forger. Voir, John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 228-229.

<sup>343</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 228.

<sup>344</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 560.

<sup>345</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 228.

allégeances, un dévouement et une loyauté infaillibles à des visions du monde, des modes d'existence ou à des conceptions morales, philosophiques ou religieuses. Rawls estime que : « ces convictions et ces engagements font partie de ce que nous pouvons appeler leur identité « identité non publique ». <sup>346</sup> Selon Rawls, ces engagements sont quelquefois confondus avec notre personne, de telle manière que toute possibilité de détachement parait impossible. Etablissant l'importance de ces engagements et attachements dans l'existence des individus, Rawls estime qu'ils façonnent notre mode de vie, la manière dont nous concevons ce que nous faisons et ce que nous essayons d'accomplir dans le monde social. Toute privation de ces loyautés, affections et dévouement conduirait le citoyen à une perte de repère débouchant sur la désorientation. A cet effet, Rawls souligne que « si nous en étions soudainement privés, nous serions désorientés et incapables de continuer à vivre. En fait, nous pourrions conclure qu'il n'y a aucun sens à continuer » <sup>347</sup>. Toutefois, il se trouve qu'avec l'usure du temps, la conception du bien à laquelle nous adhérons est susceptible de connaître des changements de façon lente et progressive. Mais un changement brusque peut entraîner des bouleversements pouvant affecter notre identité personnelle et morale.

---

<sup>346</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 229.

<sup>347</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 57.

## Conclusion partielle

La réflexion ayant mobilisé notre attention dans cette partie était articulée autour de l'analyse des défis de l'équité et de la stabilité dans les sociétés à la lumière de la théorie politique de John Rawls. Il ressort de cette étude analytique que, la complexité inhérente aux sociétés complexes apparaît sous une triple forme : d'abord à travers le déploiement d'une rationalité instrumentale dont le couronnement ultime est la divergence des intérêts liée à la répartition des ressources sociales. Ensuite, cette complexité est perceptible par pluralisme axiologique doctrinal et culturel caractéristique des sociétés démocratiques modernes. Ce pluralisme se traduit par l'existence d'une multitude des doctrines religieuses ou non, de vision du monde, de modes de vie et une hétérogénéité axiologique, doctrinale voire culturelle et des idéaux auxquels adhèrent les citoyens. Enfin, les sociétés complexes s'illustrent parfaitement à travers ce que Rawls nomme la *Société des peuples*. Car, outre le pluralisme qui s'affirme dans cet espace dans toute sa radicalité, la société internationale à laquelle Rawls souhaite appliquer son *Droit des peuples*, se révèle comme un cadre fondamentalement hétérogène et complexe, eu égard à la différence des modèles culturels, des références normatives, axiologiques, doctrinales et idéologiques qui existent entre les sociétés de par le monde. Le problème de la stabilité en ce qui le concerne, se pose du fait des forces centrifuges et des tendances perturbatrices extérieures qui tendent à ébranler l'édifice institutionnel sur lequel est fondée la société d'une part, et d'autre part à cause de la menace d'implosion qui plane sur les sociétés démocratiques en raison de la pluralité des doctrines compréhensives religieuses, philosophiques et morales, opposées et irréconciliables auxquelles souscrivent les citoyens. C'est pourquoi Rawls préconise l'idéal de tolérance et le consensus par recoupement comme moyen pouvant enrayer la menace de conflagration. Sur le plan international, La conception politique de la justice de Rawls appliquée à la société internationale, rend possible, grâce à l'adhésion des différentes sociétés aux *Droits des peuples*, la stabilité et la cohabitation entre les peuples. L'allégeance des desdits peuples aux à la normativité du *Droit des peuples*, l'exigence de tolérance qui régit les rapports entre les sociétés et l'impératif du respect des droits de l'homme qui s'imposent à tous les peuples, créent les conditions de possibilité de la stabilité et de la paix démocratique. Dès lors, la théorie de la justice comme équité apparaît comme la clef de stabilisation des sociétés complexes. Ceci grâce, non seulement à la procédure et aux principes de répartition des biens premiers qu'elle propose, mais également à la base politique qui la sous-tend et qui fonde l'allégeance des citoyens en contribuant à garantir leur coexistence en dépit de la divergence de leurs affinités identitaires.

**DEUXIÈME PARTIE : LA PROBLÉMATIQUE  
RAWLSIENNE DE L'ÉQUITÉ ET DE LA STABILITÉ  
DANS LES SOCIÉTÉS COMPLEXES : SA  
RELECTURE CRITIQUE ET SON ACTUALITÉ**

## Introduction partielle

La réflexion dans cette deuxième partie est articulée autour de deux points essentiels. Dans un premier temps, elle nous donne la possibilité de procéder à une relecture critique de la théorie rawlsienne de la justice comme équité relativement à sa capacité à garantir la stabilité dans des sociétés complexes. Enfin, elle nous permet de se pencher sur le problème de la stabilité tel qu'il se pose avec acuité dans les sociétés complexes. Ainsi, en ce qui concerne la relecture critique de la théorie rawlsienne de l'équité, elle est articulée autour de deux volets. Il s'agit préalablement d'examiner les problèmes de pertinence inhérents à la conception rawlsienne de l'équité et sa capacité à garantir la stabilité des sociétés complexes. De façon précise, il sera intéressant d'interroger l'efficacité pratique des fondements de l'équité rawlsienne en relation avec le contexte réel d'existence des individus, la pertinence des principes de justice garant d'équité et leur faculté à générer une cohésion sociale et questionner la solution du consensus par recoupement dont Rawls loue les vertus prophylactiques en matière de stabilité en contexte de pluralisme. Ce chapitre s'achèvera par un examen critique tant des prétentions universalistes que de l'objectivité du paradigme rawlsien de la justice. Dans l'autre volet, nous entreprendrons de mettre en évidence les insuffisances que renferme l'équité rawlsienne telles qu'elles sont mises en exergue par les tenants du communautarisme et de souligner les difficultés que cette théorie aurait à garantir la stabilité dans des sociétés marquées par un pluralisme, compte tenu des fondements individualistes sur lesquels elle repose. Pour ce qui est de l'actualité du problème de la stabilité des sociétés complexes, notre travail envisage de présenter la récurrence et l'ampleur avec lesquelles ce problème se pose dans les sociétés traversées par une diversité fondamentale. De ce point de vue, il serait intéressant de se pencher sur les périls et les menaces de conflictualité que le retour du religieux fait peser sur la stabilité de ces sociétés multiconfessionnelles. Dans le même sillage, nous analyserons les problèmes de stabilité que pose l'affirmation des identités qui tend de plus en plus à gagner du terrain, à la faveur du multiculturalisme et qui semble ébranler ou tout au moins remettre en question le mode de régulation propre aux sociétés démocratiques et libérales. C'est ainsi que, cette recherche ouvrira une fenêtre analytique sur les tensions, les convulsions et les conflits ethniques sur fond de demandes de justice qui agitent les Etats multiethniques d'Afrique et donnent la pleine mesure du potentiel d'explosivité qui est inhérent à une mobilisation perverse des identités ethniques.

## **CHAPITRE IV : LES PROBLEMES DE PERTINENCE DE LA CONCEPTION RAWLSIENNE DE L'EQUITE FACE A LA QUESTION DE LA STABILITE DES SOCIETES COMPLEXES**

Dans la première section de cette partie, nous nous intéressons aux fondements de l'équité rawlsienne et à son argumentaire, pour questionner sa capacité à apporter des réponses concrètes aux préoccupations réelles des hommes dans les sociétés complexes et par voie de conséquence à garantir la stabilité de celles-ci. Cette perspective critique conduira à envisager les raisons pour lesquelles, la justice comme équité pourrait être rangée dans le cadre d'une pensée utopique, déconnectée du contexte social d'existence des humains et incapable de créer les conditions de coopération judicieuses et susceptibles de favoriser la stabilité. Dans le même sillage, il conviendra de procéder à une relecture des principes de justice de Rawls afin d'y déceler les contradictions, les ambiguïtés, les paradoxes qui les structurent et qui pourraient être générateurs des crises dans la société. Enfin, le dernier volet de critique de ce chapitre s'attachera à évaluer l'alternative du consensus par recoupement que propose Rawls comme solution à une coopération sociale avantageuse et à une cohabitation harmonieuse entre des individus dans une société marquée par le pluralisme. Cette évaluation mettra en évidence non seulement le caractère partial de l'analyse rawlsienne du pluralisme, mais aussi, l'inopportunité d'une quête obsessionnelle du consensus dans des sociétés profondément divisées.

### **I – CRITIQUE DES FONDEMENTS LA CONCEPTION RAWLSIENNE DE L'EQUITE A LA LUMIERE DE LA NATURE DES SOCIETES COMPLEXES**

Nous nous proposons dans le présent axe de la réflexion de nous pencher sur les fondements de la justice comme équité de Rawls en vue d'évaluer leur pertinence au regard de la nature des sociétés complexes. Il est question de procéder à une analyse critique de la position originelle et du voile d'ignorance qui la constitue. Cet examen est articulé autour de trois points. De prime abord, la tâche ici consiste préalablement à questionner la capacité de cette situation initiale hypothétique à garantir l'équité et la stabilité dans les sociétés complexes en faisant abstraction des contextes socioculturels réels dans lesquels évoluent les individus. En outre, il s'agit de soulever la contradiction qui est sous-jacente à cette position originelle. Car, si celle-ci semble revêtir la forme dialogique au sens où elle mettrait les



partenaires dans une situation de communication nécessaire à la conclusion d'un accord équitable, il apparaît à la lumière de la critique habermassienne, que cette position semble plutôt être de type monologique ou égoïste et livre les partenaires à une méditation solipsiste. Enfin, l'ultime point de cette réflexion, s'attachera à questionner l'une des conditionnalités fondamentales de la position originelle, à savoir le voile d'ignorance qui, non seulement semble écarter la prise en compte des expériences moralement significatives des individus au travers de la restriction d'informations, mais aussi place les individus dans un « *décentrement paradoxal* » eu égard à sa description et aux implications auxquelles elle donne lieu.

### **1 – L'équité de la position originelle rawlsienne à l'épreuve de la complexité des contextes socioculturels**

La position originelle constitue le socle sur lequel est bâtie la théorie de la justice comme équité. Elle représente une expérience de pensée conçue par Rawls, en vue de proposer un modèle de justice qui, non seulement écartere la possibilité d'un traitement manifestement inique des personnes résultant de la prise en compte des contingences arbitraires de la nature et de l'ordre social, mais aussi se donne pour dessein de contribuer à la satisfaction des membres du corps social. A cet effet, dans son souci d'établir une procédure équitable d'adoption des principes de justice destinés à régir la société, Rawls recouvre les partenaires d'un « *voile d'ignorance qui neutralise les différences et qui empêchent que les débats soient déterminés par les positions de chacun* »<sup>348</sup>. En effet, dans cette situation initiale hypothétique, Rawls soumet les partenaires à un ensemble de restrictions relatives à l'accès à l'information, à leurs qualités intrinsèques, leur origine sociale, leur position dans la hiérarchie sociale, leur race ou leur sexe, leur groupe ethnique, leur appartenance raciale, etc. L'enjeu pour Rawls est de fixer les conditions d'un accord équitable fondé sur l'exigence d'impartialité en éliminant les avantages de négociation qui seraient de nature à affecter la qualité de l'accord.

Cependant, la valeur heuristique de la position originelle de Rawls et des conditions qui l'entourent ne nous semblent pas absolument pertinentes. En effet, cette trouvaille intellectuelle renferme quelques pesanteurs qui sont de nature à affecter son efficacité dans la quête de la stabilité des sociétés complexes. Son caractère hautement abstrait et son extrême généralité sont antinomiques aux situations réelles dans lesquelles vivent effectivement les

---

<sup>348</sup> Ernest-Marie MBONDA, « Crises politiques et refondation du lien social : quelques pistes philosophiques », in *Centre d'études et de recherches sur la justice sociale et politique*, Yaoundé, Université catholique d'Afrique centrale, 2003, pp. 1-18, p. 9.

hommes dans des sociétés de manière générale. Dans cette perspective, Sen s'inscrit en faux contre ce qu'il appelle l' « *institutionnalisme transcendantal* »<sup>349</sup> de Rawls pour privilégier le vécu réel du corps. Car, pour lui, « *une théorie de la justice doit avoir quelque chose à dire sur les choix qui s'offrent réellement à nous, et pas seulement nous retenir dans un monde imaginaire et peu plausible d'une insurpassable splendeur* ». <sup>350</sup>De plus, cette situation initiale d'égalité montre ses limites devant la diversité des sociétés complexes au sein desquelles la divergence d'intérêts, la condition sociale et les allégeances communautaires constituent des catalyseurs de revendications plus ou moins violentes. La conjecture théorique que constitue la position originelle et les nombreuses restrictions dont elle est assortie, rendraient difficiles voire impossibles l'adoption d'un accord viable entre partenaires appelés à jeter les bases d'une coopération sociale harmonieuse fondée sur des principes de justice consensuellement établis et garant de stabilité en tenant compte de variété des situations effectivement vécues par les individus. Dans cette perspective, le caractère abstrait et prétentieusement universel de la position originelle, a été mis en lumière par Walzer comme nous le verrons au chapitre suivant. Ceui-ci lui reproche de ne pas suffisamment tenir compte de la diversité culturelle propre aux sociétés. Dworkin relève à ce propos que

*Michaël Walzer a affirmé que le sens de la diversité culturelle, un certain sens de l'histoire nous montrerait que les institutions de justice peuvent prendre des formes si différentes dans tant de sociétés variées qu'il demeure en partie inconcevable qu'une méthode générale, comme celle de la position originelle, puisse, en fait, s'en saisir et prétendre à l'universalité.*<sup>351</sup>

En effet, en proposant une procédure générale d'adoption des principes de justice plaçant tous les partenaires dans une situation symétrique, Rawls semble ne pas tenir compte de la complexité des sociétés. Complexité qui s'illustre à travers une diversité d'intérêts individuels et collectifs, des visions du monde, des modes de vie et des origines sociales. La mise à l'écart de ces données fondamentales dans la situation initiale d'égalité ne saurait générer l'équité escomptée et pourrait même constituer une source d'instabilité dans les sociétés complexes.

---

<sup>349</sup> Amartya SEN, *L'idée de justice*, trad. Paul Chelma avec la collaboration d'Eloi Laurent, Paris, Flammarion, 2009.

<sup>350</sup> *Ibid.*, pp.142-143.

<sup>351</sup> Ronald DWORKIN, « l'impact de la théorie de Rawls sur la pratique et la philosophie du droit », in *Individu et justice sociale : Autour de John Rawls*, p. 45.

## 2 – La position originelle et l'illusion de la conclusion d'un accord équitable

La position originelle en tant qu'elle est figurée comme une situation initiale dans laquelle se trouvent placés symétriquement les citoyens entendus comme des personnes libres et égales pour adopter des principes de justice susceptibles de régir la répartition équitable des biens dans la structure de base de la société, a l'air de revêtir la forme d'un espace de communication, de dialogue et de discussion entre les individus et les groupes, puisque le but de cette position est d'amener les partenaires à s'accorder sur les principes de justice. Comme le dit Rawls : « *les termes équitables de la coopération sociale sont définis par un accord passé entre ceux qui y participent* »<sup>352</sup>. Or, contrairement à ce qu'on serait tenté de croire à la lecture de Rawls, il ressort que la position originelle, loin d'être un cadre de discussion caractérisé par un échange d'arguments entre partenaires, « *met en scène la réflexion monologique de sujets réfléchissant chacun pour soi* »<sup>353</sup>. Car, en privant les citoyens de la quasi-totalité des informations sur eux-mêmes et sur la société, en les renvoyant dans l'intériorité de leur conscience pour une délibération, Rawls prive les citoyens d'une situation de communication réelle et fructueuse, seule à même de déboucher sur un accord équitable et une entente mutuelle génératrice d'harmonie sociale. C'est en tout cas, l'option préconisée et recommandée par Habermas, qui marque son adhésion pour l'intersubjectivité qui constitue, à ses yeux, la clef de compréhension des besoins de chacun. S'inscrivant en faux contre le monologisme rawlsien, il écrit :

*Il ne suffit pas qu'un individu se demande en y réfléchissant à deux fois, s'il lui serait possible d'adhérer à une norme. Il ne suffit même pas que tous les individus procèdent, chacun dans son coin, à cette délibération, pour qu'ensuite on enregistre leur suffrage. Ce qui est exigé, c'est une argumentation réelle à laquelle participent coopérativement les personnes concernées. Seul un processus intersubjectif de compréhension peut conduire à une entente de nature réflexive (...). Les besoins sont interprétés à la lumière des valeurs culturelles, mais dans la mesure où celles-ci sont toujours partie intégrante d'une tradition qu'on partage subjectivement, la révision des valeurs qui président à l'interpénétration des besoins ne saurait donc être une affaire dont les individus disposeraient monologiquement*<sup>354</sup>.

On le voit, la position originelle qui sert de fondement à la théorie rawlsienne de l'équité, censée garantir les conditions d'une communication et d'une coopération mutuellement avantageuse axées sur une négociation éclairée et équitable, paraît plutôt

---

<sup>352</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 34.

<sup>353</sup> Gervais YAMB, *Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga : contribution à la reconstruction de l'Etat de droit en Afrique noire*. Philosophie – Université de Nancy 2, 2008, français, 2008NAN21001, pp. 282-283.

<sup>354</sup> Jürgen HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, collection « Passages », 1996, pp. 88-89.

monologique et égoïste. Puisqu'elle met en effet en exergue un égoïsme rationnel dans la mesure où, la définition du juste s'opère à l'issue d'un calcul intéressé basé sur une évaluation des pertes et profits qui n'est envisagé que subjectivement. Melkevik, s'appuyant sur une critique développée par Ferry, illustre ce fait en notant que : « *Rawls postule que le juste peut être défini intellectuellement, voulu politiquement, au terme d'un calcul d'intérêts : avantages/couts, qui, envisagé subjectivement, ne vise que le « bon » ou le « juste » pour le moi* »<sup>355</sup>. Ce postulat rawlsien est conforme à la conception de l'autonomie que développe Rawls. Celle-ci repose sur le fait que, l'initiative du choix appartient au sujet « je », qui, couvert par un voile d'ignorance ne daigne pas véritablement se mettre à la place de l'autre. Ce faisant, il est clair que nous sommes en présence d'un égoïsme rationnel qui éloigne toute perspective de fonder des normes selon une approche intersubjective. Melkevik relève à ce propos que : « *la position originelle fonde un égoïsme rationnel aux yeux de Habermas en excluant un moment « moral » véritable au sens de la philosophie pratique, à savoir « fonder » les normes comme étant partagées et valides intersubjectivement* »<sup>356</sup>.

Ainsi, à l'opposé du discours contractuel de fondation des normes de Rawls et censé garantir l'équité, il serait plus judicieux que le dispositif contractuel rawlsien prenne la forme d'une fondation communicationnelle des normes reposant sur une situation dialogique effective pour tenir compte de la complexité sociale et prendre en considération les besoins de chacun. Cette approche est conforme à la pensée d'Habermas. Puisque, d'après son principe de discussion (Principe D) : « *seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique* »<sup>357</sup>. Pour Habermas en effet, la validité des normes est tributaire de l'éthique de la discussion qui préside préalablement à leur adoption suivant un principe d'universalisation (Principe U) qui énonce que : « *Dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptés sans contrainte par tous* »<sup>358</sup>.

Si la position originelle propose une théorie de la fondation des normes qui enferment les partenaires dans une tour d'ivoire en les contraignant à un tête à tête avec eux-mêmes, la

---

<sup>355</sup> Bjarne MELKEVIK, « Du contrat à la communication : Habermas critique de Rawls ». *Philosophiques*, vol. 24, n° 1, pp. 59-70, pp. 65-66. Consulté le 27 mai 2022 <https://doi.org/10.7202/027424ar>. Consulté le 27 mai 2022.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>357</sup> Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, p. 17.

<sup>358</sup> *Id.*

situation idéale de communication d'Habermas semble plus méritoirement garantir les conditions d'une société juste dont les principes résulteraient d'une discussion effective et équitable entre partenaires égaux ayant le droit d'exprimer leurs points de vue et de formuler des objections en vue de l'adoption des normes plus consensuelles et garantes de cohésion sociale et de stabilité. Habermas établit ainsi les conditions d'une telle discussion dans *Morale et communication*<sup>359</sup>. Il serait donc loisible d'affirmer avec Jean-Marc Ferry et en rapport avec l'éthique de la discussion de Habermas que : « *la justice dépendrait d'une liberté de communication consistant, pour chaque citoyen, à pouvoir inscrire un thème de discussion publique à l'ordre du jour de l'agenda politique* »<sup>360</sup>.

### **3 – Le « voile d'ignorance » et le problème de la garantie de l'équité**

Le voile d'ignorance représente une restriction de l'information que Rawls juge nécessaire d'introduire dans la position originelle afin de placer les partenaires dans une situation d'égalité parfaite d'une part, et d'autre part d'éliminer la possibilité que les négociations des termes de l'accord soient influencées par des considérations subjectives ou des circonstances sociales, susceptibles de s'avérer favorables à certains et désavantageux pour d'autres. Rawls précise à cet effet que :

*Le voile d'ignorance supprime les différences en termes d'avantages de négociation, de manière à ce que, dans cette mesure et dans d'autres, les partenaires soient situés de façon symétrique. Les citoyens sont représentés uniquement en tant que personnes libres et égales, c'est-à-dire qu'ils possèdent au degré minimal suffisant les deux capacités morales et les autres facultés qui leur permettent d'être des membres coopérants normaux de la société durant leur vie complète. En les situant symétriquement, la position originelle respecte le précepte de base de l'égalité formelle ou le principe d'équité*<sup>361</sup>.

Le voile d'ignorance dont sont recouverts les citoyens, a pour finalité de garantir l'impartialité du jugement des partenaires et l'équité de l'accord. Cette réflexion impartiale à laquelle Rawls convie les partenaires, exige que ces derniers soient privés des informations sur eux-mêmes, sur leurs origines, et sur les expériences vécues. Il s'agit précisément de priver les partenaires des informations essentielles qui pourraient déterminer ou avec une influence négative sur la qualité de l'accord. Cependant, il convient de relever que la

---

<sup>359</sup> Il estime à cet effet que : 1- Tout sujet capable de parler et d'agir doit pouvoir prendre part à des discussions. 2 – a. Chacun doit pouvoir problématiser toute affirmation, quelle qu'elle soit. b. Chacun doit pouvoir exprimer ses points de vue, ses désirs et ses besoins. 3- Aucun locuteur ne doit être empêché par une pression autoritaire, qu'elle s'exerce à l'intérieur ou à l'extérieur de la discussion, de mettre à profit ses droits tels qu'ils sont établis en 1 et en 2 ». In Jürgen Habermas, *Morale et communication*, pp. 110-111.

<sup>360</sup> Jean-Marc FERRY, *Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Cerf, 1994, p. 32.

<sup>361</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 126.

conception rawlsienne de l'impartialité ne peut véritablement être envisagée que si un ensemble d'informations sont à la disposition des participants. D'où cette interrogation critique de Melkevik qui écrit : « *si les participants n'ont pas accès à toute l'information possible les concernant et concernant la société, comment pouvons-nous prétendre que leur jugement est impartial ? Un jugement non éclairé peut-il être dit impartial ?* »<sup>362</sup>

A partir de cette interrogation, on peut noter que la fondation des normes ou l'adoption des principes de justice chez Rawls, ne résulte pas d'un processus de délibération qui tient compte de la situation socioculturelle ou des expériences vécues par les individus. Il s'agit d'une base normative introduite de l'extérieur et contraire à la volonté ou aux aspirations des participants qui, pour établir sa validité, doit évincer certaines informations importantes relatives aux citoyens. Melkevik développant cette critique d'Habermas écrit :

*Le voile d'ignorance agit comme un filtre qui empêche la prise en compte des expériences moralement signifiantes et des différentes formes d'apprentissage. Rawls étouffe en effet, selon Habermas, le flux d'informations sociales, politiques et culturelles, de telle sorte que le voile d'ignorance doit harmoniser uniquement les informations recevables selon les principes initiaux*<sup>363</sup>.

Aux antipodes de la dimension idéologique qu'Habermas voit en la restriction d'informations qu'opère le voile d'ignorance, il préconise non pas une fermeture mais plutôt une ouverture et une prise en considération des « expériences moralement signifiantes » des individus. Cette ouverture a le mérite de permettre aux sociétés de prendre la pleine mesure des conditions dans lesquelles se trouvaient ou se trouvent encore certains groupes sociaux victimes d'injustices afin d'y apporter des réponses appropriées, tels que les ouvriers, les femmes et les minorités diverses, pour n'évoquer ceux-là, à travers lesquels se donne à voir la complexité de la société. Ainsi, en lieu et place d'une privation d'informations, la fondation des normes et l'usage public de la raison chez Habermas, requièrent un flux d'informations. Au demeurant, contrairement à la conception rawlsienne de l'impartialité qui fait abstraction de l'information, Habermas écrit : « *seul est impartial, le point de vue à partir duquel sont universalisables les normes qui, parce qu'elles incarnent manifestement un intérêt commun, peuvent escompter une adhésion générale et gagner dans cette mesure, une reconnaissance intersubjective* »<sup>364</sup>.

---

<sup>362</sup> Bjarne MELKEVIK, *art.cit.*, p. 68.

<sup>363</sup> *Id.*

<sup>364</sup> Jürgen HABERMAS, *Morale et communication*, p. 86.

En outre, dans la même perspective critique du voile d'ignorance, Jean-Marc Ferry pense que celui-ci met le sujet ou le partenaire dans une situation de « *décentrement paradoxal* » en ce qu'il amène les individus à accepter les conséquences d'un raisonnement théorique ou moral pouvant leur être opposées dans l'existence quotidienne réelle ou dans la vie pratique. L'interrogation que soulève Ferry met en évidence, la difficulté qu'il y a pour des individus, à se mettre dans une situation d'impartialité.<sup>365</sup>

Ce décentrement paradoxal auquel mène le voile d'ignorance, est davantage perceptible eu égard au mode de présentation suivant lequel les individus sont décrits dans la position originelle. En effet, en tant que construction théorique de type métaphorique, le voile d'ignorance présente une situation dans laquelle, les partenaires de la position originelle, n'ont aucune connaissance de leur « *situation empirique actuelle et contextuelle, c'est-à-dire sur la situation qu'ils occupent ici et maintenant dans la société, avec toutes les différences factuelles dans l'allocation des biens sociaux à savoir, les revenus, les libertés, etc.* »<sup>366</sup>. De ce point de vue, le voile d'ignorance est frappé du sceau de l'ambiguïté. Car, ignorant quasiment tout d'eux-mêmes et de la société, ils doivent livrer leur imagination à envisager toutes sortes de possibilités à partir d'une démarche de prudence et ayant à l'esprit leurs intérêts égoïstes. Cet égoïsme transparait avec clarté dans le voile d'ignorance. Puisqu'il s'agit, au demeurant, de se figurer une situation hypothétique, dans laquelle le partenaire peut être ce qu'il n'est pas, se mettre dans la place de l'autre à la situation duquel il pourrait se retrouver. Bref, il s'agit de se représenter toutes les formes de possibles pour savoir quel choix de principes, le partenaire doit opérer dans son intérêt. Gervais Yamb expose cet aspect en relevant que : « *sous le voile d'ignorance, je peux être ce que je ne suis pas ; je dois me mettre à la place de l'autre que je pourrais être (je ne sais rien), parce que cet autre peut être moi-même. Donc, tiens compte de toutes les situations et conditions sociales possibles pour savoir ce que je dois raisonnablement (rationnellement) vouloir* »<sup>367</sup>.

Il ressort donc que sous le voile d'ignorance, les citoyens sont mus par une rationalité instrumentale et stratégique axée sur des calculs essentiellement motivés par le souci

---

<sup>365</sup> Cette interrogation est formulée ainsi qu'il suit : « *Comment pourrions-nous être conduits à accepter les conséquences du raisonnement tenu d'un point de vue moral lorsque ces conséquences doivent pouvoir ensuite nous être opposables pratiquement ? Comment, par quel procédé, pourrions-nous déjà nous mettre, ne serait-ce qu'une imagination, dans une situation d'impartialité,* ». Voir : Jean-Marc FERRY, *Philosophie de la communication. Tome II : Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Cerf, Collection « Les Humanités », 1996, p. 53.

<sup>366</sup> Gervais YAMB, *op.cit.*, p. 285.

<sup>367</sup> *Id.*

d'accroître ou tout au moins de garantir leurs avantages personnels. Cette logique monologique et égoïste qui sous-tend la fiction du voile d'ignorance est contraire à la rationalité communicationnelle prônée par Habermas reposant sur l'exigence de réciprocité nécessaire pour établir et clarifier un point de vue moral. Ferry souligne à cet effet que : « *en aucune façon ne s'y trouve mise en scène la rationalité communicationnelle servant de procédure à la reconnaissance réciproque dont l'expérience est requise pour former et informer le point de vue moral.* »<sup>368</sup>.

La prédominance de la quête de l'intérêt individuel et le triomphe de l'égoïsme telle qu'elle semble transparaître dans le dispositif du voile d'ignorance rend difficile voire illusoire toute adoption de principes de justice équitables et garants de stabilité.

## **II – LE PROBLEME DE L'EQUITE DANS LES PRINCIPES DE JUSTICE DE RAWLS ET LES RISQUES D'INSTABILITE DES SOCIETES COMPLEXES**

La théorie de la justice comme équité que Rawls propose comme une alternative crédible et pertinente à l'utilitarisme, est adossée sur les principes de justice qui constituent l'axe fondamental de cette conception politique de la justice. Si le premier principe vise à consacrer et préserver les libertés fondamentales, autrement dit, les droits civiques et politiques traditionnellement reconnus et défendus dans l'Etat de droit, le deuxième concerne essentiellement la distribution des biens sociaux, des ressources économiques en précisant les conditions et les modalités qui président à celles-ci. Ainsi, le regard critique qui est porté sur la théorie rawlsienne ici, s'intéresse principalement à ce deuxième principe. De ce fait, il s'agit préalablement d'examiner le principe d'égalité des chances en dégagant non seulement la signification que Rawls lui confère, les controverses qu'il cristallise dans la société et les ambiguïtés qui l'enveloppent quant à son rapport avec la justice compensatrice à laquelle Rawls semble faire allusion dans sa théorie de l'équité. Dans la même perspective, il sera question de mettre en lumière les présupposés théoriques de la juste égalité des chances et les implications qu'elle comporte relativement à l'exigence de mérite afin de mettre en évidence les contradictions sous-jacentes à la justice comme équité. Pour finir, il sera judicieux de relever les insuffisances du principe de différence en mettant un accent sur sa propension à entretenir la confusion dans la définition des inégalités à travers lesquelles les membres les plus désavantagés de la société sont identifiables et à minorer le rôle des choix personnels dans les situations dans lesquelles se trouvent placés les uns et les autres dans la société.

---

<sup>368</sup> Jean-Marc FERRY, *op.cit.*, p. 55.



Toutes choses qui sont susceptibles d'engendrer des frustrations susceptibles de déclencher les crises sociales.

## **1 – Égalité et discrimination : les ambiguïtés de la justice compensatrice chez John Rawls**

Le principe d'égalité des chances constitue un volet du deuxième principe rawlsien qui affirme que : « *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* ». <sup>369</sup> Il s'agit d'un principe destiné à garantir l'idéal d'équité dans la répartition des ressources socioéconomiques. Ce faisant, il s'inscrit en faux contre ce que Kymlicka appelle « *l'idéologie dominante en matière de justice distributive, à savoir l'idéal d'égalité des chances* ». <sup>370</sup> Car, pense-t-il, cette dernière pêche par son incapacité à prendre en compte les circonstances désavantageuses dans lesquelles se trouvent les catégories sociales les plus défavorisées et sa tendance à garantir une part importante des ressources aux personnes qui se seraient socialement démarquées au cours d'une compétition à laquelle prennent part tous les membres de la société sans critère d'exclusion. Puisque, d'après cette conception dominante, « *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* » <sup>371</sup>. Autrement dit, il est tout à fait légitime d'attribuer une rémunération au-dessus de la moyenne à un individu, si l'acquisition de celle-ci n'a pas violé l'exigence d'égalité des chances, c'est-à-dire si nul n'a été lésé en raison d'une contingence telle que son appartenance ethnique, son origine sociale ou son identité sexuelle. A cet effet, l'acceptabilité d'une telle inégalité ne peut souffrir d'aucune équivoque, indépendamment du fait que les plus mal lotis aient tiré profit ou non.

Une telle conclusion ne semble pas tout à fait pertinente pour Rawls qui considère que les individus les plus favorisés ne peuvent prétendre à une part considérable de ressources que si ce surcroît de ressources profite et améliore la condition des plus démunis. D'où l'énonciation du principe de différence. L'examen de cette position rawlsienne relativement à

---

<sup>369</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, pp. 69- 70.

<sup>370</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice*, p. 66.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 67.

l'exigence d'égalité des chances ne manque pas de susciter des interrogations, tant elle semble contenir quelques ambiguïtés.

En effet, une lecture attentive de Rawls permet de noter que l'une des exigences cardinales de l'égalité équitable des chances qu'il oppose à la conception dominante, pose que :

*Ceux qui ont des capacités et des talents semblables devraient avoir des chances semblables dans la vie. De manière plus précise, en supposant qu'il y a une répartition des atouts naturels, ceux qui sont au même niveau de talent et de capacité et qui ont le même désir de les utiliser devraient avoir les mêmes perspectives de succès, ceci sans tenir compte de leur position dans le système social. Dans tous les secteurs de la société, il devrait y avoir des perspectives à peu près égales de culture et de réalisation pour tous ceux qui ont les mêmes capacités et les mêmes aspirations ne devraient pas être influencés par leur classe sociale<sup>372</sup>.*

Si du point de vue théorique, la conception et la formulation des conditions essentielles à la réalisation de l'égalité équitable des chances est aisément envisageable, force est de relever que la déclinaison concrète de cet idéal peut s'avérer particulièrement compliquée. Puisque, comme le reconnaît l'auteur de *Justice et démocratie*, malgré les efforts consentis pour atténuer les effets des circonstances, la répartition des ressources continuera d'être déterminée par les déséquilibres affectant la répartition des atouts naturels. Cela est d'autant plus vrai que, tant que les gens naîtront dans certains contextes familiaux et sociaux, le développement de leurs facultés naturelles connaîtra toujours un sort plus ou moins optimal selon qu'ils auront évolué dans tel ou tel cadre familial ou social. En conclusion, Cet auteur estime qu' « *il est impossible, en pratique, d'assurer des chances égales de réalisation et de culture à ceux qui sont doués de manière semblables ; pour cette raison, nous souhaiterons peut-être adopter un principe qui reconnaisse ce fait et qui, aussi, atténue les effets arbitraires de la loterie naturelle elle-même* ». <sup>373</sup> Le caractère fondamentalement limité de l'égalité équitable des chances et des exigences qui l'accompagnent et la rapidité avec laquelle Rawls s'en remet au principe de différence pour remédier à l'influence des atouts naturels dans la répartition de la richesse ont tout l'air d'un aveu d'échec.

Si cette critique semble excessive pour plus d'un, il importe de souligner que plusieurs autres griefs peuvent être formulés contre le principe rawlsien d'égalité, notamment son réductionnisme. En effet, le trait distinctif de la juste égalité des chances rawlsienne, réside

---

<sup>372</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 104.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 105.

dans l'une des conditions uniques qu'elle fixe en vue de la légitimation des inégalités à savoir : le fait qu'elles doivent être attachées à des fonctions et positions ouvertes à tous sans qu'aucun individu n'ait été lésé en raison de son origine ethnique, sociale ou de son identité sexuelle. Pour y parvenir, Rawls pense qu'il est impérieux que le gouvernement « *essaie de procurer des chances égales d'éducation et de culture à ceux qui ont des dons et des motivations semblables, soit en subventionnant les écoles privées, soit en créant un système scolaire public* »<sup>374</sup>.

Or, il convient de relever qu'étant donné l'impossibilité d'annihiler les effets de contingences naturelles et sociales en termes de perpétuation des inégalités socioéconomiques, le souci de garantir une juste égalité des chances pourrait prendre une tout autre forme différente de celle préconisée par Rawls. On pourrait citer en guise d'illustration les politiques préférentielles. De ce fait, l'égalité des chances pourrait être promue à travers des interventions ciblées de l'Etat en faveur des individus ou des groupes désavantagés. C'est dans le sillage de ces considérations que Kymlicka souligne que

*Les gens ne sont pas tous d'accord sur ce qu'il convient de faire pour garantir une juste égalité des chances. Certains estiment que la non discrimination en matière d'éducation et d'emploi suffit à cette fin. D'autres soutiennent qu'il faut mettre en œuvre des programmes de discrimination positive en faveur des groupes économiquement et culturellement désavantagés, afin que leurs membres bénéficient d'une véritable égalité des chances d'acquérir les qualifications nécessaires à la réussite économique.*<sup>375</sup>

A bien y regarder, il apparaît que Rawls n'a pas pris en compte cette possibilité de garantir une égalité équitable des chances. Ainsi, la promotion d'une juste égalité équitable des chances au moyen d'une politique de discrimination positive peut se faire par exemple, comme le relève Michel Seymour par « *des quotas pour assurer la représentativité des groupes défavorisés, ou à travers des publicités qui combattraient les préjugés et qui seraient mises en place par l'Etat. Il s'agit de politiques d'action positive semblables à celles qui ont déjà été implantées pour les femmes* »<sup>376</sup>. Car, faut-il le rappeler, la discrimination positive comme le souligne Daniel Sabbagh<sup>377</sup>, à vocation à tenir compte de l'appartenance des

---

<sup>374</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 315.

<sup>375</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice*, p. 68.

<sup>376</sup> Michel SEYMOUR, « Rawls et la juste égalité des chances », [www.crifte.ca](http://www.crifte.ca), p. 4.

<sup>377</sup> Voir Daniel SABBACH, « La discrimination positive : une « politique de l'exception » ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 20 | 2011, mis en ligne le 16 mai 2013, consulté le 07 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/traces/5073> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/traces.5073>, p. 1.

individus à des groupes identifiés comme défavorisés dans le but d'augmenter leur proportion et leur représentativité au sein de la population et corriger les discriminations dont ils ont été victimes dans le passé et le sont encore. Une promotion de la juste égalité des chances qui ne tiendrait pas compte des actions de l'Etat au bénéfice des plus défavorisés, serait condamner à alimenter le sentiment d'injustice, d'exclusion et de marginalisation auprès des plus défavorisés de la société, débouchant ainsi sur des revendications violentes susceptibles d'engendrer des tensions sociales et de remettre en cause la paix sociale. Michel Seymour martèle à cet effet que : « *sans de telles interventions ciblées vers les plus démunis, il n'y a aucun espoir de parvenir à réaliser véritablement l'égalité des chances* ». <sup>378</sup>

L'objection ci-dessus peut être considérée comme totalement superflue et superfétatoire. En ce sens qu'il peut nous être reproché de perdre de vue le fait que le principe de différence qui pose que les inégalités sociales et économiques ne peuvent être admises ou acceptées que si elles contribuent à l'amélioration du sort des plus défavorisés, implique implicitement une justice compensatrice sous la forme d'actions positives au profit des catégories sociales démunies. Cependant, Rawls ne laisse pas la possibilité de déboucher sur une conclusion pareille. A rebours de ce qu'on serait tenté de penser, il relève que : « *le principe de différence n'est pas, bien entendu, le principe de réparation. Il ne demande pas à la société d'essayer d'atténuer les handicaps, comme si tous devaient participer, sur une base équitable (fair), à la même course dans la vie* » <sup>379</sup>. Abondant dans la même perspective, Alain Renaut qui a publié un ouvrage intitulé *Egalité et discriminations* <sup>380</sup> pense que, même si Rawls s'abstient de franchir le pas conduisant à l'adoption des actions positives ou des politiques préférentielles, l'essentiel du deuxième principe l'y conduit inexorablement. Il relève dans un entretien avec Frank Burbage et publié dans *Cahiers philosophiques* que « *la position de Rawls conduit en droit à l'idée d'actions compensatrices, même si pour sa part, il ne franchit pas le pas et demeure dans le cadre d'une justice distributive classique* ». <sup>381</sup>

---

<sup>378</sup> Michel SEYMOUR, *art.cit.*, p. 4.

<sup>379</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 131.

<sup>380</sup> Alain RENAUT, *Egalité et discriminations. Un essai de philosophie appliquée*. Paris, Seuil, 2007.

<sup>381</sup> Frank BURBAGE, « Egalité et discriminations entretien avec Alain Renaut », in *Cahiers philosophiques*, 2007/4, n° 112, pp.103-118, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2007-4-page-103.htm>, consulté le 08 février 2021.

## 2-Egalité des chances et rejet du mérite individuel : les contradictions de la théorie rawlsienne de l'équité

Le principe d'égalité des chances représente une exigence fondamentale pour la promotion et la réalisation de la justice sociale dans les sociétés démocratiques. Il s'agit d'un principe qui garantit à tous les membres de la société la possibilité d'accès à l'éducation et aux positions sociales recherchées par le truchement d'une concurrence loyale permettant à chacun de faire valoir sa compétence et de se démarquer en réduisant à leur plus simple expression, les risques d'exclusion. Dans un article publié en 1967, Rawls fournit des éclairages sur la signification de cette exigence en écrivant que : « *l'égalité des chances est un ensemble d'institutions qui assurent une éducation égale, de même qu'un accès à la culture pour tous et qui laisse ouverte la concurrence, pour les postes sur la base des qualités raisonnablement liées à la performance, ainsi de suite* »<sup>382</sup>.

Cette définition rawlsienne qui met un point d'honneur tant sur les possibilités égales offertes aux individus d'accéder à l'éducation et à l'emploi que sur les qualités intrinsèques traduites par la notion de performance, apporte la preuve que le principe d'égalité de chances accorde une place de choix au mérite. Cependant, une étude attentive de la théorie de la justice rawlsienne permet de noter la mise à l'écart de la notion de mérite par Rawls. Car, pense-t-il, aucun homme ne peut légitimement revendiquer un quelconque mérite sur les atouts naturels qu'il a en sa possession ou encore sur sa position initiale dans la société, qui sont à ses yeux, des faits contingents, comme l'est la disposition des individus à faire des efforts ou accomplir certaines tâches dans la vie. Il écrit :

*Nous ne méritons notre place dans la répartition des dons à la naissance, pas plus que nous ne méritons notre point de départ initial dans la société. Avons-nous un mérite du fait qu'un caractère supérieur nous a rendus capables d'efforts pour cultiver certains dons ? Ceci aussi est problématique : car un tel caractère dépend, en bonne partie, d'un milieu familial heureux et des circonstances sociales de l'enfance que nous ne pouvons pas mettre à notre actif. La notion de mérite ne s'applique pas ici.*<sup>383</sup>

La théorie de la justice comme équité récuse ainsi l'idée de mérite individuel qui paraît pourtant se situer au cœur de l'exigence d'égalité des chances. Ce faisant, Rawls exclut la possibilité que l'interprétation démocratique du deuxième principe conduise à la validation

---

<sup>382</sup> John RAWLS, " *Equality of opportunity is a set of institutions wich assures equally good education and chances of culture for all and wich keep open the competition for positions on the basis of qualities reasonably related to performance and so on*". "Distributive Justice", in Samuel Freeman, (dir.), *Collected Papers*, Cambridge, Havard University Press, 1999, pp. 130-153, p.143.

<sup>383</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p.134.

d'une méritocratie. D'après Amartya Sen et Maxime Parodi, ce concept a été forgé par Michaël Young<sup>384</sup>. Ils estiment que : « *la méritocratie est simplement le développement d'un système général de rétribution des mérites* »<sup>385</sup>, le mérite étant fonction de l'intelligence alliée à l'effort. A en croire Rawls, le défaut principal du système méritocratique est d'accentuer le fossé entre les catégories sociales favorisées et les couches sociales défavorisées. L'égalité des chances ne constituant ici qu'un moyen servant à perpétuer ces inégalités par l'ouverture des carrières aux talents. Il estime à cet effet que :

*Ce type d'ordre social obéit au principe qui ouvre les carrières aux talents et utilise l'égalité des chances comme un moyen pour libérer les énergies dans la poursuite de la prospérité économique et de la domination politique (...). L'égalité des chances signifie une chance égale de laisser en arrière les plus défavorisés dans la quête personnelle de l'influence et de la position sociale. Ainsi la méritocratie est un danger qui guette les autres interprétations des principes de justice.*<sup>386</sup>

Si cette critique rawlsienne de la méritocratie est compréhensible, rejeter de façon aussi péremptoire l'ordre méritocratique et le principe qui le sous-tend, n'équivaut-il pas à vider l'exigence d'égalité des chances de sa substance ? En d'autres termes, cette exigence a-t-elle encore un sens dès lors qu'elle est privée ou dépossédée de ce qui en constitue son principe de base ? En effet, au-delà des différentes interprétations auxquelles l'idéal de la juste égalité des chances peut donner lieu, elle repose prioritairement sur le principe selon lequel, le succès d'un individu dans un domaine quelconque, est tributaire des choix opérés ou des efforts déployés par celui-ci, tout autant que l'échec résulterait des piètres performances réalisées par ce dernier. De ce fait, la position avantageuse ou désavantageuse qu'occuperait un individu ne serait aucunement le produit d'une prise en compte des contingences naturelles ou sociales jugées arbitraires.

Ainsi, Kymlicka estime que la valeur de l'idéologie dominante de l'égalité des chances réside dans le fait qu'elle met en avant le mérite au détriment des contingences, le choix aux dépens de circonstances. Ainsi, en précisant les exigences de la conception dominante de l'égalité des chances vis-à-vis des individus, il écrit :

*Si je nourris une aspiration personnelle dans une société caractérisée par l'égalité des chances, ma réussite ou mon échec seront déterminés par ma performance personnelle, pas par mon sexe, ma couleur de peau ou mon origine sociale. Dans*

---

<sup>384</sup> Michaël YOUNG, *The Rise of Meritocracy*, London, Routledge, 2017.

<sup>385</sup> Amartya SEN & Maxime PARODI, "Mérite et justice", *Revue de l'OFCE*, vol.3, n° 102, 2007pp. 467-481, p. 470.

<sup>386</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 137.

*une société où personne n'est privilégié ou désavantagé en raison de ces circonstances sociales, le succès (ou l'échec) des individus sera la conséquence de leurs propres choix et de leurs propres efforts. Par conséquent notre réussite est quelque chose que nous « gagnons » c'est-à-dire méritons<sup>387</sup> plutôt que quelque chose qui nous est donné.<sup>388</sup>*

Vues sous cet angle, les inégalités de revenus et de statuts présentes dans la société sont tout à fait acceptables, puisque la position sociale des uns et des autres est fonction de leur mérite.

A l'observation, le modèle d'égalité des chances qui promeut la reconnaissance du mérite individuel semble porteur de vertus d'apaisement et de stabilité sociale. En ceci qu'il offre la possibilité à tous les membres de la société d'accéder à des positions sociales enviabiles en actualisant leurs potentialités au moyen de choix judicieux, d'efforts inlassables et de compétence avérée. Or, d'après Rawls, le modèle d'égalité des chances qui accorde une place prépondérante au mérite est instable. Dans la mesure où, étant donné que nul ne mérite son point de départ initial dans la société tout comme les atouts naturels (dons et talents) acquis depuis la naissance, il est inadmissible que l'accès à des positions sociales soit influencé par ces facteurs arbitraires. Le reproche adressé à la conception dominante de l'égalité des chances, consiste précisément à dire qu'elle laisse la distribution des ressources sociales être influencée par les inégalités naturelles et sociales jugées moralement arbitraires. Pour Rawls en revanche, ces inégalités ne peuvent être tolérées que si elles fonctionnent au profit des membres les plus défavorisés de la société. Face à une telle conclusion, il est permis de poser les interrogations ci-après : la situation défavorable de certaines personnes jugées désavantagées résulte-t-elle toujours des inégalités naturelles et sociales moralement arbitraires ? Ne peut-elle pas être la conséquence de leurs propres choix dans la vie ? L'obligation pour des personnes favorisées mais travailleuses (ayant réussi grâce à leurs choix et à leurs efforts) d'assister des personnes paresseuses et considérées comme défavorisées, ne peut-elle pas être source d'injustice et de tensions sociales ? Ces préoccupations feront l'objet d'un examen minutieux dans la suite de cette réflexion.

---

<sup>387</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>388</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice*, p. 68.

### 3- Principe de différence de Rawls et choix personnels des individus : les risques d'une justice génératrice de tensions

Le principe de différence constitue l'une des trouvailles intellectuelles qui fonde l'originalité de la théorie de la justice comme équité, développée par John Rawls. C'est un principe qui, partant de la réalité implacable des inégalités sociales et naturelles qui apparaissent entre les individus dans la société, considère que nul ne devrait avoir la prétention de tirer un quelconque profit des atouts naturels et de sa position initiale dans la société. Car, pense-t-il, il s'agit là de données contingentes et fondamentalement arbitraires qui ne peuvent ou ne doivent aucunement influencer la situation des uns et des autres dans la société. Mais, un effort peut être fait, afin que ces inégalités soient à l'avantage de tous et particulièrement des personnes les plus défavorisées de la société. A cet effet, Rawls estime que même si

*Personne ne mérite ni ses aptitudes naturelles supérieures, ni sa position initiale plus favorable au sein de la société (...), il ne s'ensuit pas que ces distinctions doivent être éliminées. Il y a une autre façon de les traiter. La structure de base peut être organisée pour que ces réalités contingentes fonctionnent de façon à bénéficier aux plus défavorisés. Nous aboutissons donc nécessairement au principe de différence si nous souhaitons organiser le système social de telle façon que personne ne soit avantagé ou désavantagé par la position arbitraire qu'il occupe dans la distribution des atouts naturels ou par sa position initiale dans la société sans devoir donner ou recevoir une compensation correspondante.*<sup>389</sup>

La pertinence ou la justesse de cette explication rawlsienne ne souffre d'aucune équivoque. Puisque, à l'opposé des conceptions qui reconnaissent aux plus talentueux le droit de jouir des privilèges qu'ils tirent de leurs atouts naturels, le principe de différence pose, en se fondant sur le fait que nul ne mérite les bénéfices que lui confèrent ses atouts naturels que, les plus favorisés ne peuvent tirer profit de leurs dons qu'à la condition qu'elles améliorent la situation sociale des plus désavantagés. Etant entendu que, d'après Rawls, « *ce groupe comprend des personnes qui, par leur origines sociales et familiales, sont désavantagées par rapport aux autres, que leurs dons naturels (une fois réalisés) ont placées en moins bonne position et qui ont eu moins de chance dans la vie* »<sup>390</sup>.

Cependant, cette présentation du principe de différence, met en évidence son caractère séduisant, sans pourtant parvenir à résorber quelques doutes qui nous amènent à poser les questions suivantes : toutes les inégalités tirent-elles forcément leur source des contingences

---

<sup>389</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 102.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 128.



naturelles et sociales liées d'une part à la possession des dons naturels, et d'autre part à notre point de départ initial dans la société ? Certaines inégalités socioéconomiques perceptibles dans la société ne résultent-elles par des choix opérés et des options prises dans la vie par tel ou tel individu ? Sans être exhaustives, les interrogations ci-dessus mettent en évidence quelques insuffisances et faiblesses propres au principe de différence.

En effet, si Rawls s'intéresse au problème des inégalités sociales, la solution qu'il propose en vue de leur correction ou tout au moins de leur atténuation, pêche par un déficit de clarté et souffre d'une ambiguïté qui engendre une insatisfaction. De façon précise, après avoir souligné que les inégalités sociales sont imméritées, il se montre favorable à leur compensation. Concomitamment, s'il reconnaît que les inégalités naturelles sont arbitraires, il se contente de relever qu'elles ne devraient pas avoir une influence sur la répartition des ressources sociales, sans préconiser une exigence de compensation. Ces préoccupations sont celles de Kymlicka qui relève que :

*D'après Rawls, les personnes nées dans un milieu ethnique ou social défavorisé non seulement doivent avoir accès aux mêmes avantages sociaux, mais ont droit à des compensations en raison de leur handicap social. Mais pourquoi traiter différemment les personnes nées avec un handicap naturel ? Pourquoi n'auraient-elles pas droit à des compensations pour ce handicap (comme par exemple des aides sociales en matière de santé, de transport ; d'emploi, de formation, etc.) en plus de leur droit à ne pas subir de discrimination<sup>391</sup>.*

En outre, le principe de différence semble s'éloigner de sa vocation, celle qui consiste à garantir la justice mieux l'équité entre tous les membres de la société. Dans la mesure où, en estimant que les inégalités socioéconomiques ne peuvent être admises qu'à la condition d'être bénéfiques aux plus défavorisés, Rawls ne prend pas le soin de distinguer les inégalités relevant des facteurs contingents et arbitraires d'une part (les atouts naturels et la position initiale dans la société) et d'autre part, les inégalités résultant des choix de vie, de l'esprit d'initiative ou de la créativité des uns et des autres. En effet, deux personnes nées dans un contexte social identique, ayant à peu près les mêmes aptitudes naturelles et le même revenu à la base pour mener leurs activités, peuvent, au bout d'une période déterminée se retrouver dans une situation d'inégalité, en raison de la différence des choix et styles de vie. Car, autant l'un choisirait de s'engager dans une activité lucrative et rémunératrice, l'autre pourrait être intéressé par des activités ludiques et dispendieuses. De telles divergences d'options entraîneraient inexorablement des inégalités entre les individus en question. Puisque, pendant

---

<sup>391</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice*, pp. 86-87.

que l'un tirera les profits de son investissement, l'autre pourrait être dans une situation de précarité liée à l'absence de ressources.

C'est ce qu'imagine Kymlicka au sujet de deux personnes placées dans des conditions d'égalité parfaite c'est-à-dire évoluant dans des circonstances sociales et naturelles identiques et ayant les mêmes aptitudes naturelles et la même origine sociale, et qui décident d'opter pour des choix de vie différents. Dotées à la base des ressources égales, l'une choisit de jouer au tennis toute la journée et de travailler dans une ferme afin de disposer d'un minimum de fonds pour l'achat d'une parcelle de terre devant servir de cour de tennis et à la satisfaction des besoins exigés par son style de vie. L'autre par contre, opte pour l'achat d'un terrain de même dimension « *pour y cultiver un potager et y produire des légumes destinés à sa propre consommation ainsi qu'à la vente* ». Il est évident qu'au bout d'un certain temps, l'horticultrice accumulera une quantité importante de ressources en fructifiant sa part de ressources initiales par la production, alors que le joueur de tennis aura épuisé sa dotation initiale<sup>392</sup>. Il en résultera inévitablement une situation d'inégalité entre ces deux individus à l'origine placés dans une situation d'égalité parfaite.

Si l'on se réfère au raisonnement rawlsien, on serait tenté d'affirmer que l'inégalité qui apparaît entre les deux personnes auxquelles Kymlicka fait allusion, ne peut être admise que si elle bénéficie au plus désavantagé, représenté ici par le joueur de tennis. Par conséquent, l'Etat sera appelé à prélever un montant dans le revenu de l'horticultrice pour le transférer au joueur de tennis. Or, affirme Kymlicka, « *Etant donné que ces différences de style de vie sont choisies librement, comment pourrait-on juger que le joueur de tennis est traité de façon inégale si l'on laisse l'horticultrice bénéficier du revenu et du style de vie dont il n'a pas voulu* »<sup>393</sup>. Cette interrogation permet de mettre en évidence l'injustice que peut comporter le principe de différence et les frustrations qu'il peut générer chez certains individus. Car, si le principe de différence rawlsien a pour rôle de compenser les inégalités relevant des données contingentes de la nature et de la société, force est de souligner que toutes les inégalités ne proviennent pas de ces facteurs, certaines sont la conséquence des choix volontaires et des préférences ou des styles de vie désirés par les individus. C'est ce que relève Otfried Höffe qui considère que l'une des grandes difficultés que présente le principe de différence réside dans l'identification que fait Rawls des personnes les plus défavorisées de la société. Pour lui, en établissant un lien direct entre ceux qui ont été défavorisés par la nature et les conditions de

---

<sup>392</sup> Voir Will KYMLICKA, *Les théories de la justice*, pp. 87-88.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 88.

départ sociales d'une part, et ceux qui possèdent les revenus les plus bas d'autre part, Rawls se prive de mettre l'accent sur un point essentiel, à savoir, le fait que certains peuvent volontairement choisir un niveau de vie correspondant à leurs aspirations qui les situe à un niveau bas de l'échelle sociale. De ce fait, il ne revient pas à l'Etat encore moins à aucune superstructure sociale, d'entreprendre d'améliorer la condition de ces individus contre leur libre volonté, au risque de transgresser l'exigence attachée au premier principe de la théorie de la justice comme équité, relatif à l'étendue des libertés égales reconnues à tous. Il écrit :

*Si certains renoncent de plein gré à un revenu et à la prospérité, et se soumettant à un niveau de vie bien inférieur à celui d'un ouvrier non spécialisé, ce n'est pas le devoir de l'ordre social et économique d'élever leur niveau de vie, pas plus que l'Etat n'aurait le droit de le faire : il interférerait avec le libre droit de chacun de renoncer au revenu et à la propriété et, en cela, il contredit le premier principe de justice, celui de la plus grande liberté égale pour tous<sup>394</sup>.*

Ainsi, si le principe de différence s'engage sur la voie de la compensation des inégalités de revenus, en faisant abstraction de leur source, c'est-à-dire sans établir de distinction entre les choix et les circonstances, il devient un principe générateur de l'injustice. C'est la raison pour laquelle Kymlicka relève que : « *quand les inégalités de revenu sont la conséquence de nos choix et non pas des circonstances, le principe de différence crée l'injustice au lieu de l'éliminer* »<sup>395</sup>.

Une telle affirmation pose le principe de la responsabilité des hommes vis-à-vis des choix qu'ils opèrent. Car, autant l'on n'est pas responsable des inégalités dues aux contingences naturelles et sociales, autant il est inconcevable qu'il soit exigé à certains de payer pour les coûts induits par les préférences et les choix des autres. Cela est d'autant plus vrai qu'on ne saurait toujours lier la situation sociale désavantageuse de certains individus au fait qu'ils aient été défavorisés relativement aux chances naturelles et sociales initiales. Car, les hommes ont, à une certaine période de leur existence, la capacité de surmonter certaines conditions naturelles sociales jugées désavantageuses. C'est pourquoi, il convient de relever que l'appartenance à une catégorie sociale défavorisée définie en termes de revenus, ne rend pas forcément compte des chances initiales des individus. Höffe écrit à ce propos que : « *si l'on admet que les hommes – du moins à partir d'un certain moment- sont responsables, pour une certaine part, de ce qu'ils tirent des conditions données, le groupe social défini par le niveau de revenus et d'« état de propriété » auquel on appartient est une indication mais non*

---

<sup>394</sup> Otfried HÖFFE, *L'Etat et la justice, les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne. John Rawls et Robert Nozick*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p. 66.

<sup>395</sup> *Id.*

*un critère, même approximatif, de la qualité des chances de départ* »<sup>396</sup>. Ainsi, Kymlicka qui paraphrase Dworkin<sup>397</sup> conclut en relevant qu' « *un mécanisme de distribution adéquat doit être « sensible aux différences d'aspirations » et « indépendant des dotations initiales »* »<sup>398</sup>.

Au-delà des critiques ci-dessus mentionnées, le principe de différence est d'autant plus problématique qu'il semble s'éloigner de l'idéal d'équité pour lequel il a été conçu. En effet, l'identification des plus défavorisés à laquelle procède Rawls est pour le moins réductrice en ce qu'elle tend à laisser à la marge voire à exclure les handicapés physiques et surtout mentaux ne disposant des facultés intellectuelles nécessaires pour être partis prenantes à la coopération sociale. Nussbaum<sup>399</sup> voit en ce positionnement

*Une limite invitant à reformuler une nouvelle approche de la justice le fait que dans le système de Rawls les handicapés physiques et mentaux se trouveraient exclus du contrat initial, tout simplement parce que leur fait défaut cette forme de rationalité qui doit être partagée par les acteurs de la vie sociale, celle-ci étant définie comme un système de coopération équitable en vue de l'avantage mutuel*<sup>400</sup>.

Le peu de cas que Rawls fait des handicaps des individus est déjà perceptible dans la conception qu'il donne des plus défavorisés définis en termes de possession des biens sociaux premiers (droits, opportunités, richesses, etc.). En le faisant, il fait abstraction des désavantages naturels qui peuvent affecter la position sociale des individus. Kymlicka souligne à juste titre qu'il :

*Il ne se préoccupe pas de savoir quels biens premiers naturels possèdent les plus défavorisés. Pour Rawls, dans ce contexte, deux personnes se trouveront à égalité en matière de bien-être si elles possèdent le même panier de biens sociaux premiers, même si l'une d'entre elles est moins douée, physiquement ou mentalement handicapée, ou affligée d'une santé fragile. De même si une personne jouit d'un très léger avantage sur les autres en termes de biens sociaux, elle sera mieux lotie d'après le critère de Rawls, même si ce supplément de revenu ne suffit pas à compenser les coûts additionnels entraînés par un désavantage naturel, comme par exemple ceux d'un traitement médical ou d'une prothèse*<sup>401</sup>.

A l'analyse, il ressort qu'il est injuste de réduire la situation des plus défavorisés à la possession des biens sociaux, d'autant que les individus affectés d'un handicap naturel

---

<sup>396</sup> Otfried HÖFFE, *op.cit.*, p. 66.

<sup>397</sup> Ronald DWORKIN, "Equality of resources", *Philosophy and public affairs*, vol.10, n° 3-4, 1981, pp. 283-345, p. 311.

<sup>398</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice*, p. 89.

<sup>399</sup> Martha NUSSBAUM, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality and Species Membership*, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

<sup>400</sup> Michel TERESTCHENKO, « Amartya Sen, Martha Nussbaum et l'idée de justice », *Revue du MAUSS permanente*, 14 octobre 2010 (en ligne), <https://www.journaldumauss.net/>

<sup>401</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice*, p. 85.

pourraient également se trouver désavantagés socialement. Si le principe de différence s'attelle à limiter les effets du hasard naturel et des circonstances sociales sur les positions sociales, il semble bénéfique aux individus favorisés par la nature et préjudiciables aux personnes désavantagées par celle-ci, puisqu'il ne prévoit aucune mesure compensatrice à leur égard.

*Le principe de différence garantit que les favorisés par la nature n'obtiendront pas plus de ressources sociales en raison de leur position arbitraire dans la distribution des atouts naturels, et que les handicapés ne seront pas lésés pour la même raison. Mais cela ne suffit pas à compenser les effets du hasard naturel et des circonstances sociales. Car les favorisés par la nature continueront à jouir des bénéfices de leurs dons naturels, dont les handicapés seront privés sans pour autant mériter ce sort ingrat<sup>402</sup>.*

Au final, il importe de relever que la possession des biens sociaux premiers que Rawls considère comme un instrument de mesure du bien-être est loin de faire l'unanimité. D'après Sen, ces biens apparaissent plus comme des moyens de bien-être que comme le bien-être effectif ou réel des individus. En revanche, pense-t-il, un bien n'est véritablement valable pour un individu que s'il lui permet de survivre et d'entreprendre des actions conformément à ses caractéristiques personnelles. Ce qui compte pour Sen, c'est la transformation des biens en *fonctionnements*. Il écrit :

*Pour se faire une idée du bien-être de la personne, nous devons clairement passer aux « fonctionnements », à savoir, ce que la personne réussit à faire avec les biens et les caractéristiques dont elle dispose. Par exemple, nous devons noter qu'une personne handicapée n'est pas apte à faire de nombreuses choses qu'un individu valide peut faire avec le même panier de marchandise<sup>403</sup>.*

Il ressort de cette affirmation que les biens premiers n'ont pas de valeur en eux-mêmes, par contre leur valeur peut être appréciée en fonction de la capacité d'individu à s'en servir dans sa vie afin de contribuer à son bien-être (*well-being*). C'est cette capacité qu'ont les individus de réaliser la vie qu'ils désirent est ce que ce que Sen nomme *capabilités*.

---

<sup>402</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice*, p. 86.

<sup>403</sup> Amartya SEN, *Commodities and capabilities*, Amsterdam, North Holland, 1985a, p. 10.

### III – LE DEFI DE LA STABILITE EN CONTEXTE DE PLURALISME : LES IMPASSES DE LA CONCEPTION RAWLSIENNE DE LA JUSTICE

L'examen du problème de cohabitation harmonieuse auquel sont confrontés les individus et les communautés en contexte de pluralisme, nous a conduit à procéder à une évaluation critique de la question de la diversité fondamentale des conceptions du bien caractéristiques de l'ordre social démocratique que Rawls nomme *le fait du pluralisme*. Une telle évaluation consiste précisément à souligner le caractère partial du pluralisme rawlsien qui tend à omettre le pluralisme raisonnable qui s'observe dans les sociétés démocratiques en matière de justice. Cet examen étant réalisé, la tâche qui nous incombe revient à interroger radicalement les conditions que suggère Rawls pour envisager la stabilité et la coexistence harmonieuse entre des citoyens appartenant à des doctrines raisonnables opposées. Il va de soi que cette démarche débouchera sur une analyse critique du consensus par recoupement, notamment de sa pertinence et de la forme qu'il pourrait revêtir pour offrir des gages d'efficacité quant à son souci d'assurer la stabilité et l'unité de la société démocratique. Cette double perspective analytique et critique permettra d'une part d'explorer la fécondité d'une logique du dissentiment qui se substituerait à l'accord quasi-unanime que postule le consensus par recoupement et d'autre part, d'entrevoir la possibilité pour le consensus par recoupement de prendre la forme d'un *modus vivendi*, eu égard aux divisions profondes qui caractérisent la société et à la difficulté de parvenir à un accord tel que pensé par le consensus par recoupement.

#### 1 – Le fait du pluralisme raisonnable et ses paradoxes chez Rawls

Les sociétés démocratiques sont, fait savoir Rawls, des cadres d'existence complexes, traversées par un florilège de conceptions du bien ou de doctrines compréhensives raisonnables de type morales, philosophiques et religieuses. Il s'agit de ce qu'il convient d'appeler « *le fait du pluralisme raisonnable* » qui constitue un trait distinctif et une condition indépassable des régimes démocratiques modernes. Loin d'être simplement le reflet des intérêts individuels et collectifs qui peuvent prévaloir dans la société, la multiplicité des doctrines auxquelles souscrivent les citoyens est, pour une bonne part « *l'œuvre de la raison pratique libre dans le cadre des institutions libres* »<sup>404</sup>. Puisque ces institutions balisent le cadre et les conditions propices ou nécessaires au développement d'une diversité de

---

<sup>404</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 63.

conceptions du bien opposées voire irréconciliables. Bertrand Guillaume s'inscrit dans la même perspective en relevant que :

*Toute conception qui considère les individus comme libres et égaux, et capables de formuler et de chercher à réaliser leur propre conception du bien, est amenée à accepter l'existence d'une pluralité de doctrines morales, philosophiques, et religieuses. Le fait du pluralisme est en effet le résultat inévitable du fonctionnement d'institutions libres, car il s'explique par un élément de la théorie de nature humaine, que Rawls nomme les « difficultés du jugement »<sup>405</sup>.*

Cependant, pour penser les conditions de possibilité de la stabilité, de l'unité dans ce contexte marqué par l'hétérogénéité culturelle et axiologique, Rawls réaffirme l'exigence de la priorité du juste sur les notions de biens. Ce qui revient à dire qu'en dépit des divergences qui existent entre des citoyens à propos de l'adhésion aux doctrines compréhensives, ceux-ci doivent pouvoir s'accorder sur la conception politique de la justice. D'autant plus que, d'après Rawls, les valeurs politiques qui la constituent l'emportent sur les autres valeurs qui seraient tentées d'entrer en conflit avec elles. Il note à cet effet que :

*Les valeurs du politique sont des valeurs effectivement fondamentales et que, par conséquent on ne peut les outrepasser aisément. Ces valeurs gouvernent le cadre de la vie sociale. « Le fondement lui-même de notre existence », et précisent les termes fondamentaux de la coopération politique et sociale<sup>406</sup>.*

Dans le cadre de la théorie de la justice, ces valeurs sont constitutives des principes de justice qui régissent la structure de base de la société, il s'agit notamment : de l'égalité, de liberté politique et civile, d'égalités des chances, les valeurs de la réciprocité économique et des bases sociales du respect mutuel entre citoyens.

Ce bref exposé synoptique de la conception rawlsienne du pluralisme et de la gestion que celui-ci requiert en vue de garantir la stabilité, l'unité et la coexistence au sein de la société démocratique, ne manque pas de susciter des interrogations qui seraient de nature à faire émerger des objections. En effet, si le cadre institutionnel libre dans lequel évoluent les citoyens d'une démocratie, crée les conditions favorables à l'exercice de la raison pratique en laissant prospérer une inflation de doctrines compréhensibles raisonnables quoiqu'opposées, pourquoi le même cadre ne conduirait pas à un exercice de la raison humaine débouchant sur un pluralisme raisonnable en matière de conception de la justice ? Cette question mène logiquement à la critique que Sandel adresse à Rawls à qui il reproche la partialité de son

---

<sup>405</sup> Bertrand GUILLARME, "Rawls et libéralisme politique", in *Revue française de science politique*, 46<sup>e</sup>année, n° 2, 1996, pp.321-343, p. 327. [En ligne]: consulté le 17 mars 2020.

<sup>406</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 177.

pluralisme raisonnable qui, en raison de son obsession à maintenir de façon rigide l'exigence de la priorité du juste sur le bien, répugne à mettre en exergue le pluralisme raisonnable ou les désaccords qui agitent les sociétés démocratiques au sujet de la justice. Il relève à ce propos qu'

*Il nous suffit de regarder autour de nous pour voir que les sociétés démocratiques modernes regorgent de désaccords à propos de la justice. Considérons par exemple les débats contemporains sur la discrimination, sur la répartition des revenus et sur l'équité fiscale, sur la sécurité sociale, sur l'immigration (...) Tous ces débats ne prouvent-ils pas l'existence d'un fait du pluralisme raisonnable à propos des questions de justice ? Si c'est le cas, en quoi ce pluralisme des sociétés modernes à propos des questions de justice diffère-t-il du pluralisme à propos de la morale et de la religion persisteraient ?<sup>407</sup>*

A en croire cet auteur, les désaccords qui se manifestent en termes de justice ne concernent pas seulement les questions liées à la mise en œuvre des principes de justice mais, touchent aux principes eux-mêmes. Notamment au sens ou à la nature de la justice distributive et à son exigence corollaire que constitue le principe de différence, tel que l'illustre le débat opposant Rawls aux libertariens tels que Nozick et Friedman. Dans le même sillage, il pourrait être allégué que, si les désaccords à propos des doctrines compréhensives sont raisonnables, dans la mesure où celles-ci résultent de l'exercice de la raison et conduisent à des perspectives opposées, le pluralisme en matière de justice se situerait en marge de la raison. Mais, une telle affirmation serait la manifestation d'une intolérance que Rawls condamne sans ménagement en présentant le fait du pluralisme raisonnable.

Quoi qu'il en soit, Sandel considère qu'autant une réflexion en matière de justice peut déboucher sur la validation de certains principes jugés plus raisonnables, en dépit de l'opposition de certaines conceptions, de même il est possible de reconnaître la validité rationnelle d'une conception du bien, bien qu'elle soit opposée à d'autres. De ce fait, la neutralité de l'Etat serait hors de propos. Il écrit :

*Si, à propos des principes controversés de la justice distributive, nous pouvons raisonner en cherchant un équilibre réfléchi, pourquoi nous serait-il impossible de raisonner de la même manière à propos des conceptions du bien ? Si l'on peut montrer que certaines conceptions du bien sont plus raisonnables que d'autres, la persistance des désaccords ne signifie plus nécessairement qu'il s'agit là d'un « fait de pluralisme raisonnable » qui requiert la neutralité du gouvernement.<sup>408</sup>*

---

<sup>407</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 293.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 298.



Comme on peut le voir, le reproche principal adressé à Rawls par Sandel est basé sur le fait suivant : étant donné que les désaccords qui s'expriment dans la société concernent tant la religion et la morale que la justice, ce dernier fustige qu'en matière de justice, l'Etat puisse afficher sa sympathie pour des théories de la justice précises et prétendre adopter une attitude de neutralité vis-à-vis des conceptions du bien, quand bien même il apparaît clairement que certaines sont plus raisonnables que d'autres. C'est la raison pour laquelle il conclut que :

*En matière de moralité comme matière de justice, le simple fait du désaccord ne prouve pas l'existence d'un pluralisme raisonnable appelant le gouvernement à la neutralité. Dans chacun des cas qui peuvent se présenter, il n'existe aucune raison qui nous empêche, après mûre réflexion, de conclure que certaines doctrines morales et religieuses sont plus plausibles que d'autres.*<sup>409</sup>

En outre, le pluralisme rawlsien est accusé de se limiter aux aspects superficiels de l'existence individuelle, que constituent le domaine des intérêts et des conceptions de la vie bonne. Tel serait à n'en point douter, la raison pour laquelle, il envisagerait aussi aisément un accord ou un consensus entre des citoyens qu'il dit pourtant opposés sur des doctrines compréhensives jugées raisonnables tout autant qu'irréconciliables. C'est fort de cette considération que Picavet écrit :

*On a parfois fait observer que le pluralisme pris en compte dans A theory of justice restait confiné aux intérêts et aux conceptions du bien, Rawls résistant quelque peu (dans A theory of justice mais aussi finalement dans political liberalism) à la prise en compte d'un pluralisme plus radical concernant les conceptions antagonistes au sujet des formes fondamentales et de la destination de la vie en société*<sup>410</sup>.

A en croire cet auteur, au-delà des divergences sur la justice qui ont été évoquées précédemment, les oppositions les plus marquées caractéristiques du pluralisme, concernent les projets d'existence communs et non les visions individuelles et personnelles. Il souligne à cet effet que : « certains désaccords les plus profonds qui affectent nos sociétés concernent bien des aspects essentiels de la vie commune et non pas des conceptions personnelles de ce qui est « bien » ou « bon » dans la vie personnelle ».<sup>411</sup> Compte tenu de ces désaccords fondamentaux, peut-on véritablement envisager la stabilité sociale à partir d'un accord sur la justice sous la forme d'un consensus par recoupement ? Ne serait-il pas plus pertinent d'entrevoir une *éthique du dissentiment* visiblement plus réaliste et plus efficace ?

---

<sup>409</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 301.

<sup>410</sup> Emmanuel PICALET, « La doctrine de Rawls et le pluralisme comme modus vivendi », *Revue internationale de philosophie*, vol.3, n° 237, 2006, pp.369-386, p. 372 : <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2006-3-page-369.htm>

<sup>411</sup> Emmanuel PICALET, *art.cit.*, p. 372.

## 2 – Le consensus par recoupement chez Rawls et l'impossible unanimisme politique : De l'accord politique à une éthique du dissentiment

Le consensus par recoupement est la solution que Rawls suggère face au défi de la stabilité et de l'unité qui se pose dans les sociétés démocratiques pluralistes. Il s'agit, avant tout, précise Ernest-Marie Mbonda, « *de déterminer comment des gens ayant des croyances divergentes peuvent s'accorder sur les normes de la coopération sociale politique et coexister pacifiquement dans un même espace sociopolitique* »<sup>412</sup>. Aux yeux de Rawls, la nécessité du consensus tire son fondement de l'impossibilité pratique de bâtir l'unité de la société sur une doctrine compréhensive raisonnable, eu égard au pluralisme raisonnable ou à la diversité profonde des croyances, des visions du monde et des conceptions du bien qui traversent la société démocratique. Ainsi, l'alternative crédible consiste à fonder ce consensus autour d'une conception politique de la justice, susceptible d'être soutenue par des citoyens, certes divisés par les doctrines auxquelles ils adhèrent, mais, qui reconnaissent néanmoins, le bien fondé d'une existence harmonieuse au sein d'une société régie par des institutions sociales et politiques justes qui, non seulement garantissent leurs droits, mais également rendent possible une coopération sociale mutuellement bénéfique. C'est la raison pour laquelle, Rawls précise que :

*L'unité sociale se fait grâce à un consensus sur la conception politique ; et la stabilité est possible quand les doctrines qui forment le consensus sont, d'une part, soutenues par les citoyens politiquement actifs de la société et que, d'autre part, les exigences de la justice ne sont pas trop en conflit avec les intérêts essentiels que possèdent les citoyens et qui ont été engendrés ou encouragés par leur organisation sociale*<sup>413</sup>.

Si le souci qui habite Rawls relativement à la quête des conditions indispensables à la stabilité, est tout à fait intelligible et digne d'intérêt, force est de reconnaître que l'approche consensuelle à laquelle il recourt pour relever ce défi, semble prêter le flanc à la critique, compte tenu de la description qu'il fait des sociétés démocratiques pluralistes, à savoir : « *l'existence de divergences d'opinions profondes et irréconciliables et qui concernent des questions capitales de l'être humain (...) les citoyens professent des convictions opposées en matière philosophique, religieuse, morale, qui ont différentes conceptions du bien* »<sup>414</sup>. Etant donné ces divergences profondes qui existent entre les citoyens sur les questions

---

<sup>412</sup> Ernest-Marie MBONDA, « Justification des droits et neutralité métaphysique chez John Rawls », *Archives de philosophie*, n° 1 tome 72, 2009, pp. 101-122, p. 118, consulté le 28 Avril 2020, disponible en ligne au : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-1-page-101.htm>

<sup>413</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 172.

<sup>414</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 111.

philosophiques, morales et religieuses, la solution du consensus est-elle vraiment réaliste ? En lieu et place d'une entreprise vouée à la recherche d'un accord politique entre des citoyens autant divisés, ne serait-il pas plus judicieux et efficace de privilégier la voie du compromis ? Cette interrogation permet de se pencher sur la critique développée par Emmanuel Picavet contre l'alternative du consensus politique que propose Rawls, pour venir à bout ou tout au moins prévenir les éventuelles crises sociales qui seraient de nature à mettre en péril la stabilité sociale. Il écrit :

*En réexaminant les conditions de la stabilité des sociétés politiques, les approches récentes de la notion de compromis conduisent certainement, nous allons maintenant le voir, à atténuer le sentiment d'une « nécessité » (pour des raisons de stabilité sociale et de l'ordre public) de l'accord sur une conception publique de la justice<sup>415</sup>.*

La solution du compromis constitue une voie médiane entre la conflictualité qui apparaît ou se maintient sur certaines questions et le besoin de leur réserver un traitement approprié dans des conditions de stabilité. La quête du compromis semble être la perspective ou l'option la plus recommandable dans des sociétés ouvertes et complexes au sein desquelles les citoyens sont attachés à des valeurs dont ils ne sont pas prêts à se départir. C'est la raison pour laquelle, la propension obsessionnelle de Rawls à rechercher le consensus peut sérieusement être remise en cause. Comme l'écrit Picavet, « l'une des motivations possibles de la reprise critique du thème rawlsien du pluralisme est l'exploration des voies permettant la reconnaissance des convictions individuelles à travers les conflits de valeurs et le maintien de l'argumentation contradictoire »<sup>416</sup>. L'enjeu serait dès lors, non pas de se livrer obstinément à la quête des accords en fournissant des réponses toutes faites aux individus, comme ce fut le cas pour certaines instances de délibération éthique ayant œuvré dans le cadre du *mouvement bioéthique* auquel Picavet fait allusion<sup>417</sup>, mais de songer à une meilleure organisation et structuration du cadre à l'intérieur duquel les désaccords peuvent s'exprimer.

Dans la même perspective, il convient de relever que « le rêve unanimiste » que Rawls souhaiterait voir réalisé dans la société pluraliste est d'autant plus problématique qu'il exige une césure ou du moins une démarche consistant à séparer deux attributs intrinsèques de l'identité qui, à l'évidence, semble difficilement concevable. Il s'agit d'une part des facultés morales (la faculté de posséder une conception du bien doublée d'un sens de la justice) qui

---

<sup>415</sup> Emmanuel PICALET, *art.cit.*, p. 373.

<sup>416</sup> *Ibid.* p. 375.

<sup>417</sup> Il estime que ces instances de délibération éthique pendant cette période, étaient orientées vers « la production par certaines élites socio-professionnelles d'un consensus à l'usage des masses et de leurs élus, et non vers l'organisation structurée de l'expression des désaccords », E. Picavet, *art.cit.*, p. 375.

permettent l'adhésion à la conception politique de la justice, socle du consensus par recoupement, et d'autre part, les différentes allégeances, loyautés, affections qui lient ces mêmes citoyens à certaines doctrines et dont la possibilité de détachement paraît quasi-impossible. Cette métamorphose de l'identité ou de la personnalité à l'opérationnalisation de laquelle Rawls invite les citoyens pour conclure l'accord politique est pratiquement irréalisable, compte tenu des attachements forts qui relient certains individus à des valeurs jugées fondamentales à leurs yeux. Bellamy<sup>418</sup> qui développe cette critique à l'encontre de Rawls pense que, la conception de la citoyenneté proposée par Rawls et l'exigence de détachement dont elle est assortie, est susceptible de porter préjudice à l'identité des individus. Picavet relaie cette objection en écrivant que :

*Cette conception demande de se dépouiller, dans la partie publique de leur vie, d'aspects de leur vie qui sont véritablement constitutifs de leur identité ou de leur personnalité (...). Dans les faits, il est très peu plausible que les individus qui ont une certaine « vision compréhensive » des choses de la vie acceptent d'y renoncer, dans des débats publics critiques, au profit d'un ensemble restreint de valeurs politiques libérales (qui ne sont pas nécessairement les valeurs qui doivent avoir le plus grand poids à leurs yeux dans le débat considéré).*<sup>419</sup>

Ainsi, étant donné le statut quasi-permanent des conflits axiologiques dans l'espace sociopolitique démocratique, toute démarche tendant à rechercher un accord sur la base d'une argumentation essentiellement politique a peu de chance de prospérer. Face à cette réalité, note Picavet, « il s'agit pour R ; Bellamy de faire valoir contre Rawls la nécessité de reconnaître l'ampleur de conflits moraux dont Rawls a cru qu'ils pouvaient disparaître dans le cadre d'une argumentation proprement politique »<sup>420</sup>. En effet, ils existent des désaccords moraux profonds sur certaines questions sociales qui rendent la possibilité d'un consensus illusoire. Tel est le cas de l'avortement.

Au demeurant, au-delà du conflit qui peut mettre aux prises les valeurs politiques et les valeurs morales auxquelles les citoyens expriment leurs profonds attachements, force est de relever que ce conflit peut s'exprimer dans le champ strictement politique, en opposant des valeurs politiques. Cette éventualité suggère qu'en contexte de pluralisme réel, la stabilité ne saurait être fondée sur un quelconque accord ou consensus politique ce, en raison de l'incommensurabilité ou l'incompatibilité des valeurs, mais elle peut être escomptée par la

---

<sup>418</sup> Voir Richard BELLAMY, *Liberalism and pluralism. Towards a politics of compromise*. London and NewYork, Routledge, 1999.

<sup>419</sup> Emmanuel PICALET, *art.cit.*, p. 373.

<sup>420</sup> *Id.*

quête du compromis, le recours régulier à la négociation, renégociations, arrangements sans cesse continus et à la considération des diverses formes de valeurs.

### **3 – Le consensus par recoupement de Rawls à l'épreuve de la stabilité des sociétés complexes : pour une réhabilitation du *modus vivendi***

L'unité et la stabilité à la garantie desquelles œuvre le consensus par recoupement, reposent sur une adhésion commune et sans réserve des citoyens à la conception politique de la justice, en dépit de la diversité de leurs conceptions du bien. Il s'agit, estime Rawls, d'un accord qui se veut profond, en ce qu'il a pour objet la structure de base de la société, s'étend aux principes de justice et « *aux autres vertus coopératives à travers lesquelles ces principes s'incarnent dans le caractère humain et s'expriment dans la vie publique* »<sup>421</sup>. Vu sous cet angle, le consensus par recoupement ne peut revêtir la forme d'un simple *modus vivendi*. Car, en raison du fait qu'il se fonde sur les intérêts individuels voire sur un équilibre contingent et fragile des intérêts collectifs ou des processus de négociation débouchent sur des compromis, un consensus social de cette nature serait incapable de consolider l'unité recherchée. Rawls relève à ce propos que : « *l'unité sociale n'est qu'apparente dans la mesure où sa stabilité dépend de circonstances qui maintiennent une situation propre à ne pas bouleverser la convergence heureuse des intérêts* »<sup>422</sup>.

Cependant, la récusation par Rawls du *modus vivendi* dans sa conception du consensus par recoupement, en vue de jeter les bases de l'unité et de la stabilité sociales dans une société marquée par le pluralisme raisonnable, semble problématique. En effet, étant donné la réalité du pluralisme que Rawls considère comme trait caractéristique permanent et indépassable de la société démocratique, n'est-il pas plus judicieux de rechercher non pas un accord résultant de l'adhésion totale des citoyens à la conception de la justice, mais sur des accords provenant de processus de négociation au terme duquel les citoyens trouveraient des points de convergence ce, malgré leurs oppositions sur divers aspects de la vie ?

Cette interrogation ouvre la voie à une critique du consensus par recoupement tel que conçu par Rawls. En effet, d'après Claudia Mills<sup>423</sup>, en rejetant sans ménagement l'alternative du *modus vivendi*, Rawls s'est trouvé dépossédé d'un levier majeur sur lequel il aurait pu s'appuyer pour entrevoir un consensus prenant en compte le fait du pluralisme et, la diversité

---

<sup>421</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 261.

<sup>422</sup> *Id.*

<sup>423</sup> Claudia MILLS, "Not a Mere Modus Vivendi": The bases for Allegiance to the just State", in *Davion et Wolf*, 2000.

voire la divergence des doctrines qui traversent la société. Picavet qui relaie cette critique écrit à ce propos que : « *On peut réaliser que Rawls pouvait obtenir ce qu'il cherchait plus facilement qu'il ne l'avait lui-même jugé possible. En particulier, la décision de prendre au sérieux le fait du pluralisme aurait dû dissuader Rawls de disqualifier par principe les accords reposant sur la simple convergence des intérêts individuels* ». <sup>424</sup>

De plus, en esquisant le processus ou les étapes qui permettent de déboucher sur la formation du consensus par recoupement, Rawls pouvait se rendre compte des ressources potentielles du *modus vivendi*, dont l'actualisation garantit à n'en point douter une coexistence harmonieuse et pacifique. Il poursuit à cet effet en soulignant que : « *sa propre description possible du modus vivendi au consensus, dans *political Liberalism*, aurait pu l'avertir des bienfaits - sous exploités dans sa théorie – de l'adaptation réciproque par des compromis successifs, dans la vie en commun* » <sup>425</sup>. En outre, Claudia Mills s'insurge contre, d'une part, la valorisation excessive de l'exigence d'une allégeance commune des citoyens aux principes de justice pour des nécessités de stabilité. Et, d'autre part, elle exprime sa réprobation contre le rejet par Rawls, de l'idéal de d'une communauté dans la conception de l'Etat.

Dans le même sillage, il est reproché à Rawls de procéder à une description maladroite du *modus vivendi*, en l'assimilant à un traité passé entre deux Etats que les objectifs et les intérêts opposent. Ledit traité ne constituerait alors qu'un point d'équilibre qui protège les intérêts desdits Etats. Or, il apparaît que les termes dans lesquels se pose la question du compromis dans un traité entre Etats sont différents de la manière dont ils se posent dans une société démocratique axiologiquement et culturellement hétérogène. C'est l'objection formulée par Hershovitz <sup>426</sup> contre Rawls. Picavet qui reprend cette critique ici et souligne que le contre-modèle du traité ne peut pas servir de référence à la préoccupation rawlsienne. Il écrit :

*En effet, à l'intérieur d'une nation, les ressorts de la stabilité sont bien différents de ce qu'ils sont dans un traité (...). Le contre-modèle du traité entre puissances n'exprime donc qu'une forme très fruste de modus vivendi, largement en retrait par rapport à ce que révèle la politique des nations.* <sup>427</sup>

---

<sup>424</sup> Emmanuel PICALET, *art.cit.*, p. 379.

<sup>425</sup> *Id.*

<sup>426</sup> Scott HERSHOVITZ, "Not a Mere Modus Vivendi": The bases for Allegiance to the just State", in *Davion et Wolf*, 2000.

<sup>427</sup> Emmanuel PICALET, *art.cit.*, p. 380.

#### **4 - Consensus par recoupement et raison publique chez Rawls : l'idéal de « raison publique » en question**

Le consensus par recoupement tel que l'envisage Rawls est l'aboutissement ou le couronnement d'un processus au cours duquel les citoyens, en dépit de la diversité des doctrines auxquelles ils adhèrent, s'accordent autour et s'engagent à soutenir une conception politique de la justice. Autrement dit, une conception destinée à s'appliquer à la structure de base d'une société démocratique constituée d'un éventail d'institutions politiques et socioéconomiques qui s'agencent en un système de coopération non seulement indépendant des doctrines compréhensives, mais aussi conforme aux idées implicites de la culture politique publique d'une démocratie.

Cet engagement est l'œuvre de la raison publique, c'est-à-dire la raison du corps collectif des citoyens en tant qu'ils s'impliquent dans les affaires politiques de la cité démocratique et des valeurs politiques qui la fondent et la régissent. Rawls pense qu' « *étant donné qu'ils sont raisonnables et rationnels et savent qu'ils adhèrent à une diversité de doctrines raisonnables, philosophiques et religieuses, ils devraient pouvoir justifier mutuellement leurs actions dans les termes dont chacun pourrait raisonnablement espérer que les autres y souscrivent car ils s'accordent avec leur liberté et leur égalité* »<sup>428</sup>. Cependant, l'idéal de raison publique qui rend possible et aisé la conclusion d'un accord politique sous la forme d'un consensus par recoupement, est loin de faire l'unanimité. Car, les conditions et les modalités de formation ou d'adoption du consensus, tout comme sa conception semble problématique. Dans la mesure où, loin de s'inscrire dans une dynamique publique critique en tenant compte de la divergence qui peut résulter de la diversité des points de vue émis par les citoyens appartenant eux-mêmes à différentes conceptions de la vie bonne, le consensus par recoupement valide ou valorise simplement les valeurs ou les idéaux politiques déjà existants dans la culture politique publique d'une démocratie, auxquels il confère un coefficient de légitimité. De ce point de vue, la conception rawlsienne de la raison publique qui débouche sur un pareil consensus, est qualifiée de conservatrice. C'est ce qu'affirme Bertrand Guillarme en mettant en évidence cette critique de la raison publique qui pourrait être adressée à Rawls. Il écrit :

*Au lieu de concevoir le consensus qu'elle recherche sous la forme d'idéaux déjà existants dans la culture publique, il s'agit de formuler ce consensus comme le résultat d'un processus de discours public critique entre individus dont les perspectives morales divergent. Selon cette perspective, le seul consensus*

---

<sup>428</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 265.

*moralement pertinent est celui qui serait accepté dans une situation de discours idéal dans laquelle chaque participant aurait une chance égale d'initier et de continuer la communication, et où la force du meilleur argument serait susceptible de fonder l'accord*<sup>429</sup>.

Comme on peut le voir, il s'agit d'une considération de la raison publique qui fait droit à la communication, à l'échange d'arguments aussi bien moraux que politiques, afin que le consensus soit fondé sur des arguments jugés plus crédibles et pertinents. De ce fait, le consensus résulterait non d'une adhésion inappropriée et improbable des citoyens à des référentiels axiologiques et à une normativité politique de la société démocratique, mais de la soumission du discours public à une critique sans complaisance, susceptible de garantir la conclusion d'un accord plus solide et légitime. A partir de là, Guillaume relève que

*La raison publique est considérée comme un discours public critique, et non comme le résultat, le capital existant de valeurs politiques partagées implicites dans la culture publique. Elle ne reconnaît, à la différence de celle proposée par Rawls, aucune distinction entre argument moral et argument politique : dans les théories discursives, les citoyens acceptent de soumettre leurs conceptions exhaustives à l'examen critique du discours public, et s'engagent eux-mêmes dans un discours public, et s'engagent eux-mêmes dans un examen critique et public des perspectives morales proposées par les autres citoyens*<sup>430</sup>.

Cela est d'autant plus pertinent, d'après Ernest-Marie Mbonda que, du fait de son incapacité à établir la justesse ou la vérité des valeurs politiques auxquelles les citoyens sont invités à souscrire, le consensus par recoupement tel que le conçoit Rawls est « *insuffisant comme base de justification des normes de la vie politique. La privatisation des raisons pour lesquelles les individus peuvent adhérer aux règles équitables de la coopération sociale rend ces règles tributaires d'un fondement fragile* »<sup>431</sup>. Car, convient-il de le rappeler, à en croire Rawls, si le consensus par recoupement n'est pas sceptique ni indifférent, il ne lui appartient pas de se prononcer ou de prendre partie sur la question de la vérité des valeurs morales ou politiques des citoyens ou de la société, cette question est reléguée dans la sphère des croyances individuelles, bien qu'il soit possible que la vérité existe, les difficultés du jugement ne peuvent permettre qu'une telle vérité soit considérée comme base du consensus par recoupement dans une société pluraliste. Seuls les citoyens peuvent, suivant le prisme de leurs croyances, considérer que la conception politique est vraie ou non. C'est au regard de ces considérations que Mbonda estime, en reprenant Jean-Marc Ferry, que le consensus par recoupement postule une légitimation et non une justification des normes. Même si la raison

---

<sup>429</sup> Bertrand GUILLARME, *art.cit.*, p. 339.

<sup>430</sup> *Id.*

<sup>431</sup> Ernest-Marie MBONDA, « Justification des droits et neutralité métaphysique chez John Rawls », p. 119.



publique constitue le crible à l'aune duquel sont examinées les visions et les croyances des citoyens par rapport aux normes politiques communes, Jean-Marc Ferry relève cependant que « nous sommes encore loin d'une justification autonome de la norme. Le fait pour elle de s'accorder avec des systèmes de valeurs, même éventuellement divergents, ne fournit qu'une légitimation. Cela ne saurait remplacer une véritable justification »<sup>432</sup>.

Quoi qu'il en soit, la critique du caractère conservateur de la raison publique rawlsienne implique une remise en question de la prééminence ou de la primauté des valeurs politiques qui fondent le consensus par recoupement, valeurs supposées être partagées par l'ensemble des citoyens. Puisque, la raison publique conçue comme un discours public critique est non seulement susceptible de mettre à l'écart ces valeurs au profit d'autres valeurs jugées plus pertinentes mais également sur la construction d'un consensus de bien meilleure qualité. Par ailleurs, la raison publique rawlsienne, semble, en plus de son conservatisme, être irréaliste. Dans la mesure où, en partant du postulat selon lequel le consensus produit résulte du contenu de la culture politique publique que partagent l'ensemble des citoyens malgré leurs divergences doctrinales, Rawls semble postuler une société homogène du sein de laquelle les idéaux et valeurs promues par les institutions sont largement partagés par les citoyens. Or, tel n'est pas le cas dans les sociétés démocratiques réelles et pluralistes. Guillaume qui présente cette critique pouvant être adressée à Rawls relève que : « la plupart des sociétés réelles sont socialement désorganisées à un point tel que de nombreux individus ne sont pas affectés par les institutions publiques, et que les valeurs politiques sont donc très rarement partagées au sens où il l'entend »<sup>433</sup>.

#### **IV – LA THEORIE DE LA JUSTICE COMME EQUITE ET A L'EPREUVE DE L'HISTOIRE**

La présente articulation est axée sur l'analyse critique du paradigme rawlsien de la justice en rapport avec l'histoire réelle des sociétés. Il s'agit non seulement de mettre en lumière le sous-jacent idéologique qui sous-tend la conception rawlsienne de la justice et la logique ethnocentriste qu'elle tend à véhiculer, mais aussi de remettre en cause son universalisme visiblement incompatible avec la diversité des sociétés existantes.

---

<sup>432</sup> Jean-Marc FERRY, « De l'élection de valeurs à l'adoption des normes », in Sylvie Mesure. *La rationalité des valeurs*, Paris, PUF, « Sociologies », 1998, p. 175. Cité par Ernest-Marie Mbonda in « Justification des droits et neutralité métaphysique », p. 119.

<sup>433</sup> Bertrand GUILLARME, *art.cit.*, p. 341.

## 1- La justice comme équité et son sous-jacent idéologique : Rawls et la tentative ethnocentriste

L'essentiel de l'effort de Rawls dans la conception et la présentation de sa théorie de la justice, aura consisté à la considérer comme un modèle de justice frappé du sceau de la neutralité – et donc pouvant faire l'objet d'un soutien de la part des citoyens de tout bord – et débarrassé de ses prétentions universalistes de départ. Cependant, en dépit de cet effort, tout porte à penser que la neutralité idéologique que revendique Rawls en rapport avec sa conception de la justice est sujette à caution, tant l'auteur de *Paix et démocratie* semble profondément souscrire aux idéaux du libéralisme tel qu'il souhaite le voir pris en charge et adopté par les citoyens et les peuples divers. C'est eu égard à cette observation que Catherine Audard relève qu'il y a une « *contradiction chez John Rawls entre ses convictions morales personnelles et son effort pour constituer une théorie de la justice « neutre » à l'égard des différents systèmes de valeurs présents dans une société à un moment donné* »<sup>434</sup>.

En effet, nonobstant, ses apparences de neutralité et d'objectivité revendiquées, la théorie de la justice comme équité reste solidement ancrée dans l'idéologie libérale de l'Occident au moyen de laquelle ce dernier s'emploie à promouvoir sa vision du monde et de l'homme. Ce parti pris non assumé pour autant par Rawls, s'inscrit dans une perspective ethnocentrique libérale. Ethnocentrisme perceptible non seulement par la logique d'universalisation et le présupposé de supériorité sous-jacent à sa théorie libérale de la justice. Cela est d'autant plus vraisemblable que dans *Paix et démocratie*, Rawls entreprend d'étendre la conception politique de la justice, sous la forme du *Droit des peuples* à la société mondiale. Ce faisant, il procède à une véritable hiérarchisation des sociétés constitutives de l'espace international à partir d'une critériologie libérale qui hisse au sommet, les peuples dits libéraux renfermant les caractéristiques des sociétés occidentales<sup>435</sup>.

Ainsi, Hatzenber estime qu'en indiquant les signes distinctifs du Kazanistan<sup>436</sup>, Rawls en profite pour souligner la spécificité de la société libérale occidentale. Il écrit : « *parce qu'il attribue à ce modèle de peuple hiérarchique des marqueurs d'orientalité (onomastique et*

---

<sup>434</sup> Catherine AUDARD, « Principes de justice et principes du libéralisme : la « neutralité » de la théorie de Rawls », in *Individu et Justice sociale : autour de Rawls*, p. 176.

<sup>435</sup> D'après la description qu'en donne Rawls, ces peuples possèdent un gouvernement démocratique constitutionnel juste. Ce gouvernement lui-même est sous le contrôle politique et électoral du peuple dont il sert et assure la protection des intérêts fondamentaux tels que définis par la constitution. Considérés comme des peuples satisfaits, les peuples libéraux n'ont pas de religion d'Etat et sont réfractaire à la guerre tout autant qu'ils manifestent un profond respect pour les autres peuples. Voir, John RAWLS, *Paix et démocratie*, pp. 37-38 ; pp.62-64.

<sup>436</sup> Etat imaginaire illustratif de la société décente. Consulter, John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 94.

religion), en retour, et par contraste, John Rawls renforce en réalité la caractérisation occidentale implicite de l'archétype du peuple libéral dont dérive tout le système de l'utopie réaliste »<sup>437</sup>. Dès lors, la caractérisation occidentale du peuple libéral qui est consécutive à la description du Kazanistan participe à renforcer les soupçons d'ethnocentrisme qu'il serait légitime d'avoir et contre lesquels s'insurge Rawls. Il écrit :

*Pourtant, à plusieurs reprises dans le droit des peuples, John Rawls cherche à désamorcer l'interprétation qui fait du peuple libéral raisonnable un synonyme exclusif de démocratie occidentale. Dès cet ouvrage, John Rawls voulait se démarquer d'une telle lecture afin de dissiper les soupçons d'ethnocentrisme, en refusant d'opposer une « tradition occidentale » des droits de l'homme aux sociétés non libérales, et en affirmant le principe que les sociétés libérales et hiérarchiques peuvent s'accorder sur un même droit des gens, et donc (que) ce droit ne dépend pas d'aspects propres à la tradition occidentale*<sup>438</sup>.

Seulement, une telle affirmation n'est pas suffisamment pertinente. Car, le Kazanistan que Rawls range sous la catégorie des peuples hiérarchiques décents et non libéral, en les affectant toutes les caractéristiques d'une société musulmane, a tout l'air d'un jugement de valeur à l'égard d'une telle société qu'il voit comme une utopie au rabais. La citoyenneté limitative et l'inégalité perceptible dans la reconnaissance de la liberté de conscience ont amené John Tasioulas à parler du « *minimalisme inacceptable de la doctrine des droits de l'homme de Rawls* »<sup>439</sup>.

## **2- La théorie de la justice comme équité face à la diversité du réel : l'universalisme rawlsien en question**

La théorie de la justice comme équité que Rawls propose comme solution à la stabilité des sociétés pluralistes renferme des prétentions universalistes sujettes à caution. En effet, cette logique universaliste de Rawls se donne à voir à travers la procédure qui conduit à l'adoption des principes justes, mais aussi et surtout par la démarche qui consiste à faire en sorte que le choix de ces principes ne soit nullement déterminé par les contingences historiques et sociales et la situation particulière dans laquelle se trouve chaque citoyen. C'est la raison pour laquelle Rawls fait abstraction des éléments tels que : le sexe, l'origine sociale, l'appartenance ethnique, les croyances, etc. Bernard Brêl dit à cet effet que : « *ce qui fait l'universalité des principes rawlsiens, c'est la voile d'ignorance mis par le sujet entre le*

---

<sup>437</sup> Antoine HATZENBERGER, « Le Kazanistan : l'utopie orientale de John RAWLS », in *Raisons politiques*, vol. 49, n° 1, 2013, pp. 141-151, p. 147.

<sup>438</sup> *Id.*

<sup>439</sup> John TASIOULAS, « From utopia to Kazanistan », in *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 22, n°2, pp.367-396, p.382.

*monde réel et lui, de façon que soit imaginée une position originelle où il pourra rationnellement énoncer, les règles qui répartissent au mieux les avantages et les charges de la coopération sociale* »<sup>440</sup>.

S'inscrivant dans une perspective kantienne, l'universalité de la théorie de la justice comme équité tout comme des principes qui la constituent, s'affirme en faisant prévaloir le principe d'humanité, qui permet de mettre en avant ce que les humains ont en commun ou en partage et laissant de côté ce qui les différencie. Toute chose qui constitue le fondement du principe d'égalité entre les hommes. Suivant la logique rawlsienne, les partenaires dans la position originelle sont effectivement égaux en ce qu'ils mettent entre parenthèse leurs singularités, leurs intérêts et revendiquent une répartition équitable des ressources.

Cependant, si la quête des principes de justice acceptable par tous paraît tout à fait louable, elle ne manque pas de susciter quelques inquiétudes, du fait de sa propension à ignorer ou à ne pas prendre en considération la variété des contextes socioculturels. C'est l'idée défendue par les tenants du *différentialisme*. Denis Collins relève qu'« *il y a dans le différentialisme une affirmation moralement incontestable, qui est celle du droit des individus à déterminer comme ils l'entendent leur genre de vie, et une critique souvent légitime d'un universalisme, qui n'est que du chauvinisme ou de l'ethnocentrisme* »<sup>441</sup>. Certes, la reconnaissance de la différence se donne à voir comme une exigence universaliste<sup>442</sup>, mais elle peut finir par revêtir la forme d'une dérive lorsqu'elle devient ou se transforme en acceptation voire en défense de la différence des droits spécifiques d'une communauté en tant que telle. C'est en tout cas, la critique qui est développée contre le communautarisme.

Mais en fait plusieurs penseurs communautaristes tels que Michaël Sandel, Michaël Walzer, Alasdair MacIntyre reprochent rigoureusement les prétentions universalistes d'une théorie de la justice comme celle de Rawls. Car, pensent-ils, la conception de la justice loin d'être *in abstracto*, est tributaire des particularismes culturels et historiques de peuples. De ce point de vue, l'idée d'une conception des normes abstraites ou transcendantes destinées à

---

<sup>440</sup> Bernard BRET, « L'universalisme rawlsien confronté à la diversité du réel. Justice spatiale – Spatial justice », Université Paris Ouest Nanterre *La Défense*, UMR LAVUE 7218, Laboratoire Mosaïques, 2009, *Espace et justice* 1, <http://www.jssj.org/article/luniversalisme-rawlsien-confronte-a-la-diversitedu-reel/>. ffa1shs-01526288f

<sup>441</sup> Denis COLLIN, *Morale et justice sociale*, Paris, Seuil, 2001, p. 86.

<sup>442</sup> Denis COLLIN affirme que « *La reconnaissance du droit à la différence est elle-même un principe universaliste. Ce n'est pas le moindre des paradoxes du différentialisme moderne que d'appuyer ses prétentions sur un principe qu'il renie. Car, tout de même, c'est bien parce que nous postulons moralement l'unité d'espèce humaine et l'égalité de tout homme, titulaire de droits « naturels » inaliénables, que nous pouvons reconnaître le droit de tel groupe particulier à vivre comme il entend* », *Ibid.*, p. 89.

s'appliquer à des peuples est inadmissible. MacIntyre relève à ce propos que : « *les aspirations de la modernité à accomplir une universalité de toute particularité est une illusion* »<sup>443</sup>. Dès lors, envisager la possibilité d'un choix des principes de justice par des individus en dehors de leur communauté d'appartenance est inconcevable. Aux prétentions universalistes de la justice rawlsienne, il faut substituer une justice axée sur le particularisme historique et culturel des communautés. Puisque, comme l'affirme Walzer, « *toute communauté dont les membres forment leurs propres institutions et leurs propres lois produira forcément un mode de vie particulier, et non pas universel. Cette particularité peut être dépassée uniquement de l'extérieur et en réprimant les processus internes* »<sup>444</sup>. Cette intrusion externe dans le processus internes aux communautés, participe d'une dynamique de domination d'une sphère ou d'une aire culturelle sur une autre.

Vue sous cet angle, la théorie de la justice de Rawls souffre de deux principales lacunes. La première est liée à son caractère anhistorique, et la seconde à la négligence des contextes socioculturels qui structurent l'existence des individus. Or, comme le relève Walzer, autant l'identité individuelle est fonction de l'appartenance communautaire, de même les principes et institutions constitutives d'une théorie de la justice dépendent des significations et des compréhensions partagées des individus et des communautés. Bayoumi relève à ce propos que :

*Les théories de la justice, selon walzer, doivent être à la fois « immanentes et phénoménologiques », c'est-à-dire qu'elles doivent être liées intrinsèquement à la compréhension par une culture donnée et non pas à des principes universalistes abstraits. Il croit qu'il n'est pas possible d'établir un ensemble universel de principes de la justice distributive pour les biens sociaux car les significations et les valeurs de ces biens sont définies historiquement dans des contextes des différentes communautés*<sup>445</sup>.

Au regard de ce qui précède, force est de relever que cette critique walzerienne de l'universalisme rawlsien, pour pertinente qu'elle soit, ne saurait donner lieu à la promotion d'un quelconque relativisme tel qu'il semble se figurer dans le propos de Walzer. Ainsi, Barry relèvera que le défaut principal de la théorie de Walzer, c'est de penser que « *la justice est purement une construction sociale, et l'extrême relativisme dans lequel cette idée est*

---

<sup>443</sup> Alasdair MACINTYRE, *After Virtue: a study in Moral Theory*. Notre Dame, in University of Notre Dame Press, 1984, p. 119.

<sup>444</sup> Michaël WALZER, *Philosophy and Democracy. Political Theory*, 1981, vol. 9, n° 3, pp. 379-399, p. 395.

<sup>445</sup> Soha BAYOUMI, *Entre libéralisme et social-démocratie. Une analyse critique des théories de la justice*, Institut d'études politiques de Paris, Paris, 2012, p. 117.

*implantée* »<sup>446</sup>, privant ainsi la justice de son sens normatif. Ce relativisme dont Walzer se fait le défenseur, attribue à la justice un fondement arbitraire en la rattachant aux significations partagées dont le maintien peut être dû soit aux rapports de force, à la manipulation, soit à l'ignorance des individus.

Au demeurant, si la contestation de l'universalisme rawlsien, justifiée par le besoin d'une prise en compte de la diversité des contextes culturels, est compréhensible, il importe de souligner que Rawls s'est quelque peu montré attentif à cette demande. Car, dans son libéralisme politique, il tempère en quelques sortes à l'universalisme rigide et triomphant de la théorie de la justice, pour proposer, une « *conception politique de la justice* » fondée certes sur des vertus et principes universalisables, mais qui revendique sa neutralité et son indépendance vis-à-vis des conceptions de la vie bonne propres aux individus et aux communautés. Ainsi, « *dans l'esprit de Rawls, c'est en effet, la capacité à être accepté par des communautés diverses qui l'emporte sur l'acceptabilité rationnelle de la théorie à titre de critère de validation* »<sup>447</sup>.

Ce chapitre nous a permis d'examiner les problèmes de pertinence que renferme la théorie rawlsienne de la justice comme équité en rapport avec le problème de la stabilité des sociétés complexes. Il ressort de cet examen que ces problèmes concernent aussi bien les fondements de l'équité rawlsienne, les principes de justice autour desquels est bâtie sa théorie de la justice comme équité, le consensus par recoupement au moyen duquel il entrevoit la stabilité en contexte de pluralisme que l'universalité de ce modèle de justice. Au-delà de ces problèmes, comment la théorie rawlsienne de la justice et ses fondements individualistes peuvent-ils garantir la stabilité dans un contexte où les individus accordent de plus en plus de l'importance aux attaches communautaires et revendiquent la reconnaissance de leurs identités ? Cette interrogation est au centre des critiques que les théoriciens du communautarisme adressent à la théorie rawlsienne de la justice et au modèle de société qu'elle promeut ?

---

<sup>446</sup> Brian BARRY, "intimations of justice: Review of sphere of justice by Michaël Walzer", in *Columbia law Review*, Vol. 84, 1984, pp. 806-815, p. 815.

<sup>447</sup> Stéphane HABER, « Sur quelques résonances historiques dans la critique habermassienne de Rawls », in *Le Télémaque*, Vol. 2, n° 20, 2001, pp. 103-120, p. 108.

## **CHAPITRE V : LA PROBLEMATIQUE RAWLSIENNE DE L'ÉQUITÉ ET DE LA STABILITÉ DANS LES SOCIÉTÉS COMPLEXES FACE AUX OBJECTIONS DES COMMUNAUTARIENS**

Notre ambition dans ce chapitre est de mener une réflexion critique sur l'équité rawlsienne et les difficultés qu'elle pourrait avoir à faire advenir un ordre social stable au regard du fondement individualiste qui la sous-tend et qui rendrait difficile la consolidation du lien social. Pour y parvenir, nous nous appuyerons sur l'argumentaire mobilisé les penseurs dits communautariens ou communautaristes. Cet argumentaire est essentiellement articulé autour de l'analyse critique du substrat libéral qui structure de bout en bout l'équité rawlsienne et les incidences que ce dernier pourrait avoir dans la stabilité des sociétés complexes. Pour ces auteurs, la primauté que Rawls semble accordée au sujet et notamment à sa capacité d'autodétermination vis-à-vis des attachements communautaires, le rejet de tout idéal de bien commun conçu du point téléologique, l'abstraction faite ou la mise à l'écart des allégeances communautaires, doctrinaires relevant de la sphère privée dans l'espace public et l'exigence de neutralité de l'Etat, qu'affirment Rawls et les défenseurs du libéralisme, constituent, aux yeux du communautarisme, autant d'entraves à la consolidation du lien social. Loin de prétendre à l'exhaustivité, notre tâche dans ce chapitre consiste à présenter quelques arguments ayant été convoqués et mobilisés par les défenseurs de cette tendance en vue de jeter du discrédit sur la théorie rawlsienne de la justice comme équité et sa capacité à assurer la stabilité de la société. A cet effet, la critique communautarienne de l'équité rawlsienne commencera par les thèses de Michaël Sandel qui procède à une relativisation de l'exigence rawlsienne de la priorité du juste sur le bien dans laquelle il s'élève contre la conception rawlsienne du sujet jugée problématique et dangereuse tant pour l'individu que pour la société. Par la suite, à l'opposé de l'exigence des exigences de tolérance et de neutralité défendues par Rawls et les libéraux comme essentielles à la stabilité, Taylor appelle à une promotion de la politique de la reconnaissance ou de la différence. Enfin, contre Rawls qui s'attèle à proposer un modèle de justice universel axé sur l'équité transcendant les contextes culturels d'existence des individus, Walzer s'affirme comme un défenseur d'une justice pluraliste tenant compte non seulement de la diversité des sociétés, mais aussi de la variété des biens sociaux et des significations partagées qu'ils revêtent dans les communautés.

## **I- LA PRIORITE RAWLSIENNE DU JUSTE SUR LE BIEN ET SES PERILS SUR LA STABILITE DE LA SOCIETE**

La thèse de la priorité du juste sur le bien tire son fondement de l'éthique déontologique qui est inhérente à la théorie rawlsienne de la justice comme équité. Elle affirme repose sur l'idée suivante : une société est adéquatement ordonnée lorsqu'elle est régie par des principes de justice indépendants de toute conception du bien, ce, eu égard à la pluralité des personnes qui constituent et qui sont appelées à définir et à suivre leurs buts, leurs intérêts, leurs valeurs et leurs allégeances. Ainsi, pour Rawls, la priorité du juste sur le bien renvoie au fait que les principes de justice ont une préséance sur les conceptions du bien dont ils fixent des limites. Sandel précise à ce propos qu'

*En tant qu'affirmation morale primaire, la priorité du juste sur le bien signifie que les principes du juste l'emportent invariablement sur les considérations de bien-être ou de satisfaction des désirs – quelle qu'en soit l'intensité – et qu'ils exercent a priori une contrainte sur l'éventail des désirs et des valeurs qui pourront prétendre être satisfaits.<sup>448</sup>*

Il s'agit d'un principe de base qui s'adresse à toutes les conceptions téléologiques en affirmant l'indépendance du juste par rapport au bien ou aux valeurs que partagent les individus. Cette exigence fondamentale et définitionnelle de l'éthique déontologique, conduit à des implications décisives sur plusieurs aspects notamment : la relation entre le sujet et ses valeurs ou ses fins, l'importance des caractéristiques constitutives du moi, aspects qui débouchent sur une redéfinition du mérite et une conception de la communauté pouvant constituer le socle de la consolidation du lien social. Ces questions et bien d'autres sont au cœur des objections que Sandel formule à l'endroit de la théorie de la justice comme équité.

### **1- Le moi désengagé de Rawls et le risque d'une déstabilisation du sujet et de la société**

La conception rawlsienne du sujet et le rapport qu'il établit entre celui-ci et ses fins, est en écho avec la priorité du juste sur le bien, trait distinctif de l'équité libérale de John Rawls. En effet, d'après l'argumentaire rawlsien, autant cette priorité exige du juste qu'il se tienne à distance des valeurs et conception du bien, de même elle pose que le moi est tenu d'observer une certaine distanciation par rapport aux valeurs et aux fins à sa disposition. Cette antériorité du moi en rapport avec ses fins conduit à l'affirmation selon laquelle, « *ce ne sont pas les fins que nous choisissons qui sont essentielles à notre existence en tant que personnes,*

---

<sup>448</sup>Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 45.



mais notre capacité à les choisir. Et cette capacité est située dans un moi qui doit être antérieur aux fins qu'il choisit »<sup>449</sup>. En lieu et place des théories téléologiques qui sèment une confusion entre le juste et le bien, confusion qui se répercute dans le rapport entre le moi et ses finalités, la priorité du moi sur ses fins opère préalablement une césure entre le sujet et ses valeurs, projets et attributs. Cela revient à affirmer que le moi ne se définit pas par ses finalités. Car, en tant que distinct de celles-ci, il lui appartient de les choisir. A ce propos, Sandel précise que :

*L'antériorité du moi par rapport à ses fins signifie que je ne suis pas seulement le réceptacle passif d'un amas de finalités, d'attributs et de projets suscités en moi par l'expérience, que je ne suis pas seulement le produit de la variation des circonstances, mais que je suis toujours, de manière irréductible, un agent doué de volonté, que je me distingue de mon environnement, et que je suis capable de choix*<sup>450</sup>.

Les caractéristiques devant définir une personne, ne devraient pas être considérées comme étant liées à la nature de cette personne. Car, il faut toujours avoir à l'esprit que des caractéristiques telles que les buts, les ambitions, les désirs d'un individu sont des traits caractéristiques ayant été choisis par un sujet Sandel précise que : « lorsque j'identifie un certain ensemble de caractéristiques comme étant mes buts, mes ambitions, mes désirs et ainsi de suite, je suppose toujours qu'il y a un sujet « moi » qui se tient derrière eux, et la forme de ce « moi » doit être donnée antérieurement à tous les finalités et à tous les attributs dont je suis porteur »<sup>451</sup>.

A en croire Sandel, la distinction entre le moi et ses finalités auxquelles Rawls accorde un soin particulier, se justifie par le souci de respecter l'autonomie individuelle et la dignité de la personne qui est indépendante des contingences variables et caractéristiques du sujet au cours de son existence. Ces contingences sont relatives aux rôles sociaux que cette personne investit et aux fins qu'elle poursuit. Cependant, étant donné que le moi est toujours constitué des aspirations, buts et désirs, comment peut-on objectivement parvenir à opérer une distinction entre le sujet et l'ensemble de ses intérêts, désirs et finalités. Ces finalités ne se confondent-elles pas avec le sujet lui-même. Ainsi, Sandel relève à juste titre que :

*Si le moi n'est constitué que d'un enchaînement de diverses aspirations, buts et désirs contingents, il n'existe aucune manière non arbitraire – soit pour lui-même soit pour un observateur extérieur – d'identifier ces désirs, ces intérêts et ces*

---

<sup>449</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 46.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>451</sup> *Id.*

*finalités comme étant ceux d'un sujet en particulier. Au lieu d'être ceux du sujet, ils constitueraient le sujet lui-même. Mais, il serait alors impossible de distinguer entre un sujet ainsi constitué et l'océan entier des attributs indifférenciés dans une situation inarticulée, ce qui veut dire qu'il n'y aurait pas de sujet du tout, ou du moins pas de sujet que nous puissions reconnaître ou isoler comme rassemblant à une personne.*<sup>452</sup>

Le rapport entre le sujet et les finalités commande de distinguer deux conceptions du moi et permet de rendre compte du statut épistémologique et social du moi. En effet, si Rawls corrobore la conception possessive du moi, qui consacre le détachement du sujet par rapport à ses attributs que j'ai et que je choisis librement, il affirme sa réprobation vis-à-vis d'une conception constitutive du moi dans laquelle le sujet est constitué par ses attributs et ses finalités.

Le défaut principal de la conception constitutive du moi, c'est de laisser le moi perméable, ou subir des modifications résultant des changements des situations dans lesquelles le moi se trouverait. Car, il est important de distinguer les attributs que je possède et qui ne me définissent pas. Puisque dit Sandel,

*Si ce n'était pas le cas, tous les changements qui interviendraient dans ma situation, même les plus légers, modifieraient la personne que je suis. Etant donné que ma situation se modifie, au moins sous certains aspects, à chaque seconde qui passe, prendre ceci à la lettre revient à dire que mon identité se confond avec « ma » situation au point de ne pouvoir s'en distinguer. Si l'on ne distingue pas entre le sujet et l'objet de la possession, il devient impossible de distinguer ce qui est moi de ce qui est mien, et nous n'avons plus que ce que l'on pourrait appeler un sujet radicalement situé*<sup>453</sup>.

Cependant, si la pertinence d'un sujet radicalement situé est problématique, compte tenu de l'idée de personne qu'elle vulgarise, il n'en demeure pas moins que la conception possessive du moi de Rawls donne lieu à un « *sujet radicalement désincarné* » et dépouillé de ses caractéristiques. Sandel parle à ce propos d'un « *moi totalement détaché de ses caractéristiques empiriquement données ne sera plus qu'une espèce de conscience vide comme si un sujet radicalement situé avait laissé la place à un sujet radicalement désincarné* ». <sup>454</sup>

Pour éviter la contradiction ces deux approches extrémistes du moi, il est important de retenir que le sujet rawlsien est un être dont l'identité est définie et donnée, par avance et ce, indépendamment de ce qu'il peut posséder, c'est-à-dire les valeurs, les finalités et les intérêts.

---

<sup>452</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 48.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>454</sup> *Id.*

Il y a donc, pense Sandel, une individuation préalable du moi qui préexiste à tout rapport aux éléments qui lui sont extérieurs et dont il peut décider de prendre possession. Ainsi, Sandel souligne que :

*Lorsque je possède quelque chose, je suis immédiatement et conjointement relié à cette chose et mis à distance d'elle. Dire que je possède un certain caractère, ou un certain désir, ou une certaine ambition, c'est dire que je leur suis lié d'une certaine façon. Ils sont à moi et non pas à vous : mais c'est aussi dire que je suis situé à une certaine distance d'eux ; ils sont à moi, mais ils ne sont pas moi*<sup>455</sup>.

L'idée de l'individuation préalable qui considère que le sujet existe ou plus exactement que son identité est constituée avant le choix de ses fins, fait intervenir deux éléments qui sont essentiels tant dans la conception de l'identité du sujet que dans l'établissement du lien entre le sujet et les fins qu'il choisit : ces éléments sont la notion d'agent au sens volontariste et la notion d'agent au sens cognitif. Si la première notion d'agent repose sur la volonté qui donne la possibilité au moi d'aller au-delà de ses limites pour prendre possession des fins, la seconde notion met l'accent sur le fait que :

*Le moi en vient à avoir des fins non parce qu'il les choisit mais parce qu'il réfléchit, c'est-à-dire comme sujet connaissant par rapport à un objet de connaissance. Le problème ici n'est pas la distance qui pourrait séparer le moi de ses fins, mais plutôt que le moi, n'ayant pas de frontières fixées à l'avance, est submergé de fins ou de buts possibles, qui pèsent tous sur son identité de manière indistincte et qui menacent de l'engloutir. Le défi que l'agent doit relever consiste à définir les limites ou les frontières de son moi, à distinguer le sujet du contexte dans lequel il se trouve et ainsi à se forger sa propre identité.*<sup>456</sup>

Or, pour Sandel, l'idée d'une connaissance du sujet par lui-même est sinon impossible du moins difficile à envisager, étant donné que les frontières du sujet semblent avoir été définies à l'avance comme l'atteste le principe de l'individuation préalable. De ce point de vue, la question : qui suis-je ? n'aurait aucun sens chez Rawls, compte tenu du sujet, mais chez Rawls, la question principale serait : « *quelles fins devrais-je choisir* » ? Une telle question s'adresse à l'agent au sens volontariste. Vu sous cet angle, Sandel considère que : « *le sujet rawlsien paraît donc épistémologiquement trop pauvre pour accéder à une connaissance du moi, et il paraît conceptuellement mal équipé pour s'engager dans le genre de réflexion qui permettrait d'aller au-delà d'une simple prise en compte de ses préférences*

---

<sup>455</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 94.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 225.

*et de ses désirs, pour embrasser du regard – par conséquent pour redéfinir – le sujet qui les contient ».*<sup>457</sup>

En tout état de cause, l'idée d'un sujet désencombré qui structure l'éthique déontologique rawlsienne correspond à la consécration du triomphe de l'individu et à sa libération et à l'accroissement de son pouvoir, de sa destinée en tant que capable de choisir souverainement ses valeurs, ses buts, projets et ses fins. L'indépendance du moi et sa capacité à définir et à choisir sa conception du bien met en lumière ce que Max Weber appelle « *monde désenchanté* », caractérisé par l'absence d'un ordre, d'un idéal moral, d'un télos vers lequel convergeraient les actions, les entreprises et les efforts humains. Sandel considère que « *l'éthique déontologique est un lieu vidé de toute signification morale intrinsèque (...) seul un monde qui n'est gouverné par aucun ordre finalisé laisse à l'art humain le soin de construire les principes de justice, et à l'individu celui de choisir les conceptions du bien* ». <sup>458</sup>

De plus, par de-là l'argumentaire structuré autour de l'absence d'un idéal moral qui peut être déstabilisant pour l'individu et la société, Sandel considère que le dépouillement systématique du moi de ses attachements constitutifs, en fait non pas un être véritablement libéré, mais un sujet fragile et impuissant. Car, l'idée d'un sujet qui se construit et choisit ses fins, semble illusoire. Car, que ce soit derrière le voile d'ignorance ou dans le choix purement préférentiel, le sujet n'invente rien, il ne fait que découvrir, ce qui est déjà là, c'est-à-dire, les fins, les désirs qu'il met adéquation avec les moyens qui lui permettent de les satisfaire. Pour Sandel, « *le sujet souverain demeure plongé dans le contexte auquel il était censé commander* ». <sup>459</sup>

La désorientation d'un tel sujet réside dans le fait que, dépourvu d'attachements constitutifs et définitionnels, nous avons affaire à un moi vide, privé de caractère, de profondeur et de consistance. Toute chose qui revient à proclamer implicitement que, le moi rawlsien est un être anhistorique, qui n'a pas conscience de son appartenance à une histoire dont il n'est qu'un élément ; histoire qui, non seulement pèse sur lui d'une certaine manière et vis-à-vis de laquelle la distance qu'il pourrait envisager ne peut s'avérer que précaire. C'est la raison pour laquelle Sandel écrit :

*Imaginer une personne incapable d'attachements constitutifs de ce genre, ce n'est pas concevoir un agent idéalement libre et rationnel, mais c'est imaginer une personne entièrement dépourvue de caractère et dénuée de toute profondeur morale.*

---

<sup>457</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 226.

<sup>458</sup> *Ibid.*, pp. 255-256.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 259.

*Car, posséder du caractère, c'est savoir que j'évolue au sein d'une histoire dont je ne dispose pas, qui ne m'obéit pas, et qui n'est cependant pas sans conséquences sur mes choix et sur ma conduite. Cette histoire fait que je suis plus proche de certaines personnes et plus éloigné de certaines autres ; elle fait que, pour moi, certaines sont plus adéquates et d'autres moins.*<sup>460</sup>

## **2-La conception du sujet et les ambiguïtés du mérite dans l'équité rawlsienne**

La question du mérite individuel constitue un point majeur des théories de la justice. L'idée de la promotion d'une méritocratie équitable représente le critère normatif à partir duquel est évaluée la justice ou l'équité d'un système social ou institutionnel. Il s'agit d'un principe cardinal des sociétés démocratiques qui tire sa pertinence de la haute importance qu'il accorde à l'exigence d'égalité des chances. Ce faisant, il tempère non seulement l'ampleur de l'arbitraire naturel et social, mais aussi, offre les opportunités identiques ou tout au moins semblables et les mêmes chances de réalisation sociale à tous les membres de la société, en faisant abstraction de l'origine sociale, de l'appartenance ethnique et s'emploie à récompenser les efforts personnels. A ce propos, Sandel relève que : « *dans une démocratie équitable, où les discriminations et les distorsions dues à l'origine de la classe sont surmontées, ceux qui parviennent à des positions favorables ont gagné le statut auquel ils sont parvenus et ils méritent, par conséquent les avantages qui y sont attachés. Les parts inégales dans la répartition, sont attribuées à une réussite supérieure reconnue* ». <sup>461</sup>

Cependant, d'après Rawls, l'idée du mérite est une erreur. Car les talents et les dons naturels, notre origine sociale sont des faits arbitraires dont nul ne saurait avoir la prétention d'avoir joué un quelconque rôle pour leur acquisition. C'est la raison pour laquelle, il écrit : « *il semble que l'un des points fixes de nos jugements bien pesés soit que personne ne mérite la position dont il jouit dans la répartition des dons à la naissance, pas plus qu'il ne mérite la place initiale qu'il possède dans la société* ». <sup>462</sup> Ainsi, en croire Rawls, l'idée répandue selon laquelle la reconnaissance du mérite individuel serait fondée sur les efforts qui sont déployés par les uns et les autres pour développer leurs aptitudes, est sans fondement. Puisque, pense-t-il, la propension à faire des efforts est tributaire de la qualité du cadre familial de résidence et des circonstances ayant jalonné l'enfance. De telles données sont, pense Rawls, indépendantes de la volonté individuelle.

---

<sup>460</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 261.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>462</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 104.

Par ailleurs, les prises de position rawlsiennes se rapportant à la question du mérite individuel, trouvent leur fondement dans le principe de différence et l'exigence qu'il pose au sujet de l'obligation qu'ont les plus favorisés d'apporter un soutien aux membres les plus désavantagés de la société. En effet, après avoir procédé à l'examen des trois principes qui permettent d'évaluer et de réguler la répartition des ressources sociales et économiques tirées de l'activité coopérative des individus, à savoir le système de liberté naturelle, qui prône une ouverture des carrières aux talents et le système de la juste égalité des chances qui se propose de corriger les inégalités naturelles et sociales en garantissant les mêmes chances de réalisation à tous dans les conditions, Rawls finira par porter son choix sur le système de l'égalité démocratique fondé sur le principe de différence. Le rejet des deux premiers systèmes étant motivé par le fait qu'ils laissent le sort des individus dans la société être déterminé par l'arbitraire de la loterie naturelle et des contingences sociales. Etant entendu que le principe de différence exige non seulement que l'accès aux positions sociales se fasse dans des conditions d'une ouverture des places et des fonctions à tous sur la base d'une juste égalité des chances, mais également que les seules inégalités admissibles soient celles qui sont bénéfiques aux plus défavorisés. Toute chose qui implique que nul n'est propriétaire des dons et des talents naturels en sa possession, ceux-ci doivent être considérés comme un atout pour la collectivité toute entière. C'est d'ailleurs pour cette raison que Rawls écrit : « *le principe de différence représente en réalité un accord pour considérer la répartition des talents naturels comme un atout pour toute la collectivité, dans une certaine mesure, et pour partager l'accroissement des avantages socioéconomiques que cette répartition permet par le jeu des complémentarités* ». <sup>463</sup>

La conséquence logique de cette affirmation, c'est que les plus favorisés ne peuvent prétendre à aucun mérite quant aux talents et aux ressources naturelles qu'ils possèdent. De ce fait, les avantages générés par ces dons doivent être considérés comme des ressources communes destinées à l'amélioration du sort des moins bien lotis. Et, si tant est que les seules revendications acceptables et légitimes des individus seraient, non pas liées à un quelconque mérite individuel mais en adéquation avec les attentes fixées et définies par les institutions. A cet effet, Sandel affirme :

*Même si j'ai droit aux avantages correspondant à mes attentes légitimes, je ne les mérite pas, et cela pour des raisons : la première c'est que, en vertu du postulat selon lequel les ressources sont communes, je ne possède pas réellement les qualités donnant naissance à ces avantages ; ou bien, si je les possède, c'est seulement en un*

---

<sup>463</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 101.

*sens faible et contingent et non pas en un sens fort et constitutif ; or ce sens du mot « posséder » ne suffit pas pour établir mon mérite en un sens fort et pré institutionnel. La seconde raison, c'est que si j'ai droit à la juste part qui me revient an vertu des règles, je n'ai aucun droit à ce que ces règles-là récompensent ces qualités-là, sont en vigueur<sup>464</sup>.*

De cette affirmation, il se dégage donc l'idée selon laquelle, les plus favorisés par la nature ne peuvent prétendre à aucun mérite tout autant qu'ils ne peuvent légitimement revendiquer des privilèges de la structure de base de la société sans se préoccuper du bien-être des plus désavantagés.

Il ressort du rappel des positions rawlsiennes au sujet du principe de différence et de la conception du mérite qui lui est associée que, l'idée de la communauté des ressources que convoque Rawls pour remettre en cause l'exigence de reconnaissance du mérite individuel semble problématique. En effet, à bien y regarder, la notion de possession que réinvente Rawls à la faveur de l'impératif d'une répartition équitable des ressources générées par la coopération sociale paraît porteuse d'une contradiction, eu égard aux exigences déontologiques qui traversent de part en part, la théorie de la justice comme équité. Notamment, en ce qui concerne le caractère inviolable des individus qui ne doivent jamais être traités comme des moyens en vue du bien-être global<sup>465</sup> et la nécessité de distinguer les personnes. A ce propos, Sandel reprend in extenso une critique que Nozick adresse à Rawls en rapport avec la question de la communauté des ressources. Pour ce dernier,

*Les gens vont avoir des conceptions différentes sur la manière dont on doit considérer les talents naturels comme une ressource commune. Certains vont prétendre, faisant ainsi écho à la critique rawlsienne de l'utilitarisme, qu'une telle attitude « ne prend pas au sérieux la distinction entre les personnes, et ils vont se demander si une reconstruction de la philosophie de Kant qui traite les aptitudes et les talents des personnes comme autant de ressources pour d'autres peut être acceptable. « Les deux principes de justice...excluent toute tendance à considérer les hommes comme autant de moyens pour leur bien-être mutuel.<sup>466</sup>*

Ce regard critique de Nozick est d'autant plus pertinent qu'il s'attaque et met en lumière la contradiction qui est sous-jacente à l'un des arguments forces de l'éthique déontologique rawlsienne, à savoir, la distinction entre le moi d'une part et ses finalités, ses attributs, ses valeurs, bref ses possessions. Si Rawls peut tenter de trouver une issue de sortie à cette critique en arguant que l'inviolabilité des personnes demeure et que seuls les talents

---

<sup>464</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 117.

<sup>465</sup> Voir la critique que Rawls adresse à l'utilitarisme, précisément sur sa propension à sacrifier les droits individuels sur l'autel du bien-être collectif.

<sup>466</sup> Robert NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, New-york, 1989, p. 228. Cité par Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 125.

naturels – qui ne représentent que de simples attributs, distincts du sujet – sont considérés comme une ressource commune, on peut bien se demander si une distinction aussi poussée du sujet et de ses attributs, ne débouche pas quasiment sur un sujet totalement vidé de sa substance. Tel est le questionnement de Nozick qui, face à une telle défense, écrit :

*On peut bien se demander s'il subsiste encore une conception cohérente de la personne lorsqu'on pousse la distinction aussi loin. On voit mal pourquoi, alors que nous sommes des êtres de chair et de sang munis de caractères distinctifs, nous devrions nous réjouir que, au-dedans de nous, un moi ainsi purifié ne puisse pas être considéré comme un moyen.*<sup>467</sup>

L'échappatoire que pourrait trouver Rawls pour réfuter la critique de Nozick, consisterait à affirmer que ceux avec lesquels les ressources sont partagées conformément à l'exigence du principe de différence, ne constituent pas, à proprement parler, d'« autres » sujets. Cette hypothétique défense rawlsienne qui semble correspondre aux exigences et aux présupposés véritables du principe de différence, postule une description totalement renouvelée du sujet rawlsien qui serait, non plus une singularité définitivement constituée et foncièrement distincte voire antérieure à ses attributs ou coupée de ses semblables, mais un sujet dont l'existence et plus exactement la nature ne pourrait être pensée ou envisagée sans ses liens, sa relation étroite à l'autre, avec lequel il est appelé à partager les ressources qui ne lui appartiennent plus véritablement, mais qui sont un bien commun. Il s'agit pour Sandel, « d'une conception intersubjective du moi » que Rawls pourrait expliquer de la manière suivante : « dans certains contextes moraux, une description pertinente du moi peut englober plus qu'un seul être humain empiriquement individualisé. Ce second mode de défense relie donc la notion de ressources communes à la possibilité d'un sujet commun de la possession. Bref, elle fait appel à une conception intersubjective du moi ». <sup>468</sup>

La conception intersubjective du moi, qu'élabore Rawls pour donner sens au principe de différence prête le flanc à la critique à un double titre. Ainsi, non seulement elle est en contradiction avec la définition du moi déontologique qui domine la théorie de la justice comme équité,<sup>469</sup> mais elle semble entériner une conception de la communauté au sens constitutif, qu'elle rejette pourtant explicitement. A ce propos, Sandel écrit : « si le principe de différence doit éviter d'utiliser certaines personnes comme autant de moyens en vue des

---

<sup>467</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 128.

<sup>468</sup> *Id.*

<sup>469</sup> Puis qu'il convient de relever que dans sa théorie de la justice comme équité, Rawls considère le moi comme « un sujet d'une possession, délimité au préalable, et donné antérieurement à ses propres finalités, il postule en outre que les limites de ce sujet correspondent tout naturellement avec celle des corps des êtres humains ». Voir à ce propos Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 128.



*fins d'autres personnes, il ne peut exister que dans un contexte où le sujet de la possession est un « nous » et non pas un moi. Or, un tel contexte implique à son tour l'existence d'une communauté en un sens constitutif »<sup>470</sup>.*

Cependant, une lecture attentive de l'œuvre de Rawls permet d'observer que, bien que validant globalement une conception individualiste du moi, les références à la conception intersubjective n'en restent pas moins nombreuses comme l'attestent le principe de différence et l'idée de la communauté sociale.

Au demeurant, ce développement digressif sur le principe de différence et les contradictions qu'il permet de mettre à nu, en ce qui concerne les postulats fondamentaux de la justice comme équité, reste étroitement lié à la problématique du mérite et aux divers débats qu'elle suscite. En effet, au cœur de cette problématique se situe la question de la possession des ressources naturelles sur la base desquelles, les hommes se croient fondés à revendiquer un mérite sur des faits et des réalisations qui relèvent de leur intelligence ou de leur entreprise. Rawls Considère que personne y compris les plus favorisés ne peut prétendre avoir des droits sur les fruits générés par mes dons et talents naturels qui se trouvent de façon contingente en ma personne et par voie de conséquence, aucun individu ne mérite les avantages produits par de telles ressources. Nozick rejette l'argument rawlsien en estimant qu'

*Il n'est pas vrai, dit-il, qu'une personne ne mérite Y (par exemple le droit de conserver un tableau qu'il a peint, le droit de recueillir des éloges pour avoir écrit la Théorie de la justice, etc.) que s'il a lui-même gagné (ou mérité d'une autre manière) tout ce qu'il a employé (les ressources naturelles incluses) pour obtenir Y. Il peut se trouver qu'il avait certaines des choses dont il a fait usage, et que cet « avoir » n'était pas illégitime. Il n'est pas nécessaire que les fondements qui servent à établir le mérite soient eux-mêmes mérités en totalité.<sup>471</sup>*

Il se pose donc, au regard de l'affirmation ci-dessus, la question du fondement du mérite. Autrement dit, à quelles conditions doit-on dire qu'on mérite une chose ? Faut-il absolument que j'ai acquis des aptitudes et dispositions par mes propres moyens pour affirmer que je les mérite ? Utiliser les ressources contingentes qui se trouvent en moi pour l'accomplissement d'une œuvre enlève-t-il quelque chose au mérite auquel je peux prétendre ? A en croire Sandel, le problème du fondement du mérite, remet en scène le rapport entre la possession et le mérite. Dans la mesure où, le mérite d'un individu s'évalue

---

<sup>470</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 129.

<sup>471</sup> Robert NOZICK, *op.cit.*, p. 225.

habituellement à l'aune d'un fondement, qui peut être les caractéristiques que possède une personne. C'est en tout cas, ce que dit Feinberg qui estime que : « *si une personne mérite un certain genre de traitement, ce mérite doit nécessairement exister en elle en vertu d'une caractéristique que cette personne possédait antérieurement, ou en raison d'une activité antérieure de cette même personne* ». <sup>472</sup> Une telle position qui corrobore la thèse de Nozick selon laquelle, on ne peut pas établir le mérite individuel en exigeant que les fondements de ce mérite le soient entièrement. Ce faisant, elle récuse l'affirmation rawlsienne, on ne peut reconnaître aucun mérite aux personnes sous prétexte ou au motif que les ressources naturelles qu'ils possèdent ou leur position initiale dans la société ne sont pas mérités. Ainsi, Sandel reprend donc ici la thèse que Nozick oppose à Rawls selon laquelle

*Il n'est pas nécessaire que je mérite tout ce dont je me sers dans la production d'une chose pour mériter cette chose, et qu'il est possible que je me trouve seulement « avoir »-d'une manière qui n'est pas illégitime-une partie des choses dont je me suis servi. Si cette thèse peut être démontrée, il apparaît que l'argument rawlsien fondé sur l'arbitraire n'est pas capable, en dernière analyse, d'invalider la notion de mérite. Il ne suffit plus, en effet, de nier, comme le fait Rawls, que je possède le caractère supérieur qui m'a permis de mettre en œuvre mes capacités. Pour me refuser tout mérite, Rawls doit désormais montrer que je ne possède pas le caractère en question ; ou encore, il doit montrer que je possède ce caractère, mais pas au sens requis du verbe « posséder ».* <sup>473</sup>

Le rejet rawlsien de tout mérite individuel prend sa source dans la distinction qu'il opère entre le moi en tant qu'entité préalablement donné et constituée, et les attributs, les buts ou les finalités qu'il peut posséder. Il s'agit d'un sujet totalement dépossédé ou désencombré qui ne se laisse pas définir par ses caractéristiques. Car, celles-ci, selon Rawls, ne peuvent pas être considérées comme constitutives du moi, puisqu'elles sont maintenues à une certaine distance. La notion de mérite est donc invalidée dans la théorie de la justice comme équité, par l'argument de l'arbitraire. Puisque non seulement, je ne peux pas mériter ce qui m'est arbitrairement attribué, mais je ne peux non plus le posséder véritablement au point que cela se confonde avec ma personne. Car, analysant cette position rawlsienne, Sandel relève qu'

*Une ressource qui m'est allouée de manière arbitraire ne peut pas être un élément constitutif de ma personne ; ce ne peut en être qu'un attribut accidentel. Si ce n'était pas le cas, mon identité reposerait sur une simple contingence, et sa continuité serait en permanence exposée à être transformée par l'expérience ; mon statut d'agent*

---

<sup>472</sup> John FEINBERG, *Doing and Deserving*, princeton, 1970, p. 48. Cité par Michaël Sandel, *op.cit.*, p. 132.

<sup>473</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 135.

*souverain dépendrait alors de mes conditions d'existence et ne posséderait plus aucune garantie épistémologique.*<sup>474</sup>

De ce point de vue, personne ne peut avoir un mérite sur une quelconque chose. La radicalité de cette position rawlsienne, conduit à interroger la pertinence de la théorie de la justice que Rawls propose. En effet, le modèle de justice de John Rawls, parce - qu'il rejette sans ménagements la notion du mérite individuel, s'écarte dangereusement de l'idée traditionnelle de la justice, telle qu'elle est formulée par Aristote et semble trahir la signification fondamentale du concept de justice qui consiste à procéder à une analyse objective de ce qui appartient et est dû à une personne. A cet effet, Sandel relève que : « *s'il est vrai qu'une théorie de la justice présuppose « une analyse de ce qui appartient en propre à une personne » (au sens fort du verbe « appartenir »), Rawls doit avouer qu'il n'a aucune théorie de la justice à proposer* »<sup>475</sup>. De plus, en considérant que seules les institutions doivent définir ce que mérite chacun, sous la forme d'attentes légitimes, Rawls conçoit une théorie assez dévalorisante de la personne qui, en tant que, vidée de sa substance, ne peut être fondée à revendiquer aucun droit et aucun mérite en marge de ce que prévoient les institutions. A ce propos, Sandel écrit : « *nous ne sommes pas des moi d'une épaisseur suffisante pour avoir des droits ou des titres à un mérite quelconque antérieurement aux institutions qui définissent les droits et le mérite* ». <sup>476</sup>

A en croire Rawls, il n'existe pas de mérite moral antérieure à ce que les institutions définissent. L'homme n'ayant aucune valeur intrinsèque, parce-que dépouillé des ressources en sa possession, il incombe aux institutions publiques de déterminer ce que les uns et les autres méritent, ce à quoi ils doivent s'attendre, ce conformément à ce prévoient le système de règles publiques. Il faut dire que la conception de la personne que fournit Rawls et le rejet de la notion du mérite sur laquelle elle débouche, prête le flanc à la critique. C'est un sujet complètement dépouillé de ses attributs, non seulement, il est défini à l'avance et antérieur à ses propres fins, valeurs et convictions intimes mais aussi les caractéristiques essentielles censées le définir sont reléguées dans le domaine du contingent. De ce fait, Rawls fournit une conception de la personne qui se caractérise par sa minceur. Au point où on serait tenté de questionner avec Nozick, la capacité de la théorie rawlsienne à rendre compte et à former une conception de la dignité humaine. Puisque, à la lecture de la conception rawlsienne du moi, tout se passe comme si, face au dépouillement absolu que postule Rawls, Bell a tout à fait

---

<sup>474</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 137.

<sup>475</sup> *Id.*

<sup>476</sup> *Id.*

raison d'affirmer que : « *la personne a disparu, seuls les attributs demeurent* »<sup>477</sup>. Soucieux de garantir l'autonomie du sujet en le distinguant des données contingentes variables à souhait qui semblent se confondre avec sa personne, Rawls finit par proclamer la dissolution du moi.

Si la conception de l'égalité démocratique sur laquelle repose le principe de différence, rejette le mérite individuel, considère que les ressources naturelles ne sont la propriété d'aucun individu, et qu'il faille les considérer comme des ressources communes, on peut se poser la question ci-après : si les ressources naturelles n'appartiennent pas à l'individu, en vertu de quel principe, doit-on les attribuer à la communauté ? L'argumentaire de l'arbitraire et du caractère accidentel de ses ressources qui se trouvent en l'individu ne peut-il pas également s'appliquer à la communauté ?

### **3-Individualisme et sens de la communauté : la fragilité du lien social dans l'équité de John Rawls**

Le fondement individualiste de la théorie rawlsienne de l'équité est illustré par la conception du sujet qu'il formule, c'est-à-dire l'idée d'une unité ou d'une individuation préalable du moi, qui est conçu d'une part comme distinct de ses finalités et d'autre part séparé des autres. Les postulats de l'indifférence mutuelle caractéristiques de la position originelle et l'inexistence d'un sentiment d'appartenance à la communauté contribuant à la construction de l'identité individuelle, pourraient légitimer la logique individualiste de la justice comme équité. A ce propos Nagel affirme que :

*La position originelle renferme un fort parti pris individualiste, encore renforcé par les postulats qui font figurer l'indifférence mutuelle et l'absence d'envie parmi les motivations des partenaires. La position originelle paraît postuler non seulement une théorie neutre du bien, mais également une conception libérale et individualiste selon laquelle le mieux que l'on puisse souhaiter pour une personne est la possibilité de poursuivre son chemin sans entraves à condition de ne pas interférer avec les droits d'autrui*<sup>478</sup>.

Cependant, Rawls s'insurge contre le réductionnisme affecté à sa théorie. Puisque, non seulement la société privée gouvernée par des intérêts égoïstes ne constitue pas l'horizon vers lequel se projette son paradigme de justice, mais les individus tels qu'il les pense, ont effectivement des valeurs et des finalités communautaires. Dès lors, il serait donc loisible de considérer qu'il existe une théorie rawlsienne de la communauté. La question qui émerge logiquement est celle de savoir : quel sens revêt la notion de communauté chez Rawls ? Ce

---

<sup>477</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 149.

<sup>478</sup> Nagel, « Rawls on Justice », in *reading Rawls*, Daniels, New-York, 1973; cité par Michaël Sandel, *op.cit.*, p. 101.

sens de la communauté est-il à même de rendre compte d'une conception pertinente de l'identité du sujet et d'une consolidation du lien social.

A la première question, on peut distinguer deux conceptions rawlsiennes de la communauté. La première conception dite instrumentale considère que les motivations des individus ont prioritairement vocation à défendre et à préserver leurs intérêts propres. Cette conception valide la notion de société privée, autrement dit, un cadre dans lequel les individus échangent ou coopèrent avec pour souci de rechercher leurs intérêts égoïstes et de poursuivre leurs fins particulières. Aux antipodes de cette conception, Rawls considère qu'en son sens, les partenaires de la communauté ont des finalités qu'ils partagent en commun. Sans être toujours mus par des intérêts et motivations égoïstes, ces derniers ont quelquefois des intérêts convergents et sont soucieux du bien-être des autres. De plus, cette coopération sociale mutuellement bénéfique peut être doublée des liens d'affection et sentimentaux. Mais, quoiqu'il en soit, Sandel considère que

*Les deux conceptions de la communauté présentées par Rawls sont toutes deux individualistes, même si elles le sont en un sens différent. La conception instrumentale est individualiste au sens où l'on postule que les sujets qui coopèrent sont gouvernés par leurs propres motivations intéressées, et que le bien de la communauté tient exclusivement aux avantages que les individus retirent de la coopération dans la poursuite de leurs propres fins égoïstes<sup>479</sup>.*

L'existence des liens affectifs et sentimentaux qui viennent s'associer aux effets avantageux de la coopération sociale nous conduit à considérer la conception rawlsienne comme une conception sentimentale.

Toutefois, les deux conceptions de la communauté ci-dessus souffrent d'une incapacité à rendre compte du sens de la communauté qu'impliquent non seulement la notion de ressource commune qui débouche sur le principe de différence de Rawls, mais aussi le principe de communauté de partage sur laquelle se fonde la discrimination positive de Dworkin<sup>480</sup>. Car, le sujet de la possession que présupposent ces deux auteurs, et qui serait en mesure de se comprendre comme une entité disposant d'attributs susceptibles d'être partagés

---

<sup>479</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 220.

<sup>480</sup> Il défend les politiques d'admission dans les écoles de référence qui s'appuient sur la discrimination positive, puisqu'elles ouvrent l'accès à ces institutions et aux positions sociales privilégiées à certains groupes sociaux victimes de marginalisation comme les noirs et des minorités. Pour lui, on ne saurait affirmer que cette politique est inéquitable parce qu'elle prend appui sur un critère racial et violerait les droits individuels de quelques unes parce qu'elle laisserait de côté les qualités intrinsèques des personnes. Car, ceux qui ont des performances élevées à l'admission ne choisissent ou ne méritent ce niveau, tout autant que ceux qui ont des performances inférieures. Voir : Ronald Dworkin, « Why Bakke has no case ? », *New York Review of Books* (10 novembre, 1977, pp. 11-15), *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.

avec l'ensemble des membres de la société ne peut avoir un sens que dans une tout autre forme de communauté. Sandel écrit à ce propos qu'

*Une théorie de la communauté qui définirait la sphère de cette dernière comme s'étendant non seulement aux objets de nos motivations mais au sujet lui-même, ne serait individualiste ni au sens conventionnel ni au sens de Rawls. Elle ressemblerait à la conception rawlsienne puisque le sentiment de la communauté serait visible dans les fins et les valeurs de ses membres – comme par exemple les sentiments fraternels ou la camaraderie ; mais elle différerait de cette même conception, puisque la communauté ne désignerait pas seulement un sentiment, mais un mode de compréhension de soi qui serait en partie constitutif de l'identité de l'agent<sup>481</sup>.*

Il ressort donc que la conception rawlsienne de la communauté manque de profondeur et semble superficielle. En ceci qu'elle ne laisse percevoir de façon claire, la relation étroite entre la communauté et le sujet, en présentant la façon dont l'identité individuelle peut être façonnée par la communauté à laquelle ces sujets appartiennent. C'est dans cette perspective que l'on peut affirmer que les individus ont des biens communautaires. A ce propos, Sandel souligne d'ailleurs qu'

*On dit que les membres d'une société sont liés par un sens de la communauté, on ne se contente pas de dire qu'un grand nombre d'entre eux professent des sentiments communautaires et poursuivent des buts communs, mais on affirme plutôt qu'ils conçoivent leur identité. C'est-à-dire le sujet et non pas seulement l'objet de leurs sentiments et de leurs aspirations – comme étant définie dans une certaine mesure par la communauté dont ils sont membres.<sup>482</sup>*

L'individualisme rawlsien ne présuppose pas une telle conception de la communauté au sens constitutif. Car, il faut garder présent à l'esprit que, le moi rawlsien est non seulement un sujet de la possession qui, en tant que préalablement défini et individualisé, se situe à une bonne distance de ses buts, des valeurs et de ses projets. De ce point de vue, aucune forme d'attachement ne peut être envisagée. L'indépendance essentielle et définitionnelle du sujet débouche sur la conception rawlsienne de l'identité. L'appartenance communautaire du sujet rawlsien, ne peut qu'être envisagée que sous le mode du choix, d'une adhésion volontaire à un groupe ou à une association. Toute chose qui n'est pas de nature à consolider le lien social, puisqu'elle ne fait appel, à proprement parler, à une forme d'attachement. C'est pour cette raison que Sandel écrit :

*La communauté ne définit pas seulement ce que nous avons en commun en tant que membres d'une société, mais aussi ce que nous sommes ; non un rapport que nous choisissons (comme dans une association volontaire) mais un attachement que nous*

---

<sup>481</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 221.

<sup>482</sup> *Id.*

*découvrons ; non pas seulement un attribut, mais un élément constitutif de notre identité. Nous pouvons donc, pour l'opposer aux conceptions instrumentale et sentimentale, définir cette conception renforcée comme une conception constitutive de la communauté.*<sup>483</sup>

Les nombreuses références de Rawls se rapportant à la question de la communauté<sup>484</sup>, peuvent laisser croire qu'il donne son approbation à la conception constitutive de la communauté comme semble l'attester la conception intersubjective du sujet qui sert de fondement au principe de différence. Cependant, force est de reconnaître qu'en dépit des allusions plurielles, la théorie de l'équité rawlsienne conserve son ossature individualiste. En effet, si Rawls considère que la théorie de la justice n'est pas une conception purement individualiste, c'est à n'en point douter parce-qu'elle fait de nombreuses allusions à la dimension communautaire. Seulement, il convient de ne pas se méprendre sur la signification exacte de ces concepts et expressions qui seraient de nature à entretenir la confusion. Ainsi, la dialectique entre le sens constitutif de la communauté et la conception instrumentale ou individualiste, transparaît dans la relation confuse qu'on serait tenté d'établir entre les notions suivantes : communauté et association ; attachements et rapports ; partage et réciprocité ; participation et coopération ; commun et collectif. Ces derniers sont loin de rendre compte de la même réalité. Si les premiers valorisent l'unité substantielle en concevant les membres comme formant un « *tout organique* », les seconds, présupposent des entités plurielles, distinctes et séparées qui entreprennent de former un corps pour coopérer en vue d'assurer leur réalisation. Sandel estime alors que :

*L'association et la coopération impliquent normalement le caractère pluriel préalable de ceux qui se réunissent pour s'associer ou coopérer, tandis que la notion de communauté et de participation décrivent des formes de vie dans lesquelles les membres se trouvent normalement situés dès l'origine, leur caractère commun consistant alors moins dans les relations qu'ils ont nouées que dans les attachements qu'ils ont découverts.*<sup>485</sup>

Si la distance que l'éthique déontologique rawlsienne entend établir entre le sujet et ses fins, se justifie par la nécessité de préserver l'intégrité et l'autonomie du moi vis-à-vis des buts et attachements changeants, Sandel considère qu'un détachement de cette nature a le défaut, non seulement de porter préjudice à nos convictions et engagements profonds et

---

<sup>483</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 222.

<sup>484</sup> Ces références à la notion de communauté sont plus perceptibles lorsque Rawls procède à une analyse du principe de différence. On peut sans être exhaustif : « *ressource commune* » ; « *les hommes s'accordent pour partager réciproquement leurs destins* » ; « *les êtres humains ont des fins ultimes partagées* », etc. voir Sandel, *op.cit.*, p. 222.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 224.

essentiels pour la formation de notre identité, mais rend difficile voire impossible la capacité du sujet à se comprendre et à se situer dans le monde comme sujet lié aux autres avec lesquels il partage des liens de diverses sortes. C'est à juste titre qu'il écrit :

*nous ne pouvons nous considérer nous-mêmes comme indépendants en ce sens sans causer de grands dommages aux engagements et aux convictions dont, pour nous, la force morale réside partiellement en ce que nous ne pouvons séparer le fait d'y conformer notre existence et celui de nous comprendre nous-mêmes comme le genre de personnes que nous sommes, c'est-à-dire comme les membres de cette famille, de cette communauté, de cette nation ou de ce peuple, comme les porteurs de cette histoire en particulier (...). Des allégeances de ce genre sont plus que de simples valeurs que je me trouve avoir en fait, plus que des finalités que je me trouve poursuivre en fait à un moment donné<sup>486</sup>.*

La notion d'attachement au sens constitutif est fondamentale dans la consolidation du lien social, en ce qu'elle donne un sens et un contenu pertinent à l'amitié et à ce qu'elle implique dans l'altérité. A en croire Sandel, l'amitié est fondée sur des liens sentimentaux forts, elle se traduit par l'affection que témoignent les amis les uns pour les autres et leur volonté de voir les désirs des autres satisfaits et leurs projets réalisés avec succès. Des actes d'amitié n'ont aucun sens lorsque les personnes sont privées d'attachements réciproques. Sandel relève à cet effet que :

*La possibilité d'un caractère au sens constitutif est également indispensable à une certaine forme d'amitié, amitié marquée par l'intuition mutuelle autant que par le sentiment. En toute hypothèse, l'amitié est liée à certains sentiments. Nous aimons nos amis, nous avons de l'affection pour eux, et nous leur voulons du bien. Nous espérons que leurs désirs seront satisfaits, que leurs projets seront couronnés de succès, et nous nous engageons de diverses manières à favoriser leurs fins. Mais des personnes que l'on supposerait incapables d'attachements constitutifs, des actes d'amitié de ce type se heurteraient à de puissantes limites.<sup>487</sup>*

Il ressort que le déficit d'attachement constitutif chez un individu privé d'attachements réciproques, limite la possibilité ou la propension de celui-ci à identifier son bien voire à s'engager à aider son vis-à-vis en vue de lui donner satisfaction. Ce bien exclusif qui est l'apanage du moi est inaccessible à l'autre, puisqu'il est logé dans la conscience du sujet et que seul ce dernier peut en avoir connaissance.

---

<sup>486</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 260.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 262.



#### **4-Le statut des doctrines morales dans la conception politique de la justice : la neutralité libérale et ses possibles dérives**

La dernière partie de l'ouvrage : *Le libéralisme et les limites de la justice* est consacrée à une évaluation critique du libéralisme politique de John Rawls. Cette critique qui est en étroite relation avec la problématique axiale de recherche, s'emploie d'une part à mettre en exergue la fragilité argumentative de certains aspects inhérents à la conception politique de la justice et, d'autre part, à esquisser quelques périls qui menaceraient une société gouvernée par les exigences du libéralisme politique. L'analyse critique de Sandel est principalement articulée autour de la conception politique de la justice et du principe de neutralité qui lui est associé. Ce faisant, Sandel s'élève contre la mise à l'écart des doctrines morales dans l'examen des questions politiques d'une société démocratique. Il interroge la conception réductionniste du pluralisme rawlsien tout comme il récuse le caractère restrictif de l'idéal de raison publique.

En effet, l'abstraction des doctrines morales telle qu'elle est requise par la conception politique de la justice, est justifiée non seulement par le fait du pluralisme, c'est-à-dire la présence au sein de la société d'une pluralité de doctrines compréhensives incompatibles entre-elles et en conflit mais aussi par la nécessité de susciter l'adhésion des citoyens à l'accord sur les principes de justice afin de garantir une coopération sociale mutuellement bénéfique. A en croire Rawls, les convictions morales, religieuses et philosophiques ne devraient aucunement être convoquées lorsque les questions liées à la justice politique sont abordées, même s'il reconnaît la possibilité que ces doctrines soient vraies. Mais, il n'incombe pas au libéralisme politique de se pencher sur la vérité ou la fausseté de telles convictions. C'est la raison pour laquelle Sandel soulève l'interrogation suivante :

*Si le libéralisme politique reconnaît que certains de ces doctrines peuvent être vraies, qu'est-ce qui nous garantit qu'aucune de ces doctrines ne sera en mesure d'engendrer des valeurs assez contraignantes pour rompre les parenthèses et de faire prévaloir sa force morale sur les valeurs politiques de la tolérance, de l'équité et de la coopération sociale fondée sur le respect mutuel ?*<sup>488</sup>

Face à une telle interrogation, on serait tenté de dire en s'appuyant sur la théorie rawlsienne que, les domaines d'application des valeurs politiques et des valeurs véhiculées par les doctrines compréhensives sont différents. Si les valeurs politiques sont destinées à s'appliquer à la structure de base de la société, autrement dit, au dispositif institutionnel

---

<sup>488</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 284.

sociopolitique et économique de la société, les valeurs non politiques sont relatives à la vie individuelle ou menées dans les structures, les groupes et les associations. Rawls affirme sans ambages, la supériorité des valeurs politiques sur les valeurs non politiques. La question qui se dégage de cet argumentaire est celle de savoir : est-il toujours possible de reléguer les convictions morales et religieuses en dehors de la sphère publique lorsque certaines problématiques politiques fondamentales et sensibles sont examinées ? Celles-ci ne contribuent-elles pas très souvent à alimenter les débats, à les enrichir et à influencer les décisions politiques ? N'y a-t-il pas lieu de dépasser la neutralité libérale de l'Etat lorsque les sujets examinés exigent la prise en compte des allégeances doctrinales des individus ?

Pour répondre à ces questions et montrer le rôle majeur que jouerait les doctrines compréhensives pendant les débats politiques, Sandel évoque en guise d'exemple le débat contemporain sur l'avortement et le controverse entre Abraham Lincoln et Stephen Douglas au sujet de la souveraineté populaire et l'esclavage. A propos du débat sur l'avortement, le libéralisme politique pourrait faire valoir, au nom de la tolérance et du droit à la citoyenneté égale qui constituent des valeurs politiques, qu'il appartient aux femmes de décider de provoquer un avortement ou non. Ainsi, le gouvernement devrait garantir aux femmes cette liberté de choix et s'abstenir de prendre parti en faveur d'une doctrine impliquée dans la controverse religieuse, étant donné, il serait souhaitable que la solution soit frappée du sceau de la neutralité. « *Mais dit Sandel, la question de savoir s'il est raisonnable, pour des motifs politiques, de mettre entre parenthèses les doctrines morales et religieuses impliquées dans cette question dépend pour une large part de la question de savoir laquelle de ces doctrines est vraie* »<sup>489</sup>. A cet effet, s'il se trouve que la thèse de l'Eglise catholique est vraie<sup>490</sup>, il serait légitime de poser la question de savoir, au nom de quoi les valeurs politiques de tolérance et d'égalité des sexes l'emporteraient sur la vérité affirmée par la doctrine catholique. De plus, en examinant la question de la légitimité d'un droit à l'avortement dans l'espace public, les libéraux ne peuvent valider ou invalider ce droit qu'en s'appuyant sur ces arguments avancés les doctrines morales et religieuses en opposition.

En ce qui concerne le second débat, Douglas considère qu'il faut être neutre, l'esclavage suscitant une controverse morale, sur son caractère moral ou non. Alors que Lincoln estime que l'esclavage est un mal moral et que, point n'est besoin de faire appel à une

---

<sup>489</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 285.

<sup>490</sup> Cette thèse qui concerne le statut moral du fœtus considère non seulement qu'une vie authentiquement humaine commence avec la conception mais aussi que l'avortement est l'équivalent moral du meurtre.

quelconque neutralité politique. Si la question du statut moral de l'esclavage se pose, le véritable problème ici, est celui de la place qu'il faut accorder à une controverse morale quand on veut conclure un accord politique. A cet effet, la question serait la suivante : Doit-on faire abstraction des questions morales que soulève une question dès lors qu'il s'agit de parvenir à un accord politique ? Sandel considère au sujet du statut moral de l'esclavage, que pour Douglas, le désaccord que cette question suscitera permanentement, requiert la neutralité de la part du gouvernement fédéral. Car, dit Sandel : « *la doctrine de la souveraineté populaire qu'il défend ne se prononce pas sur la justice ou l'injustice de l'esclavage mais, mais elle laisse au peuple de chaque Etat le soin de porter son proprement jugement* »<sup>491</sup>.

Ce d'autant plus que, d'après cet auteur, tout positionnement du gouvernement fédéral en faveur des Etats qui prônent la liberté et ceux qui militent pour le maintien de l'esclavage, constituerait une violation des principes constitutionnels et conduirait la société à la guerre civile. Or, une telle posture gouvernementale est problématique selon Lincoln. Car, pense-t-il, le gouvernement doit porter son jugement sur l'esclavage et non pas éviter. Cette position est davantage confortée par le fait que l'esclavage, à ses yeux, représente un mal moral, une injustice.

Il convient de préciser que la position de Douglas est conforme aux exigences du libéralisme politique de Rawls, en ceci que, loin de s'intéresser aux convictions morales et religieuses, il les relègue dans la sphère privée et met un point d'honneur sur l'accord politique en vue de garantir la stabilité de la société. Mais, du fait de cette prétendue neutralité, tout se passe comme si, ce libéralisme est quasiment désarmé pour s'opposer à l'esclavage qui, l'évidence, est moralement condamnable. D'où l'opportunité de cette interrogation de Sandel qui, faisant référence à la neutralité dont se réclame le libéralisme rawlsien, se pose la question de savoir : « *comment peut-il s'opposer à l'esclavage sans postuler une conception morale compréhensive ? On pourrait répondre que Douglas avait tort de rechercher la paix sociale à n'importe quel prix, n'importe quel accord politique n'est pas souhaitable* »<sup>492</sup>.

Dans la même perspective et conformément à la primauté du juste sur le bien, le libéralisme politique, fournit une conception restrictive de la raison publique. En effet, d'après cette conception, les controverses liées aux questions morales et religieuses compréhensives

---

<sup>491</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, pp. 286-287.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 290.

ne peuvent pas faire l'objet d'un examen lorsque les questions relatives à la justice politique et à la constitution sont abordées, tout autant qu'aucune conception du bien ne peut être adoptée. A propos de l'idéal de raison publique, Sandel relève que : « *le débat politique doit être conduit exclusivement dans les termes des « valeurs politiques » dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens les acceptent. Or, puisque les citoyens des sociétés démocratiques ne partagent aucune conception morale et religieuse compréhensive, la raison publique ne doit faire référence à aucune conception de ce genre* ». <sup>493</sup> Cette raison publique ne concerne pas les délibérations privées des individus ou des groupes portant sur les questions politiques. Elles s'adressent aux citoyens en tant qu'ils sont engagés et examinent les préoccupations d'ordre politique.

Dès lors, pour ce qui est du cas du débat l'avortement, les pourfendeurs de l'avortement qu'il considère comme un meurtre sur la base de leurs convictions morales et religieuses, défendent leurs positions au cours d'un débat public. Même s'il leur est permis d'en discuter dans le cadre des associations auxquelles ils appartiennent comme membres. « *Mais, précise Sandel, ils ne peuvent pas le faire à l'occasion d'une campagne électorale, ni à la tribune de l'assemblée législative d'un Etat, ni au congrès* » <sup>494</sup>. Bien que la pertinence des arguments moraux ne souffre d'aucune contestation quand il s'agit de l'avortement, ceux-ci sont irrecevables d'après le libéralisme politique. Les restrictions que la raison publique impose aux conceptions morales et religieuses pour ou contre le droit des homosexuels, le mouvement abolitionniste et de l'avortement, trouve son fondement dans la volonté de préserver une société juste régulée par les principes de justice. Sandel relève à ce propos que : « *Rawls affirme que de telles restrictions se justifient parce qu'elles sont essentielles au maintien d'une société juste, où les citoyens sont gouvernés par des principes dont on peut raisonnablement espérer qu'ils les adopteraient, y compris à la lumière de leurs différentes morales compréhensives* ». <sup>495</sup>

Si pour Rawls, la raison publique requiert qu'une abstraction soit faite sur les vérités défendues par les doctrines morales et religieuses compréhensives en accordant un primat aux valeurs politiques – tolérance, civilité, respect mutuel – force est de questionner la primauté de ces valeurs politiques face aux valeurs morales compréhensives auxquelles elles semblent s'imposer d'une part, d'autre part les préjudices moraux et politiques qu'elle pourrait générer.

---

<sup>493</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, pp. 302-303.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 306.

En effet, il serait judicieux, de se poser la question de savoir si les arguments avancés par les doctrines ne pourraient pas l'emporter sur les valeurs politiques, eu égard aux vertus qu'elles affirment, ou tout au moins n'est-il pas opportun d'édulcorer la réglementation restrictive de la raison publique, pour faire une place aux doctrines morales et religieuses ?

Quoi qu'il en soit, d'après Sandel, les coûts générés par la raison publique sont doubles : les coûts moraux résulteraient lorsque les arguments moraux et religieux mis à l'écart par la raison publique démontrent leur validité et leur pertinence de façon évidente. Il écrit :

*de tels coûts seront à leur plus haut lorsqu'une conception politique de la justice conduira à accepter un mal moral important, comme l'esclavage dans le cas de l'argument de Douglas en faveur de la souveraineté du peuple. Dans le cas de l'avortement, le coût moral de la mise entre parenthèses est élevé si la doctrine catholique est vraie, dans le cas contraire, le coût est bien moindre*<sup>496</sup>.

Les coûts occasionnés par la raison publique sont lourds et élevés lorsque ce qui se trouve avancé par les doctrines morales et religieuses compréhensives s'avèrent fondés et qu'il faille non pas se prononcer sur le problème en question, mais adopter une attitude de neutralité. Mais, ces coûts sont légers et moindres dans le cas contraire. Dès lors, étant donné, le caractère immoral de certains faits ou pratiques, la neutralité qui présuppose et implique la tolérance à leur égard peut paraître absolument inopportune. Cela signifie qu'on ne peut pas tout le temps laisser prospérer une pratique ou s'abstenir de la condamner, au motif qu'on évite le conflit. Toute attitude de tolérance vis-à-vis d'une pratique doit être subordonnée à l'examen de son statut moral. Sandel écrit : « *en dépit de l'importance morale et politique de la tolérance, l'argument qui nous invite à tolérer, une pratique donnée doit tenir compte du statut moral de cette pratique et pas seulement du bien consistant à éviter le conflit, à laisser les gens décider par eux-mêmes* »<sup>497</sup>.

Les Etats démocratiques qui font siens, les principes ou les exigences de l'idéal de raison publique, notamment la neutralité du politique vis-à-vis des conceptions morales et religieuses, observent quotidiennement les coûts politiques qui lui sont associés. En effet, dire que le gouvernement doit affirmer sa neutralité face aux questions morales, religieuses et évincer les convictions morales ou religieuses du débat politique, expose la société au désenchantement. La mise à l'écart de la dimension morale de l'existence dans la sphère publique, conduit les individus à une quête de sens et de repères susceptibles de déboucher sur

---

<sup>496</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 308.

<sup>497</sup> *Id.*

les dérives de l'intolérance, du fondamentalisme qui font le lit de l'extrémisme violent attentatoire à la stabilité sociale et politique. C'est la raison pour laquelle Sandel écrit :

*Une politique qui met trop radicalement entre parenthèses la morale et la religion engendre vite le désenchantement. Là où le débat politique manque de résonance morale, le désir d'une vie publique signifiante trouve à s'exprimer sous une forme indésirable. Des groupes comme la « majorité morale » ou la droite chrétienne cherchent à habiller la place publique, qui est désormais nue, d'oripeaux moralisants et intolérants. Les fondamentalistes se ruent dans les chemins que libéraux craignent de fouler. Ce désenchantement revêt également des formes plus séculières.<sup>498</sup>*

Même si la mise à l'écart des doctrines morales et religieuses n'est pas totalement dénuée de pertinence, car leur implication dans le débat politique portant sur la justice, peut conduire à la remise en cause du respect mutuel entre des citoyens appartenant à des doctrines différentes, force est de reconnaître le type de respect mutuel que promeut le libéralisme, consiste à ignorer ces doctrines dans la sphère publique. Une telle conception du respect mutuel est problématique, par conséquent, il faut lui en trouver une autre que Sandel appelle, *la conception délibérative*. Il écrit :

*Dans une conception différente du respect – appelons-la conception délibérative – nous respectons les convictions morales et religieuses de nos concitoyens en dialoguant avec elles et en leur prêtant attention (...) en particulier lorsque ces convictions portent sur les questions politiques importantes. Rien ne nous garantit que cette forme délibérative de respect conduira dans tous les cas à un accord avec les convictions morales et religieuses des autres, ni même à une appréciation de leur valeur. Il est toujours possible qu'en apprenant à mieux connaître une doctrine morale et religieuse nous soyons conduits à l'aimer moins qu'auparavant.<sup>499</sup>*

Sandel est convaincu qu'une parfaite connaissance d'une doctrine morale et religieuse peut entraîner une modification du regard et du jugement que nous lui portions antérieurement. L'introduction de la délibération et du dialogue dans la raison publique élargirait son spectre et serait plus conforme à la société pluraliste. Puisqu'elle tiendrait compte de la diversité des conceptions morales et religieuses auxquels adhèrent les citoyens dans la société.

---

<sup>498</sup> Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 309.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 310.

## **II- TAYLOR ET LA POLITIQUE DE RECONNAISSANCE : LA STABILITE REPENSEE A PARTIR DES REFERENTS IDENTITAIRES**

L'étude de la pensée politique de Taylor et notamment de la critique qu'il adresse à la théorie de la justice comme équité, est loin de prétendre à l'exhaustivité. Car, il est précisément question de mettre un accent particulier sur les points d'achoppements qui existent entre les idées motrices de la justice comme équité et les objections de Taylor, en rapport avec le problème principal de cette recherche. A cet effet, la tâche consiste donc ici à dégager la conception taylorienne de l'identité en présentant concomitamment la critique qu'il formule contre le sujet rawlsien. Ensuite, à l'opposé d'un voile d'ignorance dont couvre Rawls couvre les partenaires dans la position originelle, Taylor établit la valeur de l'appartenance culturelle dans l'orientation de l'individu. Enfin, cette partie sera close, par la remise en cause de la neutralité de l'Etat préconisée par Rawls et la réaffirmation de l'exigence d'une reconnaissance publique des identités.

### **1 – Identité et reconnaissance chez Taylor : les limites de l'autodétermination rawlsienne dans la consolidation du lien social.**

La relation que Taylor établit entre l'identité et l'exigence de reconnaissance qui l'accompagne dans les sociétés pluriculturelles, s'affirme en se démarquant de la conception rawlsienne du moi. En effet, d'après la conception libérale de l'identité individuelle que fournit Rawls, le sujet dispose d'une totale liberté de prendre ses distances ou tout au moins de remettre en cause les valeurs et pratiques sociales en vigueur dans l'espace social. Autrement dit, l'individu du point de vue libéral, n'est aucunement déterminé ou défini par une insertion dans le contexte social sous quelle que forme qu'il soit (religieux, sexuel ou ethnique). Une telle conception de l'identité personnelle est en phase avec la thèse rawlsienne suivant laquelle : « *le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend* ». <sup>500</sup> Toute chose qui revient à rendre l'idée de la primauté, du détachement du sujet vis-à-vis des fins qu'il poursuit. Le moi, quoique déployant ses actions dans un contexte social, conserve toujours la capacité, quand il le juge nécessaire, de s'abstraire de la situation sociale dans laquelle il se trouve, pour le juger et la changer.

---

<sup>500</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 560.

Or, pour les penseurs de la tendance communautarienne<sup>501</sup>, la conception libérale du moi prête le flanc à la critique, puisque le sujet est toujours en quelque sorte situé ou enraciné et inséré dans un contexte socioculturel déterminé, et la possibilité de prendre ses distances face aux pratiques sociales dans lesquelles il est inséré, n'est pas toujours aisée. C'est dans cette perspective que s'inscrit la critique que formule Taylor contre la conception libérale du moi. En effet, cet auteur considère que cette conception est d'une vacuité incontestable, en ceci qu'elle prive le sujet de tout contenu et de toute substance en privilégiant la liberté ou la capacité d'autodétermination du moi. Ce faisant, elle constitue et s'accompagne d'une remise en cause de nos rôles sociaux. A en croire Taylor, cette conception est inopportune et condamnable, dans la mesure où « *la liberté complète serait un vide où rien ne vaudrait la peine d'être accompli, rien ne mériterait de se voir attribuer une quelconque valeur. Le moi qui obtient sa liberté en écartant tous les obstacles et toutes les entraves extérieures est dénué de caractère, est privé de tout objectif défini* »<sup>502</sup>.

Taylor considère que la liberté des sujets ne peut être conçue en dehors de toute situation sociale. Il n'est pas sensé, pense-t-il, de sacrifier les conditions sociales dans lesquelles évoluent les individus sur l'autel de l'exigence d'autodétermination du sujet. En faisant abstraction des objectifs et en dépouillant les actions des personnes de tout contenu au profit de la liberté de choix, la conception libérale du moi débouche inévitablement sur une forme de nihilisme au sens nietzschéen, correspondant à la remise en cause des fins individuelles ou collectives. Taylor commente ces postulats théoriques libéraux en estimant que : « *l'un après l'autre, tous les horizons de sens légitimes de la vie, qu'ils soient chrétiens ou humanistes, sont rejetés comme autant d'entraves de la volonté. Seule subsiste la volonté de puissance* »<sup>503</sup>.

A l'opposé d'une conception qui tend à faire de l'autodétermination une valeur absolue, une fin en soi, Taylor milite pour une attribution d'une place entière au projet qui mériterait d'être poursuivi. Kymlicka qui analyse la pensée taylorienne, pense que, soutenir la liberté de choix en lui attribuant une valeur quasi-absolue, c'est, d'une certaine façon, fonder la valeur d'une existence sur la capacité du sujet à choisir indéfiniment. Toute chose qui

---

<sup>501</sup> Cette tendance aborde un éventail de préoccupations toutes articulées autour de la critique de la conception du sujet, et du rapport entre l'individu et la société. Pour plus de précisions sur le communautarisme, consulter, le recueil de textes réunis et présentés par A. Berten, P. Da Salveira et H. Pourtois, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.

<sup>502</sup> Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, CERF, Paris, 1998, p.157. Cité par Will KYMLICKA, in *Les théories de la justice. Une introduction*, p. 227.

<sup>503</sup> *Id.*



correspond à la vision existentialiste selon laquelle, l'homme doit permanentement se redéfinir en choisissant ce qui est ou ce qu'il souhaiterait être. Pour Kymlicka,

*Il s'agit d'une idée perverse parce qu'une vie digne d'être vécue est une vie remplie d'engagements et de relations. Ce sont ces engagements et ces relations qui lui donnent sa profondeur et son caractère. Et ce qui en fait des engagements, c'est justement le fait que nous ne les remettons en cause tous les jours. Nous ne pensons pas que la vie de quelqu'un qui se marie vingt fois a plus de valeur que celle d'une personne qui ne trouve aucune raison de remettre en cause son choix initial<sup>504</sup>.*

Les libertés individuelles n'ont pas de valeur en elles-mêmes. Leur importance se mesure à l'aune de la possibilité qu'elles donnent aux personnes de poursuivre et de réaliser leurs projets. Et pour Taylor : « nous ne pouvons assumer ces projets qu'en traitant les valeurs collectives comme des « horizons de sens légitimes » qui « nous fixent des objectifs »<sup>505</sup>. En d'autres termes, c'est la société qui définit les projets, les objectifs où l'idéal vers lequel doivent tendre les actions individuelles. Car, Taylor réaffirme avec force une critique communautarienne du libéralisme rawlsien tel qu'il se présente dans la théorie de la justice comme équité, selon laquelle, la capacité d'autodétermination du sujet n'est véritablement envisageable qu'au sein d'un contexte et d'un environnement socioculturel précis. De ce fait, l'argument libéral rawlsien qui conçoit un individu autosuffisant et privé de tout lien social est absolument inacceptable. Puisque, il appartient au contexte social de lui fournir la gamme de possibilités de choix ou d'options à partir de laquelle il lui serait aisée de s'autodéterminer en opérant des choix. Telle est ainsi formulée la thèse du lien social de Taylor. Kymlicka qui entreprend d'apporter plus de précisions sur le sens et les implications de ladite thèse, relève à ce propos que : « la thèse du lien social implique que notre capacité de choisir une conception du bien ne puisse s'exercer que dans un type de société et Taylor soutient que ce type de société ne peut exister qu'à travers une politique du bien commun ».<sup>506</sup> L'une des conditions fondamentales à la protection de l'environnement social propice à l'exercice de la capacité d'autodétermination des individus, étant la remise en cause voire le rejet de la neutralité propre aux théories libérales.

## **2-La critique taylorienne de la conception rawlsienne de la stabilité**

La critique que formule Taylor contre le sens de la stabilité politique à laquelle débouche la justice comme équité de Rawls et les théories libérales qui lui sont similaires,

---

<sup>504</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice*, p. 229.

<sup>505</sup> Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, cité par Kymlicka, *Les théories de la justice. Une introduction*, p. 230.

<sup>506</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice*, p. 236.

trouve son fondement dans la remise en cause de ce qui constitue un principe cardinal du libéralisme, à savoir la neutralité de l'Etat. En effet, à l'opposée d'un Etat perfectionniste que définit Crowley<sup>507</sup>, comme une communauté constituée des individus unis autour des valeurs communes auxquelles ils s'identifient, Rawls considère que la neutralité prônée dans la justice comme équité signifie, non pas le rejet des référentiels perfectionnistes, mais la promotion des valeurs perfectionnistes dans les associations et groupes auxquels les individus adhèrent librement. Ainsi, la poursuite des conceptions du bien ne saurait s'opérer au sein de l'Etat, au risque de donner la possibilité à quelques uns de tenter d'imposer leurs conceptions au moyen de la coercition et de réprimer celles qui sont contraires. A cet effet, il écrit :

*Si la justice et l'équité permettent que, dans une société bien ordonnée, les valeurs d'excellences soient reconnues, la quête des perfections humaines doit être poursuivie dans le cadre du principe de libre association (...) Les individus ne peuvent pas utiliser l'appareil coercitif de l'Etat pour s'arroger une plus grande liberté ou une part importante des ressources sous prétexte que leurs activités ont plus de valeur intrinsèque<sup>508</sup>.*

Par ailleurs, si la stabilité politique est essentielle pour permettre aux individus d'exprimer ou d'opérer des choix dans un environnement culturel lui-même stable, celle-ci ne peut résulter que de la légitimité politique qui elle-même tire sa source de la forte identification des citoyens aux institutions politiques de l'Etat. Or, selon Taylor, le rôle minimal de l'Etat dans la gestion des conceptions du bien ou des ressources culturelles, ne peut véritablement susciter cette légitimité. C'est pour cette raison que Kymlicka, commentant la position de Taylor écrit : « *Taylor estime que les institutions régies par le principe de neutralité sont incapables de susciter cette légitimité, et donc incapables de préserver un contexte social favorable à l'autodétermination* »<sup>509</sup>.

Eloignée de toute perspective du bien commun, la neutralité de l'Etat rend difficile voire impossible la communion des citoyens avec un Etat qui se veut distant. Cette distance exclut tout attachement des citoyens et la légitimité de l'Etat en tant que cadre par excellence fondé sur un idéal commun que sont censés partager l'ensemble des membres. Dès lors, l'adhésion des citoyens à un Etat est conditionnée ou tributaire du sentiment d'appartenance de ceux-ci à l'Etat au sein duquel ils sont appelés à mener une vie commune. Le défaut de cette existence commune et partagée ôte toute légitimité à l'Etat. A ce propos, Taylor pense que les exigences

---

<sup>507</sup> Brian Lee CROWLEY, *The Self, The Individual and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sydney Beatrice Webb*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

<sup>508</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, pp. 328-329.

<sup>509</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice. Une introduction*, p. 245.

de l'Etat ne peuvent être considérées comme légitimes et garantes de stabilité que si une forme de vie commune est définie et « *perçue par eux comme le bien suprême, de sorte que son épanouissement et sa stabilité leur apparaissent comme une valeur en soi, et non pas seulement comme un moyen de réaliser leurs propres conceptions individuelles du bien, ni comme la simple arithmétique de ces conceptions* ». <sup>510</sup>

Rawls et d'autres penseurs libéraux Dworkin et Nozick s'opposent à cette conception de la légitimité politique sur la base de laquelle Taylor croit pouvoir fonder la stabilité politique. Puisqu'elle met visiblement en cause l'exigence libérale de la priorité du juste sur le bien et subordonne les droits individuels aux valeurs perfectionnistes et communautaires promues par l'Etat. Taylor prend donc le soin de situer le problème qui oppose sa conception communautarienne de l'Etat à celle libérale de Rawls ou de Dworkin. En effet, si son modèle d'Etat s'inscrit dans la perspective d'une identification des citoyens avec la forme de vie commune que cet Etat est supposé promouvoir,

*Le modèle des droits s'accorde parfaitement avec une conscience de type atomiste, qui m'amène à concevoir ma dignité comme celle d'un individu détenteur de droits. En fait – et c'est ici qu'une tension surgit entre les deux -, je ne peux qu'être désireux de me soustraire aux décisions collectives au nom de mes droits individuels, si je n'ai pas déjà pris mes distances avec la collectivité qui prend ces décisions.* <sup>511</sup>

Dans le même sillage, Kymlicka considère que l'inexistence d'un socle d'identification à la vie commune, conduit les sociétés libérales à une crise de légitimation. L'Etat neutre exige de plus en plus des sacrifices aux citoyens au nom de la justice, mais « *aucune forme de vie commune ne vient légitimer les exigences de l'Etat neutre* » <sup>512</sup>. Pour Rawls, la stabilité résulte de l'acceptation des principes de justice et du désir conformément à ce que les institutions justes exigent. Ainsi, la diversité ou la divergence des conceptions du bien, ne saurait constituer un problème dès lors que ces citoyens s'engagent à reconnaître et accepter la conception politique de la justice. A en croire Taylor, cette vision idyllique qui fait reposer la stabilité sur le respect des principes de justice et de la liberté d'autrui, semble tout à fait naïve. Car, le respect des conceptions d'autrui n'est envisageable, pense Taylor, que si les individus sont liés par une même conception du bien et s'ils se réfèrent à une politique du

---

<sup>510</sup> Charles TAYLOR, « Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada », in A. CAIRNS et C. WILLIAMS (éd.), *Constitutionalism, Citizenship and society in Canada*, University of Toronto Press, Toronto, 1986, p. 213. Cité par Will KYMLICKA, *Les théories de justice*, p. 245.

<sup>511</sup> Charles TAYLOR, « Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada », p. 213.

<sup>512</sup> Will KYMLICKA, *Les théories de la justice. Une introduction*, p. 246.

bien. Cet auteur pense que la promotion exclusive des droits individuels au détriment de la vie commune, pourrait menacer la légitimité de la démocratie. Ainsi, Taylor se demande précisément si « *en insistant aussi fortement sur la prééminence des droits par rapport aux décisions collectives, on ne finit pas par saper la légitimité même de l'ordre démocratique* ». <sup>513</sup>

### **3 – La thèse neutralité de l'Etat et ses apories : l'exigence d'une reconnaissance publique des identités**

La politique de reconnaissance constitue le cheval de bataille de l'entreprise philosophique de Taylor. Elle pose comme impératif, non seulement le devoir de préservation de l'infrastructure culturelle des communautés, mais aussi la reconnaissance et le respect de l'identité culturelle des citoyens. La politique de reconnaissance trouve sa justification dans le fait que, d'une part, notre identité se forme, se forge et se construit dans notre interaction avec autrui et, en tant que telle, elle est susceptible de subir de nombreux torts et déformations lorsque l'image que nous renvoie autrui est empreinte de mépris ou de dénigrement et d'autre part, étant donné la présence des minorités culturelles au sein des sociétés démocratiques, il est impérieux de reconnaître leurs spécificités culturelles, au risque de les voir disparaître. Enfin, comme le relève Taylor, « *la non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite* » <sup>514</sup>.

Cependant, pour cerner les conditions d'opérationnalité d'une telle politique au sein de l'Etat, il est important de procéder à un examen rigoureux et critique du principe libéral de neutralité, qui a souvent constitué une entrave à la dynamique sociale de la reconnaissance publique des identités. En effet, au nom d'une représentation libérale de l'égalité et d'une conception politique de la justice, Rawls considère que l'Etat, telle qu'il est conçu dans la justice comme équité, doit affirmer sa neutralité vis-à-vis des conceptions du bien. De ce point de vue, le libéralisme politique ne peut s'engager en faveur d'une promotion voire d'une protection d'une quelconque conception de la vie bonne. Taylor esquisse quelques axes de la pensée rawlsienne en relevant qu'

*Un courant important du libéralisme contemporain conduit à justifier cette réaction. Il suggère que l'insuffisance de notre identification par les institutions au service du*

---

<sup>513</sup> Charles TAYLOR, « Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada », p. 225.

<sup>514</sup> Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, p. 42.

*public, le caractère impersonnel de ces mêmes institutions, constituent le prix que les citoyens devraient accepter de payer pour vivre dans une société qui nous traite tous en égaux, sans tenir compte de nos particularités ethniques, religieuses, raciales ou sexuelles*<sup>515</sup>.

Cette acception de la neutralité de l'Etat jette un voile sur les appartenances identitaires, les spécificités culturelles, en mettant un point d'honneur sur les besoins généraux jugés fondamentaux qui doivent intéresser les institutions publiques. Il s'agit notamment des revenus, des libertés fondamentales, de l'éducation, bref de ce que Rawls nomme les *biens sociaux premiers*, et qui font abstraction des allégeances et des engagements doctrinaux des individus. Selon Taylor, il s'agit là « *des intérêts partagés par presque tout le monde, indépendamment de la race, de la religion, de l'ethnie ou du sexe. Il s'ensuit que les institutions publiques n'ont ni besoin ni même obligation de chercher à reconnaître nos spécificités culturelles lorsqu'elles nous traitent en citoyens libres et égaux* ». <sup>516</sup>

La neutralité de la sphère publique qu'affirme Rawls et les auteurs de la tendance libérale, est problématique. D'abord parce que la liste de ce qui est considéré comme les besoins fondamentaux est assez restrictive et omet certains éléments tout aussi essentiels, ensuite parce qu'elle opère une distinction maladroite entre la sphère publique et la sphère privée dans laquelle elle range les appartenances identitaires ; et enfin, parce que loin d'être neutre, le libéralisme politique est en fait, l'expression d'une culture hégémonique. De façon précise, si Rawls attache de l'importance à la capacité d'autodétermination des personnes, c'est-à-dire à leur disposition, leur liberté à opérer des choix, il faut dire que cette capacité, cette disposition ou cette liberté ne peut être effective sans un contexte culturel susceptible de leur donner une gamme d'options et diverses perspectives. Taylor relève que :

*Un contexte culturel assuré compte alors au nombre des biens fondamentaux indispensables pour espérer vivre ce que la plupart des hommes identifient comme la vie idéale ; les Etats démocratiques libéraux sont donc requis d'aider les minorités défavorisées à préserver leur culture contre les intrusions des cultures majoritaires ou de « masse », reconnaître et traiter les membres de certains groupes comme égaux semble désormais exiger des institutions publiques la reconnaissance plutôt que l'ignorance des particularités culturelles, au moins pour ceux dont la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes dépend de la vitalité de leur culture*<sup>517</sup>.

De plus, à l'opposé du sujet désincarné ou dépouillé de ses affinités communautaires que nous présente Rawls dans la fameuse distinction entre le moi et ses fins, Taylor milite

---

<sup>515</sup>Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, pp. 14-15.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>517</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

pour une « *conception expressiviste de la subjectivité* », dans laquelle, le sujet doit être considéré comme culturellement incarné. Cette conception du sujet, aux yeux de Taylor, obéit à la volonté de fournir à l'individu un mode d'existence qui puisse lui permettre de se déployer et de s'exprimer en tant que membre d'une communauté définie. Mesure et Renaut considèrent à cet effet que :

*C'est cette exigence qui conduit Taylor à refuser la démarche rawlsienne, telle qu'elle consiste à couvrir d'un voile d'ignorance les appartenances identitaires – lesquelles, exclues de l'espace public (notamment de l'espace de délibération publique sur les principes de la justice), se trouvent ainsi, selon le modèle du libéralisme le plus classique, renvoyées à la sphère privée*<sup>518</sup>.

La dernière objection qui est formulée contre la prétendue neutralité de l'Etat dont se prévaut le libéralisme qui sous-tend la théorie de la justice comme équité, est articulée autour de la contestation de ladite neutralité qui ferait ainsi la promotion d'une culture particulière et hégémonique. En effet, la politique de différence ou de reconnaissance à laquelle souscrit Taylor prend appui sur le principe d'égalité universelle qui revêt une double signification. La première acception de ce principe, c'est l'affirmation d'une politique d'universalisme qui reconnaît une égale dignité à tous les citoyens par l'attribution des mêmes droits à tous. Pour éviter tout traitement différentiel entre des citoyens, cette politique s'emploie à combattre les formes de discrimination, en étant aveugle aux différences entre citoyens. Par contre, la deuxième forme, c'est-à-dire la politique de différence qui part également du principe de l'égalité universelle, requiert « *que l'on accorde une reconnaissance et un statut à quelque chose qui n'est pas universellement partagé. Autrement dit, nous n'accordons de reconnaissance légitime qu'à ce qui est universellement présent – chacun a une identité – et ce par la reconnaissance de ce qui est particulier à chacun* »<sup>519</sup>.

Si la première exigence de reconnaissance égale, fait abstraction des différences en accordant la priorité à ce qui est identique à tous, c'est-à-dire au « *potentiel humain universel* » qui a pour fondement la dignité de la personne humaine, au sens kantien<sup>520</sup> et le respect qu'elle exige, la politique de différence qui reprend à son compte le potentiel humain universel, reconnaît aux individus la capacité de former et de définir leur identité tant du point

---

<sup>518</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 120.

<sup>519</sup> Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, p. 58.

<sup>520</sup> Parlant de cette égale dignité, Taylor estime que « *pour Kant, ce qui exigeait le respect en nous était notre statut d'agents rationnels, capables de diriger nos vies selon des principes* ». In : *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, p. 61. Il convient également de garder présent à l'esprit que d'après Kant, « *tout a un prix, ou bien une dignité* ». La dignité constituant ce qui est au-dessus de tout prix et un attribut essentiellement propre aux êtres raisonnables dont la traduction concrète est l'autonomie de la volonté. Voir, *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, 1963, p. 64.

de vue individuel que collectif d'une part, et pose la nécessité de respecter les cultures d'autre part. Ces deux politiques fondées sur l'exigence de respect égal n'en restent pas moins opposées quant aux implications qui leur sont respectivement associées. Ainsi, pendant que la première préconise que l'on soit aveugle aux différences en mettant un point d'honneur sur ce que les humains ont en commun ou partage, la seconde prône la reconnaissance de ce que les individus et les groupes ont de particulier. Bien que la politique de différence soit accusée de transgresser l'impératif de non-discrimination, la nécessité de la reconnaissance publique des identités culturelles à laquelle adhère Taylor, trouve son fondement dans la critique de la neutralité de l'Etat qui, sous prétexte de faire abstraction des identités culturelles et de réserver un traitement égal à tous, s'emploie à imposer subtilement une culture hégémonique. Taylor pense à ce propos que, l'objection formulée contre le premier modèle de respect égal de tous, aveugle aux différences, repose sur le fait qu'elle nie toute identité en favorisant une politique d'assimilation<sup>521</sup> qui se traduit par l'imposition d'une homogénéité culturelle totalement étrangère et inadaptée à l'idée que les individus ou les groupes ont d'eux-mêmes. C'est à juste titre que Taylor écrit :

*Le reproche est que l'ensemble prétendument neutre de principe de dignité aveugle aux différences est, en fait, le reflet d'une culture hégémonique. Tel qu'on le voit fonctionner, seules les minorités ou les cultures supprimées sont contraintes de prendre une forme étrangère. Par conséquent, la société prétendument généreuse et aveugle aux différences est non seulement inhumaine, mais aussi hautement discriminatoire par elle-même, d'une façon subtile et inconsciente<sup>522</sup>.*

Ainsi, Taylor reprouve donc la société libérale telle qu'elle est conçue par John Rawls et Ronald Dworkin. Il s'agit globalement d'une forme de société qui admet l'existence d'une diversité des conceptions de la vie idéale et qui s'engage à traiter les individus de façon strictement égale, sans considération pour leurs vues particulières que ces individus ont relativement à la finalité de l'existence. La société libérale, au sens de ces auteurs, ne repose donc sur aucune conception de la vie bonne. Puisque, étant donné le fait du pluralisme, plusieurs individus pourraient se voir imposer une conception du bien totalement étrangère à la leur, notamment les minorités. Reprenant les arguments sous-tendus dans ce libéralisme, Taylor écrit : « *une société libérale doit rester neutre au sujet de la vie sociale, et se limiter à*

---

<sup>521</sup> Cette politique d'assimilation, prend la forme d'une négation ou d'un rejet de l'identité particulière des individus et d'une imposition à ces derniers et aux groupes d'un moule au sein duquel doivent se fondre les différences. Voir, Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *op.cit.*, p. 124.

<sup>522</sup> Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, p. 63.

*garantir que, de quelque façon qu'ils voient les choses, les citoyens traitent correctement entre eux, et l'Etat avec tous »<sup>523</sup>.*

Cependant, Taylor considère que certaines sociétés à desseins collectifs ne peuvent pas être régies par une telle forme de libéralisme qui revendique avec force une neutralité vis-à-vis des conceptions de la vie bonne. Prenant l'exemple du Canada, il écrit :

*Une société à desseins collectifs comme celle du Québec viole ce modèle. Pour le gouvernement québécois, dire que la survivance et l'épanouissement de la culture française au Québec constituent un bien a une valeur d'axiome. La société politique n'est pas neutre entre ceux qui apprécient de rester fidèles à la culture de nos ancêtres et ceux qui pourraient vouloir la séparation au nom d'objectifs individuels d'auto-développement<sup>524</sup>.*

Ainsi, une société dans laquelle les individus ou les communautés auraient des objectifs collectifs tels que le désir survivance ou la volonté de préserver certaines singularités culturelles ou identitaires, ne s'accommoderait pas avec l'exigence de neutralité qui est avancée par le libéralisme politique de John Rawls et les auteurs libéraux similaires. Eu égard à cet état de fait, Taylor pose la nécessité d'une révision de la société libérale en vue de la rendre plus hospitalière à la différence. Car, pense-t-il, une société libérale peut être fondée sur une conception de la vie bonne sans nécessairement attenter aux différentes conceptions du bien partagées par les individus qui la constituent. Il écrit : « *une société libérale peut être organisée autour d'une définition de la vie idéale, sans que cela soit considéré comme une dépréciation de ceux qui ne partagent pas personnellement cette définition. Lorsque la nature du bien requiert qu'il soit recherché en commun, c'est la raison pour en faire une question de politique publique »<sup>525</sup>. Michaël Walzer adhère à cette option, après avoir distingué les deux formes de libéralisme<sup>526</sup>, il essaie de montrer comment le libéralisme peut s'ouvrir aux différences.*

Le critère d'appréciation d'une société libérale à la faveur de ce renouvellement, serait ou résiderait dans sa capacité à traiter de manière égale les communautés minoritaires qui ne

---

<sup>523</sup> Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, p. 79.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>526</sup> La première variété de libéralisme qu'il nomme « libéralisme 1 » correspond au libéralisme traditionnel tel qu'il est repris dans ses grandes lignes par Rawls. Il est fortement attaché aux droits individuels et promeut un Etat rigoureusement neutre qui exclut la possibilité d'une défense des desseins collectifs. La seconde forme de libéralisme qu'il désigne par « libéralisme 2 », « *fait la part d'un Etat engagé pour la survivance et la prospérité d'une nation, d'une culture ou d'une religion particulière, ou même d'un ensemble (limité de nations, de cultures et de religions- pourvu que les droits fondamentaux des citoyens qui ont d'autres engagements (ou pas d'engagements du tout) soient protégés* ». voir : commentaire de Michaël WALZER, in Charles TAYLOR, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, pp. 131-136.



partagent les idéaux communs et généraux propres à ladite société. La critique rigoureuse que Taylor adresse à la neutralité de la société, débouche non seulement sur la remise en cause de la séparation entre sphère publique et sphère privée, du politique et du religieux comme l'illustre la controverse sur les versets sataniques mais aussi sur la réaffirmation de l'exigence de la reconnaissance des identités telle qu'il est posé à travers la problématique du multiculturalisme dans les sociétés libérales. Taylor écrit :

*Les sociétés libérales occidentales sont jugées suprêmement coupables à cet égard, partiellement en raison de leur passé colonial et partiellement aussi parce qu'elles marginalisent des fragments de leurs populations originaires d'autres cultures. Dans ce contexte la réponse « Ici, c'est comme ça » peut paraître rude et dénuée de délicatesse. Même si, par la nature des choses, le compromis est presque impossible en pareil cas (ou l'on autorise ou l'on interdit le meurtre), l'attitude que présuppose la réponse apparaît comme du mépris. Cette présomption se vérifie du reste souvent. Nous sommes donc ramenés au problème de reconnaissance<sup>527</sup>.*

Il y a donc lieu de dépasser la neutralité présumée de l'Etat promue par la théorie rawlsienne de la justice et en vigueur dans la société libérale. La reconnaissance publique de la diversité des particularismes identitaires est la condition de leur épanouissement d'autant qu'elle amène les institutions à se montrer plus ouvertes et attentives aux spécificités culturelles à travers lesquelles le potentiel humain universel s'exprime et se déploie.

### **III – MICHAËL WALZER VERSUS RAWLS : LE PLURALISME CONTRE L'UNIVERSALISME**

La théorie politique que Walzer oppose à l'équité rawlsienne se situe aux frontières du libéralisme et du communautarisme. En effet, si le contenu théorique de sa pensée s'inscrit dans une perspective proprement libérale, la démarche méthodologique qui est la sienne semble particulariste voire culturaliste, ce faisant elle s'éloigne de l'universalisme et de l'abstraction caractéristique de la pensée libérale, pour se rapprocher de l'option communautarienne. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il se définit comme un « *communautariste libéral ou comme libéral communautariste* »<sup>528</sup>. La présente critique de Walzer adressée à la question théorie de l'équité de Rawls et qui est en résonance avec la problématique de la recherche, est articulée autour de trois axes : le postulat d'une justice pluraliste fondée sur le contexte socioculturel des individus, le rapport entre les biens sociaux

---

<sup>527</sup> Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, pp. 86-87.

<sup>528</sup> Voir Justine LACROIX, *op.cit.*, p. 9.

et les significations partagées et la conception de la communauté politique comme socle des significations communes.

### **1- L'équité universaliste rawlsienne en question et l'idée d'une justice pluraliste axée sur le contexte culturel des individus**

La conception de la justice chez Walzer se veut foncièrement pluraliste. Car, partant de l'idée selon laquelle la « *société est une communauté distributive* »<sup>529</sup>, il considère qu'elle est caractérisée par une multiplicité des biens sociaux dont la gestion ou la répartition, est génératrice d'injustices sociales gravissimes, au travers de la domination. Ainsi, à l'opposé de Rawls qui recherche une procédure ou un mécanisme unique de répartition des fruits de la coopération sociale, dans le but d'arbitrer les revendications concurrentes et conflictuelles des citoyens, Walzer considère que la pluralité des biens et la diversité des valeurs que ceux-ci revêtent aux yeux des individus, requièrent ipso facto une pluralité de mécanismes distributifs. Pour lui, « *cette multiplicité de biens correspond à une multiplicité de procédures distributives, d'agents et de critères* »<sup>530</sup>. Il poursuit en réaffirmant qu'« *il n'y a jamais eu de point de décision unique à partir duquel les répartitions seraient contrôlées ni aucun ensemble unique d'agents qui prennent les décisions* »<sup>531</sup>.

A en croire Walzer, la réalité historique en matière de justice distributive renseigne à suffisance sur le fait qu'il a toujours existé un éventail de critères d'appréciation et d'évaluation de la répartition, en lieu et place d'un seul. C'est ainsi qu'au nombre de ces critères figurent entre autres : le niveau de qualification, les affinités de diverses sortes, le besoin des individus ou des groupes etc. Cependant, le défaut majeur des philosophes théoriciens de la justice, c'est d'ignorer, d'occulter ou de mépriser les données fournies par la factualité historique, pour se lancer dans une quête d'une unité et d'une généralité qui laissent de côté les conditions d'existence sociale réelle dans lesquelles se trouvent placés les individus. Récusant cette propension des différents philosophes qui se sont penchés sur la question de la justice, à rechercher un système distributif unique, Walzer écrit en s'adressant indirectement à Rawls que : « *aujourd'hui, on décrit souvent ce système comme celui que des hommes idéalement rationnels choisiraient s'ils étaient forcés de manière impartiale,*

---

<sup>529</sup> Michaël WALZER, *Sphères de justice*, p. 23.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>531</sup> *Id.*

*ignorant tout de leur propre situation, empêchés de faire des revendications au nom d'intérêts particuliers, et confrontés à un ensemble abstrait de biens »<sup>532</sup>.*

A l'évidence, Walzer s'en prend clairement à la position originelle et surtout au voile d'ignorance qui couvre les individus dans cette situation initiale hypothétique. Walzer est habité par la conviction que les choix que les individus peuvent opérer, du fait des conditionnalités qui entourent et des contraintes qui pèsent sur eux dans cette position, sont quasi-improbables dans une situation réelle. A ce propos, il relève qu'« *il est certainement douteux que ces mêmes hommes et femmes, s'ils étaient transformés en individus ordinaires, avec un sens aigu de leur propre identité et leurs propres biens entre les mains, aux prises avec les soucis quotidiens, réitéreraient leur choix hypothétiques ou même le reconnaîtraient comme étant le leur* »<sup>533</sup>. Le caractère improbable d'un tel choix réside non pas forcément sur la possibilité du triomphe des intérêts particuliers au détriment de l'intérêt général – possibilité que redoutent les philosophes - mais celui d'opérer des choix en adéquation avec les déterminations socioculturelles des individus. Puisque, la question essentielle n'est pas, selon Walzer, de savoir si les individus impartiaux peuvent faire des choix frappés du sceau de l'impartialité, mais si de tels choix opérés, peuvent faire l'impasse sur leur appartenance culturelle commune. C'est la raison pour laquelle Walzer dit précisément ceci :

*Le problème véritable est celui du particularisme de l'histoire, de la culture et de l'appartenance à une communauté. Même s'ils sont censés être impartiaux, la question que se poseront le plus probablement les membres d'une communauté politique n'est pas : que choisiraient des individus rationnels dans telle ou telle condition propre à garantir l'universalité de leur choix ? Mais : que choisiraient les individus comme nous, dans la situation qui est la nôtre, partageant une culture et déterminés à continuer à la partager ?<sup>534</sup>*

C'est ici qu'on peut localiser le point d'achoppement entre la pensée politique de Walzer et la théorie de l'équité de John Rawls. En effet, fidèle à l'exigence de la priorité du juste sur le bien, Rawls à travers le voile d'ignorance derrière lequel il place les individus, postule un choix des principes de justice en les privant des informations et des connaissances sur leurs intérêts personnels, leurs talents, leur conception et leur origine ethnique ou raciale. De plus, la société libérale que promeut sa justice comme équité, minore l'importance des appartenances, engagements et loyautés des individus, en considérant que l'identité d'un individu se trouve dans sa capacité d'autodétermination et non dans une quelconque forme

---

<sup>532</sup> Michaël WALZER, *Sphères de justice*, p. 24.

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 24.

d'attachement. Or, d'après Justine Lacroix, la pensée politique de Walzer permet : « *de s'engager sur la voie d'une prise en compte plus étroite, des déterminations effectives dans lesquelles les individus se trouvent placés quand ils ont à effectuer des choix de répartition* »<sup>535</sup>. Et là, réside la principale critique que Walzer adresse à Rawls. C'est la raison pour laquelle il substitue à la justice comme équité, une justice pluraliste conforme aux significations partagées que les biens sociaux revêtent<sup>536</sup>.

On le voit, chez Walzer, une théorie de la justice distributive ne peut faire l'économie d'une prise en compte appropriée de la diversité des cultures caractéristiques de l'ordre social. Etant donnée cette diversité, il est impossible ou tout au moins difficile d'envisager ni de concevoir une sorte de principes uniques des principes uniques destinés à régir la répartition des biens sociaux en faisant abstraction du contexte culturel des individus. Puisque, d'après Walzer,

*les principes de justice sont eux-mêmes pluralistes dans leur forme même : on doit répartir différents biens sociaux pour toutes sortes de raisons, en accord avec toutes sortes de procédures, faisant chaque fois intervenir des agents différents et toutes ces différences ont leur source dans les conceptions différentes que l'on peut avoir des biens sociaux-mêmes, qui sont le produit inévitable particularismes historiques et culturels*<sup>537</sup>.

Dès lors, les « *biens premiers* » sur lesquels porte la répartition, loin d'être neutres ou abstraits, sont en relation étroite avec les situations historiques et culturelles dans lesquelles se trouvent les individus. Pour ce faire, ce sens qu'ils revêtent aux yeux des individus est fonction de ces particularismes. Et donc il incombe aux mécanismes distributifs d'en tenir compte.

## **2- La critique walzerienne de la conception rawlsienne des biens sociaux premiers**

La conception que fournit Walzer au sujet des biens sociaux premiers, du sens qu'ils revêtent chez les citoyens et de la répartition qui doit en résulter est radicalement différente de l'idée ou de la représentation que se fait Rawls des premiers. En effet, d'après l'auteur de *Théorie de la justice*, et conformément à sa perspective universaliste, la structure de base de la société a pour vocation de répartir les premiers de façon équitable. Il considère ainsi ces biens comme des biens « *que tout homme rationnel est supposé désirer. Ces biens*, écrit-il,

---

<sup>535</sup> Justine LACROIX, *op.cit.*, pp. 16-17.

<sup>536</sup> Voir, J. Roman : « Droit et communauté : Michaël Walzer », in P. Bouretz (dir.), *la force du droit. Panorama des débats contemporains*, Paris, Esprit, 1991, pp. 93-103.

<sup>537</sup> Michaël WALZER, *Sphères de justice*, pp. 26-27.

normalement, sont utiles, quel que soit notre projet de vie rationnel »<sup>538</sup>. Il distingue ainsi les biens sociaux premiers, constitués, des droits, libertés et diverses possibilités offertes à l'individu. Mais, à côté de ceux-ci, il place les biens premiers naturels qui, eux, échappent en grande partie au contrôle des humains<sup>539</sup>. Si Walzer est d'accord avec Rawls pour reconnaître que la coopération sociale des individus implique une répartition des biens, puisqu'il relève que : « *les gens créent et conçoivent des biens qu'ils se répartissent entre-eux* »<sup>540</sup>, il prend ses distances vis-à-vis de la dimension abstraite et universaliste dont ils sont affectés chez Rawls. Car, pour lui, les biens sont non seulement pluriels mais ils ont également des significations qui fondent les relations sociales et qu'il convient de prendre en considération. Il écrit à ce propos que : « *les biens de ce monde ont des significations partagées parce que la conception et la création sont des processus sociaux. Pour la même raison, les biens ont des significations différentes selon les sociétés* »<sup>541</sup>.

A en croire Walzer, les biens qu'ils soient matériels ou symboliques n'ont pas la même valeur ou la même signification aux yeux des hommes. Ainsi, on ne valorise pas nécessairement un bien pour les mêmes raisons. C'est la raison pour laquelle, il marque son adhésion pour les sphères de justice autonomes. Car, comme le relève Justine Lacroix : « *tout bien social correspond à une sphère distributive au sein de laquelle certains critères de répartition sont appropriés* »<sup>542</sup>. L'injustice résulte de la tentative de convertir de façon illégitime, les avantages légitimement acquis dans une sphère dans une autre. Cette injustice peut prendre une double forme : *la prédominance et le monopole*<sup>543</sup>.

Par ailleurs, il existe un lien étroit entre les biens sociaux et ce que les individus sont, c'est-à-dire leur identité. La façon dont des individus précis s'approprient et usent d'un bien participe au modelage de leur identité. Walzer pense à juste titre que : « *les hommes et les femmes acquièrent une identité concrète en vertu de leur façon de concevoir et de créer puis possèdent et utilisent les biens sociaux (...). En fait, les gens sont déjà liés à un ensemble de biens : ils ont une histoire faite de transaction non seulement les uns avec les autres mais*

---

<sup>538</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 93.

<sup>539</sup> Il s'agit des biens tels que : la santé et la vigueur, l'intelligence et l'imagination ; bien que leur possession soit influencée par la structure de base, ils ne sont pas aussi directement sous son contrôle, voir : John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 93.

<sup>540</sup> Michaël WALZER, *Sphères de justice*, p. 27.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>542</sup> Justine Lacroix, *op.cit.*, p. 21.

<sup>543</sup> La prédominance d'après Justine Lacroix, désigne « *la situation où un bien, ou un ensemble de biens, domine les autres sphères* ». « *Le monopole renvoie, lui, au fait qu'au sein d'une sphère donnée, un groupe de gens accapare le bien constitutif de cette sphère* », in Justine Lacroix, *op.cit.*, p. 21.

également avec le monde moral et matériel dans lequel ils vivent »<sup>544</sup>. Walzer considère qu'il est impensable de concevoir des biens de façon abstraite et désincarnée, sans les mettre en rapport avec la signification et l'importance qu'ils revêtent chez des individus. A ce propos, la compréhension de ces significations, requièrent que l'on se penche sur l'historique qui existe entre ces individus et ces biens sociaux. Ce faisant, Walzer reprouve donc toute entreprise visant à envisager ou à concevoir des biens, en jetant un voile sur les mondes dans lesquels évoluent les individus. Il écrit à cet effet qu' : « *il n'y a pas d'ensemble unique de biens primaires ou de base qui transcende les mondes moraux ou matériels ou, si c'était le cas, un tel ensemble aurait un caractère si abstrait qu'il ne servirait à rien dans les répartitions particulières* »<sup>545</sup>. Tel est le cas de la théorie des biens de Rawls qui, du fait de sa prétention à l'universalité, occulte les contextes socioculturels dans lesquels ces biens sociaux sont conçus et utilisés. Lacroix affirme à ce propos que

*La théorie des biens chez Rawls les rend difficilement applicables à n'importe quelle société, dans la mesure où il n'existe aucun bien primaire qui puisse transcender tous les mondes moraux ou matériels. Même un bien en apparence aussi universel que le pain peut revêtir des significations variées : soutien à la vie, corps du Christ, symbole du sabbat*<sup>546</sup>.

La justice telle que la conçoit Walzer est indissociable des significations sociales qu'ont les biens pour des individus dans une société. Pour Walzer, « *une société donnée est juste si sa vie substantielle est vécue d'une certaine manière – c'est-à-dire d'une manière qui soit fidèle aux compréhensions partagées de ses membres* »<sup>547</sup>.

Etant donné que les biens ont des significations différentes selon les individus et les groupes, la répartition doit en tenir compte. Autrement dit, la répartition des biens doit s'opérer en fonction de la signification que le dit bien revêt auprès des individus concernés. Cette option de Walzer, a un souci d'efficacité et d'adaptation du bien social à un individu pour qui il a une signification particulière. Ainsi, Walzer écrit :

*C'est la signification des biens qui détermine leur mouvement. Les critères et les dispositifs de répartition ne sont pas intrinsèques au bien en-soi mais au bien social. Si nous comprenons ce que c'est, ce que cela veut dire pour quelqu'un pour qui c'est un bien, nous comprendrons comment, par qui et pour quelles raisons on doit le*

---

<sup>544</sup> Michaël WALZER, *Sphères de justice*, p. 29.

<sup>545</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>546</sup> Justine Lacroix, *op.cit.*, p. 28.

<sup>547</sup> Michaël WALZER, *Sphères de justice*, p. 434.

*distribuer. Toutes les répartitions sont justes ou injustes relativement aux significations sociales des biens concernés*<sup>548</sup>.

Le principe de légitimation d'une répartition réside dans la prise en compte de la signification sociale desdits biens pour les individus auxquels ils sont destinés.

### **3- Justice et communauté politique chez Walzer : une relativisation de la conception rawlsienne de la société démocratique**

La communauté politique apparaît chez Walzer comme le cadre par excellence de la justice distributive, puisqu'elle constitue selon lui, l'espace approprié au sein duquel peut se faire la répartition des biens. En effet pour Walzer, si la justice doit s'accorder avec les significations partagées des biens sociaux destinés à être distribués aux individus, la société assimilée à une communauté constitue le lieu idéal où une théorie de la justice distributive peut aisément s'appliquer. Car, elle unit des individus autour des significations communes en s'appuyant sur des liens communautaires fondés sur la culture, l'histoire et la langue. Ainsi, pour Walzer la communauté politique est ce « *ce qui s'approche le plus d'un monde de significations communes : la langue, l'histoire, la culture (...) s'unissent pour produire une conscience collective* »<sup>549</sup>. L'existence d'une communauté politique rend possible non seulement la répartition des biens sociaux, mais elle contribue également à consolider le sentiment d'appartenance et l'identité des individus sans lesquels nous serons des étrangers les uns pour les autres. Justine Lacroix souligne d'ailleurs que « *qui n'a jamais fait l'expérience de l'identité au sens fort du terme est incapable de reconnaître l'altérité* »<sup>550</sup>.

Toutefois, la relation étroite que Walzer établit entre sa théorie de la justice et la communauté, se situe aux antipodes du modèle de société auquel est censé s'appliquer la conception politique de la justice. En effet, Rawls récuse l'idée selon laquelle la société démocratique régie par la justice comme équité, serait une communauté. Puisque, écrit-il : « *les membres d'une communauté sont unis dans la réalisation de certaines valeurs et fins partagées, qui les conduisent à soutenir l'association et à s'y attache. Dans la justice comme équité, une société politique démocratique ne possède pas de telles valeurs et fins partagées autres que celles de la conception de la justice elle-même ou qui y sont reliées* »<sup>551</sup>. Rawls s'oppose donc à une conception substantielle de la communauté dans laquelle les citoyens

---

<sup>548</sup> Michaël WALZER, *Sphères de justice*, p. 30.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>550</sup> Justine LACROIX, *op.cit.*, p. 35.

<sup>551</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 41.

auraient des attachements, des allégeances et des engagements articulés autour d'un idéal commun. Aux yeux de Rawls, la diversité des valeurs, des conceptions du bien ou des doctrines auxquelles adhèrent les individus au sein d'une société démocratique exclut la possibilité d'une telle communauté politique qui rassemblerait tous les membres autour des desseins communs. C'est pour cette raison que Rawls précise que

*Bien entendu, une société démocratique accueille en son sein de nombreuses communautés et vise à être un monde social dans lequel la diversité peut s'épanouir dans la concorde et l'harmonie, mais elle n'est pas elle-même une communauté, et elle ne peut pas l'être compte tenu du fait du pluralisme raisonnable*<sup>552</sup>.

Il apparaît que les cadres sociaux auxquels sont appelés à s'appliquer les conceptions de la justice de Rawls et Walzer, sont pour le moins antinomiques. Si pour Rawls, la société démocratique régie par la justice comme équité se veut un espace ouvert dans lequel chacun est libre de poursuivre ses fins, d'adhérer à des associations en respectant les limites fixées par les principes de justice, la communauté politique de Walzer, est présentée comme le produit d'une identité commune façonnée par la langue, l'histoire et la culture. Cette communauté politique est assortie d'une double conception. En effet, elle renvoie concomitamment à la communauté morale et à la communauté légale. La première qui désigne « *l'ensemble social, géographique, culturel dans lequel vivent les individus unit leurs compréhensions partagées* »<sup>553</sup>. La seconde renvoie au cadre où sont appliquées les politiques publiques. Ce faisant, la conception de la communauté politique articule : unité nationale et unité politique. La conception de la communauté politique de Walzer qui entretient une proximité théorique évidente avec le républicanisme contemporain, diverge avec la société démocratique de Rawls, en ce sens qu'elle pose la présence des desseins collectifs et la définition des buts et des finalités partagés comme la condition sine qua non de la stabilité de la société. Justine Lacroix estime que, loin de rejeter les principes universels, les républicains contemporains pensent que : « *nul universel ne peut se concrétiser s'il ne s'ancre d'abord dans une histoire et une culture singulières. Comme celle de Walzer, leur réflexion privilégie clairement le cas des Etats ayant façonné leur vie politique interne au moyen d'une conscience commune* »<sup>554</sup>.

Les tenants du communautarisme mettent en cause le désenchantement sur lequel débouche la théorie rawlsienne de la justice, le tort qu'elle peut causer aux individus dont il

---

<sup>552</sup>John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 42.

<sup>553</sup> Justine LACROIX, *op.cit.*, p. 90.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 92.



ignore les besoins spécifiques, la trop grande généralité et son incapacité à prendre en considération la diversité des contextes socioculturels et historiques dans lesquels évoluent les individus. En dépit de cette relecture critique, force est de reconnaître la problématique rawlsienne de l'équité et de la stabilité abordée par Rawls est d'une actualité indéniable. C'est cette actualité que nous nous attèlerons à mettre en exergue au prochain chapitre.

## **CHAPITRE IV : LA RECURRENCE DU PROBLEME DE LA STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES**

Sous quelles formes se posent les problèmes de stabilité dans les sociétés complexes contemporaines ? La réponse à cette question sera fournie au cours d'une analyse dans laquelle seront passés en revue la question religieuse, la problématique du multiculturalisme et les conflits ethniques ayant souvent prévalu dans certains Etats multiethniques d'Afrique. En effet, l'une des raisons pour lesquelles la stabilité des sociétés complexes contemporaines se trouve menacée, est liée au retour du religieux qui tend à ébranler la régulation laïque en contexte multiconfessionnel. Ce réinvestissement de l'espace public par le religieux qui n'est pas sans conséquence sur la stabilité des sociétés démocratiques libérales, fera l'objet d'une analyse dans le premier axe de ce travail. Par la suite, il serait intéressant d'aborder le problème de l'irruption des identités culturelles et les revendications fondées sur un besoin de reconnaissance, caractéristique du multiculturalisme, qui constitue un défi pour les architectures politiques et institutionnelles des sociétés démocratiques libérales appelées à se réformer pour tenir compte de cette effervescence identitaire. Enfin, la dernière articulation est consacrée à la conflictualité qui se manifeste dans les sociétés multiethniques d'Afrique sur fond d'ethnicité et de déferlement de la violence communautaire génératrice d'instabilité et de massacres aux bilans effroyables.

### **I- LA STABILITE DES SOCIETES COMPLEXES EN CONTEXTE MULTICONFESSIONNEL**

Cet axe de la recherche sera articulé autour de trois points principaux. D'emblée, notre tâche consistera à relever l'impact du retour du religieux sur le bouleversement de l'ordre séculier ou laïque gage de la stabilité des sociétés marquées par le pluralisme religieux et culturel. Les conséquences désastreuses de ce retour, des allégeances et des croyances religieuses dans l'espace public démocratique, seront mises en exergue en mettant un accent sur la recrudescence du fondamentalisme religieux et l'affirmation d'identités religieuses meurtrières qui remettent en cause l'exigence de neutralité de l'Etat.

## 1 – La modernité politique face au « retour du religieux »

Les sociétés démocratiques sont profondément affectées par le *retour du religieux*. Retour qui tend à ébranler les principes normatifs de la société démocratique et des repères axiologiques autour desquels s'est bâtie la sécularisation caractéristique de la modernité politique. En effet, la dynamique du religieux à l'œuvre dans les sociétés modernes, correspond à la résurgence et à la réactivation d'un vestige de l'ère de la domination religieuse dans la sphère sociale et politique. Investie d'une fonction officielle, la religion faisait figure de « *clef de voûte de l'organisation sociale* »<sup>555</sup>. Le spectre des guerres de religion qui marque l'avènement de la modernité politique a rendu nécessaire ce que Marcel Gauchet nomme « *la sortie de la religion* »<sup>556</sup>. Autrement dit, la rupture avec la trop grande emprise que le fait religieux avait sur l'existence individuelle et dans la structuration de la société. Gauchet fournit davantage de précisions sur le sens de cette sortie de la religion en relevant que

*La sortie de la religion ne signifie pas la fin des religions, mais la transformation de leur place et de leur rôle. Elle leur retire leur connexion avec la forme collective et elle leur ôte la fonction officielle de clef de voûte de l'organisation sociale. Cette désofficialisation se traduit en général par un recul prononcé de l'adhésion et de la pratique, mais elle les laisse parfaitement subsister à l'intérieur de l'organisation autonome, au titre de la liberté des consciences, en tant qu'idées et sentiments religieux – idées et sentiments vidés simplement de leur vocation de toujours à régenter et encadrer l'existence collective*<sup>557</sup>.

Cette redéfinition du statut de la religion dans la vie des individus et des sociétés, a coïncidé avec l'établissement des Etats modernes fondés sur des principes constitutionnels garantissant les libertés individuelles des citoyens et la possibilité pour ces derniers d'adhérer à la religion de leur choix. Rawls explique ce changement de perspective en relevant que

*Les doctrines qui, dans les siècles précédents, servaient de base officielle pour la société ont progressivement été remplacées par des principes de gouvernement constitutionnel qui sont acceptables par tous les citoyens, quelle que soit leur sensibilité religieuse. De la même manière, des doctrines philosophiques et morales ne peuvent plus être adoptées par tous les citoyens, pas plus qu'elles ne peuvent servir de base officielle pour la société.*<sup>558</sup>

---

<sup>555</sup> Marcel GAUCHET, « Les ressorts du fondamentalisme islamique », in *Le débat*, vol. 3, n° 185, pp. 63-81, p. 66.

<sup>556</sup> Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde – Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 236.

<sup>557</sup> Marcel GAUCHET, « Les ressorts du fondamentalisme islamique », p. 66.

<sup>558</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 34.

Ainsi, l'entreprise de reconfiguration de la place du religieux dans la société, précurseuse de la sécularisation, signale l'affirmation du sujet dans l'histoire et son émancipation vis-à-vis de toute forme d'autorité, que ce soit la nature, la tradition ou un quelconque pouvoir transcendant. Ce processus de « *dépouillement des dieux* » ou d'« *épuisement du règne de l'invisible* »<sup>559</sup> couronnée par la domination de la rationalité scientifique, symbole de l'hégémonie occidentale ne cesse d'alimenter des suspicions plus ou moins recevables, sur l'ancrage profondément occidental de la « *spiritualité laïque* »<sup>560</sup> jugée ethnocentriste et ostracisante. Car, à bien examiner, il se dégage un malentendu sur la conception du sens de la religion qui nourrit la tension entre l'occident et les autres sociétés. En effet, écrit Gauchet

*Pour un occidental d'aujourd'hui, la religion consiste dans les croyances métaphysiques individuelles, assises sur le sentiment et relatives à la destinée humaine au-delà de la sphère du visible, croyances éventuellement, mais pas obligatoirement, associées à des conduites rituelles et cultuelles (...). A l'échelle de l'aventure humaine, la religion ce fut tout autre chose et bien davantage. Ce fut une manière complète des sociétés, une façon pour elles de se définir et de s'organiser. Ce fut un mode de structuration des communautés humaines selon l'altérité sacrée.*<sup>561</sup>

Cette vision contrastée qui reprend la traditionnelle opposition entre une perspective individualiste et une option holiste ou collectiviste, contribue à alimenter les tensions interconfessionnelles et les fondamentalismes, comme ne manque pas de le relever Renaut<sup>562</sup>. Dès lors, le projet de Rawls, est tout entier consacré à la quête des conditions de possibilité d'une cohabitation pacifique et harmonieuse entre des citoyens profondément divisés par les convictions ou les croyances morales, philosophiques et religieuses auxquelles ils adhèrent. Il s'agit pour lui, de trouver une base d'entente entre les citoyens, qui soit essentiellement indépendante des allégeances morales, philosophiques et religieuses irréconciliables et conflictuelles des citoyens. Il écrit à ce propos que :

*Le libéralisme politique est en quête d'une conception politique de la justice qui puisse obtenir l'appui d'un consensus PR entre différentes doctrines raisonnables dans la société qu'elle gouverne. Le fait d'obtenir l'appui de doctrines raisonnables*

---

<sup>559</sup> Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, p. 1.

<sup>560</sup> Luc FERRY, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Paris, Grasset, 2002, p. 249.

<sup>561</sup> Marcel GAUCHET, « Les ressorts du fondamentalisme islamique », p. 64.

<sup>562</sup> Alain RENAUT, « Les prochaines guerres seront-elles des guerres de religion ? », *Les ateliers de l'éthique*, vol.7 n° 3, 2012, pp.13-19. Cette dernière relève que : « *Dans les deux décennies qui ont clos le XXème siècle, le principal péril que, les uns et les autres, nous avons identifié comme celui des démocraties était lié à la montée en puissance qui s'y accomplissait d'un individualisme distendant le lien social et coupant les individus ou les groupes d'individus les uns des autres. C'était assurément un grave danger, mais il avait été bien balisé depuis Tocqueville, bref nous savions de quoi il s'agissait et la logique du processus n'avait rien d'inédit* ». p. 17.

*fournit la base nécessaire pour répondre à une seconde question fondamentale, celle qui se demande comment des citoyens profondément divisés par leurs allégeances morales, philosophiques et religieuses peuvent néanmoins préserver une société démocratique, juste et stable. Pour cela, il est souhaitable que les opinions que nous utilisons communément quand nous discutons de questions politiques fondamentales soient mises de côté quand il s'agit de la vie publique*<sup>563</sup>.

Les événements dramatiques du 11 septembre 2001, ont donné une indication terrible des proportions tragiques que pouvaient prendre des désaccords radicaux existant sur les allégeances religieuses et la volonté d'affirmer ou de défendre, de façon exclusive « *l'authenticité d'une identité affirmée comme collective, en se refusant à s'inscrire dans un quelconque espace public* »<sup>564</sup>. Si Gauchet considère que les attentats terroristes perpétrés à Paris en Janvier 2015, tirent leurs racines des motifs profonds dont la religion ne constitue qu'un alibi, Renaut pense qu'il ne serait pas absurde, eu égard aux tensions qui opposent aujourd'hui les démocraties aux groupes terroristes, sur fond de religion, de s'interroger et de se projeter sur les formes de conflictualité auxquelles l'humanité est exposée dans l'avenir. Il écrit :

*Ne pourrions-nous pas être conduits à envisager de déchiffrer certains des conflits qui attendent ce monde par analogie avec ceux qui avaient mis aux prises jadis, certes selon d'autres extensions (plus nationales que globales) et sous d'autres formes (le plus souvent celles d'un conflit entre un État confessionnel et une partie de sa société), des camps identifiés par référence à des choix religieux ?*<sup>565</sup>.

Il est évident, aux yeux de cet auteur, que l'humanité est en proie aujourd'hui et dans l'avenir, à des conflits apparaissant sous le mode des guerres de religion. Il relève que :

*Le scénario d'un affrontement réactivant l'idée de guerres de religion m'apparaît commencer à s'écrire sous nos yeux, via le nouveau terrorisme et les divers phénomènes qui, l'accompagnant, devraient être analysés sous l'angle de la montée en puissance de tels périls. Et ce, qui plus est, sur le terrain et sous la forme où ce scénario s'écrit, d'une façon telle que ces conflits risquent fort d'apparaître, dans leur nouvelle configuration, difficilement maîtrisables par les remèdes antérieurement appliqués aux guerres classiques de religion*<sup>566</sup>.

## **2- La démocratie libérale face au fondamentalisme religieux : le cas de l'islam**

Le retour du religieux dont il a été question précédemment, représente de plus en plus un facteur de fragilisation et une menace pour la stabilité des sociétés démocratiques pluralistes. L'expansion inquiétante du fondamentalisme religieux, rend non seulement

---

<sup>563</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 34.

<sup>564</sup> Alain RENAUT, « Les prochaines guerres seront-elles des guerres de religion ? », p. 17.

<sup>565</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 18.

difficile la coexistence harmonieuse des citoyens « *profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses* »<sup>567</sup>, mais s'affirme comme incompatible avec le régime des droits et libertés constitutifs du libéralisme ou de la conception politique de la justice. Le fondamentalisme participe d'une volonté de réaffirmation religieuse, motivée à l'origine, par un désir obsessionnel de valorisation et de défense des fondamentaux d'une croyance ou d'un dogme dont le respect doit être catégorique et sans concession.

Il s'agit pour l'essentiel, de revenir au sens originel, ou pour utiliser les mots de Gauchet, à « *l'inspiration littérale de l'écriture* »<sup>568</sup>. Loin de se confiner à cet attachement profond à la tradition religieuse, il revêt une dimension tentaculaire caractérisée par une ambition de redonner à la religion ses lettres de noblesse en la repositionnant comme la pierre angulaire de l'organisation de l'existence individuelle et collective des citoyens. Phénomène caractéristique de toutes les formes religieuses, il prend une ampleur dans l'islam où, toute proportion gardée, il se donne pour mission : « *la restauration de l'autorité expresse du religieux par des moyens politiques séculiers* ».<sup>569</sup> En dépit des formes variées qu'il revêt et des dérives idéologiques dont il est porteur tant au Maghreb qu'au Moyen-Orient, en Asie du Sud-Est qu'en Afrique subsaharienne, il est globalement pointé du doigt, du fait qu'il exige une soumission absolue de l'individu à la communauté et, par ce fait même, est générateur de tensions, de divisions et de conflits. Octave Nicoué Broom met en relief le caractère problématique du fondamentalisme islamique pour la stabilité des sociétés culturellement et religieusement complexes en relevant qu'

*On y trouve une certaine théocratie qui, tout à la fois, abolit les principes de l'Etat moderne et de la démocratie, en raison de ses prescriptions communautaires, et incite à combattre pour Dieu, par tous les moyens, les « infidèles » à qui l'on nie l'humanité du simple fait qu'ils ne sont pas adeptes de la religion considérée comme la seule religion de Dieu. C'est cette radicalisation et cette idéologisation par le djihadisme, instrument de conquête et de pouvoir, qui conduit à une réminiscence douloureuse d'un passé peu glorieux de la religion. Quoi qu'on dise, l'islam défiguré dans ses pans idéologisant qu'est le djihadisme, est le prototype même du fondamentalisme religieux*<sup>570</sup>.

On le voit, le fondamentalisme qu'il soit islamique ou d'un autre type, représente un danger sérieux pour les sociétés démocratiques, en ce qu'il montre son hostilité envers « *le*

---

<sup>567</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 14.

<sup>568</sup> Marcel GAUCHET, « Les ressorts du fondamentalisme islamique », p. 69.

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>570</sup> Octave Nicoué BROOHEM, « Démocratie et réenchantement du monde : les avatars de la sortie du religieux », *Perspectives philosophiques*, vol. 6, n°11, 2016, pp. 113-135, pp. 117-118.

*fait du pluralisme raisonnable* » que Rawls considère non pas comme un désastre, « *mais plutôt comme le résultat naturel de l'activité de la raison humaine quand elle se déroule dans un contexte durable d'institutions libres* »<sup>571</sup>.

Basé sur une culture de l'intolérance qui se nourrit des convictions profondément enracinées quant à la vérité exclusive du dogme islamique, le fondamentalisme islamique envisage de bâtir l'unité et la concorde sur l'adhésion de tous à sa religion, considérée comme la manifestation véritable et par excellence de la volonté de Dieu. Cette dynamique fondamentaliste qui fait florès dans le monde<sup>572</sup> semble sonner le glas de la sécularisation qui a correspondu avec l'avènement de la modernité politique, remettre en cause les certitudes du nouvel ordre mondial marqué par ce que Fukuyama a nommé la « *fin de l'histoire* » et accréditer la thèse du « *choc des civilisations* » développée par Huntington. La planification du fondamentalisme islamique sur fond de nationalisme religieux, fait peser de nombreuses inquiétudes non seulement en occident mais aussi sur les différents Etats ayant fait le choix du modèle démocratique. Les tragédies auxquelles conduit le terrorisme islamiste l'atteste à suffisance. Octave Nicoué Broohm écrit :

*Ce qui inquiète surtout, c'est sa capacité de nuisance. La cohorte mortifère des victimes en est la triste illustration. Le bilan macabre est une tragédie pour l'humanité entière. L'histoire retiendra que c'est le 23 février 1998 qu'Oussama Ben Laden et d'autres idéologues du terrorisme islamiste rendaient publique une fatwa, appelant tous leurs adeptes à lancer des hostilités de taille planétaire contre l'occident et ses alliés. Et depuis le 11 septembre 2001, on sait l'horreur que sèment les islamistes d'Al-Qaïda et leurs alliés dans le monde*<sup>573</sup>.

### **3- L'espace public et la montée des identités religieuses meurtrières : la neutralité de l'Etat contestée**

Du fait du potentiel explosif des religions, la société démocratique libérale a jugé opportun de les confiner dans la sphère privée et de caractériser l'espace public comme un domaine frappé du sceau de la neutralité. Ce principe, qui, d'après Rawls, peut revêtir une dimension procédurale et un sens téléologique<sup>574</sup>, a vocation à garantir tant la liberté de conscience que l'égalité des citoyens dans le choix et la pratique de leur religion. Le principe de neutralité de l'Etat, caractéristique du libéralisme s'inscrit dans le prolongement de la séparation entre l'Eglise et l'Etat, telle que formulée par John Locke. Il s'agit ainsi pour l'Etat

---

<sup>571</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 13.

<sup>572</sup> Les différents mouvements fondamentalistes à travers le monde, Octave Nicoué BROOHM, *art.cit.*, p. 121.

<sup>573</sup> Octave Nicoué BROOHM, *art.cit.*, p. 121.

<sup>574</sup> Voir John RAWLS, *justice et démocratie*, pp. 299- 302.

d'offrir les chances égales à tous les citoyens de réaliser leurs conceptions du bien et de s'abstenir de favoriser sciemment le développement d'une doctrine aux dépens d'une autre.

Cette entreprise de neutralisation de l'espace public trouve son explication dans le caractère meurtrier ou explosif des identités religieuses lorsqu'elles investissent le domaine public. Puisque suivant une conviction de Rawls, « *les conflits les plus insolubles sont ceux qui portent sur les questions les plus élevées, comme la religion, les visions philosophiques du monde, les différentes conceptions du bien moral* »<sup>575</sup>. Ce risque de conflagration interconfessionnelle est en plus présent en contexte de pluralisme, notamment de pluralisme religieux. Ainsi, l'idéal de laïcité est dès lors apparu comme un rempart contre la dynamique d'irruption des identités religieuses dans l'espace public. Dans sa version républicaine telle qu'elle se donne à voir en France, la laïcité repose sur une distinction clairement établie entre l'espace public et l'espace privé. Si le premier relève du domaine de la communauté politique, de la citoyenneté et repose sur une conception élargie de la sphère publique qui intègre tant les institutions étatiques que para-étatiques. L'espace privé est réduit à sa portion congrue, réduit qu'il est à la sphère domestique. De cette distinction émerge le rôle de l'Etat qui, d'après François Gautier consiste à « *protéger l'espace public des appropriations et des particularismes religieux en le neutralisant* »<sup>576</sup>. Représentant cette exigence de neutralité inhérente à l'idéal de laïcité, il écrit :

*La neutralité de l'espace public a pour visée de permettre la réelle liberté du citoyen, par-delà ses déterminations sociales, familiales, religieuses, politiques, etc. Par rapport au religieux, donc, l'État doit veiller à la neutralité de l'espace public et refuser, en principe, toute intrusion de signes religieux. La République doit ainsi assurer une liberté de religion sur le mode du freedom from religion*<sup>577</sup>.

L'acception libérale de la laïcité fait sienne cette distinction des espaces public et privé, en prenant le soin de rétrécir le champ d'extension du domaine public, élargissant la sphère privée et en accordant une plus grande importance aux droits et libertés individuels. Rawls relèvera à ce propos que :

*Historiquement, un des thèmes de la pensée libérale a été que l'Etat doit s'efforcer de rester neutre vis-à-vis des doctrines compréhensives et des conceptions du bien qui leur sont associées. Mais c'est aussi une des critiques faites au libéralisme que*

---

<sup>575</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 28.

<sup>576</sup> François GAUTHIER, « Républicanisme VS Libéralisme. Les régimes de laïcité et leur mise à l'épreuve », *Revue de Mauss*, vol. 49, n°1, 2017, 269-290, p. 275.

<sup>577</sup> François GAUTHIER, *art.cit.*, pp. 275-276.



*de l'accuser de ne pas rester neutre et à être, en réalité, de parti pris en faveur d'une forme ou d'une autre d'individualisme.*<sup>578</sup>

Effectivement, l'un des points de cristallisation des tensions au sein des démocraties libérales marquées par le pluralisme doctrinal ou axiologique, réside dans le caractère problématique de la neutralité laïque. Il est reproché à celle-ci de reposer

*Beaucoup moins sur la base d'un consensus moral que sur les fondements d'une morale civique portée par l'orthodoxie catholique. Et c'est là le problème : en établissant une sphère publique ouverte à tous, sur fond de valeurs spécifiques, elle tombe dans ses propres contradictions (...). Ce qui est plus fâcheux, c'est que la laïcité, particulièrement inspirée de la philosophie des Lumières, est prisonnière de doctrines idéalistes, d'un universalisme abstrait, source de ses apories*<sup>579</sup>.

La question du port du voile islamique qui agite de nombreux Etats à travers le monde et la France singulièrement, est symptomatique du défi que pose l'irruption des identités religieuses dans l'espace public démocratique voulu neutre. Ainsi, certaines conceptions de laïcité arc-boutées sur les principes républicains de liberté et d'égalité, ont du mal à mieux appréhender la complexité inhérente à l'adoption d'une telle pratique, qui, apparait aux tenants de la laïcité républicaine comme une atteinte à l'autonomie de la femme et une violation du principe d'égalité entre les citoyens. Pendant qu'une interprétation libérale du port du voile se montrerait plus souple et verrait en l'adoption d'un tel mode vestimentaire, l'expression d'un choix personnel, la manifestation d'une liberté à l'exercice de laquelle, l'Etat ne saurait interférer.

Quoi qu'il en soit, force est de relever que l'opérationnalité des modèles de laïcité hérités de la modernité politique, est aujourd'hui sujette à caution tant la traditionnelle séparation entre l'église et l'Etat, de l'espace public et de l'espace privé, semble redéfinie. Les modes de régulation du religieux dans l'espace public démocratique gagneraient à prendre en considération certains paramètres essentiels qui participent au remodelage du paysage social et religieux. Il s'agit notamment du phénomène migratoire et la quête de visibilité des identités de plus en plus poussée, caractéristique de la culture consumériste propre à la logique du marché, qui a fini par s'installer dans des sociétés confrontées à une effervescence identitaire. Gauthier relève à juste titre que :

*Le port du voile s'inscrit dans la tendance vers un « islam de marché » qui affecte autant les pays occidentaux que la plupart des pays à majorité musulmane. Le port du voile conservateur ou « à la mode », mais aussi le voile intégral « choisi », le*

---

<sup>578</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 299.

<sup>579</sup> Octave Nicoué BROOHEM, *art.cit.*, p. 124.

*burkini ou les revendications alimentaires comme le « halal » constituent autant de phénomènes qui mettent les différents modèles de laïcité à l'épreuve de ce nouvel impératif de publicité, d'expressivité et de visibilité<sup>580</sup>.*

Ce besoin de visibilité accrue tend à remettre en cause la distinction espace public et espace privé fondatrice de la laïcité et à laquelle les religions sont tenues de se conformer. Toute chose qui voue à l'échec les appels à la privatisation des croyances et des pratiques religieuses. La culture de la publicité propres aux nouveaux modes de religiosité à l'ère contemporaine, paraissent de plus en plus échapper à la régulation de la laïcité dont les exigences semblent manifestement obsolètes et anachroniques, face aux défis que pose le retour du religieux dans les sociétés démocratiques. Tout l'effort de Rawls, consiste à penser les conditions de possibilité d'une société juste et stable constituée de citoyens divisés par des doctrines compréhensives de toutes sortes.

## **II-LES DEFIS DE LA STABILITE EN CONTEXTE MULTICULTUREL : LA PROBLEMATIQUE DU MULTICULTURALISME**

Notre tâche dans cette section consiste à examiner le mode sur lequel se pose le problème de la stabilité en contexte multiculturel. Ainsi, dans cette réflexion, il s'agira de focaliser l'attention sur le multiculturalisme tel qu'il se donne à voir et se déploie dans les sociétés anthropologiquement complexes. Il sera opportun de se pencher notamment sur les changements qu'elle induit et les transformations qu'elle génère dans l'organisation et la régulation des sociétés démocratiques d'une part, et d'autre part sur la nature ou le type de revendications qui traversent ces sociétés en mettant en péril la cohésion sociale et la stabilité politique. Pour y parvenir, il serait judicieux de se pencher sur un aspect évident à partir duquel se laisse identifier le phénomène multiculturaliste dans la société. Il s'agit notamment de l'explosion identitaire et de l'affirmation des différences culturelles. Dans cette perspective, il s'observe non seulement une attention plus forte accordée aux droits des minorités, mais aussi une reconfiguration des revendications avancées au nom de l'idéal de justice sociale, reconfiguration marquée par un passage du paradigme de la distribution à celui de la reconnaissance. Enfin, cette partie s'achèvera par l'examen de quelques défis précis qui pourraient menacer la stabilité des sociétés marquées par le pluralisme culturel, notamment la controverse relative à la séparation entre l'espace public et l'espace privé d'une part, et le modèle de gestion des différences approprié et garant de la cohésion sociale.

---

<sup>580</sup> François GAUTHIER, *art. cit.*, p. 285.

## 1- Le problème de la stabilité en contexte de multiculturalisme : entre explosion identitaire et affirmation de la différence

La préservation de la stabilité constitue un sérieux défi dans les sociétés marquées par le multiculturalisme. Il s'agit d'un phénomène complexe observé dans la quasi-totalité des Etats dans le monde qui apparaissent comme fondamentalement multiculturels comme le relèvent Ernest-Marie Mbonda et Julie Devineau<sup>581</sup>, eu égard à l'hétérogénéité culturelle et axiologique qui les caractérise. Ainsi, l'irruption de la diversité culturelle et identitaire et la célébration des particularismes, des spécificités et des différences culturelles ou de l'appartenance ethno-communautaire par des individus ou des groupes, apparaît comme le signe sous lequel se laisse dévoiler le multiculturalisme. S'il se présente d'emblée comme une donnée factuelle perceptible au moyen de la pluralité culturelle en rupture de banc avec l'idéal d'homogénéité et d'unité d'un peuple autour d'un référentiel institutionnel et politique commun, abstraction faite des affinités identitaires et des allégeances particulières. Le multiculturalisme va au-delà, pour devenir un projet social et politique caractérisé par une effervescence identitaire découlant d'une promotion et d'une valorisation de la diversité culturelle et des identités qu'elle recèle. Ainsi, Constant considère qu'« *en tant que construction sociale, l'apparition du terme multiculturalisme signale à la fois l'émergence d'un nouveau problème dans la réalité sociale – l'explosion des identités culturelles ainsi que l'affirmation des différences – et la promotion d'une solution – la nécessité de prendre cette diversité en considération dans le gouvernement des hommes* »<sup>582</sup>.

Cette explosion identitaire tout autant que l'affirmation des différences qui l'accompagne, sont de nature à mettre en péril la coexistence pacifique et la cohésion sociale. Il incombe à l'Etat de gérer cette extrême diversité afin de prémunir la société contre toute forme de violence et de conflit. Mattéo Gianni réprecisera la question de la stabilité qui se trouve au centre des sociétés marquées par le multiculturalisme en écrivant que

*La notion de multiculturalisme exprime l'existence, au sein de la société civile, d'entités sociales culturellement différenciées. Chacune d'elles se reconnaissant dans une identité particulière, qui constitue, pour un temps, un référent dominant.*

---

<sup>581</sup> Ernest-Marie MBONDA et Julie DEVINEAU relèvent que « *Tous les Etats sont, de fait, multiculturels. Même les Etats apparemment les plus « homogènes » renferment des traits culturels ou subculturels autour desquels des individus pourraient constituer des identités plus ou moins différenciées* », Ernest-Marie MBONDA et Julie DEVINEAU, « La question des identités culturelles dans les Etats-Nations et dans les relations internationales : quelques quiproquos », in *Cahier de l'UCAC*, n° 7, 2004, pp.153-179, p. 155.

<sup>582</sup> Fred CONSTANT, *op.cit.*, pp. 15-16.

*C'est précisément cette diversité que les institutions sont appelées à gérer afin de préserver une unité et une stabilité sociable minimale*<sup>583</sup>.

La propension des groupes culturellement différenciés à affirmer leurs différences, à faire prévaloir leurs préférences et à exiger la reconnaissance des droits spécifiques face ou détriment des autres groupes, est susceptible d'engendrer des divisions, des tensions intercommunautaires et de mettre en péril l'unité de l'Etat. Devant une telle menace, il revient aux institutions de penser les conditions d'une articulation heureuse entre la nécessité de l'unité et la reconnaissance des particularités identitaires. Gianni écrit à ce propos que : « *la stabilité et l'ordre social des démocraties libérales dépendront donc dans une large mesure de leur capacité à trouver un équilibre politique entre la construction de l'unité (nécessaire au fonctionnement de toute démocratie) et l'expression de la différence identitaire* »<sup>584</sup>.

Dès lors, le multiculturalisme apparaît à la fois comme un fait social et un idéal politique démocratique reposant tant sur la reconnaissance d'une égalité entre les cultures que sur la volonté de préservation d'une identité culturelle des individus. A en croire Mabilia, le multiculturalisme est « *un courant philosophico-politique fondé sur le principe de la diversité culturelle. Celle-ci doit être vécue comme une philosophie de l'intégration sociale dans laquelle diverses cultures, qui entrent en contact, conservent leur identité culturelle propre* »<sup>585</sup>. Ce faisant, le multiculturalisme revêt une dimension normative entend qu'il remet en cause le modèle d'Etat promu et défendu par la société démocratique libérale et sa propension à reléguer dans la sphère privée, les questions et les revendications à caractère identitaires, en prenant le soin de les tenir éloignées de la dynamique normative et institutionnelle de l'Etat. Le multiculturalisme opère, dans cette perspective, une véritable révolution, en ceci qu'il exige précisément la prise en compte de la diversité culturelle par les institutions politiques de l'Etat. Milena Doytcheva souligne à cet effet que : « *le multiculturalisme devient un programme, un concept de changement institutionnel qui non seulement reconnaît l'existence et admet la valeur de collectivités et de modes de vie*

---

<sup>583</sup> Matteo GIANNI, « Multiculturalisme et démocratie : quelques implications pour la théorie de la citoyenneté », *Swiss Political Science Review*, vol.4, pp.1-39, p. 3.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>585</sup> Muntaba -Ngoma MABIALA, « Multiculturalisme et barbarisation au Zaïre », in *Conflits et identités*, Actes des Journées philosophiques de Canisius, Avril 1997. Kinshasa : Ed. Loyola, 1998, p. 102.

*historiquement particuliers, mais se propose de l'inscrire dans les institutions et les normes politiques. De pluralisme idéologique ou social, il devient normatif »<sup>586</sup>.*

Une telle exigence du multiculturalisme entre en conflit avec le caractère politique que Rawls assigne à sa théorie de la justice. En tant que conception politique de la justice, la théorie de la justice comme équité revendique, mieux, affirme son indépendance vis-à-vis des doctrines compréhensives raisonnables et des conceptions du bien qui leur sont associées y compris donc, les valeurs des collectivités et modes de vie particuliers. Car, martèle-t-il, « *les questions concernant les exigences constitutionnelles et la justice fondamentale doivent, dans la mesure du possible, être réglées en ne faisant appel qu'à des valeurs politiques* »<sup>587</sup>. Parce qu'il exige de l'Etat, une reconnaissance de la pluralité des groupes ethnoculturels constitutifs de la société, et des accommodements institutionnels à cette diversité, le projet multiculturaliste semble être antinomique à la théorie politique rawlsienne de l'équité. Il s'agit, d'après Audard, d'une « *nouvelle normativité politique* » qui, en plaçant au cœur du débat philosophique et politique, le fait ethnique et identitaire, opère un profond bouleversement dans les considérations de justice sociale ayant prévalu jusque là. Elle écrit :

*Il s'agit de l'expression d'un changement culturel profond dans lequel, dans le contexte post-marxiste, la demande de reconnaissance d'identités culturelles et personnelles distinctes est un défi aux demandes de justice sociale et de redistribution en termes d'égalité et d'uniformisation, demandes qui étaient jusque-là détachées de toute conscience des caractéristiques culturelles* <sup>588</sup>.

Dans cette perspective, on dirait avec Constant, qu'on assisterait à la faveur du multiculturalisme, à une mutation profonde, un véritable changement de paradigme dans la compréhension de la question sociale à l'ère postindustrielle de plus en plus marquée par la prépondérante position qu'occupe la culture dans la société démocratique et la portée politique dont se trouvent affectées les revendications communautaires. Mettant en exergue ce phénomène nouveau généré par ce qu'il est convenu de nommer le problème du multiculturalisme, Fred constant relève qu'« *on assisterait ainsi à un déplacement dans le champ culturel et identitaire de la résolution des tensions socioéconomiques globales. Selon cette hypothèse, les inégalités sociales tendent, de plus en plus, à s'exprimer en termes*

---

<sup>586</sup> Milena DOYTCHEVA, *Le multiculturalisme*, Paris, La découverte, 2011, p. 10.

<sup>587</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 176.

<sup>588</sup> Cathérine AUDARD, « L'idée de citoyenneté multiculturelle et la politique de la reconnaissance », *Collège international de Philosophie*, vol. 3, n° 37, pp. 19-30, pp. 20-21, consulté le 1<sup>er</sup> octobre 2018, disponible en ligne à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-3-page-19.htm>

*identitaires quand elles ne recoupent pas directement les lignes de clivages ethniques ou culturels des sociétés concernées »<sup>589</sup>.*

L'importance accordée à l'appartenance culturelle des individus est liée ou se justifie par rôle que jouent la culture et le contexte culturel dans la formation de la personne entendue comme un sujet autonome capable d'opérer des choix. Selon Habermas, le passage de l'individu au statut de personne est étroitement lié à sa qualité de « *membre social d'une communauté culturelle* »<sup>590</sup>. Puisque, pense-t-il, ce que l'individu est, il le doit aux formes de socialisation qu'il a reçues dans son cadre culturel d'appartenance. Habermas évoque à ce propos : « *une construction culturelle de l'esprit humain qui justifie la dépendance continue de l'individu aux relations et aux communications interpersonnelles, aux réseaux de reconnaissance réciproque et aux traditions* »<sup>591</sup>. Une telle position rejoint la position de Taylor suivant laquelle, l'identité de l'homme se construit de façon dialogique et rejette la conception atomistique et monologique avancée par les libéraux tels que Rawls. Cette identité socialement formée, est ce qui justifie l'inflation des demandes de reconnaissance de la différence. En plus de ces considérations, Constant adjoint la richesse inhérente à la diversité culturelle, la prise en compte des conceptions du bien des communautés culturelles dans la définition d'un consensus social et politique. Toute chose qui correspond à la priorisation du bien sur la juste. Enfin, écrit-il : « *dans une société pluriethnique, les cultures ne doivent pas simplement être tolérées et reléguées à la sphère privée, elles exigent également d'être reconnues dans l'espace public, notamment sous la forme de l'octroi de droits collectifs spécifiques aux minorités* »<sup>592</sup>.

## **2- La stabilité dans les sociétés multiculturelles et l'exigence du droit des minorités**

La question statut ou de la place à accorder aux minorités est centrale pour la problématique de la stabilité des sociétés traversées par le pluralisme culturel. Kymlicka qui examine la problématique du multiculturalisme estime que la diversité culturelle qui constitue un trait distinctif de la plupart des sociétés politiques contemporaines, donne lieu à des débats profonds, conduisant à une opposition entre les minorités et majorités relativement à la protection des langues, la politique migratoire, les droits à l'autonomie et à la représentation politiques, pour ne citer que ceux-là. Les réponses apportées par les théoriciens face à la

---

<sup>589</sup> Fred CONSTANT, *op.cit.*, p. 9.

<sup>590</sup> Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, p. 247.

<sup>591</sup> *Id.*

<sup>592</sup> Fred CONSTANT, *op.cit.*, p. 107.

présence d'une multiplicité de groupes ethnoculturels, passent pour être inappropriées. En ceci que, prenant appui sur le modèle de cité-Etat fourni par l'antiquité grecque, ils sont à la quête d'une société homogène dans laquelle tous les citoyens partagent la même langue et la même culture. Or, à en croire Kymlicka, la difficulté d'apporter des réponses adaptées à la question des groupes minoritaires a débouché sur de nombreuses dérives. Il relève à ce propos que : « *certaines minorités étaient physiquement éliminées, autant par expulsion (ce que nous appelons maintenant « nettoyage ethnique ») que par génocide. D'autres minorités étaient assimilées par la contrainte, forcées d'adopter la langue, la religion, et les coutumes de la majorité* »<sup>593</sup>. Nous pouvons en guise d'illustration le cas des génocides arméniens et rwandais d'une part et la situation des chrétiens au Liban et du peuple Corse en France.

L'approche libérale de la gestion des minorités après la deuxième guerre mondiale, a consisté à mettre un accent particulier sur les « droits humains » dans l'espoir de remédier aux conflits liés aux minorités. Il s'agit précisément non pas d'assurer une protection directe aux minorités culturelles, celles-ci seraient indirectement protégées grâce aux droits civils et politiques reconnus à tous les individus, membres de groupes minoritaires. A ce propos, il écrit :

*Les droits humains de base tels que la liberté d'expression, d'association et de conscience reconnus aux individus sont exactement exercés en communauté avec les autres et apportent une protection à la vie du groupe. Là où ces droits individuels sont fortement protégés, les libéraux supposent, qu'il n'y a pas davantage de droits qu'il est nécessaire de garantir aux membres des groupes ethniques spécifiques ou des minorités nationales*<sup>594</sup>.

Considérées comme une extension des minorités religieuses, les minorités culturelles se sont vues appliquées les principes de tolérance, la garantie des libertés individuelles et la séparation entre le domaine religieux et celui du politique<sup>595</sup>. La seule exception retenue, étant l'adoption de la discrimination positive (*affirmative action*) considérée comme une politique

---

<sup>593</sup> Will KYMLICKA, « *some minorities were physically eliminated, either by mass expulsion (what we now call "ethnic cleansing") or by genocide. Other minorities were coercively assimilated, forced to adopt the language, religion, and customs of the majority* ». In *Multicultural citizenship*, Oxford University Press, New-York, 1995, p. 2.

<sup>594</sup> Il écrit précisément que: "*Basic human rights such as freedom of speech, association, and conscience, while attributed to individuals, are typically exercised in community with others, and so provide protection for group life. Where these individual rights are firmly protected, liberals assumed, no further rights needed to be attributed to the numbers of specific ethnic or national minorities*". In: *Multicultural citizenship*, p. 3.

<sup>595</sup> KYMLICKA précise à ce propos que : « *Many post-war liberals have thought that religious tolerance based on the separation of church and state provides a model for dealing with ethnocultural differences as well. On this view, ethnic identity, like religion, is something which people should be free to express in their private life, but which is not the concern of the state* », *Idem*.

transitoire et provisoire destinée aux groupes minoritaires (raciaux ou ethniques désavantagés).

Cependant, le problème des minorités ne saurait être ramené à la catégorie des droits de l'homme. Car, le modèle des droits de l'homme est absolument incapable de permettre une gestion ou un traitement approprié et efficace des revendications avancées par les groupes dits minoritaires<sup>596</sup>. Puisque, lesdites revendications reposent sur des besoins spécifiques qui exigent un traitement particulier. Ernest-Marie Mbonda et Julie Devineau affirment à ce propos que, « *les minorités politiques, non seulement ne se contentent pas de dispositif individualiste des droits civils et politiques, mais expriment des besoins spécifiques qui en eux-mêmes se justifient par leur situation particulière et qui n'entrent pas toujours en contradiction avec les droits fondamentaux de tous les citoyens* »<sup>597</sup>.

Dès lors, la clarification du concept de multiculturalisme est requise afin de mettre en exergue la typologie des minorités en présence et la nature des droits auxquels elles peuvent prétendre. En effet, la distinction que Kymlicka opère entre les formes de minorités s'appuie sur le mode d'incorporation de ces dernières dans la communauté politique. Ainsi, en présentant les deux formes de diversité culturelle qui peuvent caractériser un Etat, il distingue d'une part ce qu'il appelle « *les minorités nationales* » et « *les minorités ethniques* » d'autre part. D'après Patrick Savidan, les minorités nationales se trouvent dans les Etats multinationaux, c'est-à-dire « *des Etats dont la diversité culturelle résulte de la présence en leur sein de groupes culturels autrefois autonomes et territorialement concentrés* ». Pendant que les minorités ethniques peuplent les *Etats polyethniques* dont « *la diversité culturelle résulte de l'immigration individuelle et familiale* »<sup>598</sup>. De cette clarification, il apparaît de façon claire qu'un Etat peut être qualifié de multiculturel suivant deux configurations. Il peut l'être d'une part, parce qu'il renferme des « *minorités nationales* » : on parlera alors d'un Etat multinational, il peut également être affecté d'un tel qualificatif, au sens où il comporte des « *minorités ethniques* ». Mais, il convient de souligner qu'un Etat peut simultanément être

---

<sup>596</sup> Will KYMLICKA estime que le problème n'est pas que les traditionnels droits de l'homme fournissent des réponses erronées et inappropriées aux revendications formulées par les minorités. En fait, pense-t-il, ces droits n'apportent simplement aucune solution. En partant de quelques illustrations mettant en rapport quelques droits individuels et les besoins exprimés par les groupes, il écrit : « *The right to free speech does not tell us what an appropriate language policy is; the right to vote does not tell us how political boundaries should be drawn, or how powers should be distributed between levels of government; the right to mobility does not tell us what an appropriate immigration and naturalization policy is* ». Will KYMLICKA, *Multicultural citizenship*, p. 5.

<sup>597</sup> Ernest-Marie Mbonda et Julie Devineau, *art.cit.*, p. 161.

<sup>598</sup> Voir Patrick SAVIDAN, « Multiculturalisme libéral et monoculturalisme pluriel », *Raisons politiques*, vol. 3, n° 35, 2009, pp. 11-29, p. 21. Disponible en ligne à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-3-page-htm>



multinational et polyethnique (Canada et Etats-Unis d'Amérique), tout autant qu'une minorité nationale peut aussi être une minorité ethnique (le cas des indiens aux États-Unis) comme le précisent Renaut et Mesure<sup>599</sup>.

Les souhaits exprimés ou les revendications avancées par ces deux catégories de minorités sont différentes. Si les minorités nationales entrevoient d'assurer leur maintien en tant que sociétés distinctes dans un Etat dominé par une culture majoritaire en exigeant des formes d'autonomie ou d'autogouvernement en vue de préserver leur statut de sociétés distinctes (leurs spécificités), les groupes ethniques quant à eux, si l'on en croit Kymlicka,

*souhaitent intégrer la grande société et être accepté comme un membre à part entière de cette société. Alors qu'ils recherchent constamment une grande reconnaissance de leur identité ethnique, leur objectif est non pas de devenir une nation séparée et autonome de la grande société, mais de modifier les institutions et les lois de la société dominante afin de les amener à s'accommoder aux différences culturelles*<sup>600</sup>

Il ressort ainsi que, non seulement toutes les minorités ne peuvent émettre les mêmes types de revendications, mais également la légitimité d'une revendication est tributaire de la typologie à laquelle cette minorité appartient. Mesure et Renaut précisent à ce propos que : « *quand il s'agit de déterminer si les revendications politiques d'une minorité sont légitimes ou non, il importe de tenir compte du type de minorité dont il est question et de son histoire spécifique* »<sup>601</sup>. Les nations<sup>602</sup> ne peuvent, étant donné leur statut et leur mode d'incorporation dans la large société, prétendre aux mêmes droits que les individus et familles d'immigrés désireuses de préserver certaines particularités ethniques dans la société d'accueil et ayant

---

<sup>599</sup> Voir, Sylvie Mesure et Alain RENAUT qui fournissent davantage des précisions sur les différentes acceptions du multiculturalisme et sur la typologie des minorités, in : *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 220.

<sup>600</sup> Will KYMLICKA, « *Wish to integrate into the larger society and to be accepted as full members it. While they often seek greater recognition of their ethnic identity, their aim is not to become a separate and self-governing nation alongside the larger society, but to modify the institutions and laws of the mainstream society to make them accommodating of cultural differences* » *Multicultural citizenship*, p. 11.

<sup>601</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *op.cit.*, pp. 220-221.

<sup>602</sup> Il convient de distinguer le concept de nation utilisé ici dans son sens sociologique et la signification politique qu'il peut revêtir. La nation dans son sens sociologique, renvoie au groupe ethnique. D. SCHNAPPER apporte des clarifications sur cet aspect en relevant que : « *je désignerai ainsi par ethnies tous les groupes d'hommes qui se vivent comme héritiers d'une communauté historique et culturelle (souvent formulée en termes d'ascendance commune) et partagent la volonté de la maintenir. En d'autres termes, l'ethnie se définit par deux dimensions : la communauté historique et la spécificité culturelle* ». In, Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, p. 29. Cette acception de la nation est étroitement liée à la notion de culture ou de peuple, au sens où en plus d'être une communauté historique, les membres y partagent un même territoire et une même langue. Dans cette perspective, un Etat qui renfermerait plusieurs nations (au sens d'ethnies) serait, non pas un Etat-nation, mais un Etat multinational. Voir à ce propos Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 218. L'Etat-nation fait référence à la nation de son sens politique. Il s'agit d'un modèle politique qui transcende et fait abstraction des différences culturelles ou identitaires qui distinguent les populations.

souvent été exposées au risque d'assimilation. Cependant, Kymilicka relève que : « *Il est important de distinguer ce type de diversité culturelle des minorités nationales. Les immigrants ne sont pas des nations, et n'occupent une partie du pays. Leur distinction se manifeste premièrement dans la vie familiale et dans les associations, et n'est pas compatible avec leur intégration institutionnelle* »<sup>603</sup>. Mais, la possibilité que les groupes ethniques issues de l'immigration deviennent des minorités nationales est envisageable à condition qu'elles s'assemblent et acquièrent un droit ou un pouvoir de s'auto-administrer.

La confusion que cristallise le concept de multiculturalisme résulte de l'incapacité ou tout au moins de la difficulté à distinguer les demandes et aspects relevant des minorités nationales et ceux liés aux minorités ethniques. Les termes multinational et polyethnique sus-convoqués, offrent donc clefs nécessaires pour une meilleure différenciation des groupes minoritaires et des revendications qu'ils peuvent avancer en contexte de multiculturalisme. A cet effet, loin des ambiguïtés sémantiques qui entourent quelquefois les concepts de culture et de multiculturalisme, Kymlicka affirme :

*J'utilise le terme culture (et multiculturalisme) dans un sens différent. Je me focaliserai sur le type de multiculturalisme qui émane des différences nationales et ethniques. Comme je l'ai dit antérieurement, j'utilise « la culture comme synonyme de « nation et peuple » - cela est, comme une communauté intergénérationnelle, plus ou moins institutionnellement complète, occupant un territoire donné ou un pays, partageant un langage et une histoire distincte. Et l'Etat est multiculturel si ses membres appartiennent à différentes nations (Etat multinational), ou ont émigré de différentes nations (Etat polyethnique), et si ce fait est un important aspect de l'identité personnelle et de la vie politique*<sup>604</sup>.

Au demeurant, Kymlicka est préoccupé par la question de la justice ethnoculturelle dont la vocation est de garantir un éventail de droits spécifiques aux groupes minoritaires au sein de l'Etat dans le dessein de préserver la cohésion sociale et la stabilité politique. Ces droits spécifiques qui prennent la forme des droits collectifs sont de trois types :

Tout d'abord, il y a ceux que Will Kymlicka nomme « *self-governments rights* », c'est-à-dire des droits à l'autonomie politique, ils répondent aux revendications formulées par des composantes minoritaires nationales présentes au sein des Etats multinationaux, qui exige non seulement une forme d'autonomie et de libre juridiction territoriale afin d'assurer un libre

---

<sup>603</sup> Will KYMLICKA, relève que: « *it is important to distinguish this sort of cultural diversity from that of national minorities. Immigrants are not nations, and do not occupy homelands. Their distinctiveness is manifested primarily in their family lives and voluntary associations, and is not in consistent with their institutional integration* », *Multicultural citizenship*, p. 14.

<sup>604</sup>Will KYMLICKA, *Multicultural citizenship*, p. 18.

développement de leurs cultures et des intérêts de la communauté à laquelle elles appartiennent. La réponse aux demandes de cette nature, s'accompagnent d'aménagements institutionnels susceptibles de faire la place à la spécificité culturelle et destinés à éviter les velléités irrédentistes et les dynamiques sécessionnistes. C'est le cas du fédéralisme comme le relève Kymlicka<sup>605</sup>. Mesure et Renaut notent à ce propos que

*le problème qui se pose alors à l'autorité centrale, confrontée à de telles revendications, en termes de droits de souveraineté politique, est au fond de s' « accommoder » de cette différence nationale : l'un des principaux moyens utilisés en vue de trouver un tel « accommodement » a notamment consisté, dans la plupart des pays concernés, à reconnaître des « droits collectifs » de ce premier type à travers la mise en place d'un fédéralisme politique<sup>606</sup>.*

De plus, Kymlicka présente les « *polyethnics rights* » ou droits polyethniques, concernent les immigrés confrontés au problème de l'intégration ou d'assimilation et contraints d'abandonner leurs repères ethnoculturels d'origine pour se laisser couler dans les normes de la culture majoritaire de la société d'accueil. L'idéal de *melting pot* ayant prévalu aux Etats-Unis, constitue le modèle par excellence de cette politique d'assimilation. La revendication de tels droits est essentiellement axée sur la demande de reconnaissance des spécificités culturelles des groupes ethniques et des minorités religieuses, c'est-à-dire d'une « *citoyenneté différenciée* » en vue d'une intégration plus optimale dans la société. Mesure et Renaut considèrent, en rapport avec la demande qui est associée à de tels droits que

*la demande qu'il s'agit de satisfaire se présente ainsi, avant tout, comme une demande de « justice », s'exprimant par référence à la valeur de l'égalité : à tort ou à raison, elle se fonde sur la conviction que, désormais, la garantie des droits individuels ne saurait suffire à elle seule pour assurer la reconnaissance spécifique, non plus de l'identité de tous les citoyens, mais bien de la différence dans l'identité – exigence nouvelle qui correspond bel et bien, en ce sens, à une demande de « citoyenneté différencié <sup>607</sup>.*

Enfin, les troisièmes et derniers types de droits sont relatifs à ce que Kymlicka appelle « *special representation rights* » qui correspondraient aux droits de représentation spéciale ou spécifique. Les revendications de tels droits sont exprimées indistinctement par les minorités

---

<sup>605</sup> Il souligne en effet que: « *One mechanism for recognizing claims to self-government is federalism, which divides powers between the central government and regional subunits (provinces, states, cantons). Where national minorities are regionally concentrated, the boundaries of federal subunits can be drawn so that the national minority forms a majority in one of the subunits. Under these circumstances, federalism can provide extensive self-government for a national minority, guaranteeing its ability to make decisions in certain areas without being out voted by larger society* », Will Kymlicka, *Multicultural citizenship*, pp. 27-28.

<sup>606</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, pp. 220-221.

<sup>607</sup> *Id.*

nationales et les groupes ethniques et par toutes les catégories sociales considérées comme désavantagées, telles que le genre. La revendication de tels droits a comme téléologie de favoriser la prise en compte de la diversité sociale et culturelle de la société, incarnée dans la population afin d'entrevoir la correction et la réparation des torts causés aux individus ou aux groupes, et d'œuvrer à ce que leurs intérêts et les conceptions soient portés au niveau des instances politiques supérieures. Kymlicka note à ce propos que : « *Les droits à la représentation des groupes sont souvent défendus comme une réponse à certains désavantages systémiques ou des barrières dans le processus politique qui rendent impossible la représentation effective des vues et intérêts de ces groupes* »<sup>608</sup>.

Cependant, à bien y regarder, il y a lieu de relever l'imbrication de ces droits qui pourraient être tous et simultanément revendiqués par un ou divers groupes rendant par là complexe toute appréciation judicieuse en vue de leur satisfaction. De plus, une représentation essentiellement fondée sur le critère identitaire ne pourrait-elle pas constituer une menace à la cohésion des démocraties ?

### **3- La stabilité face aux demandes de justice sociale en contexte multiculturel**

L'un des défis liés à la stabilité des sociétés marquées par le multiculturalisme, c'est celui de la promotion de la justice sociale. En effet, le multiculturalisme en tant que phénomène social et idéal démocratique mettant un point d'honneur sur la promotion de la diversité et la célébration des identités, opère une véritable révolution dans la conception générale que les individus ont souvent eue et partagée au sujet de la justice sociale et des exigences qui accompagnent la quête d'un tel idéal. En effet, dans l'univers théorique et normatif de la philosophie politique, la justice a toujours eu comme téléologie d'atténuer substantiellement, à défaut de résorber les déséquilibres, les inégalités arbitraires existant entre les individus et des groupes qui composent la société. C'est la raison pour laquelle, John Rawls considère la justice comme la vertu destinée à régir les relations interindividuelles et les institutions sociales en posant la structure de base de la société comme l'objet de la justice comme équité. Ce faisant, la justice a, selon lui, pour finalité de favoriser une répartition équitable des biens entre des individus et des groupes dans la société en limitant, autant que possible, l'arbitraire des contingences naturelles et sociales et arbitrer les revendications concurrentielles voire conflictuelles qui pourraient opposer les citoyens.

---

<sup>608</sup> Will KYMLICKA écrit précisément que: « *Group representation rights are often defended as a response to some systemic disadvantage or barrier in the political process which makes it impossible for the group's views and interests to be effectively represented* », *Multicultural citizenship*, p. 33.

Cette conception s'inscrit dans la perspective marxiste qui appréhende l'idéal de justice, sous le prisme des inégalités socioéconomiques, en mettant un accent sur les déséquilibres des rapports de production basés sur l'axiomatique de l'exploitation qui régit les relations et les interactions entre les classes dans l'ordre social capitaliste, en opposant d'un côté, les moins bien lotis et de l'autre les privilégiés. Dans cette optique, toute entreprise ayant en vue la promotion de la justice sociale, s'attèlerait surtout à « *assurer un juste équilibre dans la redistribution des biens et des ressources disponibles entre les riches et les pauvres, entre capitalistes et travailleurs* »<sup>609</sup>. De ce fait, la justice sociale a donc souvent été perçue dans les sociétés démocratiques sous le prisme essentiellement socioéconomique, avec comme cheval de bataille, la lutte contre les injustices sociales et économiques. Ce *paradigme de la redistribution* comme le nomme Nancy Fraser, est fortement remis en cause par le paradigme de la reconnaissance, corollaire logique du multiculturalisme.

Il s'agit d'une perspective nouvelle par le biais de laquelle est abordée la question de la justice sociale. Loin de focaliser l'attention sur la dynamique de l'exploitation dont peuvent être victimes les classes défavorisées de la part des catégories sociales privilégiées, ou sur les injustices économiques et sociales dont peuvent souffrir certains individus, appartenant à certaines catégories sociales, le paradigme de la reconnaissance vise, non seulement la préservation voire la protection des singularités culturelles caractéristiques des communautés et à combattre ou à se prémunir contre les abus et les différentes formes d'humiliation dont ils ont fait l'objet dans le passé comme le soutient Audard<sup>610</sup>. Il est plus précisément question de prendre des dispositions afin d'éviter ou de contrecarrer toutes velléités d'atteinte à la dignité ou de mépris des personnes. Faisant référence à ce changement radical de paradigme dans la conception de la justice sociale, Axel Honneth écrit :

*À la place de cette idée influente de justice, qui était politiquement l'expression de l'ère de la social-démocratie, s'est installée depuis longtemps déjà une idée nouvelle qui, de prime abord, semble beaucoup moins facile à appréhender de façon univoque. L'éradication de l'inégalité ne représente plus l'objectif normatif, mais c'est plutôt l'atteinte à la dignité où la prévention du mépris, la « dignité ou le*

---

<sup>609</sup> Nancy FRASER, « penser la justice sociale : entre redistribution et revendications identitaires », in *Politique et Sociétés*, 135, 1998, pp. 9-36, p. 9. DOI : 10.7202/040127ar

<sup>610</sup> Cathérine AUDARD estime que les demandes de reconnaissance visent non seulement la préservation de leur singularité, mais aussi une réparation dont « *la justification est dans le passé, dans les drames, les exclusions ou les persécutions qui ont été commis à l'égard de certains groupes* ». In « L'idée de citoyenneté multiculturelle et la politique de la reconnaissance », p. 26.

*respect » et non plus la « répartition équitable des biens » ou « l'égalité matérielle » qui constituent ses catégories centrales<sup>611</sup>.*

Cette exigence normative de la reconnaissance s'appuie essentiellement sur ce qu'Emmanuel Renaut appelle *l'expérience de l'injustice*<sup>612</sup>. Une expérience qui s'accompagne de souffrances à la fois physiques et psychiques, elles-mêmes liées aux dénis de reconnaissance dont sont victimes les individus appartenant à certaines communautés. Pour mieux cerner ce besoin fondamental de reconnaissance, il convient de le mettre en parallèle avec le processus de socialisation des individus qui débouche sur la formation de l'identité individuelle. Car, à en croire Honneth, la formation de l'identité du sujet est étroitement liée à l'intersubjectivité ou à son rapport à l'autre, et à l'image que lui renvoie la perception d'autrui conduisant par là même à des « *stades d'intériorisation de schémas standardisés* ». Il explique à ce propos que :

*L'individu apprend à se percevoir comme membre particulier et à part entière de la société en prenant progressivement conscience de besoins et de capacités propres constitutives de sa personnalité à travers les modèles de réaction positive de ses partenaires d'interaction. Dans ce sens, chaque sujet social est, de manière élémentaire, dépendant d'un univers fait de formes de comportements sociaux réglés par des principes normatifs de reconnaissance réciproque ; la suppression de telles relations de reconnaissance a pour conséquence des expériences du mépris ou de l'humiliation, ce qui n'est pas sans conséquences néfastes sur la formation de l'identité de l'individu<sup>613</sup>.*

L'imbrication entre reconnaissance et socialisation requiert une dynamique d'institutionnalisation de la reconnaissance susceptible de rendre aisée l'inclusion de tous les membres dans la société. Dès lors, le critère d'appréciation ultime de la justice d'un ordre social résiderait, non pas uniquement sur la garantie de la justice distributive, et ses implications socioéconomiques, mais aussi sur la lutte contre le déni de reconnaissance vécu à travers le sentiment de marginalisation ou l'expérience de mépris que vivent les individus. Ces deux aspects participent du traitement inégal comme l'explique Habermas<sup>614</sup>. A ce sujet, ce dernier écrit ceci :

---

<sup>611</sup> Axel HONNETH, « Reconnaissance et justice », in *Passant*, n°38, Janvier-février 2002, <http://www.passant-ordinaire.com/revue/print.asp?id=349>, p. 1.

<sup>612</sup> Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2004.

<sup>613</sup> Axel HONNETH, *art.cit.*, pp. 2-3.

<sup>614</sup> Selon Habermas, on peut distinguer deux catégories de traitement inégal. Si l'une a un rapport avec le critère de justice distributive, l'autre a trait à l'appartenance culturelle des citoyens. Voir, Jürgen HABERMAS, « De la

*Du point de vue de la justice distributive, le principe du traitement égal requiert que tous, pour réaliser leurs projets de vie, aient la même chance de faire effectivement usage de droits et de libertés également répartis. Dirigés contre une inégalité de statut ancrée dans les structures de classe et visant à une redistribution des chances sociales de vie, les luttes politiques et les mouvements sociaux se nourrissent d'expériences de l'injustice dans la dimension de la justice distributive. En revanche, les luttes pour la reconnaissance de l'intégrité d'une identité collective, déterminée sont animées par un autre type d'expérience de l'injustice ; il s'agit de l'expérience du mépris, de la marginalisation ou de l'exclusion dus à l'appartenance à un groupe qui, selon les critères de la culture majoritaire dominante, est considéré comme « inférieur ».*<sup>615</sup>

Si la demande de reconnaissance correspond à un besoin renouvelé de justice dans les sociétés démocratiques marquées par le pluralisme culturel, Avishai Margalit pense que, le paradigme de la reconnaissance qui place au centre du projet, l'exigence de non-humiliation, en reléguant au second plan, les préoccupations relatives à une distribution équitable des biens matériels et des ressources sociales, dépasse le cadre d'une revendication réduite à la simple justice, pour poser l'exigence d'une *société décente*. A propos de la signification de cette société décente, Renaut et plusieurs auteurs essaient, conformément à la pensée de Margalit, de préciser la distinction qu'il y aurait entre une société décente et une société simplement juste. Ils soulignent à ce propos qu' : « *une société décente est, aux yeux de Margalit, une société dont les institutions n'humilient pas les personnes, mais les respectent dignement, là où une société juste se contenterait d'être équitable dans la répartition des biens et des libertés fondamentales* »<sup>616</sup>.

Une telle argumentation est en décalage avec la conception rawlsienne de la justice dont l'ambition de faire advenir prioritairement un ordre social juste par le truchement d'une répartition équitable des premiers. La priorité théorique et normative de l'exigence de décence sur celle de justice trouverait sa justification dans le fait qu'une redistribution des biens, fût-elle équitable, n'implique pas nécessairement la reconnaissance de la dignité d'autrui et pourrait toujours être porteuse de relents d'humiliation. Il serait ainsi possible, suivant cette logique argumentative, d'envisager l'existence de sociétés certes justes, mais indécentes quand l'idéal serait, d'après Margalit, d'arriver à des sociétés justes et décentes. Celle-ci écrit à ce propos que :

---

tolérance religieuse aux droits culturels », in *Cités*, vol.1, n° 13, 2003, pp.151-170, pp.166-167. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm>

<sup>615</sup> Jürgen HABERMAS, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 167.

<sup>616</sup> Alain RENAUT, Etienne BROWN, Marie-Pauline CHARTRON, Geoffroy LAUVAU, « Les inégalités ethnoculturelles après les théories de la justice », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 3, n° 96, 2016, pp. 377-398.

*Même si une société de bienfaisance assurait la même distribution de biens qu'une société providence, une différence cruciale pourrait subsister entre elles pour que dans la première les biens soient distribués avec une attitude qui témoignerait de la pitié envers les bénéficiaires, alors que dans la seconde serait manifesté la reconnaissance du droit du bénéficiaire à les obtenir<sup>617</sup>.*

Au demeurant, il convient de dire qu'en accordant une place prépondérante aux identités culturelles dans l'espace social, le multiculturalisme leur permet d'irradier toutes les sphères de l'existence. Ce faisant, il procède à un renouvellement de la question sociale qui passe du domaine des intérêts, de l'économique, du social, au culturel et à l'identitaire. La justice sociale n'échappe pas à cette dynamique transformatrice.

#### **4-La stabilité de l'espace public à l'épreuve des identités culturelles**

L'expansion de plus en plus croissante du multiculturalisme entraîne une reconfiguration de l'espace public défini et reconnu par le modèle libéral classique auquel la théorie de la justice comme équité de Rawls souscrit. D'après ce modèle, la cohésion sociale harmonieuse ne peut être pensée que si une distinction claire et nette est opérée entre la sphère privée et la sphère publique de l'existence des individus dans les sociétés démocratiques. De façon précise, la sphère publique représente le domaine d'expression et de déploiement du citoyen titulaire des droits et de devoirs, revendiquant une égalité quasi-absolue vis-à-vis de ses semblables. Pendant que la sphère privée serait le lieu réservé des aspects de l'existence individuelle relevant de la vie privée, tels que : les allégeances morales, les convictions religieuses, les styles de vie et les orientations sexuelles, Rawls considère que ces aspects propres aux doctrines compréhensives et conceptions du bien sont écartées du domaine politique mieux, de la conception politique de la justice qui régit la démocratie constitutionnelle. Rawls approuve ainsi, la césure entre la sphère publique et la sphère privée, en distinguant ce qu'il appelle l'identité publique ou institutionnelle et l'identité non-institutionnelle ou morale<sup>618</sup>. Andréa Semprini apporte davantage d'éclairages sur la différence existant les deux sphères, faisant référence à la sphère publique, elle relève que :

*La première fixe les droits et les devoirs civiques des individus tels que le respect des lois, le paiement des impôts, l'exercice de droit de vote, les libertés d'expression et de mouvement. Dans la mesure où l'individu se conforme à cet ensemble de droits et d'obligations, il acquiert le statut de citoyen, condition qui lui permet d'accéder à l'espace public (...) ce qui appert à la vie privée de l'individu – ses choix moraux, les*

---

<sup>617</sup> Avishai MARGALIT, *La société décente*, trad.fr. F. Billard, Paris, Flammarion, 2007, p. 261.

<sup>618</sup> Voir John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 56.



*croyances religieuses, ses orientations sexuelles, ses comportements, ses goûts-est relégué dans la sphère privée de sa vie*<sup>619</sup>.

Dans son souci de faire prévaloir une neutralité de l'Etat vis – à – vis des aspects culturels, moraux et religieux de la vie des individus, la théorie de la justice comme équité, opte pour un modèle d'espace public, comme dirait Taylor, « *aveugle aux différences* ». D'après un tel modèle, les institutions doivent traiter tous les citoyens de façon égale afin d'obtenir leur soutien et surtout s'abstenir de promouvoir des visions du monde, des doctrines, des conceptions du bien et des modes de vie auxquels les citoyens adhèreraient. Concrètement, les institutions politiques d'une démocratie constitutionnelle, doivent briller par leur neutralité, leur impartialité à l'égard des allégeances affinitaires des citoyens. Cette neutralité requiert, selon Rawls, que

*l'Etat doit assurer à tous les citoyens une chance égale de réaliser leur conception du bien, quelle qu'elle soit, qu'ils ont librement adoptée ; l'Etat ne doit rien faire pour favoriser ou promouvoir une doctrine compréhensive particulière plutôt qu'une autre ou fournir davantage d'assistance à ceux qui en sont partisans ; l'Etat ne doit rien faire qui rende plus probable l'adoption par les citoyens d'une conception particulière plutôt que d'une autre*<sup>620</sup>.

S'il est vrai que le modèle libéral classique ne procède pas à un rejet total des différences, puisqu'il leur fait une place dans l'espace privé dans le souci de garantir l'exigence d'égalité dans le traitement des individus, force est de noter que selon les multiculturalistes, l'ouverture et l'égalité que le modèle libéral prétend garantir sont simplement illusoire. Les raisons de cette critique sont multiples. Tout d'abord, en opérant une fracture entre les dimensions politiques et civiques de l'individu d'une part et l'aspect socioculturel de l'autre, le modèle classique dépouille l'espace public de toute légitimité tant il semble accordé une place négligeable ou marginale à ce que les individus estiment avoir de plus chers : leurs singularités, attachements religieux et culturels. Bien plus, le reproche le plus incisif consiste à considérer ou accuser le modèle libéral d'être partial, inhumain et discriminatoire. En ceci que, loin d'être neutre, il véhicule une culture particulière jugée hégémonique en bafouant les identités culturelles spécifiques de certains groupes.

Les tenants du multiculturalisme plaident pour l'avènement ou l'instauration d'un espace public multiculturel qui, non seulement réaffirme le rôle capital que joue l'appartenance culturelle dans la formation de l'identité individuelle et, de ce fait, exige sa

---

<sup>619</sup> Andréa SEMPRINI, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, collection « Que sais-je », 1997, pp. 97-98.

<sup>620</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 236.

reconnaissance publique, mais également invite à une reconfiguration de l'espace public en appelant à un dépassement de la dichotomie établie entre la sphère publique et la sphère privée. Cette opposition des sphères radicalisée dans le modèle classique, se trouve médiatisée par des groupes auxquels une certaine reconnaissance est promue et approuvée. Andréa Semprini qui décrit ces mutations, souligne qu'« *au lieu d'être partagé en deux sphères qui traversent chaque individu, l'espace social se trouve divisé en une zone centrale « monoculturelle », à laquelle participent à des degrés variables, tous les groupes, et en une multiplicité de zones périphériques, où chaque groupe dispose de son autonomie* ». <sup>621</sup>

La perspective d'un espace public multiculturel ouvre donc la voie à un nouveau modèle de citoyenneté, notamment à l'idée d'une citoyenneté différenciée ou multiculturelle, c'est-à-dire une citoyenneté favorable ou ouverte à la diversité culturelle, qui s'oppose à la citoyenneté dite républicaine adossée aux principes d'impartialité et de traitement égal des citoyens, abstraction faite de leurs appartenances identitaires. L'idée de citoyenneté multiculturelle qui se situe aux antipodes du projet d'homogénéisation des différences culturelles inhérent à l'Etat-nation, requiert l'acceptation du caractère multinational des Etats contemporains et la reconnaissance voire la valorisation des particularités ou des identités culturelles des groupes ethniques. Cependant, l'interrogation qui émerge est la suivante : comment penser les conditions de possibilité de la cohésion sociale dans un tel contexte d'effervescence ou d'explosion identitaire ? La politique multiculturaliste n'est-elle pas porteuse d'un risque de fragmentation sociale ? Quelles gestions des différences opérées pour préserver la coexistence harmonieuse des groupes ?

### **5-Le défi de la cohésion sociale en contexte de diversité culturelle : la question de la gestion publique des différences**

Le pluralisme culturel est une donnée factuelle caractéristique des sociétés démocratiques contemporaines. Cette hétérogénéité culturelle et identitaire, requiert, pour la préservation de la stabilité et de la cohésion, l'adoption des politiques appropriées susceptibles de faciliter l'intégration de tous les membres de la communauté. A cet effet, on distingue globalement deux modèles de gestion publique des différences. Le premier modèle de gestion et d'intégration est fourni par la France. De par son histoire coloniale, son progrès socioéconomique et son statut de nation démocratique, la république française a une longue tradition de terre d'immigration pour les populations de divers coins du monde. Le souci de

---

<sup>621</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 99.

créer des conditions propices à l'intégration et à l'épanouissement de ces personnes d'origines culturelles différentes, a amené l'Etat à promouvoir un modèle d'intégration axé sur une politique d'assimilation, destinée à entraîner chez les immigrés, l'intériorisation des valeurs et des normes culturelles de la société d'accueil, de reléguer les appartenances culturelles et identitaires dans la sphère privée et d'exclure la possibilité de leur expression ou de leur reconnaissance dans l'espace public. Andréa Semprini dit à ce propos que : « *du point de vue juridique, la tradition républicaine assure un système d'intégration inspiré du modèle de l'espace public national. Un pilier de ce modèle étant la « neutralisation » de la sphère publique* »<sup>622</sup>. Cette logique assimilationniste permet à tous les individus d'accéder à la citoyenneté au sens politique – jouissant des droits égaux et soumis aux obligations identiques, ayant un égal statut devant la loi – abstraction faite de leurs diverses singularités. Cette auteure précise que : « *l'immigré, quelque soit sa « différence », est intégré automatiquement à la nation à condition qu'il accepte d'accéder à l'espace public de la citoyenneté, c'est-à-dire qu'il accepte les devoirs (...) qui sont inséparables de ses droits* »<sup>623</sup>.

Ainsi, dans ce paradigme jacobin et républicain, la cohésion de la société et son unité gage de stabilité sont garanties, non pas grâce une reconnaissance étatique des entités ethnoculturelles et des conceptions du bien auxquelles elles souscrivent, mais par une réaffirmation du principe d'égalité entre les personnes, la consécration des droits individuels et le rejet de toute forme de discrimination. L'idéologie nationaliste qui est au cœur de politique d'assimilation propose et promeut « *une certaine conception de l'Etat-nation comme devant être homogène culturellement* ». <sup>624</sup> Cependant, en dépit du succès historique du modèle républicain français de gestion de la diversité culturelle, force est de reconnaître que le modèle d'intégration qu'il suggère semble aujourd'hui en crise. Puisque, non seulement son humanisme abstrait s'accompagne d'une négation de l'altérité de l'autre, mais aussi il se trouve manifestement incapable d'assurer une réelle égalité entre les citoyens, ce qui constituait véritablement son objectif ultime. Andréa Semprini explique à ce propos que : « *le modèle d'intégration traditionnel entre en crise parce qu'il n'assure pas l'égalité réelle de tous à l'intérieur de l'espace, égalité sur laquelle il fonde sa légitimité et au nom de laquelle*

---

<sup>622</sup> Andréa SEMPRINI, *op.cit.*, p. 199.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>624</sup> Catherine Audard, « L'idée de citoyenneté multiculturelle et la politique de reconnaissance », p. 28.

*il continue de demander aux citoyens de se dévêtir de leurs particularités et de les cantonner dans la sphère privée »<sup>625</sup>.*

Les difficultés pratiques du paradigme assimilationniste trouvent leur explication dans les contradictions dont elle est intrinsèquement porteuse. En effet, à bien examiner, tout se passe comme si la promotion d'une citoyenneté politique et indifférenciée ne dispense pas l'espace public d'être sous l'emprise des groupes à la fois économiques et culturelles. Tout autant que, l'égalité formelle solennellement proclamée du point de vue juridique, est visiblement supplantée par une discrimination effective dont certains groupes sont victimes tant sur le plan économique qu'en ce qui concerne l'aspect culturel. Enfin, le mythe unificateur qui se situe au centre du projet national et républicain, amène à considérer toute revendication fondée sur la reconnaissance ou exigeant un traitement plus équitable des particularismes comme une menace pour l'unité et la stabilité de la nation. C'est au regard de ces considérations qu'on peut mieux apprécier la polémique suscitée en France par la question du port des signes religieux en public en notamment celle du voile islamique à l'école<sup>626</sup>.

Dès lors, la crise du modèle assimilationniste pose la nécessité de sa réforme ou de son dépassement. Ainsi, il apparaît clairement que la cohésion sociale et l'unité nationale pourraient être pensées, non pas à travers une mise à l'écart des particularismes culturels et identitaires, mais au moyen de leur valorisation et leur reconnaissance. Telle est la mission du modèle pluraliste. A ce propos, Constant précise que

*Dans le modèle pluraliste, l'unité nationale et la cohésion sociale sont recherchées, à l'inverse par le biais d'une prise en compte de la diversité. Les identités culturelles sont toujours tolérées et parfois même publiquement reconnues et institutionnalisées. Les individus comme les groupes peuvent librement s'organiser pour entretenir et promouvoir des spécificités culturelles ou religieuses<sup>627</sup>.*

Le modèle pluraliste crée les conditions favorables au développement, au maintien et à l'expression de leur identité personnelle par les communautés à travers ce que Habermas appelle *les droits culturels*. En effet pour lui, « *les droits culturels doivent garantir à tous les citoyens un égal accès aux communications, aux traditions et aux pratiques, d'une communauté qu'il considère chaque fois comme nécessaire pour le développement et le maintien de leur identité personnelle* »<sup>628</sup>. S'il est vrai que l'opposition entre les deux modèles

---

<sup>625</sup> Andréa SEMPRINI, *op.cit.*, p. 110.

<sup>626</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

<sup>627</sup> Fred CONSTANT, *op.cit.*, p. 34.

<sup>628</sup> Jürgen HABERMAS, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 167.

de gestion publique des différences est indéniable, eu égard au modèle de société et à la vision politique qu'elles proposent et véhiculent, force est de relever que dans les faits, cette dichotomie n'est pas aussi tranchée. Car, dans les sociétés contemporaines, il s'observe une imbrication entre les politiques assimilationnistes et des tendances pluralistes. La France constitue l'illustration parfaite de cette dynamique, dans la mesure où, bien qu'ayant fondé l'intégration des individus et des groupes sur la politique d'assimilation, Constant souligne que

*Le modèle républicain s'est davantage accommodé des groupes ou communautés identitaires qu'il n'est généralement admis par l'histoire officielle de la république. Contrairement à la représentation dominante, les spécificités culturelles ont survécu au processus uniformisation multiséculaire de francisation et de centralisation, sans jamais être reconnues pour autant sur la scène officielle de l'espace public. Pourtant, les différences s'affichent plus ouvertement qu'autrefois comme si le pluralisme avait soudainement pris un sens positif<sup>629</sup>.*

Malgré la logique d'uniformisation et la politique d'assimilation qui caractérisent le modèle républicain de type français, il est pratiquement impossible de jeter un voile sur le besoin d'existence, d'affirmation et de reconnaissance des communautés identitaires.

### **III- LE PROBLEME DE LA STABILITE DANS LE CAS PARTICULIER DES SOCIETES PLURI-ETHNIQUES D'AFRIQUE**

Il s'agit dans cet axe de notre travail, d'examiner les périls que fait peser la dynamique de l'ethnicité sur la stabilité politique des sociétés ethniquement complexes, notamment en Afrique. L'importance de cette articulation réside dans le fait que, le continent africain regorge en son sein des sociétés complexes, c'est-à-dire des entités sociopolitiques traversées par un pluralisme culturel et ethnique, ayant été confrontées ou en proie à des conflits d'une extrême violence, mettant aux prises des groupes ethniques revendiquant souvent, soit une répartition équitable des ressources socioéconomiques, soit la prise en compte ou la reconnaissance de leurs identités par les institutions politiques publiques. Ainsi, loin de prétendre à l'exhaustivité, cette étude s'attachera à examiner d'une part une des expériences meurtrières tragiques de l'humanité s'étant déroulées en Afrique, notamment au Rwanda. Un tel examen permettra d'analyser le génocide rwandais comme l'aboutissement logique et macabre, non seulement d'une manipulation pernicieuse des identités mais aussi d'un déficit d'équité traduit par une discrimination arbitraire opérée entre les communautés. D'autre part, l'étude du cas du Cameroun, permettra de se pencher sur une situation n'ayant certes pas

---

<sup>629</sup> Fred CONSTANT, *op.cit.*, p. 34.

encore débouché sur des massacres collectifs, mais qui n'en constitue pas moins illustrative des tensions intercommunautaires et des périls d'instabilité auxquels peut mener une « *technologie de management de la diversité socio ethnique* » comme la politique de l'équilibre régional, quand elle n'est pas rationnellement mise en œuvre.

### **1- La stabilité des Etats multiethniques d'Afrique à l'épreuve des revendications identitaires**

Depuis la décennie 1990, le monde en général et l'Afrique en particulier, ont vu les conflits intercommunautaires prendre une ampleur inédite supplantant les affrontements entre Etats qui avaient jusque là structurés les relations internationales. Une telle recrudescence de ce type de conflictualité tend à accréditer la thèse de Samuel Huntington selon laquelle « *la prochaine guerre mondiale, s'il y en a une, sera une guerre entre civilisation* »<sup>630</sup>. Pour cet auteur, ces conflits ont ceci de particulier, qu'ils s'inscrivent dans la durée, dans le temps long et sont difficilement solubles compte tenu de la difficulté des partis à conclure un accord. Il précise à cet effet que

*Les guerres civilisationnelles (...) sont des conflits qui s'éternisent. Lorsqu'ils ont lieu au sein d'un même Etat, ils durent en moyenne six fois plus longtemps que les guerres entre Etats. Comme ils mettent en jeu des questions fondamentales d'identité et de pouvoir, on a du mal à les résoudre par des négociations ou des compromis. Lorsque l'on parvient à un accord, il n'est pas rare que certaines des parties d'un camp donné refusent d'y souscrire. L'accord dure alors d'autant moins longtemps...Il est rare que les brasiers des haines communautaires soient totalement éteints, sauf par le génocide<sup>631</sup>.*

Les Etats multiethniques d'Afrique, à la faveur de l'ouverture démocratique induite par l'avènement du multipartisme ont été témoins d'une exacerbation des revendications identitaires ayant quelquefois et malheureusement débouché sur des dynamiques de purifications ethniques. Si Otayek estime que le déferlement des revendications identitaires est non seulement tributaire de l'instrumentalisation du sentiment ethnique par les acteurs politiques en vue de conquérir ou de conserver le pouvoir, il ne manque pas de préciser que cette inflation des demandes identitaires n'est pas exclusive à l'Afrique. Car, dit-il : « *la montée des revendications identitaires dans le monde s'impose comme une évidence (...) de l'Amérique du Nord et du Sud à l'Asie, en passant par le monde arabo-islamique, l'ex-bloc socialiste et même les vieilles démocraties européennes, on observe partout un réveil, souvent*

---

<sup>630</sup> Samuel HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 279.

<sup>631</sup> *Ibid.*, pp. 279-280.

*violent, des ethnismes, des nationalismes, ou des régionalismes* »<sup>632</sup>. Quoi qu'il en soit, les mobilisations communautaires qui fragilisent la stabilité des Etats ne sont pas toujours dissociables de ce que Rawls appelle les circonstances de la justice, c'est-à-dire un contexte de justice marqué par une volonté des individus ou des groupes à rechercher le maximum de ressources dans une situation de rareté d'une part et, d'autre part la divergence d'intérêts ou de visions du monde qui est inhérentes à la coopération sociale. Rawls fait une description de ces circonstances en relevant qu'elles sont de deux types et renvoient :

*En premier lieu, à des circonstances objectives, et, en second lieu, à des circonstances subjectives, à savoir que les personnes et les associations ont des conceptions opposées du bien ainsi que des voies pour l'atteindre et ces différences créent des conflits entre eux, qui les conduisent à des exigences contradictoires vis-à-vis de leurs institutions. Ils ont des croyances philosophiques et religieuses opposées et prêchent non seulement des doctrines politiques et morales différentes, mais encore des modes d'évaluation des arguments et des preuves qui sont en conflit alors même qu'ils essaient de réconcilier ces points de vue opposés*<sup>633</sup>.

En effet, la divergence d'intérêts et des fins qui caractérise tout ordre social font de la société un espace concurrentiel permanemment sous la menace d'un conflit opposant des individus ou les communautés auxquelles ils appartiennent. L'éventualité d'un tel conflit est davantage envisageable quand le fait identitaire s'y mêle avec ses tendances exclusivistes, fragiles et pathologiques. Le déchainement des violences intercommunautaires en Afrique est souvent la conséquence d'un déficit ou de justice dans la répartition des biens, des positions de responsabilité entre les différents groupes qui constituent la société. Cette impossibilité ou du moins la difficulté pour certaines communautés à bénéficier des avantages qu'offre l'Etat, génère des frustrations conduisant par voie de conséquence à la violence. Jean-Pierre Chrétien présente cette situation en notant que :

*Dans la mesure où toute richesse essentielle transite par l'Etat (les prébendes, les contrats, les licences, les capacités de détournement et de fraude), la réussite sociale suppose l'accès à la « bourgeoisie directoriale » ou à ses couloirs. Les postes politiques et administratifs constituent donc les bases des différents échelons d'une nomenclature de privilégiés qui, par définition, doit en tenir éloignés d'autres candidats. Cette conception « consommatrice » de la chose publique débouche sur la violence, soit pour entretenir les situations acquises, soit pour les renverser au profit d'autres groupes frustrés*<sup>634</sup>.

---

<sup>632</sup> René OTAYEK, « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'Etat : y a-t-il une « exception » africaine ? », in *Afrique : les identités contre la démocratie ? Cahiers des sciences humaines*, n° 10, Editions de l'Aube, IRD, 1999, p. 6.

<sup>633</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 103.

<sup>634</sup> Jean-Pierre Chrétien CHRETIEN, « Les racines de la violence contemporaine en Afrique », in *Politique Africaine*, n° 42, 1991, p. 19.

Dès lors, à la lumière de ce qui précède, on est amené à souligner que le pluralisme ethnique et les conflits identitaires ne sont pas étroitement liés au point d'établir un rapport de causalité mécanique entre ces données. Car, l'existence d'une pluralité doublée d'une hétérogénéité des groupes ethniques dans les Etats en Afrique ne conduit pas inexorablement aux affrontements intercommunautaires. Par contre, les usages qui sont faits de ces appartenances communautaires, les idéologies auxquelles elles se greffent, les manipulations dont elles font l'objet de la part des acteurs politiques, qui leur confèrent une objectivité et une irréductibilité, le sentiment d'injustice et de marginalisation éprouvées par des communautés, forment le terreau fertile au déchainement violent des identités et constituent des leviers sur lesquels il convient de s'appuyer pour mieux cerner les conflits identitaires. Car, comme l'affirme Otayek : « *Eminemment stratégique donc, le conflit identitaire ne saurait s'analyser que dans son articulation aux luttes de pouvoir et est prédéterminé par un ensemble de paramètres liés aux modalités d'allocation des ressources et à la représentation institutionnelle des différents groupes* »<sup>635</sup>.

Au demeurant, la possibilité d'une cohabitation heureuse des groupes ethniques et l'annihilation du déferlement des « *identités meurtrières* »<sup>636</sup>, ne peut véritablement être envisagée qu'à la condition que des politiques de distribution ou de répartition justes des ressources soient mises en œuvre au bénéfice des différents groupes constitutifs du corps social et éloigner le spectre de ce que Premdas appelle une « *explosion ethnique nucléaire* »<sup>637</sup>. Car, comme le relève Rawls, « *les membres d'une société bien ordonnée ne sont pas indifférents à la manière dont les fruits de leur coopération seront repartis et, pour que leur société reste stable, la répartition présente et celle escomptée dans l'avenir doivent être perçues comme étant (suffisamment) justes* »<sup>638</sup>. Une telle répartition équitable des ressources est susceptible d'atténuer à défaut de résorber les risques de chaos que font peser les mobilisations identitaires violentes sur la stabilité politique des Etats, à l'instar de celui survenu au Rwanda.

---

<sup>635</sup> René OTAYEK, « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'Etat : y a-t-il une « exception » africaine ? », p. 19.

<sup>636</sup> Voir, Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

<sup>637</sup> Voir, Ralph PREMDAS, « Public policy and ethnic conflict », in *MOST, Discussion Paper Series* – n° 1, 1997.

<sup>638</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 103.



## 2- Le problème de la stabilité au Rwanda : de la discrimination ethnique au génocide

Le génocide rwandais constitue un des épisodes sombres de l'histoire contemporaine de l'Afrique et qui restera à jamais inscrit dans la mémoire de l'humanité, au regard de l'extrême inhumanité qui en a résulté. L'abondante littérature développée autour de ce sujet renseigne amplement sur les fondements politiques des *acteurs du dedans et du dehors* ayant joué un rôle prépondérant dans les campagnes d'exterminations massives, les atrocités perpétrées sur les victimes et le bilan effroyable auquel il a conduit. Cependant, la présente réflexion se penche sur cette tragédie, pour examiner le statut des identités ethniques dans la société politique et les dangers qu'elles peuvent représenter pour la stabilité des Etats, lorsqu'elles font l'objet d'une manipulation abjecte et sont adossées sur une politique de discrimination injuste qui privilégie certaines communautés au détriment d'autres. Car, à la vérité, comme le relève El hadj Touré, le génocide qui oppose les Hutu aux Tutsi

*apparaît comme un phénomène complexe qui soulève la question sensible de l'ethnicité. Or, (...) l'ethnie n'a aucune existence objective dans ce pays. Elle reposerait plutôt sur des constructions pseudo-scientifiques coloniales. L'ethnisme, en tant que forme de racisme sous-tendue par des clivages et des stéréotypes forgés, demeure la cause principale du génocide*<sup>639</sup>.

En effet, un bref détour historique permet de noter que la société traditionnelle rwandaise de la période précoloniale était composée de trois principaux groupes sociaux. Les *Twa*, représentant 1% de la population, les *Hutu* 80% essentiellement agriculteurs et les *Tutsi*, peuples éleveurs représentait environ 14% de la population. Bien qu'hierarchisée avec à sa tête des Tutsi au sommet, parvenu grâce à leurs conquêtes militaires, cette société vivait dans une relative harmonie, le Roi « *Mwam* » étant tenu d'assurer la protection de ses serviteurs et de leur assurer des gratifications. De plus, tous partageaient une langue commune et un même cadre d'existence. Loin d'être rigides et objectives, les frontières entre les trois communautés étaient ouvertes et perméables, rendant possible un changement de groupe d'appartenance. El Hadj Touré relève à ce propos que :

*Malgré l'apparition progressive d'une conscience identitaire Hutu et Tutsi dans la société traditionnelle rwandaise, la stratification n'était ni rigoureuse, ni conflictuelle au point de saper les fondements de la régulation sociopolitique. Pourtant, elle allait être bouleversée, voire instrumentalisée, avec l'arrivée des*

---

<sup>639</sup> El Hadj TOURE, « Au-delà des fondements politiques du génocide rwandais : une construction historico-socioculturelle de l'ethnisme », in *Déviance et société*, vol. 37, n° 4, pp. 463-485, p. 464.

*colons à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et leurs politiques de marquage social à caractère ethnique*<sup>640</sup>.

La période coloniale et la politique de hiérarchisation des groupes dont elle s'est accompagnée, a constitué un tournant décisif dans l'exacerbation des crispations identitaires entre les Hutu et les Tutsi. Car, s'appuyant sur l'anthropologie raciale et la biologie occidentale du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle, fondée sur le mythe de la supériorité de la race blanche elle-même basée sur l'idéologie « hamitique » – instrument de légitimation ou de justification des inégalités sociales entre les groupes ethniques – cette idéologie présente les Tutsi comme la descendance du fils de Noé (Cham) ayant migré vers l'Éthiopie<sup>641</sup>, les colons allemands puis belges procéderont à une classification pyramidale des groupes, avec au sommet les Tutsi considérés comme morphologiquement semblables aux « blancs », dignes de respect et donc aptes à diriger, et à la base les Hutu et les Twa, véritables incarnations du nègre par sa naïveté, son inclination naturelle à l'obéissance et sa carrure physique qui le prédispose aux travaux rudes, comme le relève El Hadj Touré<sup>642</sup>. A en croire Chrétien, Cette hiérarchie raciale aux relents racistes va conduire à une hiérarchisation sociale<sup>643</sup> servant de fondement à la politique de répartition des positions sociales et des ressources foncièrement arbitraires qui sera menée par les colons. La politique de discrimination ethnique en faveur des Tutsi et au détriment des Hutu et des Twa s'est poursuivie jusqu'à l'accès à la formation des futurs cadres. Mgr Classe, l'un des promoteurs de cette politique notait à cet effet que : « *Nous n'aurons pas de chefs meilleurs, plus actifs, plus capables de comprendre le progrès, et même plus acceptés par le peuple que les Batutsi (...). L'école des Batutsi doit avoir le pas sur celle des Bahutu (...).*

---

<sup>640</sup> EL Hadj TOURE, *art.cit.*, p. 474.

<sup>641</sup> En rapport avec ces caractéristiques, on peut se référer à la description que fait le Médecin belge Jean Sasserath concernant les groupes qu'il aurait rencontrés au cours de sa tournée au *Ruanda-Urundi*. Il écrit : « *On les appelle les Batutsis. En réalité ce sont des Hamites, probablement d'origine sémitique ou suivant certaines hypothèses, chamite, voir adamite. Ils représentent environ un dixième de la population et forment en réalité une race de seigneurs. Les Hamites ont 1, 90 m de taille. Ils sont élancés. Ils possèdent le nez droit, le front haut, les lèvres minces. Les Hamites apparaissent distants, réservés, polis, fins* ». Voir, Ernest Marie-MBONDA, « Justice ethnique comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique ». p. 14.

<sup>642</sup> Ce dernier précise à propos des Tutsi qu' : « *Ils étaient considérés par les colons comme leurs semblables, c'est-à-dire génétiquement proches de la « race blanche » en raison de leurs traits physiques particuliers : nez aquilin, lèvres fines, taille élancée, teint clair. A l'image des Européens, les Tutsi seraient plus intelligents et plus aptes à diriger. Les Hutu, eux, sont perçus comme des négroïdes venant de l'Afrique (nez épaté, lèvres énormes, taille moyenne, teint foncé), naïfs, bons à obéir et prédisposés aux travaux durs.* ». Ernest Marie-MBONDA, « Justice ethnique comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique ». p. 14.

<sup>643</sup> Jean-Pierre CHRETIEN reprend ici les propos du gouverneur Pierre Ryckmans Résident de l'Urundi qui affirmait que : « *Les batutsi étaient destinés à régner, leur seule prestance leur assure déjà, sur les races inférieures qui les entourent, un prestige considérable...Rien d'étonnant que les braves bahutu, moins malins, plus simples, plus spontanés et plus confiants, se soient laissé asservir sans esquisser jamais un geste de révolte* ». Jean-Pierre CHRETIEN, « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », p.138, in Amselle/M'bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 129-165.

*Elle prépare l'avenir en nous gagnant les futurs chefs, en gagnant les parents et le gouvernement* »<sup>644</sup>. Les conséquences de cette politique discriminatoire en défaveur des Hutu et au profit de l'élite Tutsi sont perceptibles dans les statistiques suivantes que présente El Hadj Touré. Il souligne que :

*Les privilèges des Tutsi sont systématiquement renforcés, la grande masse Hutu exclue du processus décisionnel. Les Tutsi occupent presque tous les postes : en 1959, 43 chefs sur 45 et 549 sous-chefs sur 559 appartiennent à ce groupe minoritaire. Contrairement aux Hutu, les Tutsi sont automatiquement recrutés dans les écoles catholiques pendant un certain moment. L'administration coloniale belge a maintenu et officialisé, à en croire Overdul (1997), le système de l'uburetwa, structure sociale qui soumettait les Hutu au travail forcé en faveur de leurs maîtres Tutsi*<sup>645</sup>.

La logique classificatoire de type raciste et la politiques de discrimination ethnique ayant été au cœur de la politique coloniale ont été entérinées après l'indépendance, confortant la domination d'un groupe sur l'autre et exacerbant les tensions intercommunautaires. Mbonda relève que : « *le principe discriminatoire sur lequel reposait la formation des futurs cadres du Rwanda conduisait inéluctablement au monopole des ressources politiques et socioéconomiques par un seul groupe et à un processus de revanche et de contre-dominance* »<sup>646</sup>. Cette répartition inéquitable des ressources socioéconomiques entre Hutu et Tutsi, consécutive à la discrimination ethnique elle-même légitimée par une idéologie raciste, a semé les germes de la haine tribale. C'est ainsi que la révolution sociopolitique Hutu lancée par le *parme hutu* au pouvoir en 1959, se donna pour mission de rétablir la justice en renversant la domination Tutsi en mettant en œuvre des politiques des quotas en 1973 et s'appuyant sur sa forte majorité. Les entreprises de pogroms menées par les Hutu, alimentées par la propagande médiatique de *Kangura* et de la *Radio des Mille collines*, condamneront la minorité Tutsi à l'exclusion, à l'exil ou à la mort. Les attaques récurrentes du Front patriotique Rwandais (FPR) - groupe rebelle constitué des réfugiés Tutsi – seront interprétées comme une déclaration de guerre des Tutsi contre les Hutu. Cette dynamique belliqueuse enclenchée conduira ultimement au génocide.

---

<sup>644</sup> Jean-Pierre CHRETIEN, « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », p. 144.

<sup>645</sup> El Hadj TOURE, *art.cit.*, pp. 474-475.

<sup>646</sup> Ernest-Marie MBONDA, « Justice ethnique comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques d'Afrique », p. 16.

### 3- Équité et tensions communautaires au Cameroun : la politique de l'équilibre régional en question

Le Cameroun est une société fondamentalement complexe qui, non seulement abrite une multiplicité de communautés religieuses, de groupes ethniques, mais également voit se juxtaposer deux espaces culturels – l'un francophone et majoritaire, l'autre anglophone et minoritaire – hérités de l'administration franco-britannique exercée pendant la période coloniale. Cette mosaïque sociale et culturelle de plus de 200 groupes ethniques, peut être aisément appréhendée à partir des groupes ethno régionaux que sont :

*Les pygmées (populations les plus anciennes) au Sud et à l'Est, les Beté-Pahouins ou Betis dans la partie du Sud, les Makas, Bayas, Njems et Kakas à l'Est. Les Douala, Bakweris, Batanga sur la côte, les Lundus, Bakossi et Mbos dans les environs du Mont Cameroun et du Mont Manengouba, vers l'Ouest, les Bassa-Bakoko, situés dans la vallée du fleuve Sanaga, les Bafias (Banen, Yambassa), dans la proximité du même fleuve, les Bamiléké et les Bamoun à l'Ouest, les « Tikars des Grassfields » au Nord-Ouest, puis au Nord, les Fulanis ou Foublés, les Kotoko, les Arabes Choas, et les groupes improprement désignés « Kirdi »<sup>647</sup>.*

Si les relations entre ces groupes oscillaient entre la convivialité et la conflictualité liée aux conquêtes d'espaces territoriaux et à la volonté de domination, force est de relever avec Claude Meillassoux qu'il était pratiquement impossible de noter l'existence des guerres ou des conflits ayant pour cause fondamentale la différence ethnoculturelle, mais des affrontements opposant des villages, des groupes de villages, des royaumes composés des individus et groupes ayant la même appartenance ethnique. Le mobile identitaire ou l'origine tribale n'a jamais véritablement constitué une source de conflits. Cet auteur précise à cet effet que

*L'histoire ne donne guère d'exemple de « guerres ethniques ». Des faides advenaient, soit entre villages ou fédérations villageoises de même culture pour des affaires matrimoniales ou des vols de troupeaux ; (...) mais sans considération d'appartenance ethnique ; des guerres sévissaient entre les royaumes rivaux mais recouvrant parfois les mêmes ethnies ou composés de plusieurs d'entre elles. Par contre, des conflits qui auraient opposé des ethnies dressées spontanément les unes contre les autres pour la seule raison de leur différence culturelle, de tels conflits sont imaginaires<sup>648</sup>.*

Cependant un fait est évident, le processus de conquête et domination coloniale a eu pour effet d'exacerber des situations conflictuelles existantes et d'en susciter d'autres entre

---

<sup>647</sup> Ernest-Marie MBONDA, « Justice ethnique comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques d'Afrique », p. 19.

<sup>648</sup> Claude MEILLASSOUX, « Fausses identités et démocratie d'avenir », p. 22, in Patrice YENGO, éd., *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 9-40.

groupes qui entretenaient des relations relativement cordiales ce, en opposant au moyen de l'instrumentation des communautés et des chefs qui se montraient favorables ou hostiles à la colonisation. Ainsi, le développement de certaines régions qui sera fonction de leur situation géographique et des objectifs stratégiques de la puissance coloniale s'accompagnera d'une croissance urbaine génératrice d'un exode massif des populations des zones périphériques moins développées vers les nouveaux centres urbains. Ce développement régional inégal et les mouvements migratoires auxquels il conduira, seront la source des tensions intercommunautaires entre des populations dites « *autochtones* » et des « *allogènes* ». Mbonda relève dit à juste titre que :

*Les villes ainsi créées de bonne heure, comme celles qui se développent plus tard pendant la période franco-britannique (...) deviendront toutes le théâtre d'après compétitions entre les ethnies locales et les « allochtones », nouveaux impétrants aux privilèges (argent, biens matériels, positions sociales dans le secteur tertiaire, positions politiques) qui autrefois semblaient revenir aux « autochtones »<sup>649</sup>.*

Cette dynamique revendicative à coloration identitaire va connaître une recrudescence dans le Cameroun indépendant et notamment avec la libéralisation politique des années 1990. Le bref exposé historique ci-dessus réalisé, permet de prendre la pleine mesure de la place prépondérante qu'occupent les identités ethniques dans la sphère politique et institutionnelle du Cameroun. A l'opposé de la théorie de la justice comme équité qui recommande de jeter un voile d'ignorance sur les contingences sociales telles que l'origine ethnique des individus, dans le souci de garantir la justice des principes de justice adoptés dans la position originelle et assurer une répartition équitable des ressources collectives, le Cameroun représente le prototype d'une société anthropologiquement complexes dans laquelle, les identités loin d'être confinées dans la sphère privée s'exprime dans l'espace public en exigeant leur reconnaissance institutionnelle. L'ampleur des revendications identitaires avancées par des individus et leurs groupes conduit à considérer l'Etat camerounais comme « *un véritable laboratoire des tensions interethniques qui minent l'Afrique, avec peut-être la différence que ces tensions n'ont pas encore débouché comme ailleurs sur des boucheries humaines* »<sup>650</sup>.

En effet, la société camerounaise donne à voir le spectacle hallucinant de ce que Paul Abouna appelle « *l'ethnicisation des revendications politiques* ». D'après cet auteur, ces demandes adressées sous la forme épistolaire aux pouvoirs publics, portent non pas sur des

---

<sup>649</sup> Ernest-Marie MBONDA, « La justice ethnique comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique », pp. 21-22.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 18.

préoccupations liées au statut social, à l'âge ou encore à l'amélioration de la condition professionnelle, mais sur leurs appartenances ethno régionales. Il précise, en faisant allusion à ces formes de revendications qu'« *elles sont apparues ces dernières années sous la forme de memoranda ou de documents écrits divers, mettant en relief non pas des classes sociales, des classes d'âge, des catégories socioprofessionnelles, des genres, etc., mais des régions et des ethnies qui y vivent* »<sup>651</sup>. Sans être exhaustives, ces revendications multiformes qui rythment l'espace public vont de la dénonciation de l'exclusion dont s'estiment être victimes certaines communautés, à la condamnation de la sous-représentation institutionnelle par des groupes spécifiques, en passant par l'accusation d'envahissement portée contre des groupes ethniques formellement identifiés<sup>652</sup>.

Cependant, en dépit de la rhétorique officielle de l'unité nationale mobilisée par le politique pour disqualifier les revendications identitaires jugées non seulement dangereuses pour la consolidation de la nation, mais également incompatibles avec les idéaux de citoyenneté et de laïcité qui fondent le modèle républicain de l'Etat, les autorités ont toujours paradoxalement placé l'ethnie au cœur des politiques de répartition des positions sociales privilégiées et de distribution des ressources socioéconomiques entre les régions. La politique de l'équilibre régionale constitue à cet effet une illustration de cette approche gouvernementale de gestion de la diversité ethnique. Paul Abouna écrit à ce propos qu'« *Au Cameroun par exemple, il existe dans la gestion de l'Etat quelques pratiques informelles dont la finalité consiste à maintenir les grands équilibres ethniques et à assurer l'insertion de toutes les ethnies dans les organes de gestion du pouvoir, à des degrés variables* »<sup>653</sup>.

Cette répartition ethno régionale est perceptible au sommet de l'Etat où les fonctions de Président de la République, de Président de l'Assemblée Nationale, de Premier Ministre, etc.

---

<sup>651</sup> Paul ABOUNA, *Le pouvoir de l'ethnie. Introduction à l'ethnocratie*. Paris, L'Harmattan, 2011, p. 77.

<sup>652</sup> Selon Paul ABOUNA, ces revendications proviennent des diverses régions du pays, Du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest. Voir à cet effet : *Le pouvoir de l'ethnie. Introduction à l'ethnocratie*, pp. 77-94. Bien que quelques unes mettent en lumière les tensions communautaires entre des groupes précis. C'est le cas, par exemple des revendications formulées par la communauté Bamiléké regroupée au sein du Conseil Supérieur des Intérêts Bamiléké (COSBI) qui, en 1990, adressait une lettre au Chef de l'Etat pour l'amener à mettre un terme à l'extrême stigmatisation et exclusion dont ils avaient le sentiment d'être victime. Il relevait que : « *Les bamiléké, où qu'ils se trouvent sur le territoire national et quelles que soient les catégories socioprofessionnelles auxquelles ils appartiennent, partagent désormais le sentiment commun d'être réduits au second rôle* ». Au cours de la même année, les Beti, après avoir créé le « Front national de libération du peuple Beti », lançaient un mot d'ordre contre les Bamiléké dans lequel on pouvait lire ceci : « *Alors peuple Beti, nous les fiers guerriers de la forêt équatoriale, ensemble, levons-nous pour anéantir l'avancée impérialiste des Bamiléké car il y va de notre survie culturelle* ». in : Luc SINDJOUN, *La politique d'affection en Afrique noire*, Publications du GRAF, Boston, Boston University, 1998, p.11. Voir MBONDA, « La Justice ethnique comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique », p. 22.

<sup>653</sup> Paul ABOUNA, *op.cit.*, p.18.

semblent obéir à cette répartition informelle qui, manifestement n'est encadrée par aucun dispositif normatif<sup>654</sup>.

Si cette répartition ethnique des fonctions prestigieuses de l'Etat s'inscrit dans une logique informelle, force est de relever que la prise en compte de l'ethnicité dans la gestion de l'Etat est longtemps sortie de la clandestinité pour investir le champ de la normativité institutionnelle. Puisque, les allocutions officielles prononcées par les deux chefs d'Etat camerounais ont souvent clairement établies leur attachement à cette « *politique de l'équilibre de régional* ». Celle-ci bénéficie d'ailleurs d'une consécration normative publique de l'ethnicité<sup>655</sup>. Cette politique à en croire, Roger Gabriel Nlep vise à « *assurer une répartition plus ou moins équilibrée du produit étatique entre les différentes régions et les groupes humains du pays* »<sup>656</sup>. L'enjeu de cette politique est de faire participer voire d'assurer la représentation des différentes communautés ethno régionales dans les hautes sphères de décision de l'Etat. C'est à cette tâche que se consacrait le Président Ahmadou Ahidjo pendant la formation de son gouvernement. Pierre Flambeau Ngayap renseigne à ce sujet qu'« *à l'intérieur de chaque province, il apparaissait qu'il réalisait simultanément un microdosage qui assurait la représentation départementale, microdosage qui se superposait aux macros équilibres géopolitiques* »<sup>657</sup>. Cette quête quasi-obsessionnelle de la politique de l'équilibre régional, avait, aussi surprenant que cela puisse paraître, pour dessein principal de renforcer le sentiment d'appartenance tous les groupes à l'Etat. Ce, en octroyant des positions des positions de pouvoir aux « *élites* ». Alawadi Zelao estime à ce propos que « *la politique d'équilibre régional, en ce qu'elle distribue les positions de pouvoir et de commandement aux « barons régionaux » ou aux « acteurs politiques », permet également à leurs groupes d'appartenance de faire corps avec « la conscience nationale » qui est l'opposé de la*

---

<sup>654</sup> Paul ABOUNA note à cet effet que : « *Depuis l'avènement de l'Etat unitaire 1972, lorsque le président de la République est du grand Nord, le Premier ministre et le Président de l'Assemblée nationale sont des deux autres régions (c'est-à-dire du grand Sud et du grand Ouest). Entre 1975 et 1982, Ahmadou Ahidjo, ressortissant du grand Nord était président, Paul Biya ressortissant du grand Sud, Premier ministre et Salomon Tandeng Muna, ressortissant du grand Ouest, président de l'Assemblée nationale. Lorsque Paul Biya devient président en 1982, les premiers ministres et les président de l'Assemblée nationale viennent alternativement du grand Nord et du Grand Ouest.* ». *Idem*.

<sup>655</sup> Deux textes réglementaires peuvent servir d'illustration : D'abord le Décret n°82/407 du 7 septembre 1982 modifiant et complétant certaines dispositions du décret n°75/496 du 3 juillet 1975 fixant le régime général des concours administratifs. Celui-ci fixe les quotas de place par « province d'origine » des parents des candidats dans toutes les écoles de l'administration civile et militaire. Pour plus de détails, lire l'article 56 et les alinéas 1, 3, 4 du décret de 1982. Enfin, L'Arrêté n°010467/MFP/DC, portant applications des dispositions du décret n°82 du 7 septembre 1982. L'article 2 de ce texte précise les pourcentages de cette répartition ethno régionale des places.

<sup>656</sup> Roger Gabriel NLEP, cité par Ibrahim MOUCHE, *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun*, Dakar, CODESRIA, 2012, p. 42.

<sup>657</sup> Pierre Flambeau NGAYAP, *Cameroun, qui gouverne ?*, Paris, L'Harmattan, pp.80-83. Cité par Ibrahim MOUCHE, *op.cit.*, p. 42.

« conscience ethnique »<sup>658</sup>. Elle a pour préoccupation majeure de consolider l'unité nationale gage de la stabilité de l'Etat.

Cette perception positive et optimiste contraste avec les nombreuses objections qui lui sont adressées. Au-delà de l'accusation de marginalisation qu'Ibrahim Mouiche formule contre elle, la politique de l'équilibre régional est considérée comme pervertie, parce que mise au service du *pays organisateur*<sup>659</sup>. Autrement dit, elle traduit la propension plus ou moins contestable, pour le système politique en place, à accorder des privilèges exorbitants aux membres de sa communauté d'origine en termes d'accès aux fonctions au sein des ministères, des entreprises publiques, dans les concours administratifs etc. Ibrahim Mouiche souligne à cet effet que :

*Depuis deux décennies, les pratiques néopatrimoniales poussent de plus en plus ceux qui font partie du bloc au pouvoir (et donc de nombreux Beti), dans les ministères, les concours administratifs, les entreprises publiques et parapubliques et, chose curieuse, même dans les universités d'Etat, à donner une préférence quasi exclusive aux membres de leurs ethnies et aux ressortissants de leur régions dans les recrutements et promotions aux postes administratifs (...). De nombreux camerounais sont ainsi des métèques et frappés d'exclusion, non pas en raison de leur manque de compétences, mais parce qu'ils sont mal nés, du fait de leurs origines ethniques et régionales*<sup>660</sup>.

Cette *fresque népotiste* est radicalement opposée à l'idéologie unitaire au service de laquelle prétend œuvrer la politique de l'équilibre régional. Elle semble à contrario nourrir et exacerber ce qu'Owona Nguni appelle « un clientélisme d'Etat ».<sup>661</sup> Zelao estime qu' « aujourd'hui comme par le passé, la modulation de la « politique d'équilibre régional » manifeste la volonté des fractions dirigeantes à se construire des fiefs régionaux dont la loyauté et la fidélité ne devraient souffrir d'aucun fléchissement »<sup>662</sup>. Au demeurant, la politique de l'équilibre régional qu'il promeut, est source de fracture entre l'individu-citoyen

---

<sup>658</sup> Alawadi ZELAO, « Jeu politique en Afrique centrale : la dialectique historique entre centralisme et clientélisme », *Enjeux*, n° 1, Octobre-Décembre 2009, pp. 32-40.

<sup>659</sup> Il s'agit d'une expression métaphorique, inspiré de l'ouvrage de Charles ATEBA EYENE, intitulé : *Les paradoxes du « pays organisateur ». Elites productrices ou prédatrices : le cas de la province du Sud-Cameroun à l'ère Biya (1982-2007)*, Yaoundé, Editions Saint-Paul, 2008. Elle fait référence à la région dont le chef de l'Etat est originaire, c'est-à-dire à la région du Sud Cameroun et la gestion népotiste du pouvoir caractérisée par une gouvernance patrimoniale menée par les proches du prince. Gouvernance qui ne manque pas de susciter la convoitise et les appétits d'autres groupes ethno régionaux qui nourrissent l'envie et l'ambition d'accéder à ce statut « privilégié » pour également piloter l'Etat et jouir de ses avantages.

<sup>660</sup> Ibrahim MOUCHE, *op.cit.*, p. 43.

<sup>661</sup> Voir, Mathias Eric OWONA NGUINI, « Equilibre régional au Cameroun : une technologie politique controversée de stabilisation », Actes du Colloque international : « Stabilités et instabilités en Afrique centrale : logiques et dynamiques d'une configuration régionale complexe », Yaoundé, 17-19 novembre 2009.

<sup>662</sup> Alawadi ZELAO, *art.cit.*, p. 36.



et l'Etat. En renvoyant chaque citoyen à sa communauté ethnique d'origine, cette politique de gestion de la diversité alimente toutes les formes de communautarismes et des replis identitaires ramenant la quête de l'intérêt général à sa portion congrue. Mfoulou estime affirmer à ce titre que : « *l'équilibre régional est une politique tribale qui ne veut pas dire son nom et que, loin de contribuer à l'intégration nationale, elle mène tout droit à la fragilisation et à la désintégration de la nation* »<sup>663</sup>.

En accordant le primat à l'appartenance tribale dans la répartition des ressources économiques au détriment de la compétence, ou de l'effort consenti par les individus, la politique de l'équilibre semble correspondre à la consécration du règne de la médiocratie. C'est la raison pour laquelle Mono Ndjana pense que : « *la nomination d'un fonctionnaire doit obéir uniquement aux impératifs d'une compétence objectivement acquise dans une compétition au grand jour. Ainsi montre t-on qu'on vise l'intérêt de la nation qui est supérieur à la tribu* »<sup>664</sup>. Pareille position est de nature à laisser songeur. Est-il véritablement possible d'envisager la stabilité dans une société ethniquement atomisée comme le Cameroun en adoptant un mode de répartition des ressources collectives qui fasse la part belle à la compétence, au mérite individuel en faisant abstraction de la diversité appartenances ethno communautaires ?

Cette interrogation est d'autant plus pertinente qu'au-delà des revendications formulées en termes de répartition équitable des ressources, le Cameroun est souvent agité par des revendications identitaires dans la partie occidentale de son territoire. Les populations originaires de ces régions dites anglophones s'estimant victimes de marginalisation, exigent non seulement la reconnaissance de leur spécificité culturelle et une participation plus accrue dans la gestion des affaires locales. De telles demandes requièrent des aménagements institutionnels profonds seuls à même d'enrayer les dynamiques centrifuges et les tendances irrédentistes. A en croire Luc Sindjoun, la politique de l'équilibre régional a vocation à résoudre cette question. Il écrit : « *La modulation de la « politique d'équilibre régional soulève la question de la gouvernabilité dans les sociétés plurales en contexte postcolonial, c'est-à-dire de la mise en acte institutionnel du système de management politique qui puisse*

---

<sup>663</sup> Jean MFOULOU, « Equilibre régional et désunion nationale au Cameroun : leçons du passé et perspectives d'avenir », David SIMO (dir.), *Constructions identitaires en Afrique*, Yaoundé, éd. CLE, 2006, pp. 109-120, p. 111, cité par Alawadi ZELAO, *art.cit.*, p. 37.

<sup>664</sup> Hubert MONO NDJANA, *L'idée sociale chez Paul Biya*, Yaoundé, Université de Yaoundé, 1985, p. 185.

*leur éviter une inévitable dislocation ou instabilité permanente* »<sup>665</sup>. A la lecture de cette affirmation, une interrogation émerge : la politique d'équilibre régional telle qu'elle est pratiquée garantit-elle suffisamment l'Équité et la stabilité dans la société multiculturelle qu'est le Cameroun ? N'y a-t-il pas lieu de la repenser ? Quelles autres formes des dispositifs institutionnels seraient nécessaires pour assurer la cohabitation pacifique des individus et des groupes ethniques dans des sociétés complexes ?

### **Conclusion partielle**

Il ressort du travail accompli dans cette partie que, la théorie de la justice comme équité serait utopique, génératrice de crises sociales du fait de la nature de certains de ses principes, inapte à garantir la stabilité dans des sociétés complexes et repose sur un fond idéologique avec des prétentions universalistes et idéologiques. En effet, l'hypothèse méthodologique que représente la position originelle ne reflète pas les conditions d'existence réelles dans lesquelles évoluent les individus, de même qu'elle les prive de leur être pourtant essentiels dans le choix des principes de la justice. De plus, les principes d'égalité des chances et de différence peuvent être sources d'instabilité. L'un parce qu'il rejette de l'exigence méritocratique et l'autre, du fait qu'il semble valider l'arbitraire en ignorant l'impact des choix volontaires et des efforts personnels dans le traitement des inégalités. Par ailleurs, le consensus par recoupement présenté comme la condition de stabilité des sociétés pluralistes, semble problématique tant l'unanimité qu'il requiert paraît inaccessible. Pour cette raison, il devrait céder la place au compromis. Enfin, le modèle de justice rawlsien et ses divers outils théoriques, passent pour faire la promotion de l'idéologie libérale sur fond d'ethnocentrisme. Par ailleurs, Les critiques des penseurs communautariens ont permis de mettre en évidence, les pesanteurs consubstantielles à l'équité rawlsienne et qui seraient de nature à limiter son efficacité relativement à la garantie de la stabilité dans les sociétés complexes. En effet, le parson atomisme libéral de Rawls priverait les individus d'une conception substantielle du moi essentielle à l'auto-compréhension et à une meilleure orientation de soi. Dans la même veine, à l'opposé d'une politique de tolérance et de l'exigence de neutralité de l'Etat qui tend à rejeter sans ménagements les repères culturels et identitaires des individus et des groupes

---

<sup>665</sup> Alawadi ZELAO, *art.cit.*, p.37; Voir également Luc SINDJOUN, « La démocratie est-elle soluble dans le pluralisme culturel. Eléments pour une discussion politiste de la démocratie dans les sociétés plurales », *Afrique politique*, 2000, pp. 19-40.

hors de l'espace public, il faut plutôt opter pour une politique de reconnaissance de la différence. Enfin, s'inscrivant en faux contre l'universalisme et l'abstraction du paradigme rawlsien de la justice comme équité, Walzer préconise une justice adaptée aux particularismes historiques et culturels. Enfin, les menaces à la stabilité sont une préoccupation majeure et récurrente des sociétés complexes. Ces dernières sont en proie au fondamentalisme consécutif au « retour du religieux », qui tend à remettre en cause le mode de régulation laïque des sociétés traversées par un pluralisme religieux. Dans le même sillage, le phénomène multiculturel et les revendications identitaires qu'il engendre, sur fond de demandes de justice sociale et surtout de reconnaissance des différences culturelles formulées par les individus et les groupes, représentent une source d'instabilité dans les sociétés complexes. Le cas de certaines sociétés multiethniques en Afrique est une illustration saisissante du risque de conflictualité que font planer les tensions et les affrontements intercommunautaires sur la stabilité desdites sociétés.

**TROISIÈME PARTIE : L'HEURISTIQUE DE LA  
CONCEPTION RAWLSIENNE DE LA JUSTICE FACE  
AUX DEFIS DE LA STABILITE DES SOCIETES  
COMPLEXES ET SES POSSIBLES AXES DE  
RECONFIGURATION**

## Introduction partielle

Le présent axe du travail se décline en trois chapitres. Il s'agit préalablement de mettre en lumière la valeur heuristique de l'équité rawlsienne. Ensuite d'entrevoir des possibilités de réaménagements ou de reconfiguration de la théorie rawlsienne de la justice comme équité à la lumière des défis posés par le multiculturalisme. Et enfin, de revisiter la théorie rawlsienne de la justice pour interroger sa pertinence dans les sociétés multiethniques d'Afrique. Ainsi, le premier chapitre de cette partie est axé sur la mise en évidence de la contribution de l'équité rawlsienne et des outils théoriques que celle-ci renferme en vue d'une cohabitation harmonieuse dans les sociétés complexes. Il est précisément question de dégager sa pertinence et l'intérêt la théorie rawlsienne de l'équité dans la quête de la stabilité des sociétés sociologiquement et anthropologiquement complexes. Le deuxième axe de cette partie s'articulera autour des possibilités de reconfiguration de la théorie rawlsienne de la justice au regard des mutations sociales et politiques voire normatives qu'engendre l'expansion du multiculturalisme. Il s'agira de voir comment repenser les exigences de neutralité de l'Etat et de tolérance propres à l'idéal de justice ou d'équité et à la société voulue par Rawls, d'explorer les moyens de tenir compte du besoin de reconnaissance et de trouver les conditions indispensables à une gestion heureuse des demandes formulées par les minorités. Pour finir, le dernier chapitre, se penchera sur la question de l'équité et de la stabilité dans les sociétés multiethniques d'Afrique en entreprenant de revisiter et de dépasser la théorie rawlsienne de la justice comme équité. Il s'agira, non seulement d'examiner la plus-value qu'elle aurait dans la quête de la stabilité dans le contexte multiethnique d'Afrique, mais aussi les pesanteurs qu'elle renferme et qui sont de nature à rendre difficile l'atteinte de cet objectif. Enfin, allant au-delà de Rawls, on envisagera les conditions de possibilités de l'équité et de la stabilité dans les sociétés complexes d'Afrique fondamentalement marquées par la dynamique de l'ethnicité. Ainsi, compte tenu de la dynamique d'affirmation de l'ethnicité, de trouver et de proposer des alternatives politiques, institutionnelles et normatives devant servir d'une part à rendre possible la coexistence pacifique, et d'autre part, à tempérer les risques de conflictualité ethniques ou intercommunautaires dans certains Etats africains.

## **CHAPITRE VII : L'HEURISTIQUE DE LA THEORIE RAWLSIENNE DE LA JUSTICE COMME EQUITE**

Comment la théorie rawlsienne de la justice comme équité peut-elle créer les conditions propices à un vivre ensemble harmonieux dans les sociétés complexes ? La vocation du présent chapitre, est de tenter d'apporter des éléments de réponse à cette question à la lumière du paradigme rawlsien de la justice. Ainsi, il s'agit dans un premier temps, de présenter les outils théoriques de la justice comme équité qui seraient essentiels à la stabilité des sociétés marquées par un pluralisme axiologique et culturel. Les alternatives qu'offre la pensée politique rawlsienne sont immenses. On y retrouve le partage des références communes ou des valeurs partagées et le respect du principe de tolérance. Par ailleurs, il sera question d'établir un rapport entre la justice politique de Rawls et la prévention de l'explosion identitaire dans les sociétés multiculturelles. De ce point de vue, les ressources que renferment non seulement l'autodétermination des sujets semble être une alternative à l'enfermement communautaire tout autant que l'idéal de citoyenneté démocratique et la participation qu'elle promet, mais aussi l'intérêt d'une éthique du vivre ensemble servant de base pour une coopération et une cohabitation harmonieuse des individus et des groupes. Enfin, la dernière articulation explore les alternatives théoriques et pratiques qu'offre le modèle rawlsien de la justice comme équité dans la quête des conditions de stabilité des sociétés traversées par le pluralisme religieux.

### **I – EQUITE ET CLEFS DE LA STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES SELON RAWLS**

Cette partie de notre travail sera essentiellement fondée sur la détermination des clefs qu'offre la justice comme équité en vue de favoriser un vivre ensemble harmonieux dans les sociétés caractérisées par une diversité religieuse, culturelle et ethno-identitaire. A cet effet, il sera question d'explorer les pistes que nous offrent le modèle rawlsien de la justice, notamment l'importance qu'il accorde aux valeurs politiques partagées ou aux références communes et la place qu'il fait à la tolérance en contexte de diversité religieuse et culturelle irréductible.

## 1 – Rawls et l'intérêt du partage des références communes

Le problème de la stabilité des sociétés traversées par un pluralisme idéologique, axiologique et culturel, constitue un défi majeur dans les sociétés démocratiques contemporaines. Ce défi se décline sous la forme d'un questionnement axé sur la quête des mécanismes et des conditions de possibilité de la stabilité, de l'unité et de la cohésion sociale dans des sociétés profondément marquées par une hétérogénéité multiforme. Loin d'être insoluble, cette question donne lieu à un foisonnement de réponses qui vont de la reconnaissance de la spécificité des groupes à leur assimilation pure et simple, en passant par des approches hybrides qui articulent les deux options. Cependant, l'enjeu ici est non pas d'examiner ces différentes approches de gestion de la diversité, mais d'explorer la solution que propose Rawls tout autant que les réponses qui s'inscrivent dans sa perspective, et de dégager la pertinence qu'elles revêtent pour la stabilité des sociétés pluralistes contemporaines.

En effet, par la place qu'il accorde au pluralisme doctrinal et culturel dans son projet de justice destiné aux sociétés libérales, Rawls, comme le relève Jean-Pierre Dupuy, apparaît comme un « *théoricien du multiculturalisme* »<sup>666</sup>. Puisque, après avoir pris acte du fait du pluralisme qu'il considère tant comme une réalité factuelle qu'un idéal politique indissociable des sociétés démocratiques, il entreprend de définir les conditions de possibilité d'une cohabitation heureuse ou d'une union sociale consolidée entre les individus qui affirment leur appartenance à des doctrines morales, philosophiques et religieuses qui jonchent l'espace démocratique. A ce propos, il relève que : « *la théorie de la justice comme équité cherche à préciser le moyen central d'un consensus par recoupement, c'est-à-dire les idées intuitives communes, qui, coordonnées en une conception politique de la justice, s'avèreront suffisantes pour garantir un régime constitutionnel juste* »<sup>667</sup>. L'alternative rawlsienne au défi de la stabilité qui se pose dans les sociétés caractérisées par la présence d'une pluralité de conceptions du bien, est d'une clarté remarquable. A en croire Rawls, il est hors de propos de bâtir l'unité sur une conception du bien particulière, fût-elle dominante ou majoritaire dans la société. Dans la mesure où, une telle conception conduirait à l'oppression de certains groupes par l'Etat désormais régi par une conception qu'elle s'emploie à imposer à

---

<sup>666</sup> Jean-Pierre DUPUY, « John Rawls, théoricien du multiculturalisme », in *La pensée politique*, Paris, Gallimard, 1993. Voir, Catherine Audard, « John Rawls et le concept du politique », in *Justice et démocratie*, *op.cit.*, p. 14. Elle assimile le « *fait du pluralisme* » sur lequel est axée la conception politique de la justice de Rawls, au multiculturalisme.

<sup>667</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 235.

l'ensemble de la société au mépris des libertés des individus. D'après le penseur américain, une unité viable doit être fondée sur la conception politique de la justice qui régit la structure de base de la société. C'est-à-dire les institutions sociales et politiques, les principes et les valeurs politiques qui s'organisent et s'agencent en un système de coopération. Il écrit à juste titre :

*Dans la théorie de la justice comme équité, nous comprenons l'unité de la société à partir de sa conception comme système de coopération entre les personnes libres et égales. L'unité de la société et l'allégeance à leurs institutions communes ne sont pas fondées sur le fait qu'ils adhèrent tous à la même conception du bien, mais sur le fait qu'ils acceptent publiquement une conception politique de la justice pour régir la structure de base de la société*<sup>668</sup>.

On le voit, la stabilité à laquelle débouche cette acception de l'unité, ne peut véritablement être envisagée, du point de vue de Rawls, que si l'ensemble du corps social, en dépit de sa diversité culturelle et identitaire, fait allégeance aux références normatives et institutionnelles communes qui rendent possible la cohabitation harmonieuse entre les individus que les doctrines, les visions du monde et les modes de vie séparent. Ce paradigme rawlsien de gestion de la diversité trouve un écho particulier dans les sociétés profondément marquées par le multiculturalisme résultant du phénomène migratoire. Il s'agit, suivant la perspective définie par Rawls, de réinventer la possibilité de ce que Fred Constant nomme « *un savoir vivre au pluriel* ». <sup>669</sup> Celui-ci implique, non pas un défaut de reconnaissance de la différence culturelle propre à quelques groupes, mais une acceptation certes approuvée de la culture d'origine de l'immigré par exemple, qui exige néanmoins de ce dernier une ouverture d'esprit automatique et nécessaire, se traduisant par un respect des institutions et lois du pays d'accueil. Car, si la reconnaissance de la différence, exprimée par des minorités est tout à fait compréhensible, elle ne devrait aucunement dégénérer en dynamique d'autoréférentialité identitaire qui érigerait des barrières entre communautés, consacrant ce que Amartya Sen appelle le « *monoculturalisme pluriel* » <sup>670</sup>. L'absence de référentiels normatifs et institutionnels ou tout refus de s'y conformer, rend illusoire ou, du moins, compliquée la cohésion sociale et la stabilité. C'est la raison pour laquelle Constant s'interroge en écrivant que : « *sans un jeu de références communes – des valeurs centrale de cohésion aux règles*

---

<sup>668</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 239.

<sup>669</sup> Fred Constant, *op.cit.*, p. 90.

<sup>670</sup> *Id.*



*élémentaires de civilité -, comment une société pourrait-elle durablement contenir les forces centrifuges qui l'animent »<sup>671</sup>.*

En outre, il est important de relever que la question des conditions de possibilité du vivre ensemble se pose avec d'autant plus d'acuité dans les sociétés marquées par le pluralisme doctrinal et culturel que, la reconnaissance des droits spécifiques aux groupes minoritaires fait émerger l'éventualité d'une citoyenneté différenciée préjudiciable, à bien des égards, à la consolidation du lien social, au développement de l'identité politique et à la stabilité de l'Etat. Cette problématique que Kymlicka juge sérieuse, exige que les conditions de l'unité et de la cohésion soient pensées dans un contexte où les individus affirment de plus en plus les appartenances identitaires. S'inscrivant dans le même sillage que Rawls, Habermas pose l'adhésion des citoyens aux normes et institutions politiques collectives, comme le socle sur lequel doit être bâtie l'unité au sein des Etats caractérisés par une diversité culturelle et identitaire<sup>672</sup>. Reprenant, la thèse habermassienne en rapport avec une telle préoccupation, Mesure et Renaut relèvent que la solution de Habermas est conforme au modèle d'unité caractéristique de l'histoire de l'idée de Nation propre à la France. Ils écrivent :

*Selon ce modèle juridico-politique, ce n'est pas le partage d'un destin ethniquement homogène qui devait assurer, à travers des traditions héritées, l'unité de la communauté nationale, mais bien davantage l'adhésion des citoyens à certains principes d'organisation et de fonctionnement de l'espace public<sup>673</sup>.*

Habermas propose un « *patriotisme constitutionnel* »<sup>674</sup> qui considère que l'appartenance ou l'origine historique et culturelle n'est pas fondamentalement requise pour la consolidation des liens entre des *individus* au sein de la communauté politique. Seule suffit à cet effet, l'adhésion de tous aux normes et valeurs politiques démocratiques définies par et dans le système institutionnel, a priori neutres vis-à-vis des identités culturelles. Ainsi,

*La perspective d'un patriotisme constitutionnel, écrivent Mesure et Renaut, peut légitimement présupposer que quelles que soient les identités culturelles héritées par les membres d'une société démocratique, ils sont à même, comme citoyens, de faire*

---

<sup>671</sup> Fred Constant, *op.cit.*, p. 90.

<sup>672</sup> Jürgen HABERMAS, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. R.Rochlitz, Fayard, Paris, 1998. Il relève en faisant référence à la culture constitutionnelle partagée sur laquelle se fonde l'unité dans une nation marquée par une diversité culturelle que : « *la citoyenneté démocratique n'est pas nécessairement enracinée dans l'identité nationale d'un peuple ; mais, quelle que soit la diversité des différentes formes de vie culturelles, elle requiert la socialisation de tous les citoyens dans le cadre d'une culture politique commune* », p. 77.

<sup>673</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 242.

<sup>674</sup> L'idée est que : « *La culture politique d'un pays se cristallise autour de la constitution en vigueur* ». Jürgen HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 108.

*leur cette culture politique commune dont la teneur serait suffisamment déterminée et forte pour susciter une adhésion et un engagement à la respecter, voire à la défendre.*<sup>675</sup>

Dans cette optique, la problématique de la consolidation du lien social est repensée à partir d'un paradigme qui, loin d'entériner la dynamique de l'exclusion ou tout au moins de la séparation à l'œuvre dans les sociétés anthropologiquement hétérogènes, se traduisant par la reconnaissance ou la consécration des droits spécifiques aux communautés culturelles, Rawls met un point d'honneur sur « la référence aux institutions communes » qui transcendent les particularismes ethnocommunautaires et la conscience identitaire qui les accompagnent, en renforçant les liens entre les citoyens. C'est la raison pour laquelle Rawls souligne ceci :

*Bien qu'une société bien ordonnée soit divisée et pluraliste, ses citoyens ont cependant atteint un accord sur les principes qui doivent diriger leurs institutions de base. Bien qu'ils ne puissent pas atteindre un accord sur tout, cet accord public sur des questions de justice politique et sociale renforce les liens de l'amitié civique et garantit la force de l'association*<sup>676</sup>.

Cependant, ce modèle d'unité politique garant de stabilité dans les sociétés pluriculturelles et en vigueur dans l'Etat nation au sens où le concevait John Stuart Mill, pourrait avoir des difficultés à prospérer dans des Etats multinationaux et polyethniques au sein desquels des groupes minoritaires avancent des revendications axées sur la reconnaissance de leurs identités culturelles et la consécration des droits spécifiques. Face à cette situation, Kymlicka, pour penser les conditions de possibilité d'une articulation heureuse entre la reconnaissance des spécificités culturelles et le partage d'une culture commune sous la forme du « *patriotisme constitutionnel* » ou de la référence à la « *culture publique d'une démocratie* », ouvre la perspective d'un biculturalisme bien pensé.

## **2 – La tolérance comme condition de l'harmonie sociale**

La société bien ordonnée que Rawls appelle de ses vœux, est une société fondamentalement pluraliste. Un pluralisme qui ne constitue pas uniquement un fait, mais une valeur qui revêt un sens normatif et, en tant que tel apparaît comme un idéal politique dont la promotion est encouragée<sup>677</sup>. Car, loin de contraindre les individus appartenant à des

---

<sup>675</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 243.

<sup>676</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 107.

<sup>677</sup> Rawls souligne que « *La diversité des doctrines religieuses, philosophiques et morales que l'on trouve dans les sociétés démocratiques modernes n'est pas une simple condition historique susceptible de s'éteindre rapidement : il s'agit d'un trait permanent de la culture publique de la démocratie. Dans les conditions politiques et sociales garanties par les droits et libertés de base attachés à des institutions libres, une diversité de doctrines englobantes antagonistes et irréconciliables, mais raisonnables, apparaîtra et persistera au cas où*

doctrines, conceptions, des modes de vie différents voire divergents à adhérer à une conception du bien unique et identique, le pluralisme crée un cadre propice au déploiement de la diversité axiologique et culturelle en permettant à chacun de poursuivre et de réaliser ses idéaux et ses fins. Néanmoins, compte tenu des oppositions et de la conflictualité qui structurent les rapports entre les différentes doctrines et conceptions de la vie bonne que Rawls considère comme étant opposées, incompatibles et irréconciliables, la stabilité ou l'harmonie dans une telle société ne peuvent être envisagées sans un principe de tolérance, qui éloigne le spectre d'un déchirement violent de la société. C'est la raison pour laquelle Habermas dira que : « *la tolérance préserve une société pluraliste d'être, en tant que cité, déchirée par des conflits opposant différentes visions du monde* »<sup>678</sup>.

Ainsi, l'idéal de tolérance qui se situe au cœur de la justice comme équité se donne à voir non seulement par la faculté qui est reconnue aux individus d'avoir et de poursuivre leurs « *intérêts moraux, religieux ou philosophiques* », sur la base de l'exigence de liberté de conscience consacrée, mais également par l'injonction qui est faite à l'Etat de faire preuve de neutralité vis-à-vis des options religieuses et morales des individus. En effet, contrairement à une idée si souvent répandue et d'après laquelle Rawls ne tiendrait pas compte du fait du pluralisme dans sa *Théorie de la justice*, il ressort, à l'issue d'une lecture assidue que la possibilité pour les citoyens d'adhérer à diverses doctrines compréhensives est évoquée dans cet ouvrage. Car, dans la section 33, Rawls relève que : « *les partenaires doivent admettre qu'ils ont des intérêts moraux, religieux ou philosophiques qu'ils ne peuvent pas mettre en danger (...) qu'ils se considèrent eux-mêmes comme ayant des obligations morales ou religieuses qu'ils doivent rester libres d'honorer* »<sup>679</sup>. Conscient de cette réalité, il s'attelle dans la présentation de la position originelle et des restrictions d'informations opérées par le voile d'ignorance, à jeter les bases nécessaires à la garantie de la liberté de conscience. Puisque, d'après lui, même si les partenaires n'ont aucune connaissance de leurs convictions morales et religieuses, de leurs obligations ou du statut que leurs conceptions morales ou religieuses, occuperont dans la société, dès lors que le voile sera levé, ils ont néanmoins conscience du fait que de telles obligations ne manqueront pas. Ainsi, selon Rawls : « *la question qu'ils doivent trancher est de savoir quel principe ils devraient adopter pour*

---

*elle n'existe pas encore. Ce fait, qui concerne les sociétés libres, est ce que je nomme le fait du pluralisme raisonnable* ». John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 58.

<sup>678</sup> Jürgen HABERMAS, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 158.

<sup>679</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 241.

*organiser les libertés des citoyens à l'égard de leurs religieux, moraux et philosophiques fondamentaux »<sup>680</sup>.*

Les questions ci-dessus posées, rendent nécessaire la liberté de conscience qui revêt la forme de la tolérance quand elle devient un principe de liberté de conscience pour tous. Ce faisant, ces personnes qui adoptent ce principe : « *ne peuvent pas mettre en danger leur liberté en permettant que les doctrines morales et religieuses dominantes persécutent ou répriment les autres à leur guise* »<sup>681</sup>. Cette liberté de conscience qui se traduit chez les individus par une « *liberté de développer leurs propres conceptions du bien, et de les exprimer, (mais ils doivent surtout avoir) la liberté de vivre conformément à leurs conceptions du bien* »<sup>682</sup> a des implications vis-à-vis de l'Etat. A cet effet, pour ce qui est par exemple de la liberté de conscience et plus précisément de la liberté religieuse, l'Etat doit briller par sa neutralité. De ce point de vue, il ne peut avoir le droit ni de faire la promotion d'une confession religieuse, encore moins de compromettre les activités d'une religion. Les religions doivent pouvoir mener leurs actions sans ingérences de l'Etat. Rawls écrit à ce propos :

*L'Etat ne peut favoriser aucune religion particulière, il ne peut y avoir aucune pénalité, aucun handicap à appartenir à une religion quelconque ou, au contraire, à ne pas en faire partie. La notion d'Etat confessionnel est rejetée. Au lieu de cela, des associations particulières peuvent être organisées librement comme leurs membres le désirent ; elles peuvent avoir leur propre vie interne, leur propre discipline à condition que leurs membres aient réellement le choix de continuer à être affiliés ou non. La loi protège le droit d'asile en ce sens que l'apostasie n'est pas reconnue comme délit légal, encore moins pénalisée comme tel, pas plus que le fait de ne pas avoir de religion du tout. De cette façon, l'Etat fait respecter la liberté religieuse et morale*<sup>683</sup>.

Cependant, loin d'être absolue, la liberté de conscience peut être limitée lorsque l'intérêt commun, l'ordre public ou la sécurité l'exige. Non pas que l'intérêt public serait au-dessus des intérêts moraux et religieux, mais il est évident que si le cadre d'expression ou d'exercice de la liberté est troublé, cette situation pourrait être dommageable à la liberté de tous et de chacun. Rawls ne dit pas autre chose quand il affirme que : « *dans cette position, la perturbation de ces conditions est un danger pour la liberté de tous* »<sup>684</sup>. Une telle limite doit être soumise à des règles strictes. Le principe de liberté égale pour tous et donc de la liberté

---

<sup>680</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 242.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 242

<sup>682</sup> Marc-Antoine DILHAC, *art.cit.*, p. 144.

<sup>683</sup> John Rawls, *Théorie de la justice*, pp. 247-248.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 249.

morale et religieuse étant prioritaire, toute limite est a priori inconcevable, à moins que l'enjeu soit d'éviter une situation d'injustice plus flagrante et insupportable. De ce point de vue, la limitation de liberté ne peut s'opérer qu'au nom de la liberté elle-même. Rawls précise à cet effet que

*La limitation de la liberté n'est justifiée que quand elle est nécessaire à la liberté elle-même, pour éviter une atteinte à la liberté qui serait encore pire. Les partenaires, dans l'assemblée constituante, doivent, alors, choisir une constitution qui garantit une liberté de conscience égale pour tous, réglementée seulement par des formes d'argumentations généralement acceptées et qui n'est limitée que lorsque des argumentations de ce genre établissent qu'il y a ingérence de manière assez certaine dans les fondements de l'ordre public. La liberté est gouvernée par les conditions nécessaires à la liberté elle-même<sup>685</sup>.*

L'exigence de tolérance ramenée par Rawls à la reconnaissance de la liberté de conscience égale pour tous, constitue donc un principe régulateur de la diversité doctrinale, axiologique et culturelle, inhérente à la société démocratique libérale. Elle est d'autant nécessaire et justifiée que la possibilité d'un consensus moral autour d'une conception de la vie bonne, est une hypothèse absolument inenvisageable, étant donné le pluralisme consécutif à ce que Rawls nomme « *les difficultés du jugement* ». Il s'agit d'une situation qui met en évidence l'impossibilité pour des personnes pourtant raisonnables de parvenir à un accord raisonnable autour d'une conception du bien. Ce, du fait, non seulement de la diversité des intérêts et d'opinions que défendent les individus, mais aussi et surtout, des problèmes qui se posent dans l'usage des facultés rationnelles à partir desquelles l'individu recourt à diverses options pour satisfaire ses intérêts ou parvenir à ses fins et sa raisonabilité, c'est-à-dire, cette forme de sensibilité morale qui lui permet de participer à une coopération sociale mutuellement bénéfique et régie par des règles acceptables par tous. Les difficultés de jugement sont donc des conflits ou des sources de désaccord qui résultent de ces deux facultés. Dilhac explique que :

*Ce conflit est d'abord interne, et concerne seulement la faculté rationnelle. En effet, nous devons en tant qu'être rationnel évaluer les moyens adéquats pour réaliser nos buts, et inversement évaluer nos finalités en fonction des options dont nous disposons, hiérarchiser ces options, ou encore ajuster nos finalités dans un projet de vie cohérent. En outre, les facultés sont aussi en conflit l'une avec l'autre : bien sûr, nous devons mettre en relation nos fins et les moyens pour les réaliser, mais nous devons aussi prendre en compte les revendications des autres, insérer notre projet rationnel de vie dans le cadre plus large de la coopération sociale et, par conséquent, nos jugements rationnels seront nécessairement en conflit avec les exigences de la raisonabilité. Il ressort, de ce conflit des facultés, des difficultés de*

---

<sup>685</sup>John Rawls, *Théorie de la justice*, p. 251.

*jugement qui ne doivent rien aux préjugés, aux intérêts et aux engagements particuliers des individus – même si ces éléments interviennent aussi et rendent encore plus complexes les jugements théoriques et pratiques*<sup>686</sup>.

Etant donné ces difficultés, la théorie de la justice comme équité s'abstient de se prononcer et de s'intéresser à la question de la vérité des conceptions compréhensives, bien que celle-ci soit importante du point de vue des individus et des groupes d'appartenance de ces derniers, et met un point d'honneur sur la sphère politique. Le politique autour duquel doit se construire le consensus entre tous ces individus divisés par des doctrines compréhensives. Pour Rawls, il existe une relation étroite entre les difficultés du jugement et l'idéal de tolérance. C'est la raison pour laquelle, il relève que « *tenir compte de ces difficultés du jugement est de la plus haute importance pour une conception démocratique de la tolérance* »<sup>687</sup>. Puisqu'accepter ces difficultés, revient d'une certaine façon à admettre ou reconnaître que certains citoyens ne peuvent pas totalement être d'accord sur l'idée de la vérité à laquelle d'autres sont attachés. Ce faisant, ils acceptent que quelques uns puissent défendre leurs visions du monde, leurs conceptions du bien, quoiqu'elles soient loin de susciter l'adhésion de tous d'une part, et d'autre part reconnaître et accepter non seulement que nos croyances soient jugées fausses par d'autres mais aussi l'existence des conceptions que nous considérons fausses voire inadmissibles. Rawls souligne à ce propos que :

*La conséquence évidente des difficultés du jugement est que des personnes raisonnables n'adopteront pas toutes la même doctrine. De plus, elles reconnaissent aussi que nous sommes tous, elles-mêmes y compris, soumis à ces difficultés et qu'ainsi de nombreuses doctrines raisonnables sont adoptées dont toutes ne sont vraies (il se peut même qu'aucune ne soit vraie). La doctrine adoptée par une personne raisonnable n'est qu'une doctrine raisonnable parmi d'autres*<sup>688</sup>.

Eu égard à ce qui précède, il apparaît que la tolérance implique une acceptation du désaccord non pas seulement sous la forme résignée d'un désaccord impossible à annihiler, mais : « *à accepter ce désaccord comme désaccord raisonnable. Par conséquent, il est contraire à la raison, ou il est déraisonnable, de vouloir imposer une conception compréhensive particulière sous le motif que nous croyons posséder la vérité* »<sup>689</sup>. Loin d'être synonyme d'indifférence, la tolérance exige le respect de l'autre, indépendamment du fait que la vision du monde, la doctrine à laquelle il adhère soit jugée comme fausse servant notre perspective. Autant l'indifférence rend la tolérance inutile, de même le refus qui rend la

---

<sup>686</sup> Marc-Antoine DILHAC, *art.cit.*, p. 146.

<sup>687</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 87.

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>689</sup> Marc-Antoine DILHAC, *art.cit.*, p. 147.

tolérance nécessaire doit être fondé non pas sur des préjugés, mais sur des désaccords raisonnables. Habermas dit à ce propos qu'« *il ne peut être question de tolérance que lorsque les intéressés peuvent fonder leur refus sur un désaccord raisonnablement persistant* »<sup>690</sup>. Il précise que l'exigence de tolérance est convoquée, lorsque les conceptions en conflit ont des raisons valables de croire que chacune est sur le chemin de la vérité et qu'il n'y a aucune possibilité de parvenir à un accord. Il écrit à juste titre : « *la tolérance n'est requise que par les conceptions qui sont en conflit pour des raisons subjectivement compréhensibles, mais ne disposent d'aucune perspective raisonnable de parvenir à un accord rationnellement motivé* »<sup>691</sup>.

La convergence de vues qui apparaît entre Rawls et Habermas au sujet de la tolérance considérée comme un principe requis pour régir des rapports entre des individus dont les conceptions sont en conflit du fait des désaccords profonds mais raisonnables, nous amène à poser cette question : si la tolérance est destinée à régir des rapports entre des personnes qui se reconnaissent comme raisonnables et reconnaissent les difficultés du jugement qui fondent leur désaccord, alors que faut-il faire des personnes intolérantes ? Quelle attitude doit-on adopter vis-à-vis des personnes qui souhaitent imposer leurs conceptions à d'autres au motif qu'elles seraient détentrices de la vérité ? Peut-on tolérer les conceptions jugées déraisonnables ? Autrement dit, peut-on tolérer l'intolérable ?

Ces préoccupations permettent d'aborder les réponses que Rawls apporte à la question de la tolérance à l'égard des intolérants. D'emblée, il convient de relever que, même s'il semble accorder le primat au pluralisme raisonnable au détriment du pluralisme en tant que tel, à l'intérieur duquel les doctrines rejettent les libertés démocratiques, il ménage un cadre nécessaire à l'expression et au déploiement de ce pluralisme à travers l'adoption du principe de liberté de conscience constitutionnellement garanti qui concerne tous les citoyens y compris les intolérants. Seulement, une telle considération conduit à distinguer, comme le relève Dilhac, deux typologies de tolérance dans la théorie rawlsienne. C'est ce qu'il relève en ces termes :

*il convient en effet, de distinguer plus rigoureusement ce qui relève de la tolérance comme inclusion du pluralisme raisonnable et ce qui relève de la tolérance comme non ingérence, ce que nous appelons tolérance positive et tolérance négative : dans un cas, il s'agit de savoir quelles sont les opinions qui peuvent légitimement paraître dans le débat public soumis à la raison publique ; dans l'autre, il s'agit de savoir*

---

<sup>690</sup> Jürgen HABERMAS, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 158.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 159.

*dans quelles mesures il est légitime et pragmatiquement possible de tolérer des doctrines compréhensives et des pratiques déraisonnables dans l'espace public*<sup>692</sup>.

La réponse de Rawls en rapport avec la question de la tolérance paraît claire. En effet, il estime que si les intolérants n'ont aucun droit de se plaindre de l'intolérance en raison du fait qu'ils rejettent et violent le principe de tolérance, cela ne donne pas le droit aux individus ou groupes intolérants de faire montre d'une intolérance à l'égard des intolérants. Par conséquent, il est absurde qu'un individu rationnel et raisonnable ayant souscrit au principe de tolérance, deviennent intolérants vis-à-vis des personnes jugées intolérantes en raison de l'intolérance dont ceux-ci font montre. Rawls affirme à ce propos que : « *puisque une constitution existe, tous les citoyens ont un devoir naturel de justice de la soutenir. Nous ne sommes pas dégagés de ce devoir chaque fois que les autres sont disposés à agir injustement* »<sup>693</sup>. Le tolérant ne peut donc se détourner ou se soustraire de ses engagements relatifs au respect du système des libertés de base et du principe de tolérance auquel il a volontairement souscrit. Ainsi, la tolérance à l'égard des intolérants reste de mise aussi longtemps que l'intolérant ne représente pas une menace pour la constitution et les libertés fondamentales. Car, une fois que la sécurité des citoyens est menacée, tout autant que les institutions des libertés, il devient légitime d'imposer des restrictions à l'intolérant. Rawls écrit :

*La conclusion est que, tandis qu'une secte intolérante elle-même n'a pas le droit de se plaindre de l'intolérance, sa liberté devrait être limitée seulement quand ceux qui sont tolérants croient sincèrement et avec de bonnes raisons que leur propre sécurité et celle des institutions de la liberté sont en danger. Les tolérants ne devraient imposer des restrictions aux intolérants que dans ce cas*<sup>694</sup>.

Si les tolérants n'ont aucune raison d'adopter une attitude intolérante vis-à-vis des intolérants, l'atteinte à leur sécurité et à leur liberté constitue une limite valable et légitime que les intolérants ne sauraient franchir.

## **II – EQUITE ET PREVENTION DES CONFLITS IDENTITAIRES DANS LES SOCIETES PLURI-ETHNIQUES**

Cet axe de la recherche est articulé autour de la prévention de l'explosion identitaire à la lumière de la justice politique de Rawls. Ainsi, par l'affirmation de liberté de choix des individus, Rawls entrevoit la possibilité du dépassement de l'enfermement identitaire à la base

---

<sup>692</sup> Marc-Antoine DILHAC, *art.cit.*, p. 149.

<sup>693</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 255.

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 256.



des replis communautaires et du déferlement de violence. Aussi, l'idéal de citoyenneté démocratique qui réaffirme l'appartenance commune à l'Etat et l'exigence de participation de tous ces citoyens à la conduite des affaires publiques qui l'accompagnent, constituent des réponses au déferlement des identités dans l'Etat. L'objectif final étant de rendre aisée la cohabitation harmonieuse entre des individus et groupes qui nécessitent l'adoption par tous d'une éthique du vivre ensemble garante de stabilité.

## 1 – Rawls et le dépassement de l'enfermement communautaire

La théorie rawlsienne de la justice comme équité constitue un rempart contre l'enfermement communautaire souvent perceptible dans les sociétés anthropologiquement complexes. En effet, la propension des individus à s'enfermer définitivement dans une communauté d'appartenance figée, tend non seulement à accentuer la fragmentation sociale mais également à priver les individus de leur capacité d'autodétermination dans le choix de leurs allégeances identitaires. Or, conscient des effets que pourrait avoir cette forme d'enfermement identitaire sur la liberté de choix des individus et sur la cohésion sociale, Rawls a pris le soin de marteler que l'une des facultés fondamentales que possèdent les citoyens – en dehors de la capacité d'un sens de la justice – c'est : « *la capacité d'une conception du bien* »<sup>695</sup>. Il s'agit de cette faculté qu'ont les citoyens de disposer d'une conception du bien, de la réaliser, et de la réviser ou la changer quand ils le jugent nécessaires. Etant entendu que, d'après Rawls, une conception du bien renvoie à « *une famille ordonnée de fins ultimes et d'objectifs qui définissent la conception qu'une personne a de ce qui fait la valeur de la vie humaine, ou de ce qui est considéré comme une vie totalement digne d'être vécue* »<sup>696</sup>. La faculté reconnue aux citoyens d'avoir une conception du bien, récuse l'idée d'une assignation identitaire. Une sorte d'*identité proclamée et réclamée*<sup>697</sup> à laquelle le sujet serait définitivement lié. A travers cette faculté, Rawls réaffirme la nature profondément libre des personnes quant à la possibilité de choisir voire de changer leurs visions, les affinités identitaires. Il précise qu' « *en tant que personnes libres, les citoyens revendiquent le droit d'envisager leurs personnes comme indépendantes d'une conception du bien et non identifiées avec elle* »<sup>698</sup>.

Précisant le mode sous lequel prend forme ce qui a tout l'air d'une réduction identitaire, Hunyadi écrit : « *A chaque fois, il s'agit d'identifier, au-delà de la subjectivité*

---

<sup>695</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 39.

<sup>696</sup> *Id.*

<sup>697</sup> Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 28.

<sup>698</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 43.

*individuelle, l'élément communautaire qui confère à l'identité personnelle son individualité* »<sup>699</sup>. La logique de l'identification caractéristique de la réduction identitaire est le propre d'une logique communautariste. Elle dépossède ou prive les sujets de leur capacité à s'autodéterminer en les encastrant dans des structures communautaires contraires à leurs volontés et à leurs choix. Il relève que : « *en privant les acteurs sociaux de la capacité de déterminer eux-mêmes ce qui est, pour eux, le trait pertinent de leur identité, il les enferme a priori dans des conceptions qui peuvent ne pas être les leurs, limitant ainsi dogmatiquement leur pouvoir de définir d'eux-mêmes* »<sup>700</sup>.

Les dangers de cette approche réductionniste de l'identité conduit non seulement à ce que Constant nomme l'*assignation identitaire*, mais aussi dépouille le sujet de son autonomie. En effet, l'obsession à assigner à chaque individu une communauté d'appartenance, quelquefois contre son gré, favorise l'exclusion entre les groupes et rend difficile l'intégration de certains individus ou groupes (les immigrés par exemple dans les pays d'accueil). Parlant des politiques multiculturelles qui s'attellent à promouvoir cette réduction et le durcissement identitaire, il écrit :

*Tout d'abord, elles encouragent indirectement l'auto-exclusion des groupes qu'elles prétendent précisément protéger et promouvoir, en les tenant en marge de la communauté dominante. Parce qu'elles délimitent un « entre-soi » forcément conventionnel, lequel procède de frontières toujours équivoques entre « eux » et « nous », ces politiques identitaires n'échappent pas à certaines formes de discrimination ou de folklorisation. Ensuite, elles ne favorisent pas l'intégration sociale des « minoritaires » dans la mesure où elles les enferment arbitrairement dans des carcans culturels, identitaires et communautaires exclusifs qui les empêchent d'adopter la culture de leur pays d'accueil*<sup>701</sup>.

De ce point de vue, le projet de survie identitaire qui implique des contraintes culturelles vis-à-vis des membres de certaines communautés est absolument inadmissible aux yeux de Rawls. Puisqu'il doit être permis à chaque citoyen de choisir des allégeances identitaires. A l'opposé de cette conception réductrice et dogmatique de l'appartenance identitaire, Hunyadi, s'inscrivant dans la perspective rawlsienne, propose de substituer à la réduction identitaire, une logique identificatoire. Autrement dit, l'essentiel dans la définition et la compréhension de l'identité d'un sujet, résiderait, non pas forcément sur ce qu'il a de d'originellement commun avec sa communauté d'origine, mais sur les choix qu'il opère,

---

<sup>699</sup> Marc HUNYADI, *art.cit.*, p. 52.

<sup>700</sup> *Id.*

<sup>701</sup> Fred CONSTANT, *op.cit.*, pp. 77-78.

auxquels il s'identifie et qui pourraient se révéler contraires ou en déphasage avec les valeurs qui fondent l'identité communautaire. Il écrit :

*Ce qui importe réellement, si l'on entend prendre la notion de personne au sérieux, ce n'est pas de déterminer a priori les constituants identitaires de l'individu - une détermination en termes de « quoi », selon Ricoeur) - constituants qui, dès lors qu'ils sont ainsi déterminés à la troisième personne, prétendent irrésistiblement à une validité théorique universelle et portent par là même en germe le dogmatisme pratique dont il vient d'être question -, mais de respecter les points de référence identificatoires tels qu'ils ne peuvent être énoncés que par les personnes elles-mêmes. Ce qu'il faut respecter, ce n'est pas ce qu'une personne a d'identique avec sa communauté, mais ce qu'elle juge pertinent de son point de vue identificatoire et qui peut n'avoir rien de commun avec ce que sa communauté juge pertinent.<sup>702</sup>*

A cet effet, la volonté de s'appuyer sur le droit pour garantir une sécurité identitaire à travers la défense des « droits collectifs », des « buts communs », des « significations partagées », relève, d'après Hunyadi, d'un *paralogisme identitaire*. Puisque, en lieu et place de ce travestissement de la fonction du droit, celui-ci devrait plutôt promouvoir le risque identitaire, en d'autres termes, la possibilité ouverte pour les individus de réviser ou de changer leurs allégeances identitaires suivant les circonstances et à leur guise.

## **2- La citoyenneté démocratique de Rawls comme gage de stabilité des sociétés complexes**

La société démocratique que Rawls envisage comme le cadre d'application de la théorie de la justice comme équité, se veut fondamentalement pluraliste. Il s'agit ainsi en effet d'un espace ouvert dans lequel les individus adhèrent à une diversité de conceptions du bien, de vision du monde et de modes de vie. Toute chose qui, loin d'être condamnable en elle-même, passe pour être un trait distinctif voire une valeur pour la culture politique d'une démocratie. Cependant, étant donné la diversité ou la divergence des affinités identitaires de types religieuses, philosophiques et morales relevant de la culture environnante<sup>703</sup>, le risque de divisions, de désaccords et de conflits profonds prend inévitablement forme. Dès lors, pour éloigner le spectre d'un déchirement général du corps social, Rawls convoque l'idéal de citoyenneté démocratique qui doit prévaloir dans le règlement des questions politiques fondamentales de la société. Le tout, sous la conduite de la raison publique<sup>704</sup>. Car, « *dans une*

---

<sup>702</sup> Marc HUNYADI, *art.cit.*, p. 52.

<sup>703</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, pp. 267-268.

<sup>704</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, pp. 56-57.

*démocratie, dit Rawls, le pouvoir politique, qui est toujours coercitif, est le pouvoir du public, c'est-à-dire de citoyens libres et égaux constitués en corps collectif »<sup>705</sup>.*

L'exercice du pouvoir politique coercitif inhérent aux citoyens n'est justifiable et frappée du sceau de la légitimité que lorsqu'il se déploie conformément à la constitution à laquelle tous les citoyens, en dépit de leurs allégeances identitaires, de leurs engagements et loyautés, sont censés souscrire, en tant que personnes rationnelles et raisonnables. En d'autres termes, le domaine de compétence et d'intervention des citoyens en tant que tels concernent « *les questions constitutionnelles essentielles et de justice fondamentale, la structure de base et ses problèmes publics* »<sup>706</sup>. L'examen de ces questions exige la mise à l'écart des aspects relevant des doctrines compréhensives et des conceptions philosophiques, morales et religieuses. Puisque, la prise en compte de ces doctrines et convictions, c'est-à-dire des affinités identitaires plurielles propres aux citoyens, rend impossible ou vain la conclusion d'un accord sur les questions fondamentales. Or, la conception politique de la justice qui renferme ces questions, repose sur des valeurs politiques auxquelles sont censés adhérer tous les citoyens. Car comme l'affirme Rawls, « *l'idéal de raison publique est que les citoyens doivent conduire leurs discussions fondamentales à l'intérieur du cadre constitué par ce que chacun considère comme une conception politique de la justice qui est fondée sur des valeurs dont on peut espérer que les autres y souscriront, chacun étant, en toute bonne foi, prêt à défendre cette conception ainsi comprise* »<sup>707</sup>.

Pour ce faire, certains citoyens (plus avertis), sont appelés à se donner pour mission d'expliquer aux réticents, dubitatifs ou moins éclairés, la nécessité de fonder leur accord ou les termes de leur cohabitation harmonieuse sur des valeurs politiques relatives aux questions constitutionnelles et de justice, les programmes publics qu'ils soutiennent plutôt que sur des valeurs relevant des doctrines compréhensives raisonnables. Tout autant qu'ils doivent se montrer ouverts, disposés à écouter les autres, à faire prévaloir l'impartialité dans la prise des décisions et à développer une faculté à faire des concessions. Il écrit :

*Et puisque l'exercice du pouvoir politique lui-même doit être légitime, l'idéal de la citoyenneté impose le devoir moral, non légal – devoir de civilité - , d'expliquer aux autres comment, sur ces questions fondamentales, les principes et les programmes qu'ils défendent et pour lesquels ils votent peuvent être fondés sur des valeurs politiques de la raison publique. Ce devoir implique également d'être prêt à écouter*

---

<sup>705</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 264.

<sup>706</sup> *Ibid.*, pp. 272-273.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 275.

*les autres et de décider de manière impartiale quand il est raisonnable de faire des concessions à leur position*<sup>708</sup>.

De façon plus générale, l'idéal de citoyenneté démocratique de Rawls tente d'apporter une réponse à la question de savoir : comment des individus appartenant à des communautés culturelles distinctes et profondément divisés par des doctrines, des visions du monde et des conceptions du bien diverses voire divergentes, peuvent néanmoins trouver un moyen de coopérer et de coexister pacifiquement dans l'espace public démocratique ? Ainsi, cet idéal exige des citoyens, de ne faire appel qu'à la conception publique de la justice, faisant abstraction de leur vision de vérité, lorsque les problèmes de fond sont posés. L'idéal de citoyenneté rawlsien accorde le primat aux institutions sociales et politiques, à la constitution qui régissent la vie commune et auxquelles souscrivent l'ensemble des citoyens, par – delà leurs différentes affinités identitaires. Cette conception de l'idéal de citoyenneté s'inscrit dans le même sillage que l'idée de citoyenneté telle qu'elle est conçue par Habermas. En effet, pour ce dernier, « *la citoyenneté n'est pas fondée par un ensemble de traits communs, ethniques et culturels, mais par la pratique des citoyens qui exercent activement leurs droits démocratiques de participation et de communication* »<sup>709</sup>. Loin d'exiger une homogénéité culturelle, ethnique ou linguistique, la citoyenneté républicaine requiert l'adhésion des citoyens aux principes et aux institutions politiques et aux systèmes des droits et libertés qu'ils renferment. Il précise que : « *la composition républicaine de la citoyenneté se détache ici complètement de l'appartenance à une communauté pré politique qui serait intégrée par le biais de la provenance, d'une tradition partagée et d'une langue commune* »<sup>710</sup>.

### **3- Ethique du vivre ensemble intercommunautaire et co-participation entre citoyens**

L'éthique du vivre-ensemble qui sous-tend la théorie rawlsienne de la justice comme équité est l'une des conditions de cohabitation harmonieuse entre des groupes ethno identitaires. Il s'agit d'une éthique qui s'inscrit dans le prolongement de l'idéal de citoyenneté démocratique rawlsienne, puisqu'elle appelle et exige une « *pédagogie citoyenne* »<sup>711</sup>. Cette dernière impliquant une éducation des communautés culturelles à la citoyenneté. Autrement dit, les individus appartenant à ces communautés sont appelés à disposer d'une culture citoyenne qui requiert de poser le primat de la vie politique commune sur les préférences

---

<sup>708</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 304.

<sup>709</sup> Jürgen HABERMAS, *L'intégration Républicaine*, p. 71.

<sup>710</sup> *Id.*

<sup>711</sup> Lucien AYISSI, « Reconstruction du lien social et éthique du vivre ensemble en Afrique », p. 7.

exclusivement communautaires. Lucien Ayissi donne davantage de précisions sur la nature de cette éthique. Il écrit :

*Il s'agit, d'une éthique de l'harmonie et non de l'hégémonie d'une identité qui allèguerait sa puissance politique et économique pour justifier sa domination sur les autres. Pour des besoins d'efficacité, l'éthique du vivre ensemble doit s'entourer des conventions relevant de la logique du consensus, et dont la finalité est de rapporter l'être ensemble à des paradigmes éthiques et politiques communs*<sup>712</sup>.

L'éthique du vivre ensemble et la pédagogie dont elle s'accompagne nécessite l'intégration par les individus d'un « *savoir-vivre au pluriel* »<sup>713</sup>. Celui-ci commence par le respect et la reconnaissance de la différence comme une valeur enrichissante. D'autant plus que « *l'exaltation ethnocentriste de son appartenance à une communauté ethnique, confessionnelle, linguistique etc., telle qu'elle peut se cristalliser à travers des mythes dont la fonction idéologique est de compliquer la tendance à l'exclusion de l'autre* »<sup>714</sup>. Accepter l'humanité de l'autre, son identité différenciée, c'est également lui reconnaître le droit de participer sur une base égale à la gestion des affaires publiques. Car, le sentiment d'exclusion, d'injustice et de marginalisation éprouvé par des individus, contribue à exacerber les tensions intercommunautaires et à compromettre la cohésion et la stabilité des Etats. Cette question qui se pose avec une acuité particulière dans les Etats d'Afrique, conduit Lucien Ayissi à poser la nécessité d'une co-participation et d'une co-gestion au sein des Etats. C'est ce qu'il dit en ces termes :

*C'est lorsque certaines identités éprouvent le complexe de parias politiques qu'elles ont tendance à exacerber leur singularité de manière à entraver la réalisation de l'unité et de la stabilité politiques de l'Etat africain. La peur que leur volonté d'existence soit étouffée par un Etat qui fait cyniquement l'impasse à la fois sur leur réalité existentielle et sur leurs aspirations propres, motive souvent certaines identités à vouloir sortir de l'indivision politique dans laquelle elles ont le sentiment d'être injustement enfermées par le reste de la totalité*<sup>715</sup>.

La cogestion et la co-participation de tous les groupes ethno-identitaires dans la conduite des affaires publiques et leur répartition des ressources communes, convoque l'idée de coopération sociale, chère à Rawls. Celle-ci implique que les activités et les rapports interindividuels ou intercommunautaires soient régis par des dispositifs normatifs et des procédures que tous reconnaissent et acceptent pour régler leur conduite. Rawls dit à ce propos que : « *l'idée de coopération inclut celle des termes équitables de la coopération : ils*

---

<sup>712</sup> Lucien AYISSI, « Reconstruction du lien social et éthique du vivre ensemble en Afrique », p. 8.

<sup>713</sup> Fred CONSTANT, *op.cit.*, p. 88.

<sup>714</sup> Lucien AYISSI, « Reconstruction du lien social et éthique du vivre ensemble en Afrique », p. 8.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p.7.

*sont ceux que chaque participant peut raisonnablement accepter, et doit quelquefois accepter à condition que tous les autres acceptent également »<sup>716</sup>. La coopération sociale fait appel à l'idée de réciprocité et requiert que chaque membre de la cité accomplisse sa tâche en se conformant aux règles publiquement établies, reconnues et acceptées par tous. Ce d'autant plus que cette activité coopérative se fait au bénéfice des intérêts de chaque partenaire. Ce faisant, l'idée de coopération sociale est indissociable des notions de rationnel et de raisonnable caractéristiques des citoyens chez Rawls. En ce qu'elle met en relief deux facultés propres aux citoyens qui, d'une part, se montre disposés à mobiliser différents moyens pour parvenir à leurs fins et préserver son avantage rationnel. Et d'autre part, la disposition des citoyens à accepter les principes de justice proposés tant par eux que par les autres et participer ainsi à la définition équitable de la coopération sociale. Etablissant la complémentarité qui existe entre ces deux idées, Rawls écrit : « dans le cas d'application le plus simple, c'est-à-dire celui des personnes engagées dans la coopération et placées dans une position d'égalité appropriée, les personnes raisonnables sont prêtes à proposer, ou à accepter lorsque la proposition émane des autres, les principes nécessaires à la définition de ce que chacun peut considérer comme des termes équitables de coopération »<sup>717</sup>.*

En effet, pour Rawls, les personnes raisonnables, vont au-delà de l'engagement à respecter les principes de justice. Ce sens de la compréhension et du devoir, peut aller jusqu'au sacrifice de soi lorsque cela est nécessaire en espérant que les autres partenaires les respectent.

### **III – CONTRIBUTION DE LA THEORIE RAWLSIENNE DE L'EQUITE A LA STABILITE EN CONTEXTE DE PLURALISME RELIGIEUX**

Dans cette rubrique, nous nous attelons à explorer les alternatives théoriques et pratiques qu'offre le modèle rawlsien de la justice en vue de garantir la stabilité en contexte de pluralisme religieux. Ainsi, il serait intéressant d'examiner les apories de la laïcité telles qu'elles sont dégagées par Rawls et la préconisation d'un pluralisme démocratique. En outre, notre tâche consistera à repenser le statut des religions dans l'espace public à la lumière des outils fournis par l'idéal de raison publique de Rawls. Enfin, face à la montée de l'extrémisme religieux, il sera opportun de tirer partie de l'idéal de consensus politique démocratique qui passe pour être un rempart contre ce fléau tentaculaire.

---

<sup>716</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, pp. 23-24.

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 24.

## 1- Rawls et les apories de la laïcité : repenser le pluralisme religieux

Le défi que l'Etat démocratique doit aujourd'hui relever par rapport à la question religieuse est celui, non pas de la gestion des rapports conflictuels entre l'église et l'Etat qui avait conduit à la consécration du socle laïc des sociétés démocratiques, mais plutôt, celui de l'intégration des communautés ou des adeptes qui, ne concevant pas leurs croyances comme une affaire relevant de la foi individuelle, tendent de plus en plus à étendre leurs pratiques rituelles collectives aussi bien dans l'espace domestique qu'à la sphère publique, au nom de la nature même de leur religion, caractérisée par ce qu'Audard nomme l'*orthopraxie*<sup>718</sup>.

Si la pertinence de l'idéal de laïcité ne faisait l'ombre d'aucune équivoque dans la gestion des tensions religieuses ayant existé par le passé, tout porte à croire qu'il ne serait plus apte à fournir des réponses appropriées et efficaces à la nouvelle donne du pluralisme religieux marqué par une reconfiguration du phénomène religieux. D'autant plus que le « *rationalisme abstrait et universaliste* » ayant servi de fondement à la laïcité, semble ne plus représenter un gage de stabilité et une base de consensus fondée sur l'adhésion des citoyens d'une société démocratique pluraliste. Devant cette réalité implacable, Audard défend la thèse suivant laquelle : « *c'est le pluralisme et le traitement égal de citoyens différents, pas la laïcité, qui, définissent la démocratie. C'est le respect du pluralisme qui est la source de la légitimité de l'Etat démocratique vis-à-vis de ses citoyens, religieux ou pas, pas une neutralité axiologique peu plausible* »<sup>719</sup>.

En effet, en tant qu'héritage de l'histoire politique française comme le sécularisme serait le propre de l'approche anglo-saxonne de la gestion du religieux, la laïcité et ses exigences sont difficilement justifiables dans les sociétés contemporaines marquées par le multiculturalisme et le pluralisme religieux. Ce d'autant plus que, la laïcité ou le sécularisme tend à revêtir la figure religieuse en défendant une doctrine compréhensive, certes non religieuse, mais qui est toute orientée vers le progrès de la modernité et l'abstraction du religieux. Rawls relève à cet effet que : « *le sécularisme raisonne en termes de doctrines compréhensives non religieuses. De telles doctrines sont trop larges pour servir les buts de la*

---

<sup>718</sup> Catherine AUDARD, « Pluralisme religieux et égalité : une critique de laïcité », in Sophie Guérard de Latour et Marc-Antoine Dilhac, *Etant donné le pluralisme* [En ligne]: Paris : Editions de la Sorbonne, 2013 (généré le 25 octobre 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/17309>. Consulté le 25 octobre 2019, p. 2.

<sup>719</sup>*Ibid.*, p. 3.



*raison publique. Les valeurs politiques ne sont pas des doctrines morales (...) qui sont de même nature que la religion ou la philosophie première »<sup>720</sup>.*

La laïcité de l'Etat est certes déterminante pour la défense de l'égalité des citoyens en protégeant les minorités contre la majorité à partir d'un principe de neutralité ouvertement revendiquée. Mais à en croire Audard, la justification de la laïcité s'est opérée sur la base de ce qu'elle appelle le *monisme philosophique* destiné à la protection d'une culture laïque. Or, comme le relève Rawls, « *ce serait une grave erreur, de penser que la séparation de l'église et de l'Etat a eu pour but premier la protection de la culture laïque ; bien entendu, elle protège toutes les religions »<sup>721</sup>. De plus, démonstration a été faite sur le caractère problématique de l'exigence de neutralité caractéristique de l'idéal de laïcité. Cette exigence est difficilement concevable en matière ou dans le domaine politique. Puisque, comme le relève Audard, « *la neutralité comme abstention favorise en réalité, le camp le plus fort, comme l'exemple de la neutralité en temps de guerre l'illustre bien »<sup>722</sup>. Conçue de façon procédurale, en ne faisant appel qu'à des valeurs politiques telles que la neutralité, l'impartialité et la cohérence tant dans l'application des règles que dans le traitement des parties en conflit, l'exigence de neutralité peut s'avérer bénéfique à un groupe religieux et dommageable à un autre. Tel est le cas de la *loi de 2004 sur le hidjab en France*. De même, la neutralité par rapport aux buts, selon Rawls, est inadmissible. Car, elle semble se fonder sur une conception substantielle de la justice, puisque la théorie politique de la justice de Rawls est toute entière vouée à la défense de l'égalité des droits et des libertés égales pour tous. Enfin, la neutralité envisagée comme impossibilité d'avoir des effets politiques favorables ou défavorables à une doctrine est tout simplement inconcevable. Car, la conception politique de la justice favorisera indubitablement les doctrines qui approuvent à la base ses principes et ses exigences tout comme elle entrera en conflit avec celles qui s'en éloignent.**

Au regard des apories de la laïcité et de la difficulté à tenir sa promesse de neutralité, Rawls préconise une forme renouvelée de régulation du religieux plus attentive à la pluralité des appartenances religieuses redéfinissant le statut de la religion dans l'espace public. Tout en consacrant le principe de séparation entre l'Eglise et l'Etat<sup>723</sup>, cette nouvelle forme de

---

<sup>720</sup> John RAWLS, « L'idée de raison publique reconsidérée », in *Paix et démocratie*, p. 143.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p.166.

<sup>722</sup> Catherine AUDARD, « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité », in *Raisons politiques*, vol. 2, n° 34, 2009, pp.101-125, p. 110.

<sup>723</sup> Rawls affirme en effet que : « *les raisons de séparer l'Eglise et l'Etat sont notamment les suivantes : la séparation permet de protéger la religion de l'Etat et l'Etat de la religion ; elle protège les citoyens de leurs Eglises et des autres citoyens* ». Voir, John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 197. Cette remarque ne devrait pas

laïcité pluraliste, ne fait plus abstraction des doctrines religieuses par leur mise à l'écart dans la sphère publique, mais érige la diversité religieuse au rang de valeur. Car, comme le relève Rawls, « *historiquement, un des thèmes de la pensée libérale a été que l'Etat ne doit favoriser aucune doctrine compréhensive pas plus que les conceptions du bien qui y sont associées. Mais c'est aussi une des critiques faites au libéralisme que de l'accuser de ne pas rester neutre et, en réalité, de favoriser une forme ou une autre d'individualisme.* Le libéralisme rawlsien qui sert de fondement à sa conception de la laïcité axée sur le pluralisme, s'inscrit dans une tout autre perspective. Allant dans le sens du pluralisme promu par Rawls, Octave Nicoué Broohm écrit : « *on peut postuler que la solution ne consiste, à l'instar de la version française de la laïcité, à homogénéiser la sphère publique. Car ceci peut être source de frustration, facteur d'insupportables violences. Il importe de voir dans le pluralisme des conceptions du bien, religieusement incarnées ou non, une certaine valeur* »<sup>724</sup>. Ainsi, face à la dynamique d'affirmation des identités religieuses caractéristique des sociétés multiculturelles ou multiconfessionnelles, le libéralisme est sommé d'opérer une auto-critique, un aggiornamento nécessaire à la prise en compte des revendications identitaires. Pour Broohm, « *celui-ci doit abandonner le monisme axiologique et l'universalisme abstrait des lumières, au profit d'une laïcité plus ouverte, à même de fournir plus de garantie en matière d'autonomie de choix religieux* »<sup>725</sup>.

L'exemple de la société française est particulièrement illustratif du caractère problématique de laïcité. En effet, l'adoption des lois visant à proscrire le port des tenues vestimentaires ou des signes à caractère religieux dans les écoles, est apparue comme une atteinte aux libertés fondamentales. Antony Giddens a affirmé à cet effet que : « *l'interdiction systématique fait écho au fondamentalisme qu'elle cherche à combattre* »<sup>726</sup>. Ces mesures interdictions systématiques étaient prises au nom de l'égalité, du caractère neutre de l'espace public ou encore pour sauvegarder la liberté ou l'autonomie de la femme considérée comme dominée et condamnée à une soumission arbitraire vis-à-vis de l'homme. A l'évidence, il ressort que les dispositifs de proscriptions des symboles marquant l'appartenance religieuse des individus, sont mis en place en référence aux principes et exigences propres aux modèles

---

conduire à considérer que le libéralisme politique comme une théorie individualiste ou vouée à la défense séculière. Puisque, autant ce libéralisme protège les individus et les associations, de la même façon il protège la culture séculière et toutes les religions.

<sup>724</sup> Octave NICOUÉ BROOHM, *art.cit.*, p. 124.

<sup>725</sup> *Ibid.* 125.

<sup>726</sup> Patrick SAVIDAN, *art.cit.*, p. 26.

de démocratie conçu en Occident. Toute chose qui semble accréditer l'idée de ce que Joël Roman appelle une « *culturalisation de la laïcité* »<sup>727</sup>.

En effet, considérer que le port du voile par les femmes musulmanes constitue une entrave à l'exercice de leur autonomie, c'est non seulement étaler au grand jour le perfectionnisme qui est sous-jacent à l'idéal français de laïcité, mais aussi la tendance à l'infantilisation de ces dernières en leur déniaient toute faculté de choisir. Car, le choix d'arborer le voile, loin d'être fait sous la menace de la coercition, résulte simplement de la volonté de ces femmes d'exercer leur liberté en préservant leur identité. C'est ce que reprend Savidan quand il affirme :

*Il est également essentiel de voir que, pas plus que l'on est en droit de se mêler de la foi d'une catholique, il n'est pas légitime pour l'Etat de mettre une femme musulmane en demeure de choisir entre sa liberté et sa culture. On peut supposer que ces femmes souhaitent simplement pouvoir exercer pleinement leurs libertés sans avoir à renoncer à leur identité*<sup>728</sup>.

En tout état de cause, l'option privilégiée dans la gestion optimale de la diversité religieuse en vue de prévenir toute éventualité de violence, consiste non pas en une exclusion des appartenances ou allégeances religieuses dans l'espace public, mais en une « *conversation intelligente entre religieux et laïcs* ».<sup>729</sup>

Cette célébration du pluralisme ne saurait être confondue avec une quelconque consécration du relativisme. Car, comme l'affirme Audard : « *de même que reconnaître de la pluralité des valeurs ne conduit pas au relativisme, de même redéfinir l'identité nationale comme multiculturelle et multiethnique ne la détruit pas, mais l'arrache aux prétentions liberticides de l'homogénéité raciale, ethnique, culturelle et religieuse* »<sup>730</sup>. Le pluralisme apparaît comme un idéal permettant l'expression de la diversité des visions du monde, des conceptions du bien et des doctrines religieuses ou non, et pas forcément comme le générateur des tensions, de la fragmentation ou une menace à l'implosion. C'est la raison pour laquelle, Rawls, loin de le considérer comme un péril ou un désastre, fait de lui le produit ou la conséquence logique de l'activité de la raison lorsqu'elle se déploie au sein d'un espace régi par les institutions libres. Si la laïcité militante montre ses défaillances et que la religion est

---

<sup>727</sup>Joël ROMAN, « Pourquoi la laïcité? », in Nacira Guénif-Souilamas (dir.), *La République mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique, 2006, pp. 62-80.

<sup>728</sup>Patrick SAVIDAN, *art.cit.*, p. 28.

<sup>729</sup>Charles TAYLOR, « Modes of Secularism », in Rajevv Bhargava (dir.), *Secularism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1998. Voir Catherine Audard, « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité » p. 112.

<sup>730</sup>*Ibid.*, p. 112.

toujours porteuse de relents explosifs, alors quelle place doit-elle occuper dans l'espace publique démocratique ?

## **2- Penser le statut des religions dans l'espace public à la lumière de la « raison publique »**

Face aux contradictions qui jalonnent l'idéal de laïcité et qui rendent difficile l'expression publique des appartenances religieuses écartées et abstraites de l'espace public, il est judicieux de redéfinir les rapports entre religion et démocratie, de manière à sauvegarder les libertés des citoyens d'une part et à reconsidérer le statut que doivent avoir leurs allégeances dans la société démocratique en vue de leur plein épanouissement. Rawls formule cette préoccupation en posant la question ci-après :

*Comment est-il possible que des citoyens soient des membres sincères et à part entière d'une société démocratique, qu'ils souscrivent activement aux idéaux et aux valeurs politiques de cette société et ne se contentent pas simplement d'accepter l'équilibre des forces politiques et sociales en présence ? (...) Comment est-il possible de souscrire à un régime constitutionnel, que l'on soit ou non croyant, quand nos doctrines compréhensives risquent en conséquence de ne pas prospérer et même de décliner<sup>731</sup>.*

L'enjeu d'une telle interrogation est, à en croire Rawls, la construction d'une société garante de la liberté et de la sécurité des citoyens, respectueuse de leurs croyances religieuses ou non, mais qui ne serait pas pour autant bâtie autour d'une conception religieuse aux prétentions hégémoniques et animée par un souci d'étendre son champ d'influence. Il relève à cet effet qu'

*alors qu'un régime constitutionnel peut pleinement garantir les droits et les libertés de toutes les doctrines acceptables, et protéger ainsi notre liberté et notre sécurité, une démocratie requiert nécessairement que chacun de nous, en tant que citoyen égal parmi d'autres, accepte les obligations du droit légitime. Si l'on n'attend de personne qu'il mette en danger sa doctrine religieuse ou non religieuse, il faut en revanche que chacun de nous abandonne définitivement l'espoir de changer la constitution pour asseoir l'hégémonie de sa religion, ou d'ajuster ses obligations de manière à préserver son influence et son succès. Conserver de tels espoirs et de tels objectifs serait incompatible avec l'idée de libertés de base égales pour les citoyens libres et égaux<sup>732</sup>.*

Seulement, une telle révision du statut de la religion dans la démocratie requiert une remise en cause de la raison monologique et une pleine reconnaissance du pluralisme

---

<sup>731</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 178-179.

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 180.

axiologique. Reconnaissance qui conduirait non seulement à promouvoir une logique communicationnelle et dialogique conforme à la diversité socioculturelle par laquelle l'humanité se donne à voir. C'est la raison pour laquelle Audard considère que la critique de la raison monologique

*conduit à reconnaître tout d'abord que l'humanité s'incarne dans une diversité irréductible des cultures, de styles de vie et de valeurs et que la raison humaine doit être conçue en conséquence comme raison « communicationnelle » et « dialogique », selon la formule d'Habermas, et non plus comme raison universelle et « monologique».*<sup>733</sup>

En effet, Rawls repositionne les religions dans l'espace public démocratique en considérant qu'elles sont des doctrines raisonnables et, en tant que telles, leurs arguments peuvent être recevables dans la sphère politique, à condition de renoncer à défendre une quelconque vérité. Dans cette perspective, les religions semblent être débarrassées de leur potentiel ou de leur charge exclusiviste et explosive. Puisque, elles font partie de la raison publique et requièrent un usage public de la raison libre au sens où l'entend Kant<sup>734</sup>. Autrement dit, la *raison des citoyens quand ils s'engagent dans le débat politique sur le forum public*<sup>735</sup>. Une telle considération rend possible l'intervention des religions dans l'espace public et leur possibilité de faire valoir leurs arguments au cours des discussions publiques centrées sur l'intérêt général. Une véritable révolution s'opère comparativement au traitement qui est communément réservé à la religion dans un système séculier ou régi par la laïcité.

Cependant, la participation des religions au débat public pour aborder les préoccupations liées à la justice fondamentale et aux questions constitutionnelles, doit se faire uniquement sur la base d'une convocation des raisons ou d'une argumentation publiquement valide et non en référence à des dogmes, croyances, préceptes ou rites qui seraient défendus au nom d'une vérité unique voire universelle, comme le relève Stéphane Macedo<sup>736</sup>. C'est la

---

<sup>733</sup> Catherine Audard, « John Rawls et les alternatives libérales de la laïcité », p. 113.

<sup>734</sup> L'idée de raison publique tire son origine de la pensée kantienne. Kant estime que : « *l'usage public de notre raison doit toujours être libre (...) C'est sur cette liberté que repose l'existence de la raison ; celle-ci n'a pas d'autorité dictatoriale, mais sa décision n'est toujours que l'accord de libres citoyens dont chacun doit pouvoir exprimer sans obstacle ses réserves et même son veto* ». Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, t. I, p. 1317. Il estime qu' « *A cette liberté appartient donc aussi celle d'exposer publiquement au jugement les réflexions et les doutes que l'on ne peut résoudre soi-même sans être décrié pour cela comme citoyen turbulent et dangereux* », p. 1326, in Catherine Audard, « John Rawls et les alternatives libérales de la laïcité », pp. 113-114.

<sup>735</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 301.

<sup>736</sup> Stephen MACEDO, « L'éducation civique libérale et le fondamentalisme religieux : l'affaire Dieu contre John Rawls », in *Raisons politiques*, vol. 3, n° 47, 2012, pp. 149-188. Celui-ci souligne que : « *Les individus qui*

raison pour laquelle, Rawls établit une distinction entre le *raisonnable* (acceptable dans le domaine politique relevant de la raison publique) et le vrai qui est du ressort des raisons non-publiques. L'idéal de raison publique est fondé sur un devoir de civilité qui est une disposition à écouter les autres, à respecter leur point de vue et à faire des concessions afin de trouver un équilibre raisonnable entre notre point de vue et celui des autres. Rawls relève que :

*L'idéal (de raison publique) exprime également une disposition à écouter ce que les autres ont à dire et à accepter des aménagements ou des altérations raisonnables de nos propres positions. En outre, la raison publique nous demande que l'équilibre qu'il nous semble raisonnable d'établir entre ces valeurs soit un équilibre dont nous pensons sincèrement que les autres pourront également le trouver déraisonnable. A défaut, nous pensons qu'on peut ne pas le trouver déraisonnable en ce sens que ceux qui s'y opposent comprennent, néanmoins, que des gens raisonnables puissent le défendre. Ainsi les liens de l'amitié civique sont préservés et le devoir de civilité est respecté<sup>737</sup>.*

Le forum public dans lequel interviennent les adeptes des religions ne laisse aucune place aux fondamentalistes et aux extrémismes mus par le désir d'imposer leurs dogmes, les valeurs et leur conception de la vérité. Car, seuls comptent ici les arguments certes religieux, mais raisonnables parce qu'ils sont formulés sous la forme politique. Toute chose qui fonde leur recevabilité. Rawls aborde ce problème en posant la question suivante : « *comment est-il possible – ou est-il seulement possible – pour les croyants, de même que pour les non-religieux (séculiers), de souscrire à un régime constitutionnel alors même que leur doctrine englobante peut ne pas y prospérer et peut même y décliner ?* »<sup>738</sup> A en croire Rawls, la possibilité d'une adhésion tant des citoyens croyants que des non-religieux aux règles, principes, valeurs et institutions politiques d'une démocratie constitutionnelle est envisageable grâce à la reconnaissance d'une liberté égale à tous tous les citoyens, notamment la liberté de conscience et le respect de l'exigence de tolérance qui lui est associée. Chaque doctrine peut justifier son adhésion au régime constitutionnel par un argumentaire qui lui est propre. Rawls affirme à ce propos que :

*En souscrivant à un régime démocratique constitutionnel, une doctrine religieuse peut déclarer que telles sont les limites que Dieu impose à notre liberté, alors qu'une doctrine non religieuse s'exprimera autrement. Dans tous les cas, ces doctrines formulent différentes manières pour la liberté de conscience et le principe de*

---

*sont en désaccord sur leurs idéaux les plus élevés et sur leur conception de la vérité dans sa totalité, pourraient néanmoins tomber d'accord sur le fait que les objectifs publics tels que la paix, la prospérité et une égale liberté pour tous sont des objectifs très importants. C'est en cela que consiste le libéralisme politique : il concentre notre attention sur les valeurs politiques partagées par tous, sans exiger ni espérer un accord sur les fins ultimes ou sur un ensemble compréhensif de valeurs morales gouvernant la totalité de notre existence », p. 157.*

<sup>737</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 304.

<sup>738</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 180.

*tolérance de s'accorder avec une justice égale pour tous les citoyens dans une société démocratique raisonnable. Les principes de tolérance et de liberté de conscience doivent tenir une place essentielle dans toute conception démocratique constitutionnelle. Ils établissent la base fondamentale que tous les citoyens doivent accepter et tenir pour équitable et régulatrice de la rivalité entre doctrines*<sup>739</sup>.

Dans ce contexte, la tolérance peut être envisagée sur le plan politique conformément à la conception politique de la justice, mais elle peut aussi être appréhendée du point de vue des doctrines compréhensives religieuses ou non, qui trouvent en elles-mêmes des raisons de respecter les doctrines différentes.

Quoi qu'il en soit, le débat dans le forum public est articulé non pas autour des valeurs mais sur le type de raisons et la pertinence des arguments avancés. Car, tout compte fait, la raison publique s'applique au domaine public, à la conception politique de la justice qui fonde le consensus. Ainsi, face aux problématiques éthiques difficiles qui peuvent agiter la société, telles que : les manipulations génétiques, le droit à l'avortement, le suicide assisté, le mariage homosexuel, les doctrines religieuses ont la latitude de se prononcer non pas en faisant nécessairement appel à des valeurs morales particulières, mais en fournissant des arguments essentiels à la conception politique de la justice et en conformité avec la constitution. Audard relève que

*Les arguments inspirés par les croyances religieuses doivent se traduire dans des raisonnements que tous ne sont pas d'accord avec leurs conclusions. Les religions sont donc pour Rawls, des doctrines raisonnables si elles acceptent de fournir des raisons qui dépassent leurs doctrines particulières et manifestent ainsi leur conscience d'appartenir à une communauté politique plus large*<sup>740</sup>.

Le consensus qui découle d'un processus discursif et délibératif, fait de la vérité, une œuvre collective à la construction de laquelle participent tous les citoyens, en dépit de leur division religieuse. La reconnaissance de ce pluralisme est le moyen adéquat de garantir l'égalité des citoyens en matière religieuse et de respecter leur croyance. Audard dit à ce propos que :

*C'est le pluralisme, pas la privatisation des religions qui, pour Rawls, est le signe d'un véritable respect de l'égalité des citoyens. Etant donné que la vérité de leurs croyances n'est pas menacée, que c'est seulement le caractère raisonnable et publiquement communicable de leurs arguments qui est en jeu, les citoyens religieux*

---

<sup>739</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 181.

<sup>740</sup> Catherine AUDARD, « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité », p. 115.

*devraient se sentir traités à égalité avec ceux qui sont incroyants et qui doivent également se tenir au devoir de civilité*<sup>741</sup>.

Cette perspective pluraliste, semble bien plus avantageuse et préférable à la laïcité en ce qu'elle garantit plus de coopération et d'amitié entre citoyens appartenant à des religions différentes. D'où la préférence rawlsienne pour le pluralisme démocratique et sa récusation de la laïcité. Audard écrit :

*Rawls ne fait pas confiance à la laïcité pour conduire les religions vers la modernité, mais bien plutôt à un pluralisme démocratique qui ouvre l'espace politique public plus largement aux religions tout en imposant le devoir de civilité qui transforme nécessairement les doctrines religieuses et le sort de la sphère privée. La stabilité est acquise quand l'usage public de la raison est devenu majoritaire dans l'espace public, non pas quand règne la neutralité. La laïcité pour Rawls est donc bien un des résultats du processus démocratique, pas sa condition*<sup>742</sup>.

La désacralisation de toutes les conceptions compréhensives religieuses ou non écarte toute velléité hégémoniste qu'exprimerait une doctrine quelle qu'elle soit et la reconnaissance des points de vue religieux comme pouvant être raisonnables. Il ressort que, l'espoir de stabilité est beaucoup plus envisagé par la participation des religions au débat public que par une neutralité intenable.

### **3- L'idéal de consensus politique démocratique de Rawls : un rempart contre l'extrémisme religieux**

Le consensus politique démocratique représente l'une des issues heureuses à laquelle peut conduire le pluralisme axiologique ou religieux et garantir ainsi la coexistence harmonieuse entre des citoyens divisés par des doctrines compréhensives et la stabilité de la société. La construction d'un tel consensus implique d'accorder à l'idéal de citoyenneté démocratique toute sa centralité et sa valeur dans un contexte de pluralisme. Cet idéal impose aux citoyens d'avoir une vision étendue d'eux-mêmes, à partir de laquelle ils ne se perçoivent pas seulement comme membre d'une communauté religieuse ou séculière fondée sur des attachements, des engagements, des allégeances de toutes sortes, mais d'abord et surtout comme des membres à part entière de la société démocratique et des personnes raisonnables. Autrement dit, des personnes ayant cette « *forme particulière de sensibilité morale qui sous-*

---

<sup>741</sup> Catherine AUDARD, « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité », p. 116.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 117.



*tend le désir de s'engager dans une coopération équitable comme telle, et de le faire dans les termes que d'autres en tant qu'égaux pourraient raisonnablement approuver »<sup>743</sup>.*

Ce principe de réciprocité qui amène le citoyen à envisager son existence au sein de la société démocratique au-delà de son appartenance religieuse est à la base du consensus politique. Ce consensus se veut politique au sens où il est bâti sur des valeurs politiques et récuse la possibilité que l'unité entre les citoyens soit fondée sur une conception compréhensive. La possibilité d'une société régie par une conception unique du bien est certes envisageable dans une société possédant un héritage historique et culturel commun, mais elle est particulièrement périlleuse dans une société traversée par une pluralité de confessions religieuses. A moins d'avoir recours à des moyens coercitifs et oppressifs au travers desquels elle pourrait soumettre et s'imposer aux minorités. Or, la solidité du consensus politique démocratique voulu par Rawls, repose sur le fait que, c'est en s'appuyant sur leurs doctrines compréhensives religieuses ou non, que les citoyens trouvent les raisons d'adhérer à la conception politique de la justice qui tient lieu de base au consensus par recoupement. Il précise à juste titre que :

*Les racines de l'attachement des citoyens démocratiques à leurs conceptions politiques résident dans leur doctrine englobante respective, qu'elle soit ou non religieuse. De cette manière, l'adhésion des citoyens à l'idéal démocratique de la raison publique est renforcée pour les bonnes raisons. Nous pouvons concevoir les doctrines englobantes raisonnables qui soutiennent les conceptions politiques raisonnables comme la base sociale vitale de ces conceptions qui leur procurent une force et une vigueur durables. Lorsque ces doctrines satisfont la condition avant d'entrer dans le débat politique, leur attachement à la démocratie constitutionnelle est manifesté publiquement<sup>744</sup>.*

En outre, l'attachement des citoyens aux valeurs politiques qui servent de fondements au consensus politique démocratique rend compte de la nature véritable de ce consensus qui ne saurait en aucune manière être confondu à un modus vivendi. Car, le consensus politique ramené à la forme d'un modus vivendi, est caractéristique d'un Etat laïc. Il s'agit simplement d'un compromis n'ayant aucun contenu moral, c'est-à-dire des valeurs autour desquelles les différents groupes pourraient bâtir un accord voué à accommoder les différences et préserver une relative stabilité. Cette forme de consensus bénéficie de l'approbation des groupes extrémistes. Audard écrit :

---

<sup>743</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 79.

<sup>744</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, pp. 183-184.

*Il ne devrait pas surprendre que ce soit la solution préférée des groupes religieux extrémistes qui ainsi n'ont pas à s'engager moralement vis-à-vis de l'Etat laïc et à faire allégeance à ses principes. En effet, pour les communautés intégristes, un simple compromis est plus satisfaisant qu'un accord ou un consensus qui demanderait de reconnaître les valeurs de l'autre ou du moins de trouver un terrain commun, ce qui serait un abandon de la pureté de la foi. La conclusion paradoxale à laquelle nous arrivons avec Rawls, c'est que combattre les extrémismes et les fondamentalismes passe par l'imposition d'un dialogue sur les valeurs au-delà du pragmatisme et de la neutralité<sup>745</sup>.*

Le consensus politique démocratique brille par sa singularité. Loin de reposer sur une quelconque conception compréhensive ou de remettre en question les valeurs et dogmes auxquels sont attachés les citoyens religieux ou non, ou de les confiner dans la sphère privée en imposant des références normatives et axiologiques séculières, revêt un sens moral. Ce dans la mesure où il est le fruit de l'activité coopérative et délibérative pendant laquelle les citoyens en tant que personnes morales se reconnaissent comme égaux, en dépit des différences et divergences liées à leurs allégeances religieuses et s'engagent à adhérer aux valeurs politiques régissant la démocratie constitutionnel.

Cette conception novatrice du consensus démocratique fait la part belle à la logique inclusive contraire à l'option exclusive du sécularisme et de la laïcité. La *rationalité communicationnelle* privilégiée dans ce processus délibératif a vocation à offrir la possibilité aux différentes doctrines de faire valoir leurs raisons, leurs points de vue et de reconnaître ainsi l'égale dignité des groupes religieux sans considération de leur importance évaluée à la quantité de leurs adeptes. Audard relève en soulignant la pertinence de ce consensus que : « *si les convictions qui sous-tendent les revendications religieuses minoritaires ne sont pas universellement valides, il faut à tout le moins qu'elles soient communicables ou formulables en des termes tels que l'on puisse les justifier, les reconnaître comme valides même sans les partager* ». <sup>746</sup> Le consensus politique démocratique se distingue par son ouverture et permet de désamorcer les crises ou les tensions qui sont susceptibles d'exister entre des croyants appartenant des doctrines religieuses différentes ou opposées. En posant l'exigence de justification publique, la conception politique de la justice reconnaît un droit de cité aux religions, quoiqu'elle s'oppose à ce que la société soit régie par une conception doctrinale particulière ou par un quelconque idéal philosophique ou religieux. Si certaines concessions sont faites aux différentes communautés religieuses, les valeurs politiques autour desquelles doit se bâtir l'unité entre les différents citoyens, constituent un rempart qui pose des limites

---

<sup>745</sup> Catherine AUDARD, « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité », p. 119.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 119.

aux fondamentalistes et aux extrémistes de tout bord qui seraient tentés d'imposer leur conception du bien. Stephen Macedo dit à propos de la pertinence du libéralisme politique et du consensus qu'il promeut, qu'

*Il apaise les tensions entre une politique mondaine et de nombreuses religions, sans pour autant les éliminer, cela doit suffire. Aux véritables croyants, nous nous engageons à fournir des justifications publiques et à éviter les idéaux de vie tant religieux que philosophiques. Nous consentirons parfois des accommodements aux groupes dissidents, mais nous devons rappeler aux fondamentalistes et aux autres que, pour vivre dans une société pluraliste et libre, ils doivent payer un certain prix<sup>747</sup>.*

Il ressort de ce chapitre que la théorie rawlsienne de la justice comme équité comporte des clefs qui, judicieusement exploitées, sont de nature à garantir la stabilité des sociétés complexes, c'est-à-dire des sociétés marquées par le pluralisme culturel et religieux. Cependant, compte tenu des spécificités propres contexte multiculturel et des difficultés que le paradigme rawlsien de la justice aurait à gérer ces spécificités, comment peut-on reconfigurer la conception rawlsienne de la justice pour lui permettre de mieux répondre aux défis posés par les sociétés complexes contemporaines ?

---

<sup>747</sup> Stephen MACEDO, *art.cit.*, p. 187.

## **CHAPITRE VIII : LA THEORIE RAWLSIENNE DE LA JUSTICE COMME EQUITE FACE AU DEFI DE LA STABILITE DES SOCIETES COMPLEXES : VERS UNE RECONFIGURATION DU PARADIGME RAWLSIEN DE LA JUSTICE**

Face à l'affirmation persistante des identités dans l'espace public des sociétés contemporaines, comment peut-on réaménager la théorie de la justice comme équité ? Sur quels aspects la théorie de la justice rawlsienne mériterait-elle d'être reconfigurée en vue de s'adapter plus efficacement au pluralisme culturel et à la prolifération des revendications identitaires qui agitent les sociétés multiculturelles ? Le présent chapitre se penche sur ces préoccupations fondamentales en ouvrant certaines fenêtres réflexives qui entrevoient le dépassement de la théorie rawlsienne. Ainsi, le dessein sera préalablement de repenser les conditions rawlsiennes de la stabilité dans les sociétés à la lumière du phénomène culturel. A cet effet, la nécessité de reformer les exigences de neutralité et de tolérance propres à la société libérale de Rawls se pose avec acuité. De plus, devant l'ampleur des revendications identitaires qui secouent les sociétés traversées par le pluralisme culturel, il est impérieux non pas de confiner l'appartenance culturelle dans l'espace privé, mais de la valoriser. Ce chapitre permettra d'entrevoir les conditions d'une articulation heureuse du besoin de reconnaissance avec l'exigence de redistribution dans la quête de la justice sociale et la prise en compte de la discrimination positive incontournable dans les sociétés complexes. Pour finir, on s'appesantira sur la question des droits collectifs qui devraient être reconnus aux minorités sans pour autant sacrifier les droits individuels.

### **I – REPENSER LES CONDITIONS RAWLSIENNES DE LA STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES A LA LUMIERE DU MULTICULTURALISME**

Dans cet axe de la réflexion, Le problème consiste fondamentalement à réviser certaines exigences de la conception politique de la justice de Rawls face aux défis posés par le pluralisme culturel. Il est donc précisément question non seulement de repenser voire de relativiser l'exigence de neutralité de l'Etat qui, à bien des égards, souffrent d'un déficit de sincérité dans les sociétés libérales mais également de dépasser le modèle de tolérance préconisée par Rawls qui semble être inadapté aux réalités du pluralisme culturel.

## 1 – L'exigence de neutralité de l'Etat chez Rawls et son impérieuse relativisation en contexte de pluralisme culturel

L'exigence de neutralité de l'Etat est un dispositif libéral qui rend compte du type de relation que les institutions politiques sont appelées à établir avec les diverses conceptions du bien et allégeances identitaires qui traversent la société. De façon classique, la neutralité du point de vue libéral est présentée comme un « *principe selon l'Etat doit, par souci de justice, être neutre entre les différentes idées du bien* »<sup>748</sup>. Il s'agit chez Rawls d'une exigence définitionnelle de la priorité du juste sur le bien, qui récuse la possibilité que les institutions politiques soient articulées autour d'une doctrine compréhensive ou d'une conception du bien, étant donné le fait du pluralisme. Au nom de l'exigence de neutralité, Rawls s'interdit de promouvoir ou de favoriser une quelconque conception du bien. Ce d'autant plus que les institutions revendiquent une nature éminemment politique. Ainsi, faisant appel à un critère d'impartialité, la neutralité de l'Etat a pour ultime vocation de créer les conditions égales permettant à tous les individus et les groupes de mener une existence conforme à leurs conceptions du bien. Alain Politicar réprecise cette acception de la neutralité de l'Etat en relevant que :

*Tout soutien de ce dernier à une revendication collective apparaîtrait comme un manquement à l'idéal d'impartialité et donc comme une limitation des droits individuels, la mission qui lui est impartie étant de fournir à chacun les conditions de mener à bien sa conception de la vie digne d'être vécue, sans en privilégier aucune. Le rôle de la puissance publique n'est ni de rendre les citoyens vertueux ni de promouvoir des fins particulières, mais seulement de garantir les libertés fondamentales*<sup>749</sup>.

L'exigence de neutralité ainsi précisée, trouve son fondement dans la volonté de garantir la liberté et l'égalité entre les individus en s'abstenant d'agir en faveur ou en défaveur des uns et des autres. Or cette propension à la défense de l'égalité entre les individus ne prend pas toujours au sérieux les problèmes que rencontrent certains individus au sein de leur groupe d'appartenance, en raison de leur statut minoritaire. Mesure et Renaut qui soulèvent par là la question des minorités désavantagées dans leur communauté, montrent la nécessité d'une reconnaissance des droits collectifs, à côté des droits individuels. Ils relèvent que : « *l'injustice concerne ici des groupes ethnoculturels qui, au mépris de la neutralité affichée par l'Etat, se voient imposer le respect des valeurs qui ne sont pas les leurs et qui vont les*

---

<sup>748</sup> Brian BARRY, « How not to defend Liberal Institutions », in B. Douglas et al. (eds). *Liberalism and the Good*, New-york, Routledge, 1989, p. 49.

<sup>749</sup> Alain POLITICAR, Citoyenneté républicaine et pluralisme culturel, in *Raison présente*, n° 139, 2001., pp. 55-66, p. 56.

*pénaliser, en ce sens qu'ils ne pourront pas s'y reconnaître et structurer leur existence, aussi aisément que d'autres, en fonction de ce qu'impliquent les valeurs qui leur sont plus étrangères »<sup>750</sup>.*

Pareille consécration des droits collectifs implique une relativisation de l'exigence de neutralité de l'Etat. Ce qui correspondrait à passer d'un libéralisme intransigeant et aveugle à la différence pour un libéralisme ouvert. Car comme le martèle Walzer, « *la neutralité de l'Etat est souvent hypocrite et toujours incomplète* »<sup>751</sup>, parce que véhiculant une culture majoritaire avantageuse à une grande partie des individus ou groupes et préjudiciable à la minorité. Les pratiques assimilationnistes adoptées vis-à-vis des cultures minoritaires issues de l'immigration qui partagent des valeurs et à l'œuvre aux Etats Unis d'Amérique par exemple, tendent à corroborer ce point de vue. Face à cet état de chose, Kymlicka invite l'Etat libéral à réviser sa conception de la neutralité et à se montrer véritablement neutre à l'endroit des différentes conceptions du bien. Mesure et Renaut écrivent à juste titre ceci :

*Si l'Etat libéral se veut réellement neutre, comme Rawls en rappelle la définition, à l'égard des conceptions du bien, il lui faudrait par exemple, non plus seulement tolérer, mais accueillir les différentes modes de vie induits par ces conceptions ; en conséquence, il conviendrait de procurer aux individus les moyens effectifs d'exercer cette liberté (...) si l'Etat souhaite être neutre à l'égard des conceptions du bien, il doit souhaiter aussi que les individus puissent choisir librement leurs valeurs et y conformer leur choix de vie<sup>752</sup>.*

Il s'agit là d'une conception souple de la neutralité qui correspond, non pas au retrait ou à l'indifférence de l'Etat vis-à-vis de des conceptions du bien, mais d'une neutralité ouverte qui crée les conditions propices à l'épanouissement de toutes les conceptions. Mais à quel type de tolérance correspond cette conception de la neutralité ?

## **2- Vers un dépassement du modèle rawlsien tolérance : entre pluralisme religieux et pluralisme culturel**

La tolérance du point de vue rawlsien apparaît comme un principe régulateur de la diversité axiologique caractéristique des sociétés démocratiques libérales et destiné à garantir leur stabilité. Aborder essentiellement sous le prisme religieux, le modèle de tolérance de Rawls est fondé sur la reconnaissance ou la consécration d'une liberté de conscience à tous. Ce droit individuel qui offre la possibilité aux personnes d'adhérer, de poursuivre ou de

---

<sup>750</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 232.

<sup>751</sup> Michaël WALZER, in Charles Taylor, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, p. 134.

<sup>752</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 235.

renoncer à une religion. Dans la même perspective, ce paradigme de tolérance dont le dessein est d'assurer une coexistence harmonieuse entre différentes communautés religieuses, y parvient en séparant l'Eglise de l'Etat. Kymlicka précise que cette séparation se matérialise par le retrait de la religion de l'agenda public en laissant les adeptes des doctrines compréhensives libres de poursuivre leurs croyances dans les églises qui relèvent du privé<sup>753</sup>. Ce modèle qui s'appuie sur une conception négationniste de la tolérance, proscrit toute possibilité pour l'Etat d'agir en faveur d'une conception du bien.

Si cette acception libérale de la tolérance tend à assurer avec une relative efficacité la stabilité en contexte de pluralisme religieux, les penseurs libéraux tels que Rawls s'emploient à l'étendre à la diversité culturelle. A ce propos que, Kymlicka écrit :

*Les libéraux contemporains dans la mesure où ils abordent le sujet, considèrent la culture de la même façon que la religion. Ils la voient comme quelque chose que les gens sont libres de pratiquer dans leur vie privée, mais qui n'est pas l'affaire de l'Etat. Tout comme il exclut l'établissement de cultures officielles ayant un statut privilégié face à d'autres allégeances culturelles<sup>754</sup>.*

Or, une telle extension de la tolérance religieuse au pluralisme culturel n'est pas aussi simple. Et ce, pour plusieurs raisons. D'emblée, le pluralisme culturel ne se laisse pas réduire à une simple réalité factuelle renvoyant à la présence au sein d'un Etat, d'une pluralité de modes de vie et de pratiques culturelles. Le pluralisme culturel va au-delà, en mettant un point d'honneur sur l'identité de groupe revendiquée par une communauté et sur la volonté de préservation de cette identité telle qu'elle est exprimée par les membres. Ainsi, toute politique de tolérance prise au sens de l'abstention serait difficile à adopter en contexte de pluralisme culturel. Contexte en demande croissante d'interventions d'Etat, exprimées par les individus ou par les communautés auxquelles ceux-ci appartiennent. C'est ce que relève Pourtois lorsqu'il souligne qu'

*Il semble difficile, voire impossible, dans nos sociétés contemporaines de développer une politique de tolérance, donc d'abstention, à l'égard des identités culturelles. En effet, à la différence de l'Etat minimal des libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Etat moderne est appelé à intervenir, parfois de façon massive, dans les différentes sphères de la vie sociale : de famille à l'éducation en passant par l'économie ou l'aménagement de l'espace, aucune dimension de la vie sociale et individuelle ne demeure hors d'atteinte des pouvoirs publics. Inévitablement cet accroissement des zones*

---

<sup>753</sup> Kymlicka écrit précisément que : « *it removes religion from the public agenda, leaving adherents of the competing doctrines free to pursue their beliefs in private churches* ». In Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", *Analyse & Kritik*, vol.13, 1992, pp. 33-56, p. 34.

<sup>754</sup> Will KYMLICKA, « Le libéralisme et la politisation de la culture », *Philosophiques*, vol. 19, n° 2, pp. 93-115, p. 97.

*d'intervention rend de plus en plus difficile l'exercice de la tolérance comprise comme attitude d'abstention à l'égard des formes de vie culturelles*<sup>755</sup>.

Par ailleurs, Rawls semble avoir une vision réductrice de la tolérance. Or, à en croire Kymlicka, la tolérance peut prendre diverses formes<sup>756</sup>. En présentant quelques sociétés à titre d'illustration où la tolérance avait pour visée de garantir la coexistence pacifique entre groupes et de minimiser le risque d'une persécution des minorités par la majorité, alors même que dans les mêmes sociétés la dissidence de certains membres était violemment réprimée, Kymlicka estime que modèle rawlsien de tolérance pêche par son incapacité à promouvoir la tolérance à l'intérieur des groupes. Il souligne ce fait lorsqu'il écrit que: « *Rawls sous-entend que la seule façon d'empêcher la persécution entre les groupes est de garantir la liberté de conscience aux individus. Mais c'est une erreur. On peut assurer la tolérance entre les groupes sans protéger la tolérance de la dissidence au sein de chaque groupe.* »<sup>757</sup> Or, pour promouvoir véritablement la tolérance intragroupe et défendre les droits des individus en préservant les membres dissidents contre les violences qu'ils sont susceptibles de subir du fait du prosélytisme, de l'hérésie ou de l'apostasie. Il convient de reconnaître et d'accorder aux individus la liberté de former et de réviser leur conception du bien.

Certes, cette liberté essentielle fait partie des facultés morales que Rawls reconnaît aux citoyens, en plus de la possession d'un sens de la justice. Cependant une telle reconnaissance implique une défense de l'autonomie individuelle. Défense que récuse vigoureusement Rawls, au nom du libéralisme politique qu'il propose et qui se situe aux antipodes du libéralisme compréhensif. Ce positionnement de Rawls, est, à en croire Kymlicka, pour le moins ambigu et obscur. Il écrit :

*Rawls a toujours soutenu le modèle libéral et sa théorie de la justice exclut tout système de droits collectifs qui limite la liberté de conscience. Mais sa justification de cette préférence est devenue de plus en plus obscure. Dans ses travaux antérieurs, il semblait défendre le modèle libéral au motif que les gens ont un intérêt fondamental dans leur capacité à former et à réviser leur allégeance continue. Cet*

---

<sup>755</sup> Hervé POURTOIS, *art.cit.*, p. 12.

<sup>756</sup> Il relève que: « *I accept the need for religion tolerance. But there is more than one form of religions toleration. In the context of western democracies, tolerance took a very distinctive form – namely, idea of individual freedom of conscience. It is now a basic individual right to worship freely, to propagate one's religion, to change one's religion, or indeed to renounce religion altogether. To restrict an individual's exercise of these liberties is seen as violation of religious toleration* ». Will KYMLICKA, « Two models of pluralism and tolerance », p. 34.

<sup>757</sup> Il souligne précisément que: “ *Rawls implies that the only way to prevent persecution between groups is to allow freedom of conscience for individuals. But this is a mistake. One can ensure tolerance between groups without protecting tolerance of individual dissent within each group* ”. *Ibid.*, p. 48.



*argument d'autonomie est un argument libéral familier pour les droits civils. En effet, les libéraux sont souvent définis comme ceux qui soutiennent la tolérance parce qu'elle est nécessaire à la promotion de l'autonomie*<sup>758</sup>.

Ainsi, toute politique de tolérance qui viserait à prévenir la persécution tant entre groupes qu'à l'intérieur de ces groupes, doit s'accompagner d'une défense forte de l'autonomie individuelle.

## **II – LA CONCEPTION RAWLSIENNE DE LA JUSTICE A L'EPREUVE DES REVENDICATIONS IDENTITAIRES : POUR UNE REVISION DU PARADIGME RAWLSIEN DE LA JUSTICE**

A ce niveau, le travail consiste – après avoir établi le lien étroit existant entre l'individu et la communauté et du besoin de reconnaissance qu'exprime de plus en plus les individus – à repenser la théorie de la justice comme équité pour intégrer l'appartenance culturelle parmi les biens sociaux premiers en vue de procéder à sa valorisation. Il est par ailleurs essentiel non seulement d'envisager la possibilité d'articuler l'exigence de redistribution et de reconnaissance dans la quête et la promotion de la justice sociale et politique, mais aussi d'entrevoir les conditions d'une articulation entre l'équité rawlsienne et les politiques de discrimination positive afin d'accroître son efficacité dans les sociétés complexes.

### **1 – la justice comme équité et la nécessaire valorisation de l'appartenance culturelle**

Contrairement à la logique de privation des identités culturelles préconisée par Rawls et les libéraux au nom des exigences de neutralité politique et de justice procédurale, défendues par l'Etat libéral, Kymlicka estime que l'Etat libéral a le pouvoir et même le devoir d'assurer la protection des cultures minoritaires. Car, l'appartenance culturelle constitue ou devrait constituer un bien primaire, au même titre que les droits et libertés de base, les pouvoirs et prérogatives attachées aux fonctions et aux positions d'autorité et de responsabilité, le revenu et de la richesse, etc. que Rawls considère comme les biens sociaux premiers.

---

<sup>758</sup> Il écrit exactement ceci: « Rawls has consistently endorsed the liberal model, and his theory of justice precludes any system of group rights that limits freedom of conscience. But his justification for this preference has become increasingly obscure. In his earlier work, he seemed to defend the liberal model on the ground that people have a basic interest in their capacity to form and revise their continued allegiance. This autonomy argument is a familiar liberal argument for civil rights. Indeed, liberals are often defined as those who support toleration because it is necessary for the promotion of autonomy». Will KYMLICKA, « Two models of pluralism and tolerance », p. 54.

En effet, l'appartenance culturelle offre à l'individu la cadre propice à la détermination et à l'effectuation des choix. C'est la raison pour laquelle Kymlicka assimile la culture à un « *contexte de choix* ». Puisque, argumente-t-il, les choix qu'opèrent les individus se font à partir des pratiques sociales qui les entourent et des croyances qu'ils ont à propos de la valeur de ces pratiques. Ces croyances sont tributaires de la signification que les cultures confèrent auxdites pratiques<sup>759</sup>. Si Rawls considère la possession d'une conception du bien et la capacité de la réviser, comme l'une des facultés morales propres à la personne raisonnable, cette faculté de choisir et de changer une conception, ne procède pas du néant. Elle a besoin d'une base qui serve de repère et qui présente diverses possibilités à partir desquels des choix pourraient s'opérer. Seule la culture garantit cette assise porteuse de sens et déterminante pour le déploiement de la liberté individuelle. Guérard de Latour relève en paraphrasant Kymlicka que : « *la culture d'une société est définie comme une puissance créatrice de significations, capable de structurer l'expérience humaine, elle conditionne en effet l'exercice de la liberté de ses membres* »<sup>760</sup>. De ce point de vue, l'appartenance culturelle apparaît donc comme le gage de l'autonomie individuelle. Dans la mesure où, l'intégration à une culture est non seulement source d'une meilleure orientation des individus, mais aussi pourvoyeuse d'une capacité de compréhension et d'un jugement éclairé. C'est ce que souligne Hervé Pourtois quand il affirme que

*L'appartenance culturelle est une condition essentielle de l'autonomie. Elle est une condition essentielle pour développer une capacité à poser un jugement sensé sur un choix de vie. La socialisation dans une culture particulière est nécessaire pour acquérir une capacité de comprendre et de juger. Cette capacité peut parfois amener à rompre avec la culture d'origine. Mais la possibilité même d'une rupture signifiante est conditionnée par la formation au jugement que procure l'intégration réussie dans une culture particulière*<sup>761</sup>.

Le bien fondé de l'appartenance culturelle ci-dessus mise en lumière et qui considère la culture sociale comme un contexte de choix garant de l'autonomie, ne saurait aucunement servir de caution à la politique d'assimilation en vigueur dans certaines sociétés. Celle qui obligerait certains des individus à abandonner leurs contextes de choix culturels originels pour

---

<sup>759</sup> Il affirme précisément que: « *people make choice about the social practices around them, based on their beliefs about the value of these practices (beliefs which, I have noted, may be wrong). And to have a belief about the value of a practice is, in the first instance, a matter of understanding the meanings attached to it by our culture* ». Will KYMLICKA, *Multicultural citizenship*, p. 83.

<sup>760</sup> Sophie GUERARD DE LATOUR, *De la citoyenneté multiculturelle à la république des différences*, Philosophie. Université de Bordeaux3-Michel de Montaigne, 2005. Français. Tel-02523095, p. 112.

<sup>761</sup> Hervé POURTOIS, *art. cit.*, p. 15, voir également Will KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, p. 127.

s'adapter ou se fondre dans un nouveau contexte. Une telle démarche pourrait avoir des effets dévastateurs sur la stabilité psychologique des individus.

Puisque, l'appartenance culturelle est porteuse d'une fonction psychologique importante. En ce sens que, si le changement ou la mobilité d'une culture à une autre est théoriquement envisageable et quelquefois bénéfique, l'intégration dans un contexte culturel nouveau, ne peut équivaloir à l'appartenance culturelle originelle. L'appartenance à une culture d'origine participe à la consolidation de l'identification individuelle, garantissant ipso facto la stabilité psychologique. Cette dernière est perceptible par le sentiment de sécurité éprouvé par l'individu qui évolue dans son groupe d'appartenance. Car, comme le relève Avishai Margalit, l'identification basée sur la réussite personnelle souffre d'un déficit de solidité et brille par sa fragilité.<sup>762</sup> Guérard de Latour dit ceci à ce sujet :

*Un individu peut faire l'effort de s'adapter à une autre culture que la sienne mais l'identité qu'il acquiert alors relèvera de ce qu'il a accompli. Elle ne lui permettra donc plus de profiter du sentiment de sécurité que procure l'identité du groupe auquel on appartient de façon immédiate, involontaire. Cette analyse suggère en outre que les membres des groupes culturels méprisés seront eux aussi privés de l'assurance et de la confiance en soi que procure l'appartenance à une culture d'origine<sup>763</sup>.*

La relation qui lie l'individu à sa culture d'origine d'appartenance est si forte que, malgré l'existence du droit à l'émigration, quitter ou abandonner sa culture d'origine pour une autre culture différente ou étrangère, apparaît comme une décision d'une gravité absolue, eu égard aux implications de cette décision sur l'identité et les attaches de l'individu à sa communauté d'appartenance. Rawls a parfaitement conscience de cette réalité, c'est la raison pour laquelle, il affirme :

*Normalement, le fait de quitter son pays est une démarche grave, cela implique de quitter la société et la culture dans lesquelles nous avons été élevés, la société et la culture dont nous utilisons le langage dans nos paroles et nos pensées pour nous exprimer et nous comprendre nous-mêmes, nos objectifs, nos buts et nos valeurs, la société et la culture dont l'histoire, les coutumes et les conventions nous nécessaires pour trouver notre place dans le monde social. Dans une large mesure, nous défendons notre société et notre culture et nous en avons une connaissance intime et inexprimable, même si nous mettons en question et même en rejetons de nombreux aspects.<sup>764</sup>*

---

<sup>762</sup> Voir Sophie GUERARD DE LATOUR, *op.cit.*, p. 68.

<sup>763</sup> *Id.*

<sup>764</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 270.

Ces propos de Rawls témoignent suffisamment de la place fondamentale qu'occupe l'appartenance culturelle dans les différents aspects de l'existence individuelle. C'est la raison pour laquelle il est inconcevable d'envisager un détachement véritable entre l'individu et ses attaches communautaires.

## **2- Penser la justice comme équité à la lumière de la redistribution et de la reconnaissance**

La téléologie de la justice dans la théorie libérale a souvent été de procéder à une redistribution équitable des ressources ou des biens sociaux entre les individus. C'est dans cette perspective que Rawls fait de la structure de base de la société l'objet premier de la justice. Cet objet de la justice s'intéresse à « *la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale* ». <sup>765</sup> Cette conception de la justice tend à réduire la justice à son aspect redistributif en mettant un accent sur la résorption des inégalités socioéconomiques. Or, il se trouve que l'inégale répartition des biens socioéconomiques ne saurait être considérée comme l'unique critère d'identification de l'injustice. Car, parallèlement aux revendications redistributives que font valoir des individus sur la base de l'exploitation et de l'exclusion économiques dont ils s'estiment être victimes, les revendications identitaires, fondées sur un besoin de reconnaissance des différences culturelles, gagnent du terrain de manière exponentielle.

Soutenue par plusieurs penseurs tels que Taylor, Honneth et Fraser, la théorie de la reconnaissance part d'une expérience de l'injustice caractérisée par la négation de la dignité d'autrui et les formes de mépris, de marginalisation et d'humiliations subies du fait de la différence. Fraser présente la dichotomie qui a fini par élargir le champ de la problématique de la justice sociale en fournissant quelques clés nécessaires à la compréhension des revendications portées par les tenants du paradigme de la reconnaissance. Elle écrit :

*Ceux et celles qui s'en réclament insistent sur le respect des différences personnelles et collectives qui marquent les individus dans leurs rapports aux autres. Ils et elles aspirent à un monde où l'intégration des normes culturelles dominantes de la majorité ne constituerait plus la condition préalable à un traitement égalitaire ; un monde où les minoritaires pourraient vivre et faire accepter leur différence pleinement et sans compromis, qu'elle soit ethnique, « raciale », culturelle ou sexuelle* <sup>766</sup>.

---

<sup>765</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 33.

<sup>766</sup> Nancy FRASER, *art.cit.*, pp. 9-10.

Il est évident que le paradigme de redistribution et la théorie de la reconnaissance participent à la quête et à la promotion de la justice sociale. D'où il est impératif de dépasser cette vision dichotomique de la justice en envisageant ce que Michel Seymour nomme, en reprenant Fraser, « *une dualité de perspectives* » qui articule politique de la reconnaissance et la justice distributive. Une telle articulation appelle, non pas une substitution d'un paradigme par l'autre, mais une combinaison simultanée de la promotion de la différence culturelle et de la répartition équitable des ressources socioéconomiques. Il écrit :

*Les interventions de l'Etat pour promouvoir la différence culturelle viennent compléter les interventions en faveur d'une justice distributive pour les plus démunis. L'Etat doit intervenir sur le plan culturel autant que sur le plan économique pour redresser complètement la situation des exclus de notre société, et il doit le faire dans le but d'assurer une parité participative à l'ensemble des citoyens*<sup>767</sup>.

En effet, en dépit des tentatives de prise en compte de la problématique identitaire dans le cadre des théories de la justice distributives, tentatives menées par Rawls et Dworkin, force est de reconnaître qu'une simple distribution des droits et ressources ne saurait suffire à enrayer le mépris identitaire, tout autant que les théories de la reconnaissance identitaire auraient du mal à apporter des réponses crédibles aux demandes de redistribution. Cependant, il y a lieu d'espérer qu'un modèle théorique soit pensé pour combiner les deux exigences de la justice en évitant la confusion entre position de classe d'une part et position de statut d'autre part. D'après Fraser, la notion de *participation paritaire*<sup>768</sup> doit être au centre de ce nouveau modèle. Elle établit les conditions de possibilité de la participation paritaire en relevant la nécessité d'établir les normes formelles d'égalité juridique. Elle adjoint deux préalables à cette exigence. A ce titre, elle écrit :

*Il faut d'abord que les ressources matérielles soient distribuées de manière que les participants jouissent de toute l'indépendance et de toute la latitude d'expression nécessaires à leur pleine participation. Il s'agit là d'un préalable objectif qui a pour but d'empêcher que s'instaurent l'inégalité matérielle et la dépendance économique qui font obstacle (...). L'autre – que l'on qualifiera d'« intersubjectif » - préalable suppose que la norme culturelle institutionnalisée traite tous participants avec le même respect et leur offre la même chance de jouir de la considération des autres.*

---

<sup>767</sup> Michel SEYMOUR, « La politique de la reconnaissance et la théorie critique », *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, pp. 3-21, p. 13.

<sup>768</sup> La notion de parité ne devrait pas être considérée en référence à la problématique du genre liée aux revendications féministes. « *Il s'agit, comme le relève Fraser, de mettre en relief la condition de pair, d'acteur social interagissant d'égal à égal avec les autres membres de la société. Le niveau idéal d'égalité nécessaire à l'obtention d'une telle parité reste bien sûr à définir. Cependant, il semble que le préalable moral à la parité réside dans le fait que la possibilité de parité soit garantie à quiconque désire prendre part à une activité sociale ou politique donnée. Il n'est pas nécessaire que tous participent à l'activité* ». Nancy FRASER, *art.cit.*, p. 23.

*Ainsi doit être bannie toute norme culturelle qui déprécie systématiquement certaines catégories de personnes et les traits ou qualités qui les définissent ; doit être banni aussi tout système de valeurs institutionnalisés qui néglige d'accorder à certains groupes et individus le plein statut de partenaire dans la dynamique sociale*<sup>769</sup>.

Il ressort de cet argumentaire que les injustices visibles dans la société, apparaissent sous un double visage que s'emploient à résorber les paradigmes de reconnaissance et de redistribution. C'est pourquoi on peut affirmer avec Seymour que « *la reconnaissance et la redistribution sont deux méthodes permettant d'assurer l'équité participative des citoyens* ». <sup>770</sup> De ce point de vue, si la tendance moderne est à l'établissement d'une césure entre les paradigmes de redistribution et de la reconnaissance en les rangeant respectivement du côté de l'économique et du culturel, l'un faisant référence aux mécanismes économiques de distribution et l'autre aux valeurs et formes culturelles, Fraser estime non seulement que ces mécanismes sont des catégories historiquement déterminées mais également que les classes sociales et groupes tendent à s'entremêler au point de rendre difficile l'établissement de distinctions rigides. Elle relève qu'

*Il n'y a pas à proprement parler de distinction entre classes sociales et groupes de statut : puisque les principes de distribution sont organisés selon des liens de parenté, le statut symbolique occupé à l'intérieur de ces liens détermine la position de classe. En l'absence d'institutions économiques quasi autonomes, les actes d'injustice liés au statut des individus prennent aussi la forme d'injustices économiques. La négation de la spécificité identitaire implique du même coup une distribution inégalitaire des biens et ressources*<sup>771</sup>.

Il en est de même pour les sociétés soumises à l'impératif du marché<sup>772</sup>. Il y a donc une interpénétration entre les exigences redistributives et les revendications identitaires, de sorte que toute démarche de séparation entre ces sphères est contre-productive. La considération dichotomique des exigences de la justice sociale devrait donc céder la place à une appréciation mettant plutôt l'accent sur la complémentarité. Fraser le note si bien en relevant que :

*Certaines revendications identitaires, enfin, n'auront jamais qu'une portée purement symbolique. Dans le cas où les disparités socioéconomiques entre nantis et démunis sont tellement énormes, la reconnaissance de la différence n'est souvent que vains mots et gestes vides. Dans pareils contextes, la volonté de reconnaissance identitaire risque bien d'être nulle et non avenue si elle ne s'accompagne pas aussi d'une volonté réelle de transformer la donne économique. Quelle que soit la perspective*

---

<sup>769</sup> Nancy FRASER, *art.cit.*, p. 24.

<sup>770</sup> Michel SEYMOUR, « La politique de reconnaissance et la théorie critique », p. 13.

<sup>771</sup> Nancy FRASER, *art.cit.*, p. 29.

<sup>772</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

*adoptée, quelle que soit la dynamique considérée, l'important, dans tous les cas, c'est de penser de manière intégrée.*<sup>773</sup>

Tout bien considéré, certaines revendications identitaires sont condamnées à demeurer des vœux pieux et revêtir un caractère symbolique, si elles ne sont pas suivies des politiques actives et volontaristes de lutte contre les inégalités socioéconomiques. Parallèlement, toute entreprise destinée à résorber ou tout au moins à réduire les disparités économiques entre des individus ou des groupes, ne peut avoir du sens que si elle est assortie d'un changement de mentalité, d'une reconnaissance de la dignité et d'un plus grand respect vis-à-vis des catégories sociales économiquement ou culturellement défavorisées.

### **3 - Repenser l'équité rawlsienne à la lumière de la discrimination positive**

Rawls a souvent été considéré comme un théoricien de la discrimination positive eu égard à l'exigence de justice compensatrice qui apparaît dans son principe de différence. Simon Wuhl dit à ce propos que la *Théorie de la justice* de John Rawls est « *la source théorique qui a généré la problématique et la démarche de la discrimination positive. En effet, poursuit-il, dans son second principe de justice notamment, cet auteur nous fournit des références intellectuelles permettant de surmonter les contradictions de notre pratique dans ce domaine* ». <sup>774</sup> Mais, ce serait erroné de présenter Rawls comme un promoteur de la discrimination positive. Car, à la lecture de sa théorie de l'équité, il ressort que le philosophe américain se montre profondément attaché à la juste égalité des chances et n'énonce le principe de différence que pour atténuer les inégalités sociales et économiques qui sont consubstantielles à la structure de base de la société.

Or, la discrimination positive apparaît comme une politique tout entière consacrée au traitement privilégié de certaines catégories sociales, ethniques ou raciales jugées désavantagées et victimes de graves injustices tout au long de l'histoire. Sabbagh la définit précisément comme

*l'ensemble des politiques de répartition des biens sociaux – emplois, marchés publics, admissions dans les établissements d'enseignement supérieur à caractère sélectif, droit de propriété foncière, licence d'exploitation, etc. – prenant en compte l'appartenance à un groupe désigné afin d'accroître la proportion des membres de ce groupe dans la population de référence, où ledit groupe se trouve statistiquement*

---

<sup>773</sup>Nancy FRASER, *art.cit.*, p. 36.

<sup>774</sup> Simon WUHL, « « La discrimination positive » à la française. Les contradictions des politiques », in *Informations sociales*, vol. 4, n°148, pp. 84-93, p. 91.

*sous-représenté en partie du fait de la discrimination antérieure et/ou actuelle exercée à son encontre*<sup>775</sup>.

Vue sous cet angle, cette politique pourrait contribuer à enrichir et à conférer plus de pertinence à la conception rawlsienne de l'équité dont la définition des membres les plus défavorisés de la société paraît réductrice et restrictive. Car, à en croire Rawls, ces membres renvoient à « *ceux qui appartiennent à la classe de revenu dont les attentes sont les plus faibles* »<sup>776</sup>. En considérant le faible niveau de revenu et de richesse comme l'unique critère à partir duquel il est possible de situer les plus défavorisés de la société, et en écartant les éléments tels que la race ou l'ethnie, Rawls se condamne à proposer une conception de l'équité incapable de répondre efficacement aux revendications protéiformes qui s'expriment dans les sociétés complexes et qui sont susceptibles de menacer leur stabilité.

Si le principe de différence et la justice compensatrice qu'il promeut, tendent à s'adresser exclusivement aux individus et groupes en situation de vulnérabilité économique, force est de relever que la discrimination positive s'appliquent certes, comme en France, « *à des groupes sociaux, considérés comme collectivement et durablement désavantagés dans leurs perspectives d'intégration à la vie économique et sociale* »<sup>777</sup>, Seulement, elle s'étend aux minorités ethniques et raciales. Dans le même sillage, et plus loin que l'équité rawlsienne, cette politique préférentielle a pour vocation de garantir non seulement l'égalité des chances en dépassant une égalité formelle des droits, pour rechercher une « *égalité sociale réelle* » en adoptant des mesures ciblées et des quotas en faveur des groupes désavantagés.

Les politiques de discrimination positive que nous suggérons comme dispositif complémentaire à l'équité rawlsienne sont loin d'être exemptes de tout reproche. Car, non seulement elles s'accompagnent d'une dynamique de victimisation chez les bénéficiaires, mais elles pourraient entraîner le mécontentement des groupes ou des individus privés des mêmes privilèges engendrant de ce fait une fracture sociale. Par conséquent, elles pourraient produire des effets totalement contraires à l'apaisement social et l'intégration nationale pour lesquelles elles sont pourtant mises en œuvre. Jacques Chevallier reprend ici quelques

---

<sup>775</sup> Simon WUHL, *art.cit.*, p. 97.

<sup>776</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 90-91. Rawls précis en effet que : « *Les individus qui appartiennent au groupe le plus défavorisé ne sont pas identifiables indépendamment de leur revenu et de leur richesse. Les plus défavorisés ne sont jamais identifiables en tant qu'hommes ou femmes, par exemple, ou en tant que Blancs ou Noirs, ou en tant qu'indiens ou britanniques. Ils ne sont pas des individus identifiés par des traits naturels ou d'autres caractères (la race, le genre, la nationalité, et des caractères du même type)*. Voir, John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 91.

<sup>777</sup> Simon WUHL, *art.cit.*, pp. 85-86.



critiques qui ont été formulées contre une politique de discrimination positive comme l'*Affirmative action* aux Etats-Unis. Il écrit :

*Sources de « passe-droits » et de « privilèges » pour les bénéficiaires, les mesures de discrimination positive tendraient à ancrer les groupes sociaux concernés dans l'affirmation de leur particularisme : alors même qu'ils militent pour la fin des discriminations qui les frappent et qu'ils se battent pour obtenir l'application des règles communes, ils réclament le bénéfice d'un traitement spécifique préférentiel : se posant en victimes, ils risquent, paradoxalement d'entretenir le processus de ségrégation et d'alimenter le communautarisme. Corrélativement, ceux qui subissent le contrecoup des mesures préférentielles consenties aux groupes victimes de discriminations se perçoivent comme étant eux-mêmes discriminés. Modifiant la répartition de ressources rares entre les groupes sociaux, les politiques de discrimination positive deviennent ainsi une source de tensions sociales et un enjeu de luttes politiques ; exacerbant les réactions d'ostracisme et de rejet vis-à-vis des bénéficiaires, elles risquent d'aboutir à l'effet inverse à celui qui était recherché, en compromettant l'intégration sociale.<sup>778</sup>*

En dépit des insuffisances ci-dessus relevées, les politiques de discrimination positive représentent un puissant moyen de désamorçage efficace des crises sociales consécutives à la montée des revendications violentes qui peuvent mettre en péril la stabilité de l'Etat. Sabbagh qui cite certains exemples des Etats ayant eu recours à cette mesure pour juguler les tensions sociales et préserver la stabilité politique<sup>779</sup>, affirme que :

*La discrimination positive s'est généralement imposée à la faveur d'une « conjoncture critique » perçue comme telle par les autorités gouvernementales, en tant que mesure d'urgence destinée à prévenir l'occurrence ou la réédition d'atteintes à l'ordre public de première ampleur (...). L'existence d'un lien de causalité entre la perception d'un risque inhabituellement élevé de déstabilisation du système politique existant et l'émergence des formes de discrimination positive semblerait donc pouvoir être établie dans de nombreux cas par ailleurs très nettement dissemblables<sup>780</sup>.*

Les vertus d'apaisement qu'on reconnaît à la discrimination positive en contexte d'hétérogénéité ethnique sont de nature à étoffer le dispositif théorique qui sous-tend l'équité rawlsienne. Une telle prise en compte de la discrimination positive devrait conduire non pas à la mise à l'écart de l'exigence d'égalité des chances et du mérite. En revanche, elle doit plutôt être considérée comme une mesure exceptionnelle et dérogatoire applicable dans des circonstances exceptionnelles. C'est grâce à cette mesure que les frustrations nées du

---

<sup>778</sup> Jacques CHEVALLIER, « Réflexions sur la notion de discrimination positive », in *Libertés, justice, tolérance, Mélanges Cohen-Jonathan, Bruylant*, 2004, pp. 415-428, pp. 423-424.

<sup>779</sup> C'est le cas du Brésil, de l'Inde, des Etats-Unis, de la Malaisie et de France pour ne citer que ceux-là. Pour plus de détails sur les violences qui ont justifié la mise en place des politiques de discrimination positive, lire : Daniel SABBAGH, *art.cit.*, pp. 98-99.

<sup>780</sup> *Ibid.*, p. 98.

sentiment d'injustice et de marginalisation vécu par les individus et les groupes, pourraient être évitées et traitées afin de garantir la cohésion sociale et l'intégration nationale.

### **III – POUR UNE GESTION HEUREUSE DES MINORITES : LA JUSTICE POLITIQUE DE RAWLS FACE A LA QUESTION DES DROITS COLLECTIFS**

Cette partie a pour ambition d'examiner le modèle rawlsien de la justice en relation avec la problématique des minorités. Il est question d'entrevoir la possibilité d'intégrer dans le dispositif libéral de la justice et de la société, les droits collectifs en vue de répondre aux demandes des groupes minoritaires. Et d'autre part de traiter la problématique des minorités illibérales qui soulèvent des difficultés à la société démocratique libérale et impose une redéfinition de la théorie libérale de la justice de Rawls.

#### **1 – La société libérale et le problème des minorités : une révision de la justice de Rawls à la lumière des droits collectifs**

La problématique des droits collectifs et la floraison des revendications qui les accompagnent sont consécutives aux défaillances des sociétés libérales à réserver un traitement judiciaire aux revendications identitaires, qui agitent dorénavant, les Etats contemporains marquées par une diversité protéiforme. Il s'agit d'une dynamique intervenue dès le XIX<sup>e</sup> siècle, qui exige une réinvention doublée d'une transformation du dispositif libéral et notamment de la justice comme équité de Rawls, afin d'apporter des réponses justes et efficaces aux demandes formulées autant par le genre, les minorités sexuelles que par les minorités culturelles. Une telle option implique une rupture avec « *l'abstraction des différences prônée par le libéralisme classique pour offrir à la dimension culturelle de la diversité présente au sein des sociétés ouvertes la protection de droits issus de l'appartenance des individus à des groupes distincts* »<sup>781</sup>. Pour ce faire, il y a nécessité de prendre des dispositions légales et institutionnelles particulières, facilitant la prise en considération et la préservation des spécificités culturelles inhérentes à certains groupes. Ces spécificités reconnues et bénéficiant d'une reconnaissance sous la forme des droits, peuvent porter sur plusieurs objets aussi tels que : l'usage de langue, l'autonomie régionale, la politique éducative, la représentation politique, etc.

---

<sup>781</sup> Sylvie Mesure et Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 210.

La reconnaissance de cet éventail de droits collectifs tire son fondement de l'incapacité ou tout au moins de la difficulté pour le système des droits de l'homme hérité de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948, à tenir sa promesse de protection autant des individus que des groupes grâce, d'une part aux dispositifs des droits individuels et, d'autre part, à l'exigence de neutralité de l'Etat. Puisque, relèvent Mesure et Renaut : « *si l'Etat n'a pas à tenir compte de quelconques conceptions du bien, il n'a évidemment pas à se soucier de protéger la diversité des conceptions en présence, donc la pluralité culturelle qui, en partie au moins, sous-tend cette pluralité de conceptions du bien* ». <sup>782</sup> Pareille considération fait suite à un parallèle établi entre la diversité religieuse et la diversité culturelle. L'Etat trouve opportun de privatiser l'identité ethnoculturelle tout autant que le sont les croyances religieuses vouées à être exprimées en privé pour éviter le spectre des guerres de religions ayant existé par le passé. Kymlicka s'inscrit en faux contre un tel parallèle. Dès lors, en reprenant sa pensée, Mesure et Renaut relèvent que

*La séparation de l'Etat et des identités ethnoculturelles risque fort de n'être jamais qu'un leurre, tant il est clair qu'en fait, tout en se proclamant neutre, l'Etat est aujourd'hui contraint de prendre parti dans les problèmes soulevés par les groupes défavorisés lors des conflits opposant les cultures dominées à une culture dominante. En ce sens, parce que les droits de l'homme auxquels se réfère l'Etat libéral sont (et doivent demeurer) des droits abstraits, la référence à ces droits, au reste purement individuels, ne dira rigoureusement rien quant à la manière de les gérer vis-à-vis des membres d'une minorité qui, collectivement, se sentiraient, du point de vue même de ces droits victimes d'une injustice* <sup>783</sup>.

En effet, du fait de leur caractère abstrait, les droits de l'homme ne se trouvent pas en mesure de répondre, de façon concrète, à certaines préoccupations propres à l'existence des individus et des communautés. La problématique des droits collectifs suscitée par les revendications des minorités, appelle à la reconfiguration du libéralisme politique en général et notamment de la théorie de la justice comme équité qui passe pour être l'une de ses figures emblématiques. Car, autant Rawls avait jugé opportun d'introduire les préoccupations liées à la justice sociale dans son paradigme libéral de la justice, dans l'intention d'atténuer les inégalités sociales ; de même, face à l'ampleur des revendications identitaires, il importe de repenser le libéralisme ou tout au moins de le reformer, pour apporter des réponses satisfaisantes et justes aux demandes formulées par les groupes minorités, en restant dans le cadre libéral. C'est la tâche que s'assigne Kymlicka qui pense une théorie des droits des minorités en adéquation avec les droits fondamentaux. Puisque, écrit-il : « *les gens demandent*

---

<sup>782</sup>Sylvie Mesure et Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 212.

<sup>783</sup>*Ibid.*, p. 213.

à ce que leurs différences culturelles soient reconnues, non pas au détriment de la liberté individuelle, mais plutôt comme moyen et une condition de la liberté »<sup>784</sup>.

La perspective d'une consécration des droits collectifs au groupe semble accorder le primat à la communauté sur l'individu. Elle paraît aussi sacrifier ses droits au profit de son groupe d'appartenance. Le point culminant est la mise en place des restrictions internes vouées, au nom de la préservation de l'identité collective, à limiter l'autonomie, la liberté de pensée ou de conscience, bref les libertés individuelles à l'intérieur des groupes. S'il est tout à fait compréhensible et légitime pour un groupe d'exiger le respect de sa spécificité et du devoir de l'Etat d'assurer sa protection en limitant l'impact des actes et des décisions de la majorité sur celui-ci, la reconnaissance de cette identité différenciée ou des droits collectifs, pourraient-elles conduire à l'acceptation ou à la tolérance des minorités illibérales ? Quelle attitude adoptée vis-à-vis des minorités qui violent les droits individuels de leurs propres membres ? Que suggère la théorie libérale de la justice Rawls ? Et comment peut-on la dépasser ?

## **2 - L'Équité de Rawls et la question des « minorités illibérales » : du libéralisme politique au libéralisme compréhensif**

Les minorités illibérales<sup>785</sup> se distinguent par leur propension à fixer des restrictions internes dans le groupe et limiter ainsi la liberté de choix, l'esprit critique, l'autonomie voire l'autodétermination de leurs membres. Ce faisant, elle exprime une opposition farouche contre les formes de dissidence qui pourraient naître au sein du groupe, notamment : l'hérésie et l'apostasie. Or, la réponse que Rawls tente d'apporter pour résoudre ce problème est pour le moins ambiguë et donc insatisfaisante. Car, après avoir présenté dans un premier temps, la possession d'une conception du bien et le pouvoir de la réviser comme une faculté morale propre au citoyen, il relève dans sa conception de l'identité, l'impossibilité ou du moins l'extrême difficulté pour les citoyens de se détacher ou de réviser leurs allégeances, attachements, affections et fins auxquels ils sont fondamentalement liés et qui font partie de leur identité non publique ou morale.<sup>786</sup> Un tel postulat tend à faire croire que l'individu est viscéralement lié aux doctrines compréhensives religieuses, morales et philosophiques dont il

---

<sup>784</sup> Will KYMLICKA, « Les droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain », *Comprendre les identités culturelles, Revue de philosophie et de sciences sociales*, n°1, 2000, pp. 141-171, p. 148.

<sup>785</sup> Cette expression est la traduction française du terme « *nonliberal minorities* » utilisé par will KYMLICKA, in « Two Models of Pluralism and Tolérance », pp. 50-51.

<sup>786</sup> Voir John RAWLS, *Libéralisme politique*, pp. 56-57 ; *Justice et démocratie*, p. 228 et Will KYMLICKA, « Two Models of Pluralism and Tolérance », p. 44.

ne peut se soustraire ou prendre ses distances. Il serait difficile d'adhérer rapidement à ce qui apparaît comme une contradiction majeure dans la théorie de la justice comme équité. Car, Rawls considère que dans la sphère publique, les citoyens ignorent ces fins constitutives de son identité non publique et ont un intérêt d'ordre élevé sur leur capacité d'autonomie.

A l'observation, Cette dualité établie dans la conception rawlsienne de l'identité, ne garantit pas une gestion appropriée des préoccupations résultant des minorités illibérales. D'autant plus qu'au nom d'une défense du libéralisme politique, le philosophe américain récuse l'autonomie et l'individualisme considérés comme des valeurs complètes ou compréhensives antinomiques avec le pluralisme caractéristique des démocraties contemporaines. Promouvoir ces valeurs serait, d'après lui, souscrire à un libéralisme de type Saviadan écrit :

*Ce dernier en effet avait plutôt tendance à considérer que la démocratie constitutionnelle devait prendre acte du fait que certains groupes puissent ne pas vouloir accepter le principe d'autonomie. Ne pas l'admettre, ce serait pour lui basculer sur un libéralisme « compréhensif » qui défend ses mérites en tant que doctrine morale. Ce qui reviendrait à ne pas tenir compte du « fait du pluralisme »<sup>787</sup>.*

Rawls est profondément habité par la conviction suivant laquelle, le consensus par recoupement qui fonde le libéralisme politique saura garantir et défendre les droits individuels. Cela est d'autant plus probable à ses yeux que, « ces idées ont une chance d'être soutenues par toutes les doctrines morales qui s'opposent et sont influentes dans une société démocratique relativement juste »<sup>788</sup>.

Au demeurant, tout porte à croire que, face à l'existence des minorités illibérales, la simple défense du libéralisme politique ne peut suffire à induire des changements dans les pratiques desdites minorités. Puisque, pour contraindre les groupes minoritaires illibéraux à reconnaître les droits individuels, une défense forte du principe d'autonomie s'impose. Toute chose qui équivaldrait à soutenir un libéralisme de type compréhensif. C'est la raison pour laquelle Kymlicka estime que

*La stratégie de Rawls n'est pas une solution à la question posée par l'existence des minorités non libérales. Sa solution est de continuer à faire respecter les droits individuels, mais de le faire sur la base d'un libéralisme « politique » plutôt que « compréhensif ». Cela ne satisfait pas les revendications des minorités non libérales. Elles veulent des droits collectifs qui priment sur les droits individuels. Le*

---

<sup>787</sup> Patrick SAVIDAN, « Multiculturalisme libéral et monoculturalisme pluriel », in *Raisons politiques*, vol. 3, n°35, pp.11-29, p. 23 ; voir : John Rawls, *Justice et démocratie*, pp. 234-236.

<sup>788</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 235.

*libéralisme politique de Rawls est aussi hostile à cette exigence que le libéralisme compréhensif de Mill. Le fait que la théorie de Rawls soit moins compréhensive ne la rend pas plus favorable aux revendications de minorités non libérales*<sup>789</sup>.

Contrairement à l'option rawlsienne, une théorie libérale du droit des minorités doit être fondée sur une défense du principe d'autonomie. De la sorte, « *toute forme de droits spécifiques reconnus à un groupe qui restreindrait les droits civils de ses membres entrerait par conséquent en contradiction avec les principes libéraux de liberté et d'égalité* »<sup>790</sup>. Ainsi, relativement au comportement qu'il convient d'adopter vis-à-vis des minorités illibérales qui montrent leur hostilité à l'égard de toute forme de dissidence et imposent des restrictions au sein de leur communauté, violant par là les droits individuels, il semble tout à fait raisonnable d'envisager la légitimité du droit d'ingérence. Autrement dit, face aux violations graves des droits dont certaines minorités illibérales peuvent se rendre coupables vis-à-vis de certains membres dissidents, la possibilité d'une intervention est envisageable pour imposer le respect des principes du libéralisme. La légitimité d'un tel droit d'ingérence est sérieusement envisagée par Kymlicka quoiqu'avec une certaine prudence. Conscient des dérives auxquelles peut conduire cette entreprise d'exportation du libéralisme dans certains contextes,<sup>791</sup> la décision d'exportation est conditionnée par l'existence de circonstances véritablement exceptionnelles<sup>792</sup>.

Quoi qu'il en soit, la légitimité d'une intervention destinée à imposer les principes du libéralisme est tributaire de la nature du pouvoir qui régit une communauté jugée illibérale, des rapports qu'il entretient avec les membres et de la marge de liberté ou d'autonomie qui est reconnue aux dissidents. Il relève à titre d'illustration que

*Dans le cas d'une tribu indienne qui limite la liberté de conscience, écrit-il, une intervention est plus ou moins légitime selon que cette tribu est dirigée par un dictateur tyrannique, privé de tout soutien populaire et interdisant aux individus de*

---

<sup>789</sup> Will KYMLICKA écrit précisément que: "Rawls's strategy is no solution to the question raised by the existence of non liberal minorities. His solution is to continue to enforce individual rights, but to do so on the basis of a "political" rather than a "comprehensive" liberalism. This obviously doesn't satisfy the demands of non liberal minorities. They want group rights that take precedence over individual rights. Rawls's political liberalism is as hostile to that demand as Mill comprehensive liberalism. The fact that Rawls's theory is less comprehensive does not make his theory more sympathetic to the demands of non liberal minorities", « Two Models of Pluralism and Tolerance », p. 51.

<sup>790</sup> Will KYMLICKA, *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. Patrick Savidan, Paris, La Découverte, 2001, p. 234.

<sup>791</sup> Patrick SAVIDAN, *art.cit.*, p. 24.

<sup>792</sup> « Then we are faced with the question of intervening in order to promote liberal ideals. This in turn will depend on many factors, including the severity of rights violations with the minority community, the degree of consensus in the community on the legitimacy of restricting individual rights, the existence of historical agreements with the minority community (...), the nature of the proposed intervention, and so forth". Will KYMLICKA, « Two Models of Pluralism and Tolerance », p. 52.

*quitter la communauté, ou que le gouvernement de la tribu s'appuie sur un consensus solide et que les dissidents religieux sont libres de quitter la communauté*<sup>793</sup>.

Ce droit de sortie correspondrait à la reconnaissance d'une autonomie complète ou du pouvoir de décision des individus de quitter leur communauté d'appartenance quand ils le jugent nécessaire, revêt une importance cruciale dans le traitement libéral des minorités oppressives. Cela est valable pour les communautés issues de l'immigration. La décision d'immigrer entraîne automatiquement l'approbation voire l'acceptation des principes libéraux.

Au total, il est évident que la théorie de la justice comme équité et le libéralisme politique qu'elle défend, sont disqualifiés à assurer une gestion appropriée des minorités illibérales. Rawls qui ne reconnaît l'autonomie individuelle que dans la sphère publique en l'excluant de la sphère privée, ne peut entrevoir la possibilité d'une imposition des principes libéraux pourtant nécessaire pour lever les restrictions établies dans les groupes auxquels des droits collectifs sont reconnus au risque de trahir la nature politique et non sectaire de sa conception de la justice. L'imposition des droits civils aux minorités religieuses et ethniques exigent un libéralisme de type compréhensif qui considère l'autonomie comme une valeur à promouvoir et à défendre. C'est fort de toutes ces considérations que Kymlicka écrit :

*Rawls a raison de s'inquiéter de l'existence de minorités ethniques et religieuses qui rejettent la valeur de l'autonomie. Mais sa réponse est erronée. Face à de telles minorités, Rawls est devenu moins disposé à défendre le libéralisme compréhensif, mais il est toujours disposé à imposer des institutions politiques libérales. Une réponse plus appropriée, je crois, est de continuer à défendre le libéralisme compréhensif, mais devenir plus prudent quant à l'imposition des institutions libérales*<sup>794</sup>.

Ce chapitre nous a permis d'entrevoir les possibilités de reconfiguration de la théorie rawlsienne de la justice comme équité en identifiant certains aspects sur lesquels des réformes pourraient être apportées dans le souci de permettre à la justice comme équité de répondre efficacement aux problèmes de stabilité qui se posent dans des sociétés complexes. Parvenu à

---

<sup>793</sup> Will KYMLICKA, *Citoyenneté multiculturelle*, p. 241.

<sup>794</sup> Will KYMLICKA affirme à juste titre: "Rawls is right to worry about the existence of ethnic and religious minorities that reject the value of autonomy. But his response is misguided. In the face of such minorities, Rawls has become less willing to defend comprehensive liberalism, but is still willing to impose liberal political institutions. A more appropriate response, I believe, is to continue defending comprehensive liberalism, but become more cautious about imposing liberal political institutions", « Two Models of Pluralism and Tolerance », p. 53.

ce niveau de notre travail, la question qu'on se pose est de savoir : en quoi la théorie rawlsienne de la justice serait-elle pertinente pour les sociétés multi-ethniques d'Afrique ? Cette théorie est-elle suffisante pour résoudre les crises sociales et identitaires qui se manifestent en Afrique ?



## **CHAPITRE IX: REVISITER LA PROBLEMATIQUE RAWLSIENNE DE L'EQUITE ET DE LA STABILITE A LA LUMIERE DE LA MULTI-ETHNICITE DE L'AFRIQUE**

Cette réflexion se ferme en revisitant la problématique rawlsienne de l'équité et de la stabilité à la lumière du contexte multiethnique d'Afrique. Il s'agit précisément de montrer que, en dépit de la plus-value politique qu'elle pourrait avoir dans la prévention des conflits dans les sociétés complexes d'Afrique, la théorie rawlsienne de la justice comme équité, gagnerait à tenir compte de la multiethnicité desdites sociétés et de penser des mécanismes institutionnels novateurs susceptibles d'assurer leur stabilité. Notre travail consiste ainsi à ouvrir une fenêtre analytique sur les sociétés complexes d'Afrique dans lesquelles la dynamique de l'ethnicité s'affirme avec plus ou moins de violence. Une violence identitaire qui tend de plus en plus à menacer la stabilité de ces Etats marqués par un pluralisme idéologique, culturel, ethnique et linguistique. Ainsi, l'enjeu ici est d'envisager les conditions de possibilité d'une coopération sociale harmonieuse dans un contexte caractérisé par des tensions intercommunautaires à coloration ethnique. Tensions nées des revendications exprimées par des groupes ethniques pour un accès équitable aux positions d'autorité et de responsabilité et aux ressources collectives. A cet effet, le premier axe de notre analyse s'attachera à mener une réflexion sur la relation qu'on pourrait établir entre la théorie rawlsienne de la justice et le contexte multiethnique de l'Afrique. Nous entreprendrons ensuite de dégager les conditions de prévention, de gestion des conflits ethniques en Afrique. Enfin, le dernier axe quant à lui, s'emploiera à trouver les mécanismes et les dispositifs politiques, institutionnels et normatifs pouvant contribuer à assurer la stabilité en éloignant le spectre du déchainement des violences ethno identitaires.

### **I- REFLEXION SUR LA PERTINENCE DE LA THEORIE RAWLSIENNE DE LA JUSTICE DANS LE CONTEXTE MULTIETHNIQUE D'AFRIQUE**

Notre tâche dans cette section consiste à interroger la pertinence de la théorie rawlsienne de la justice et sa capacité à garantir la stabilité dans les sociétés multiethniques d'Afrique. Pour ce faire, nous allons seulement présenter la plus-value de la théorie rawlsienne pour les sociétés multiethniques d'Afrique, mais aussi montrer les difficultés

qu'aurait cette théorie à gérer les tensions ethniques qui traversent l'Afrique et les paramètres qu'elle devrait prendre en compte pour y parvenir.

### **1- La plus-value de la théorie rawlsienne de la justice pour les sociétés multiethniques d'Afrique**

La contribution de la théorie rawlsienne de la justice est inestimable non seulement dans différents Etats à travers le monde mais particulièrement pour le continent africain où les problèmes d'équité et de stabilité se posent avec une plus grande acuité.

En effet, plusieurs Etats en Afrique sont le théâtre de multiples crises dont certains prennent leur source dans l'inégale répartition des ressources collectives. Cette inégalité engendre une fracture sociale qui se traduit par un fossé entre des couches sociales privilégiées et les catégories sociales lésées. Les frustrations nées du sentiment d'injustice et de la précarité des conditions d'existence dans lesquelles ces derniers évoluent, sont souvent à l'origine de revendications violentes qui sont susceptibles de mettre à mal la stabilité de l'Etat. Face à une telle situation, la conception rawlsienne démontre toute l'étendue de sa valeur. Puisqu'elle a pour ambition est d'arbitrer les revendications concurrentes des individus en proposant une procédure de répartition des fruits de la coopération sociale qui soit juste et équitable. Dans un contexte où la répartition des biens est souvent déterminée par des considérations subjectives et affinitaires ou marquée par la corruption, le népotisme, le favoritisme voire le tribalisme, la position originelle et surtout le voile d'ignorance dont Rawls prend le soin de couvrir les partenaires, garantit non seulement l'égalité entre les citoyens et l'équité de l'accord qui en résulte.

Se figurer cette procédure dans le contexte multiethnique d'Afrique, c'est faire abstraction de l'origine sociale, de l'appartenance ethnique, du niveau de revenus et des croyances religieuses, au cours de l'adoption des principes devant régir la répartition des fruits de la coopération sociale. A ce propos, les principes de liberté égale pour tous, de juste égalité des chances et de différence, se révèlent essentiels tant pour l'épanouissement individuel, la mobilité sociale pour tous et l'amélioration de la condition des plus vulnérables. Dans la même perspective, dans une Afrique de plus en plus marquée par la prolifération des confessions religieuses, d'une irruption accrue dans la sphère publique avec les dangers qu'une telle irruption fait peser sur la coexistence pacifique, l'analyse rawlsienne du *fait du pluralisme* et surtout du comportement que ce fait exige de la part des citoyens est éclairant aussi bien pour les Etats qui laissent le domaine du religieux investir le champ public que

pour certains citoyens que l'inculture et la manipulation conduisent à travestir le sens de la religiosité et violer le principe de laïcité. La théorie rawlsienne de la justice pourrait ainsi contribuer à mettre un terme à la confusion souvent faite entre la sphère publique et la sphère religieuse d'une part et d'autre part à l'intolérance, au fondamentalisme et à l'extrémisme religieux qui menacent la coexistence pacifique et la stabilité de sociétés en Afrique.

Si les sociétés complexes auxquelles Rawls destine sa théorie de la justice comme équité en vue de garantir sa stabilité, nous apparaissent sur le mode de la divergence des intérêts, des déséquilibres socioéconomiques et du pluralisme moral ou religieux, ce penseur accorde une importance secondaire au pluralisme culturel ou ethnique qui caractérise les sociétés d'Afrique en particulier. Etant donné la multiethnicité de l'Afrique, quels paramètres devrait prendre en compte la théorie rawlsienne de la justice afin de garantir de façon efficace la stabilité des sociétés multiethniques d'Afrique ?

## **2 – Réviser la théorie rawlsienne de la justice comme équité à partir de la multiethnicité de l'Afrique**

La théorie rawlsienne de la justice bien qu'édifiante sous divers aspects, aurait du mal à résoudre de manière satisfaisante, les problèmes de stabilité qui se posent dans le contexte multi-ethnique d'Afrique. Car, à l'analyse, il ressort que cette théorie n'envisage le problème d'équité que sous le prisme des rapports sociaux en s'appesantissant essentiellement sur les disparités socioéconomiques entre classes. Ce faisant, Rawls fait l'impasse sur l'une des modalités fondamentales qui structurent la vie des individus en Afrique, à savoir : l'ethnicité. Loin de se confiner à la fonction d'identification culturelle des individus, l'appartenance ethnique est au centre des modes de répartition des ressources nationales, d'accès aux positions de pouvoir et une ressource dont l'instrumentalisation est susceptible d'influencer la décision politique. Eu égard à cette situation, il serait dommage qu'on fasse abstraction de cette donnée comme le préconise Rawls à travers le voile d'ignorance. Puisque, jeter un voile sur l'origine ethnique au nom de laquelle certaines revendications sont avancées par les groupes rendrait difficile l'adoption des principes et des critères de justice véritablement équitables et tenant compte des situations particulières.

La prise en compte de la dimension communautaire dans le paradigme rawlsien de la justice assurerait une plus grande efficacité dans la résolution des conflits ethniques qui déchirent certains Etats en Afrique. Cette prise en compte implique par exemple, de ne plus définir les membres les plus défavorisés de la société exclusivement à partir de la faiblesse du

niveau de revenus et de richesses, mais de prendre en considération les aspects liés à la marginalisation et à l'ostracisme dont sont victimes certaines communautés du fait de leur appartenance ethnique. C'est au regard de cet état de choses que l'accès à certains avantages sociaux, la répartition des ressources, des positions de pouvoirs peut tenir compte de l'élément identitaire pour répondre adéquatement à la demande d'équité et de préserver les Etats contre les menaces à la stabilité résultant de l'injustice.

## **II- AU-DELA DE RAWLS : LES CONDITIONS DE PREVENTION ET DE GESTION DES CONFLITS ETHNIQUES EN AFRIQUE**

Dans cette rubrique, il s'agit d'aller au-delà de la théorie rawlsienne de la justice et de formuler quelques propositions susceptibles d'ôter à l'identité ethnique son potentiel d'explosivité source de conflits. A ce titre, il semble impérieux de repenser le statut de l'ethnicité au sein des Etats multi-ethniques d'Afrique en en faisant non pas donnée grégaire, passéiste relevant d'une identification sauvage, mais une réalité essentielle pour les individus et qui participe à la dynamique de construction de l'Etat. Ainsi, il convient de lui épargner toutes les formes de manipulations et d'instrumentalisations pernicieuses, de même que doit être combattue la tentation tribaliste pour bâtir des Etats multiethniques dont la stabilité résulte de la promotion d'une éthique du vivre ensemble adossée sur une éducation à la citoyenneté.

### **1 – Repenser le statut de l'ethnicité dans les Etats pluriethniques d'Afrique**

Considérée comme une donnée fondamentalement conflictogène, les identités ethniques ont été, pour une grande part, au centre des guerres qui ont ensanglanté le continent noir ces dernières années. C'est l'une des raisons pour lesquelles le phénomène ethnique souffre et cristallise toutes sortes de préjugés défavorables qui rendent impérieux le dépassement de ce mode d'organisation sociale jugé grégaire et passéiste, au profit d'un lien politique articulée autour de l'idéal de nation et qui privilégie la citoyenneté. Cette appréhension dichotomique du rapport ethnie et nation, héritée de la culture politique française sécrète l'univers sociopolitique de nombreux Etats en Afrique. Une telle culture politique marquée par un jacobinisme rigide et intransigeant, n'envisage la relation ethnie et nation que sur le mode de l'opposition et de la conflictualité. Otayek souligne que

*Dans cette perspective, nation et ethnie s'inscrivent dans un rapport d'opposition sémantique, la valorisation de l'une fondant et justifiant la délégitimation de l'autre. Ainsi, la nation serait positive, émancipatrice et irait dans le sens de l'histoire, alors que l'ethnie serait tout son contraire, c'est-à-dire régressive, passéiste, aliénante et a-historique. Ainsi encore, l'organisation ethnique de la société correspondrait à*

*l'état de nature hobbesien, alors que la nation, fille des lumières et de la constitution de 1971 qui substitue la nation de contrat social au mythe de la nation biologique signerait le triomphe du lien politique sur les liens de sang et le sacre de la « communauté des citoyens » libérés de toute identification « primordiale »*<sup>795</sup>.

Ramenée dans le contexte africain, cette perception négative de l'ethnicité alimente non seulement toutes sortes de méfiance à son endroit, mais aussi affirme de façon péremptoire une incompatibilité entre hétérogénéité ethnique et processus démocratique. La première étant par-dessus tout, génératrice d'instabilité politique. Pareille lecture rejoint un lieu commun de la pensée politique libérale de Stuart Mill qui affirmait l'impossibilité d'établir des « *institutions libres (...) dans un pays composé de nationalités différentes chez un peuple où il n'existe pas de lien sympathique, surtout si ce peuple lit et parle des langues différentes* ». <sup>796</sup> Cette idée, bien que répandue, ne fournit pas pour autant la preuve de son irréfutabilité absolue.

Car, si l'ethnicité, entendue comme « *la consciente d'appartenir à un groupe humain différent des autres et de revendiquer, y imprègne profondément les imaginaires et les comportements, en même temps qu'elle participe puissamment de l'organisation sociale et politique* »<sup>797</sup>, on ne saurait faire de l'Afrique son unique champ d'expression et de déploiement. Puisque, la recrudescence des revendications sur fond d'ethnicité agite de nombreux Etats dans le monde, notamment en Europe<sup>798</sup>, souvent considérée comme un espace débarrassé de cet « *indice de prémodernité que constitue l'ethnicité* ». Cette irruption des identités ethniques dans la marche des Etats, n'est pas simplement un symptôme ou un revers de la logique d'uniformisation de la mondialisation, mais un facteur structurant dans la dynamique de construction et de modelage de l'Etat. Dès lors, loin d'être une réalité relevant d'un atavisme traditionnel obsolète, l'ethnicité fait corps avec la modernité. Elle intervient dans la dynamique de changement social à l'œuvre dans les Etats, autant en Afrique qu'ailleurs dans le monde. En Afrique, affirme Christian Coulon, « *l'ethnicité exprime la gestation de l'Etat et des incertitudes qui l'accompagnent* ». Elle est, poursuit-il, « *moins une*

---

<sup>795</sup> René OTAYEK, « L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perspective française et actualité du débat », in *Revue internationale et stratégique*, vol.3, n° 43, 2001, pp. 129-142, p. 131.

<sup>796</sup> John STUART MILL, *Le gouvernement représentatif*, trad. M. Dupont White, Paris, Guillaumin et Cie, 1862, p. 349.

<sup>797</sup> René OTAYEK, « L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perception française et actualité du débat », pp. 129-130.

<sup>798</sup> Notamment dans des États-nations d'Europe réputés stables à l'instar de la France (Corse, Pays basque, Bretagne, Occitanie, Savoie, etc.), l'Espagne (Catalogne, Pays basque aussi), l'Italie (Ligues padanes) ou la Grande Bretagne (Irlande du Nord, Écosse).

*donnée de base agissant et emprisonnant le politique et l'Etat que l'un des effets de la construction de celui-ci »<sup>799</sup>.*

La prégnance des identités ethniques dans la marche des Etats africains, atteste de la place prépondérante qu'elles occupent dans les trajectoires sociopolitiques de ceux-ci. De ce point de vue, toute entreprise allant dans le sens de leur résorption ou de leur mise à l'écart, au bénéfice d'une identification nationale, est non seulement contre-productive, mais également porteuse de danger. C'est la raison pour laquelle l'Etat-Nation fondé sur une quête effrénée de l'unité politique voire culturelle, d'une homogénéité ethnique qui sacrifierait ainsi la diversité ethnoculturelle, est, à bien des égards, condamnée à l'impasse. Tsiyembe relève à cet effet que :

*Extrapolé dans la réalité africaine, l'Etat nation est belligène, en raison du primat qu'il assigne à l'unification culturelle, à l'homogénéisation ethnique et à l'individualisation du corps social. Il détruit la logique de segmentarité de la différenciation, de la communautarisation, qui, dans les sociétés pluriculturelles et plurinationales, fonde intrinsèquement la volonté de vivre ensemble sur la reconnaissance et le respect de la différence<sup>800</sup>.*

Ainsi, l'exacerbation des revendications identitaires fait la plupart du temps écho à l'obsession unitaire inhérente à l'Etat-nation ; obsession qui s'accompagne d'une négation violente de la diversité ethnique et d'une centralisation excessive provoquant l'émergence de mouvements irrédentistes et centrifuges, décidés d'en découdre avec le pouvoir central et ses réflexes autoritaristes. Il importe donc de stopper ces entreprises de diabolisation des identités ethniques et d'y voir plutôt un moyen parmi tant d'autres d'accès à l'Etat et d'intégration nationale. Car, au-delà de tout, les ethnies constituent des réalités intrinsèquement liées à l'histoire des sociétés africaines, au point qu'il serait impensable de pouvoir s'en défaire. Elles ont non seulement précédé l'avènement de l'Etat, mais elles peuvent contribuer au renforcement du sentiment d'appartenance nationale. Tsiyembe souligne à cet effet que

*Les ethnies d'Afrique noire sont des peuples ou des nations sociologiques précoloniales : propriétaires des terres devenues le territoire des colonies et des Etats postcoloniaux, d'une part ; co-fondatrices avec les citoyens de nouvelles nations africaines en devenir, d'autre part. A ce titre, elles incarnent deux critères objectifs d'identification à la nation : soit une communauté de caractères (lien de sang, la langue, la culture, la religion, le terroir, etc.) soit une volonté de vivre ensemble attestée par l'histoire, quel que soit le degré des manipulations et des*

---

<sup>799</sup> Christian COULON, « Les dynamiques de l'ethnicité en Afrique noire », dans Pierre Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, 1997, p. 51.

<sup>800</sup> MWAYILA TSIYEMBE, « Ethnies : restons aussi nous-mêmes ! », in *Outre-Terre*, vol. 2, n° 11, 2005, pp. 33-40, p. 35.

*transformations successives dont elles furent et sont encore l'objet en tant qu'institutions sociales.*<sup>801</sup>

Au demeurant, il ressort que les ethnies et le nationalisme ethnique ne sont pas a priori recommandables et condamnables, car, « *tout dépend de ses stratégies et mode d'articulation à l'Etat* ». <sup>802</sup>

## **2 – La tentation tribaliste et l'urgence de son dépassement**

Le déchainement des pulsions tribales apparaît comme un véritable cancer pour la stabilité et le vivre ensemble entre les individus et les communautés auxquelles ils appartiennent. Le tribalisme prend forme au travers d'une hégémonie supposée de certaines tribus par rapport à d'autres. Ce complexe de supériorité souvent illusoire et ouvertement revendiqué, conduit à la monopolisation des ressources par une communauté. A coup de préjugés et de stéréotypes sciemment entretenus, voire de mythes obscurantistes, l'idéologie tribaliste se déploie par le rejet de l'autre, le mépris et la discrimination sous toutes ses formes. Alors que la tendance sur la scène mondiale est à la constitution des forces mobilisatrices nécessaires pour faire face à l'impérialisme des puissants d'une part, et à l'affirmation des peuples dominés d'autre part, la pratique du tribalisme dans le contexte africain, passe pour être pathétique et symptomatique d'un niveau d'inconscience indigne et aberrant. Eboussi Boulaga relève à cet effet que : « *le bon sens fait apparaître comme pathétiquement dérisoire la poussière d'ethnies face aux grands ensembles d'Europe et d'Amérique et le tribalisme comme l'idéologie de leur misère pouilleuse* »<sup>803</sup>. Aux antipodes de l'universalité et de rationalité discursive, le langage de la tribu se fonde sur des rationalisations subjectives cristallisées autour des pulsions, des envolées lyriques, formant un cocktail potentiellement explosif

Au cœur de la logique tribaliste, se trouve la problématique de la justice sociale mieux de l'équité. Celle-ci se décline par la question de la distribution équitable des ressources entre les groupes et les individus constitutifs de l'Etat. Car, comme le relève Touoyem « *Le chauvinisme ethnique d'Etat est ainsi le lieu où se pose la question la plus décisive de l'ethnicisme dans les Etats africains parce que les pratiques ethniques officielles constituent*

---

<sup>801</sup> MWAYILA TSIYEMBE, « Ethnies : restons aussi nous-mêmes ! », p. 35.

<sup>802</sup> *Ibid.*, pp. 33-40.

<sup>803</sup> Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Lignes de résistance*, Yaoundé, CLE, 1999, p. 246.

*la cause la plus significative de l'émergence des contradictions ethniques* ». <sup>804</sup> Si d'après Rawls, la justice a pour objet la structure de base de la société, c'est-à-dire, l'agencement des institutions en seul système de coopération avec comme rôle principal, de répartir équitablement les ressources tirées de la coopération sociale, l'idéologie tribaliste apparaît comme fondamentalement arbitraire, injuste et éloignée de l'idéal d'équité. Puisqu'elle correspond à une volonté de monopolisation des ressources réelles ou symboliques par les membres d'une communauté au détriment des autres. Le sens qu'Eboussi Boulaga confère à l'idéologie tribaliste est illustratif du problème de justice que pose le tribalisme. En effet, pour lui, le tribalisme désigne

*L'ensemble des pratiques ou des agissements d'hommes se réclamant d'une entité ethno-culturelle appelée « tribu » et qui utilisent les moyens de la puissance publique et étatique pour déterminer la structure de base de répartition des avantages et des charges, des immunités et des sanctions, d'accès aux emplois, aux opportunités économiques et sociales dans la collectivité nationale où ils se trouvent, en faisant acception des personnes au bénéfice de ses membre.* <sup>805</sup>

Vu sous cet angle, le tribalisme laisse transparaître son potentiel explosif tant il semble semer les germes de la haine et du ressentiment, préalables à la montée des tensions sociales et au déferlement de la violence. Or, « *la méfiance et le ressentiment, reconnaît Rawls, rongent les liens de civilité et le soupçon comme l'hostilité sont une incitation à des actes qu'autrement on éviterait de commettre* ». <sup>806</sup> On le voit, l'idéologie tribaliste qui consacre le règne de l'arbitraire, fait planer sur les Etats pluriethniques, la menace d'une spirale de violence meurtrière et de chaos. Puisque l'idéologie tribaliste qui se traduit par

*La volonté affirmée par certaines communautés ethniques d'occuper magistralement un espace politique dont elles ne tiennent pas à partager les avantages avec d'autres, a pour conséquence politique une cohabitation essentiellement tumultueuse dont les contradictions irrésolues font souvent le lit de la répulsion, de l'exclusion et même de la tragédie* <sup>807</sup>.

Dépasser la dynamique tribaliste et son corollaire de préjugés, de stéréotypes, de généralisations abusives et la logique du bouc-émissaire, est essentiel en vue de préserver la stabilité. Ce dépassement du tribalisme passe non seulement par une culture du respect de la différence et de la tolérance, mais aussi par l'application de l'exigence d'égalité des chances,

---

<sup>804</sup> Pascal TOUOYEM, *Dynamique de l'ethnicité en Afrique. Eléments pour une théorie de l'Etat multinational*, Langaa et Centre d'études africaines, 2004, p. 122.

<sup>805</sup> Fabien EBOUSSI BOULAGA, *op.cit.*, p. 248.

<sup>806</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 37.

<sup>807</sup> Lucien AYISSI, « L'Etat postcolonial d'Afrique et le problème du vivre-ensemble », in Ernest-Marie MBONDA, *La refondation de l'Etat en Afrique. Justice, efficacité et convivialité*, Editions Terroirs, CERJUSP, Yaoundé, 2009, p. 142.



la reconnaissance des droits de chacun et la consécration de l'universalité de la loi. Il s'agit de faire prévaloir l'exigence d'universalisation dans la lutte contre le tribalisme. Cette exigence oblige d'assurer une répartition équitable des fruits de la coopération sociale à la production desquels contribuent les membres de la société. Ce, en faisant abstraction des contingences sociales et des conditions particulières qui les distinguent. Eboussi bouлага précise que :

*L'universalisation confère ainsi l'égalité : ceux qui jouent les mêmes rôles sont traités de la même façon, se voient appliquer les mêmes sanctions. Le formalisme des lois et des procédures permet d'anticiper tous les différends pouvant surgir entre ces rôles sociaux et leurs issues possibles. La contribution de tous requiert que chacun jouisse de la liberté de mouvement, d'une sécurité et d'un contentement suffisants pour pouvoir s'acquitter au mieux de ses tâches, dans l'intérêt général<sup>808</sup>.*

Pour le penseur camerounais, le tribalisme pourrait trouver dans la sphère privée particulièrement dans le domaine associatif un champ d'expression surtout lorsque les associations n'ont pas pour visée l'attaque voire l'atteinte à l'intégrité physique ou morale des membres issus des communautés différentes et le travestissement des lois. En revanche, Si dans cette sphère domestique les préférences subjectives et une certaine partialité peuvent être admises, une telle option est absolument proscrite dans la sphère publique.

### **3 – La nécessité d'une refondation des Etats multiethniques d'Afrique axée sur un pacte républicain**

La persistance des clivages ethno-identitaires sur fond de déploiement des *identités meurtrières*, pose la nécessité de refonder l'Etat postcolonial autour des valeurs, des principes et des repères éthiques et politiques susceptibles de garantir la stabilité. L'enjeu est d'assurer une gestion intelligente de l'hétérogénéité ethno-identitaire susceptible d'éloigner le spectre des affrontements interethniques et prédisposer l'ensemble des communautés à coopérer et à cohabiter harmonieusement au sein des Etats. Pour ce faire, il importe de réinventer une éthique du vivre ensemble qui, s'inscrivant en faux contre l'injustice, l'arbitraire, l'intolérance et la xénophobie, serait de nature à rendre aisée la consolidation du lien social. Etant entendu que ce lien apparaît comme « *ce qui maintient, entretient une solidarité entre les membres d'une même communauté, comme ce qui permet la vie en commun, comme ce qui lutte en permanence contre les forces de dissolution toujours à l'œuvre dans une communauté humaine* »<sup>809</sup>. Le renforcement du lien social se pose comme une alternative à la menace de

---

<sup>808</sup> Fabien EBOUSSI BOULAGA, *op.cit.*, p. 250.

<sup>809</sup> Francis FARRUGIA, « Exclusion, mode d'emploi », in *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. CII, 1997, p. 30.

désintégration qui pèse sur les Etats multiethniques, permanemment en proie au déchainement de violence ethnotribale.

De façon plus concrète, ce lien social garant d'un vivre ensemble harmonieux, peut revêtir la forme d'un lien contractuel. Autrement dit, la refondation des l'Etat multiethniques porteuse de promesses de stabilité, requiert la construction d'un contrat social autour duquel se fédèrent l'ensemble des communautés ethnotribales constitutives de l'Etat. Il s'agit pour ces dernières, de manifester leur adhésion et leur engagement à un éventail de règles communes à l'établissement desquelles ils participent en vue d'assurer leur protection et leur bien-être. Rousseau fournit une formulation éclairante de ce mode de contrat. Il est question écrit-il de « *trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* ». <sup>810</sup> Suivant cette perspective rousseauiste, les individus s'engagent dans une vie commune au sein de l'Etat afin de se soumettre à l'autorité de la loi - expression de leur propre volonté - qui se substituerait ainsi à la régulation arbitraire et déroutante conduite par les désirs, passions et préférences subjectives génératrices d'anarchie.

Dès lors, dans le contexte pluriethnique d'Afrique, il est question d'envisager la possibilité d'une convergence de vue, en dépit de la diversité identitaire, entre les différentes communautés autour d'un idéal commun. Une telle option implique, non pas un sacrifice ou une négation des appartenances ethno-identitaires, encore moins la quête pour le moins dangereuse d'une homogénéité ethnique, mais une reconnaissance de la spécificité ethnoculturelle doublée d'une appartenance au corps politique en tant que citoyen. Puisque, comme le relève Ayissi, « *si le citoyen africain a tendance à faire prévaloir la particularité de son identité au point de se référer d'abord à son ethnie ou à son clan, c'est parce-que l'Etat postcolonial d'Afrique n'est pas souvent organisé sur la base des référentiels politiques communs, car il n'offre pas toujours suffisamment de garanties de protection par rapport à la justice sociale et aux libertés individuelles et collectives* » <sup>811</sup>. Eu égard à la prégnance des revendications ethno-identitaires dans les Etats multiethniques d'Afrique, il devient urgent de penser dialectiquement l'articulation entre le lien de sang et le lien politique ; mieux les modalités d'une articulation heureuse entre l'attachement communautaire et la citoyenneté

---

<sup>810</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Classiques Larousse, 1985, p. 30.

<sup>811</sup> Lucien AYISSI, « L'Etat postcolonial d'Afrique et le problème du vivre-ensemble », p. 146.

politique que confère la qualité de membre de l'Etat. Les termes dans lesquels Ndébi Biya pose cette question sont particulièrement dignes d'intérêt. Puisqu'il estime que :

*Le problème de la forme de l'Etat et de la cohabitation ethnique en Afrique est celui de la dialectique de l'Un et du Multiple. Comment réussir un Etat fort, pacifique et prospère grâce à une forme de cohabitation des ethnies qui ne doivent pas se supprimer, mais plutôt éclore avantageusement dans leurs diversités et différences respectives. Si l'Etat les phagocyte pour survivre seul, il disparaît lui-même avant elles. Mais si au contraire, les ethnies rejettent l'Etat, considéré comme concurrent par chacune d'elles, elles se détruiront toutes par les guerres tribales<sup>812</sup>.*

Quoi qu'il en soit, l'éthique du vivre-ensemble dont la nécessité est évidente en vue de garantir la stabilité des Etats multiethniques, exige l'abandon ou une rupture avec l'*altérophobie* et la logique de l'exclusion de l'autre dans l'investissement de l'espace public et la gestion des ressources collectives. L'appropriation par les groupes ethnoculturels de ces exigences, ne peut être possible que par la promotion d'une *pédagogie citoyenne* ayant vocation à « *éduquer les différentes communautés ethniques à la citoyenneté de manière à donner un sens politique à l'ethnicité* »<sup>813</sup>. Le dessein d'une telle éducation à la citoyenneté, c'est de promouvoir l'ouverture à la différence, le développement d'une coopération interethnique saine et apaisée, et une prise de conscience chez les individus appelés à se définir non seulement en référence à la communauté ethnoculturelle dont ils sont issus mais aussi à se considérer comme « *membre d'une communauté politique* » dont l'édification nécessite la participation active de tous les citoyens. Ce n'est qu'à cette condition qu'advient ce que Tsiyembe nomme une *République pluri-ethnique*<sup>814</sup> stable.

## **II- EQUITE ET DE STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES D'AFRIQUE : POUR UNE NORMATIVITE POLITIQUE ET INSTITUTIONNELLE DE GESTION DE LA DIVERSITE ETHNIQUE**

Face au risque de violence et de conflit à caractère ethnocommunautaire qui pèse permanemment sur les sociétés multiethniques d'Afrique, il est important de penser des dispositifs politiques, institutionnels et normatifs adaptés à ces sociétés anthropologiquement complexes. C'est dans cette perspective que l'alternative de la représentation politique des

---

<sup>812</sup> Robert NDEBI BIYA, *Essai sur l'Afrique. Religion, Etat et politique économique*, Presses Universitaires de Yaoundé, Yaoundé, 2003, p.33. Cité par Lucien AYISSI, « L'Etat postcolonial d'Afrique et le problème du vivre-ensemble », pp. 148-149.

<sup>813</sup> Lucien AYISSI, « L'Etat postcolonial d'Afrique et le problème du vivre-ensemble », p. 150.

<sup>814</sup> Voir, MWAYILA TSHIYEMBE, *Etat multinational et démocratie africaine. Sociologie de la renaissance politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

identités ethniques semble pertinente tant pour répondre aux revendications identitaires que pour garantir la stabilité des Etats multiethniques. De plus, la mise en place des processus de décentralisation et l'adoption du modèle fédéral d'organisation étatique semble mieux indiquée pour assurer une meilleure gestion de la diversité ethnorégionale et linguistique et apaiser les frustrations qui mènent aux irrédentismes dangereux pour la stabilité des Etats.

### **1- La stabilité des sociétés multiethniques d'Afrique à l'épreuve des revendications identitaires : l'alternative de la représentation politique.**

Les convulsions politiques qui agitent les sociétés multiethniques d'Afrique, tirent la plupart du temps leur origine du sentiment d'injustice et de marginalisation qu'éprouvent certaines communautés ethnotribales. Ces injustices et marginalisations génératrices de tensions sociales se donnent généralement à voir par la faible représentation des unes ou la sur-représentation des autres, dans les sphères institutionnelles et décisionnelles de l'Etat. La récurrence des revendications identitaires plus ou moins violentes qui en résulte, correspond bien souvent à une demande ou au besoin exprimé par les communautés de voir les institutions politiques tenir compte de la diversité des identités ethniques présentes dans la société. Généralement portées par les femmes, les catégories sociales défavorisées et les minorités ethniques ou religieuses, elles ont pour projet « *de dénoncer le caractère non fidèlement représentatif d'un pouvoir politique ne parvenant pas à refléter la diversité de la population. L'objectif visé est de corriger des désavantages systématiques en permettant aux intérêts ou aux conceptions de tel ou tel groupe d'être effectivement représentés* ». <sup>815</sup>

Les frustrations générées par la sous-représentation des groupes sont susceptibles de constituer une source d'instabilité au sein des Etats. D'où il est impérieux d'explorer l'alternative offerte par la représentation politique. Celle-ci semble receler une vertu apaisante pouvant servir à atténuer à défaut d'annihiler le risque d'explosion sociale qui plane sur les sociétés anthropologiquement complexes. Cependant, la représentation politique, loin d'être un dispositif univoque, revêt diverses configurations et mérite d'être judicieusement pensée au risque d'induire des effets contraires à sa vocation initiale. En effet, si dans son acception démocratique, la représentation politique est destinée à garantir l'intérêt général, à travers des représentants élus siégeant au nom et pour le compte des citoyens et, choisis en faisant abstraction de leurs affinités identitaires, le respect de cette approche principielle s'applique difficilement dans des Etats pluriethniques agités par des revendications identitaires.

---

<sup>815</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 224.

Puisqu'en pareil contexte, l'enjeu ici va au-delà de la représentation de la « *volonté générale* », et l'exigence d'une représentativité des communautés constitutives du corps social, se pose avec acuité. Ainsi, il importe de tenir compte de la dimension symbolique de la représentation, perceptible par une identification entre représentants et représentés. Autrement dit, ce mode de représentation ne garde tout son sens que, si le représentant est membre de la communauté dont il défend les intérêts et partage de ce fait les mêmes caractéristiques et les difficultés identiques que ses semblables. Mbonda relève à cet effet qu'

*On n'est pas présent seulement pour faire entendre ses intérêts ou sa voix, parce que rien ne s'oppose à ce que ces intérêts soient présentés par n'importe qui. On est présent, aussi, pour des raisons symboliques de reconnaissance, ce qui implique la nécessité d'une visibilité de cette reconnaissance à travers les traits identitaires des représentants. Il ne suffit donc pas de voter pour une personne pour se considérer comme étant représenté par elle. Il faut encore que cette personne soit comme nous, soit des nôtres, de par son identité raciale, sexuelle, ethnique, etc. Il faut que les ouvriers soient représentés par des ouvriers, les femmes par des femmes, les Noirs par des Noirs, les Catholiques par des catholiques, les musulmans par les musulmans.*<sup>816</sup>

Ce modèle de représentation fonde la crédibilité et la légitimité du représentant sur l'appartenance du représenté et du représentant à la même communauté, avec le présupposé que celui-ci serait plus à même de défendre ses intérêts, tout autant que sa présence serait l'expression d'une reconnaissance certaine et un gage d'une plus assurance pour les membres. Dans cette perspective, les instances décisionnelles et politiques se présentent comme le reflet de la diversité socioculturelle de l'Etat. Toute chose qui correspond à la représentation-miroir. En dépit de la satisfaction qu'elle peut procurer, cette forme de représentation semble déboucher sur la fragmentation de la société. Puisque, comme le relèvent Mesure et Renaut,

*Si chacun ne peut être représenté que par les membres de son ethnie, de sa classe, de son sexe, conformément à la perspective d'une « représentation-miroir », c'est en fait l'idée même de représentation démocratique qui se trouve fortement fragilisée. Parallèlement, si la représentation ne constitue plus qu'un cadre où les représentants d'intérêts sectoriels s'expriment en tant que tels, comme des porte-parole d'une partie spécifique de la population, la référence à un quelconque bien commun semble menacée de disparition – avec toutes les conséquences redoutables que cette disparition pourrait avoir sur cette consistance du lien social et de l'espace public qu'il s'agissait pourtant, paradoxalement, de rétablir*<sup>817</sup>.

Quoi qu'il en soit, la représentation politique à caractère symbolique se déploie au moyen de l'établissement des politiques des quotas, destinées à apporter plus d'équité dans la

---

<sup>816</sup> Ernest-Marie MBONDA, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, PUL, Québec, 2009, p. 48.

<sup>817</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, pp. 225-226.

gestion des différents groupes ethnoculturels qui peuplent la société. Lesdits quotas sont adoptés, en principe, sur la base d'un rapport proportionnel entre la taille de la population concernée ou son poids démographique et le nombre de représentants auquel il correspond. S'il est vrai qu'une telle représentation symbolique conduit à une cohabitation apaisée entre les groupes qui ont ainsi le sentiment, de par leur présence dans les instances politiques, de participer au processus de prise de décisions, force est de souligner que ce sentiment n'est pas nécessairement la preuve d'une participation active et effective dans la prise de décisions engageant les intérêts de son groupe d'appartenance ou de tout autre groupe. Cela est d'autant vrai qu'un groupe minoritaire représentant 5% de la population et occupant une position proportionnelle à l'Assemblée nationale, ne peut véritablement peser dans la prise des décisions au sein de cette instance politique. D'où l'intérêt de passer d'une représentation simplement symbolique à une représentation effective et efficace. Car, le critère numérique pris isolément ne peut être insuffisant pour apprécier l'efficacité d'une représentation politique. Doit être prise en compte la satisfaction des intérêts des différents groupes sur une base équitable. Mbonda écrit à juste titre qu'

*Autant il est difficile qu'un groupe minoritaire représenté au prorata de sa taille puisse se faire entendre, autant il n'est pas nécessaire qu'un groupe majoritaire ait un nombre de représentants reflétant sa taille pour que cette représentation soit efficace. Je suppose ici que la représentation politique n'a pas sa fin en elle-même, et vise à assurer l'équité et la prise en compte de tous les intérêts en présence. Or aucun groupe ethnique ne trouve un intérêt en soi dans le seul fait d'avoir tel nombre de représentants, ou un nombre qui reflète sa taille démographique, mais dans le fait que le nombre de ses représentants pourrait lui permettre de voir ses intérêts défendus effectivement et efficacement dans ces lieux de négociations des règles de la coopération sociale<sup>818</sup>.*

Cette exigence d'efficacité et de prise en compte effective des intérêts des communautés minoritaires, défavorisées ou marginalisées, est certes essentielle, mais elle ne discrédite en rien totalement la représentation symbolique qui, à bien des égards, semble toute aussi pertinente. Car, dans un contexte de diversité ethnique, les individus sont toujours attentifs et se montrent particulièrement regardant sur l'origine ou l'appartenance communautaire de ceux qui tiennent les rênes du pouvoir et qui accèdent aux positions d'autorité et de responsabilité, même lorsque la compétence et l'efficacité de ces personnes issues des communautés différentes, qui pilotent les politiques publiques, ne souffrent d'aucune contestation. Mbonda affirme à cet effet que :

---

<sup>818</sup> Ernest-Marie MBONDA, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, p. 56.

*Les gens ne sont pas toujours indifférents aux caractéristiques ethniques des personnes qui exercent les différentes fonctions publiques. Quand bien même ces fonctions s'exerceraient avec la plus grande perfection souhaitable, au bénéfice de tous, la sous-représentation de certains groupes est toujours source de frustrations. Ceci est encore plus aggravé quand la sur-représentation de certains groupes n'est pas fortuite, mais traduit une volonté de discrimination ou de monopole de la part d'un groupe dominant.*<sup>819</sup>

Au demeurant, il ressort qu'en matière de gestion de la diversité, toute généralisation du modèle de représentation paraît contre-productive et impose plutôt une adaptation ou une application suivant la particularité des situations comme le soulignent Mesure et Renaut<sup>820</sup>. Dès lors, pour assurer l'équité et la stabilité dans les sociétés multiethniques en proie à des revendications concurrentes et conflictuelles pour l'accès à l'Etat, notamment aux charges publiques, il convient de recourir à l'alternative de la représentation politique sous sa double forme symbolique et effective, en tenant compte de la variété des situations en vue de garantir l'harmonie sociale et l'efficacité. Puisqu'il est évident que, compte tenu des frustrations et des tensions interethniques que peut générer la sous-représentation des communautés, « *avoir ses représentants présents, c'est symboliquement être présent soi-même, par conséquent être reconnu* »<sup>821</sup>. Ainsi, la stabilité des sociétés ethniquement complexes passe par une combinaison des deux formes de représentation politique afin d'assurer la paix sociale et promotion de la compétence essentielle pour gagner la bataille du développement.

Cette question de la représentation politique des identités ethniques a d'ailleurs été prise en compte dans divers Etats d'Afrique, pour mettre un terme au cycle de massacres interethniques qui a jalonné leur trajectoire historique et politique afin d'apaiser les tensions intercommunautaires et le risque d'implosion qu'elles font peser sur des Etats relativement stables : Le Burundi et le Cameroun constituent à n'en point douter, quelques illustrations intéressantes. En effet, à la suite des affrontements interethniques ayant opposé les populations Hutu (80%) et les populations Tutsi (14%) dans les années 1965, 1972, 1988,

---

<sup>819</sup> Ernest-Marie MBONDA, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique* p. 57.

<sup>820</sup> Pour ces derniers, « *la représentation-miroir* » ne saurait être érigée en *Théorie générale de représentation*. *Puisque disent-ils : « il s'agit de tenir compte de la particularité des situations pour déterminer ici ou là de manière précise les injustices accumulées qu'il est nécessaire de réparer : dans cette optique, il faudrait donc évaluer avec rigueur les groupes qui, dans tel ou tel cas particulier, pourraient à cette fin bénéficier d'un droit de représentation spéciale »*. Sylvie MESURE ET Alain RENAUT, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, p. 227. Dans le même ordre d'idées, KYMLICKA note que : « *le point n'est pas, ici, que la législation doit être un miroir de la société, mais plutôt que la domination historique de certains groupes a laissé derrière elle une série de barrières et de préjugés qui rend difficile pour les groupes désavantagés une participation effective au processus politique* ». Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 141.

<sup>821</sup> Ernest-Marie MBONDA, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, p. 57.

1991. 1993, 1994 et 1995, le Burundi s'est trouvé contraint d'adopter « *l'accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi* »<sup>822</sup> afin de se prémunir contre le spectre des violences meurtrières et leur corollaire de conséquences apocalyptiques rappelant le génocide rwandais. Cet accord fixe les modalités de la répartition des postes au sein du pouvoir exécutif, législatif et communal. Ainsi, faisant intervenir les quotas ethniques dans la composition du gouvernement, l'article 129 de la constitution du 18 mars 2005, stipule que : « *le gouvernement est ouvert à toutes les composantes ethniques. Il comprend au plus 60% de ministres Hutu et au plus 40% de ministres et de vice-ministres Tutsi* ». <sup>823</sup>

Dans la même perspective, il est demandé à l'administration de refléter dans sa composition, la diversité et l'équilibre ethnique de la population. Le corps de la défense n'est pas en reste, puisqu'il explicitement mentionné dans l'article 11, alinéa 4 du protocole II que « *la force de défense nationale ne compte pas plus de 50% de membres appartenant à un groupe ethnique particulier, compte tenu de la nécessité d'assurer l'équilibre ethnique et de prévenir les actes de génocide et les coups d'Etat* ». Loin de prétendre à l'exhaustivité, cette présentation panoramique de l'intégration ethnique dans les institutions étatiques atteste du souci d'équilibre dans la répartition des positions de responsabilité dans les différentes sphères institutionnelles, obéit à une exigence d'équité et vise à corriger les déséquilibres ethniques ayant provoqués les conflits identitaires. La consécration normative et institutionnelle de cette représentation politique des identités, résultant d'une procédure de négociation confère une légitimité et une équité à l'accord.

Par ailleurs, fondamentalement traversé par une diversité de clivage identitaire, le Cameroun peut difficilement se détourner de la question de la représentation politique des identités ethniques. Tant les revendications identitaires qui l'agitent se font nombreuses et pressantes et appellent une régulation du politique. En effet, de façon formelle ou informelle, l'ethnicité a toujours été au centre de la gestion du pouvoir et de la répartition des positions et des charges sociales, notamment en ce qui concerne, la nomination des responsables administratifs, les processus électoraux et l'accès aux structures de formations prestigieuses

---

<sup>822</sup> Cet accord fut signé le 28 août 2000, sous la houlette de Nelson Mandela, entre les représentants du gouvernement, de l'assemblée nationale, de la société civile, de la société civile, et les différents partis politiques, rassemblés sous la bannière ethnique. Il fixait les modalités de partage du pouvoir entre Hutu et Tutsi pendant la période transitoire devant conduire aux élections municipales, législatives et présidentielles. Dans le même sillage, il entrevoit un rééquilibrage ethnique entre Hutu et Tutsi dans l'administration et l'armée pour mettre un terme à la domination des Tutsi. Voir, Ernest-Marie MBONDA, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, p. 60.

<sup>823</sup> Ernest-Marie MBONDA, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, p. 64.



donnant droit aux emplois publics. L'avènement du Sénat dans l'architecture institutionnelle parlementaire a définitivement entériné la consécration constitutionnelle de l'appartenance ethnorégionale et sa prise en compte dans la composition de cette chambre haute de l'institution parlementaire. Puisque, comme le stipule l'article 20 de la constitution du 18 Janvier 1996, en son alinéa 1 : « *le sénat représente les collectivités territoriales décentralisées* ». Ces collectivités ici représentent les communautés ethnorégionales compte tenu du découpage sur la base ethnique des circonscriptions administratives. Chaque région étant représentée par dix (10) sénateurs. A travers cette disposition constitutionnelle, les différentes entités ethnorégionales se trouvent représentées dans les institutions politiques en charge de l'action législative et du contrôle de l'activité gouvernementale. De manière générale, la représentation des identités ethniques dans les instances politiques, est assurée par la politique de l'équilibre régional dont le dessein est de prendre toutes les dispositions garantissant à chaque citoyen le droit d'intégrer la fonction publique. Si l'intérêt de cette politique dans la garantie de la paix sociale est généralement salué, force est de relever qu'elle est loin de faire l'unanimité.

Plusieurs griefs sont ainsi formulés à l'endroit de cette politique des quotas ethniques. Il lui est reproché d'engendrer des frustrations et des tensions interethniques compte tenu de l'insatisfaction qu'elle entraîne dans certains groupes jugés sous-représentés. De plus, la notion de région d'origine qu'elle convoque comme critère d'admission ou de disqualification des candidats lors des concours permettant d'accéder à la fonction publique, paraît problématique, au regard de son ambiguïté et de son inadéquation avec les mouvements migratoires des populations. Enfin, la définition des quotas ethniques est pour le moins suspecte étant donné la connaissance approximative du volume démographique réelle des communautés ethnorégionales, liée à la raréfaction des recensements de la population. Si l'on ajoute à cet argumentaire, le sacrifice de l'exigence de compétence garante de progrès socioéconomique sur l'autel des considérations ethnotribales d'une part, le risque de fragmentation de l'Etat et du développement d'une conscience ethnoidentitaire d'autre part, il est évident que la politique des quotas ethniques n'est pas exempte de tout reproche.

Ce regard critique, loin de jeter un discrédit absolu sur le dispositif politique de la représentation des identités ethniques, est un appel à plus de vigilance, d'équité et de rationalité dans la mise en œuvre de cette approche politique de gestion de la diversité afin d'éviter toute dérive. Car, entre l'impératif du droit ou de la justice *stricto sensu* et les nécessités de la politique, préoccupée par l'harmonie sociale, il est essentiel de se frayer un

chemin raisonnable et décider en articulant tant l'éthique de conviction que l'éthique de la responsabilité.<sup>824</sup> D'autant que la réprobation dont la politique des quotas fait l'objet, n'est pas tant liée à sa perversité consubstantielle qu'à l'arbitraire dont elle s'accompagne quelquefois dans son application. C'est la raison pour laquelle Mbonda relève que : « *les mécanismes de sa mise en œuvre doivent être légitimés par des critères transparents et acceptables par tous, critères devant être définis dans des débats publics ouverts qui permettent à tous les partenaires de prendre la mesure réelle de ce qui convient le plus à la situation politique du pays* ». <sup>825</sup>

## **2- La décentralisation et la stabilité en contexte de diversité ethnorégionale : des revendications autonomistes à la gouvernance locale**

La décentralisation est une opération d'aménagement du territoire vouée à apporter des réponses aux revendications identitaires plus ou moins violentes qui secouent et menacent la stabilité des Etats traversés par une pluralité de communautés ethniques et régionales. Il s'agit d'un dispositif politique et institutionnel propre à l'Etat unitaire soucieux d'assurer la paix sociale et voué à tempérer les dynamiques irrédentistes qui s'expriment avec une certaine radicalité dans les sociétés marquées par le multiculturalisme. Paradigme d'organisation de l'Etat à vocation locale, la décentralisation vise une répartition du pouvoir, des ressources et des compétences entre les différentes entités ethnorégionales qui constituent l'Etat et promouvoir ainsi le développement des collectivités locales au moyen d'une participation plus accrue des populations dans la gestion de leurs affaires. Touoyem estime à cet effet que : « *la décentralisation est une procédure de répartition et de partage du pouvoir qui doit être opérée en vue de la création de régions autonomes, fondées sur des institutions démocratiques et administrées par des autorités légitimes* ». <sup>826</sup>

La décentralisation est un processus politique et institutionnel ayant émergé en Afrique autour des années 90, à la faveur du vent de libéralisation et des réformes de bonne gouvernance pilotée par les bailleurs de fonds internationaux et appelant au dessaisissement du pouvoir dominant et arbitraire des Etats, minés par la corruption, la prévarication et les

---

<sup>824</sup> Max WEBER distingue ces deux formes d'éthique dans le champ de l'agir humain. De son point de vue, l'éthique de la conviction est fondée sur la pureté de l'intention. Agir conformément à cette éthique revient à faire son devoir, abstraction faite du résultat produit par cet acte. A contrario, l'éthique de la responsabilité accorde une place axiale aux conséquences de l'acte posé. Si la première impose de respecter scrupuleusement les règles et des procédures, la deuxième met un point d'honneur sur les fins. Voir, pour plus de détails, Max WEBER, *Le savant et le politique*, trad., J. Freund, Paris, Plon, 1963, p. 172.

<sup>825</sup> Ernest-Marie MBONDA, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, p. 82.

<sup>826</sup> Pascal TOUOYEM, *op.cit.*, p. 156.

malversations diverses. Il s'agit d'un instrument de promotion de la démocratie au niveau local et du développement participatif, exigeant un éclatement ou une réduction du pouvoir central au bénéfice des institutions, des organisations et d'acteurs infra-étatiques, tels que les organisations de la société civile, les collectivités et les ONG pour ne citer que ceux-là. Outils de désamorçage de crises, les réformes décentralisatrices permettent d'atténuer à défaut de résorber les mouvements de rebellions ethno-régionaux nés des revendications fédéralistes voire sécessionnistes. Charles Nach Mbak, s'appuyant sur l'exemple du Mali, du Niger, du Tchad et du Cameroun, soulignait qu'

*Au Mali, au Niger et au Tchad, les mouvements fédéralistes renoncent à leurs revendications au profit d'un système de décentralisation administrative qui assure une participation effective des populations locales à la gestion de leurs affaires. Si au Cameroun, les mouvements anglophones boudent le nouveau système issu de la réforme constitutionnelle de 1996, ils tempèrent néanmoins leur irrédentisme fédéraliste.*<sup>827</sup>

En effet, par la décentralisation, l'exigence de reconnaissance des identités ethnoculturelles spécifiques trouve sa traduction institutionnelle concrète. Ce faisant, elle répond à un besoin fondamental des groupes. Celui de la reconnaissance de leurs spécificités culturelles et d'une pleine participation dans la gestion des affaires publiques. C'est en cela que réside la vertu apaisante du processus de décentralisation. Mbonda estime que :

*Les sociétés multiethniques comme la Belgique, la Suisse et le Canada, ont dû adopter de décentralisation fédéraliste pour doter chaque entité « ethnique » d'un pouvoir politique ayant une extension limitée simplement par les principes généraux de la politique nationale ou fédérale. Chaque communauté ethnolinguistique dispose de nombreuses prérogatives lui permettant d'assurer à travers son auto administration, la garantie et la promotion de ses valeurs culturelles, sociales et économiques propres. Les visées indépendantistes ne font plus beaucoup recette au Québec, et l'angoisse de l'extinction de la culture francophone semble bien apaisée depuis le moment où l'Etat canadien a reconnu à la province le pouvoir de prendre un certain nombre de mesures particulières pour promouvoir son identité.*<sup>828</sup>

Dans le contexte africain, les revendications autonomistes qui rendent urgentes les processus de décentralisation, correspondent à un rejet ou à une désapprobation de l'orientation verticale de l'Etat unitaire par les communautés. En effet, fondé sur les principes

---

<sup>827</sup> Charles NACH MBACK, « La décentralisation en Afrique : enjeux et perspectives », *L'Etat en Afrique : entre le global et le local, Afrique Contemporaine*, n° 199, 2001, pp. 95-114, p. 98. Pour le cas précis du Cameroun, il convient de relever que la situation est loin d'être la même aujourd'hui. Car, depuis 2016, l'on assiste à l'exacerbation de cet irrédentisme qui a plongé le pays dans une crise autonomiste dans les régions « anglophones » du nord-ouest et sud-ouest.

<sup>828</sup> Ernest-Marie MBONDA, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, p. 86.

d'unité et d'indivisibilité du territoire et porté par une dynamique institutionnelle centralisatrice, la forme unitaire de l'Etat se déploie généralement en faisant abstraction des particularismes et des spécificités des communautés ethniques qui le constituent. Produit de l'arbitraire colonial avec la violence comme attribut consubstantiel et nécessaire pour asseoir son autorité vis-à-vis des communautés, l'Etat en Afrique souffre d'une crise de légitimité comme le laisse entendre Mbonda<sup>829</sup>. La forme d'Etat-nation qu'il revêt et sous le mode duquel il imprime sa dynamique, s'accompagne d'une volonté d'assimilation des communautés et d'une négation de la diversité ethnique voire de sa manipulation pernicieuse, de son instrumentalisation à des fins politiques et électoralistes. Le monolithisme politique antérieur à l'ouverture démocratique et ses dérives autoritaristes auront contribué à alimenter cette méfiance et cette défiance des groupes ethniques à l'égard de l'Etat. Otayek souligne à cet effet que :

*Certes, les régimes de parti unique ont dans l'ensemble réussi à préserver le caractère unitaire des Etats hérités de la colonisation, mais au prix de la négation de la diversité ethnique et culturelle et d'une centralisation excessive, génératrice de tensions de nature à accentuer les velléités centrifuges des périphéries et la primauté des identités particularistes sur le sentiment d'identification nationale. De plus, les élites au pouvoir ont régulièrement instrumentalisé le sentiment ethnique pour le conserver et se légitimer, tout en faisant de sa négation officielle l'argument central de leur rhétorique politique tout entière vouée à l'apologie du développement et de l'unité nationale<sup>830</sup>.*

La prise en compte des identités ethniques dans le processus de décentralisation s'illustre par le niveau de représentativité des communautés au sein des différentes instances et organes constitutifs des collectivités locales. Au Cameroun, par exemple, la constitution du 18 Janvier 1996 en son article 55, alinéa 2 fait des communes et régions les collectivités territoriales décentralisées qui jouissent d'une autonomie administrative et financière dans la gestion des intérêts régionaux. L'enjeu pour l'Etat unitaire décentralisé, est de mettre à la disposition des collectivités les ressources et compétences nécessaires au « développement

---

<sup>829</sup> Il écrit précisément qu'« en Afrique, les demandes de décentralisation doivent être entendues comme la manifestation du rejet d'une forme d'Etat dans laquelle les communautés ethniques se reconnaissent difficilement. Arrivé en même temps que la colonisation, l'Etat n'est pas né d'un processus par lequel un peuple, à un moment donné de son histoire, se donne une institution (...). Engageant au forceps des communautés différentes dans une unité factice, l'Etat, en Afrique, n'a pas réussi à se montrer comme un lieu où les individus et les groupes auraient véritablement eu intérêt à se détacher de leurs appartenances ethniques pour s'investir dans une société plus englobante. Le pouvoir étatique n'a jamais pu se présenter comme une alternative efficace au pouvoir local qu'exerçaient les autorités traditionnelles (...). Les revendications pour obtenir la décentralisation traduisent le besoin chez certains groupes ethniques de se doter d'un minimum de pouvoir pour décider de leur propre organisation socioéconomique ». Ernest-Marie MBONDA, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, pp. 86-87.

<sup>830</sup> René OTAYEK, « la démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'Etat : y a-t-il une « exception » africaine ? p. 6.

*harmonieux de toutes les collectivités territoriales décentralisées sur la base de la solidarité nationale, des potentialités régionales et de l'équilibre inter-régional* ». <sup>831</sup> Le tout dans le respect de l'unité nationale, de la constitution et de l'intégrité du territoire. De plus, après avoir mis en exergue l'exigence de représentativité à laquelle doit se soumettre le conseil régional dans sa constitution, en termes de prise en compte de la diversité socioculturelle de la région, la constitution exige le statut d'autochtone à quiconque aspirerait occuper et exercer la fonction de président du conseil régional <sup>832</sup>. Cette exigence est réitérée dans la loi N°2019/024 du 24 décembre 2019 portant Code général des collectivités territoriales décentralisées <sup>833</sup>.

A l'observation, deux remarques se dégagent : de prime abord, la reconnaissance d'une autonomie administrative aux entités ethnorégionales n'implique aucunement le délaissement par l'Etat de ses prérogatives régaliennes, tout comme l'administration et le fonctionnement des collectivités locales s'opèrent sous le contrôle des autorités centrales. Ce contrôle est nécessaire pour prévenir les dérives irrédentistes centrifuges qui pourraient refaire surface et pallier à l'éventualité d'une gouvernance locale défectueuse. Puisque, comme le souligne Otayek

*Les réformes décentralisatrices engagées ici et là comme complément obligé du « prêt-à-porter » démocratique paraissent de nature à affaiblir encore l'autorité de l'Etat en accentuant les pressions centrifuges exercées par les périphéries. En effet, compte tenu des problèmes de tous ordres auxquels se trouvent confrontés les pays africains, le retrait des représentants du pouvoir central au bénéfice d'élus locaux insuffisamment préparés aux tâches de commandement, de gestion et d'organisation qui leur sont dévolues dans le cadre du processus de décentralisation, risque de favoriser la multiplication d'espaces « en friches » échappant totalement au contrôle étatique* <sup>834</sup>.

Enfin, la notion d'autochtonie qui intervient dans le processus de décentralisation, notamment dans la désignation des exécutifs régionaux, bien qu'elle soit destinée à confier le pouvoir aux personnalités issues et représentant directement les populations locales, semble ambiguë. Elle est en effet fondée sur des relents d'exclusion consécutifs aux distinctions

---

<sup>831</sup> Voir constitution de la République du Cameroun, du 18 Janvier 1996, article 55, al.4.

<sup>832</sup> L'article 57, alinéa 3, de la constitution de la République du Cameroun du 18 Janvier 1998 stipule que : « le Conseil régional est présidé par une personne autochtone de la région élue en son sein pour la durée du mandat du Conseil ».

<sup>833</sup> L'article 165 (3) stipule que : « le conseil Municipal doit refléter les différentes composantes sociologiques de la commune. Il doit, notamment, assurer la représentation des populations autochtones de la commune, des minorités et du genre ». L'article 276 (1) reprend la même disposition dans le cadre du conseil régional.

<sup>834</sup> René OTAYEK, « la démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'Etat : y a-t-il une « exception » africaine ? p. 17.

arbitraires qu'elle établit entre des citoyens. Cet arbitraire qui consiste à considérer une catégorie des citoyens comme des étrangers et à les priver d'une variété de droits est génératrice de frustrations, de ressentiment, de violence et d'instabilité. Eboussi Boulaga fustige une telle consécration constitutionnelle de la division quand il écrit :

*Notre constitution est une contradiction dans les termes. Elle affirme et nie, en même temps et sous le même rapport, son dessein d'instituer un pays, en parlant d'« allogènes » et d'« autochtones », c'est-à-dire de personnes appartenant à des pays différents. Elle contient et légalise les germes et les justifications de la discorde et des guerres intestines*<sup>835</sup>.

Car, étant donné la mobilité permanente des individus et des communautés, il serait prétentieux de revendiquer certains droits spécifiques sur la base de la qualité d'autochtone. Car, en réalité, chacun est, d'une certaine façon, étranger là où il se trouve. Puisque, dans bien des cas, ce qui passe souvent pour la « terre des ancêtres », représente généralement un espace sur lequel les ascendants ont définitivement fini par investir comme le leur, à la suite des contingences plus ou moins arbitraires. Et, leur installation dans la durée aidant, ceux-ci ont développé un attachement et des liens profonds avec ces terroirs au point d'être considérés comme des premiers occupants ou des autochtones.

Quoi qu'il en soit, la décentralisation serait dénuée de sens et vidée de sa substance, si elle faisait l'impasse sur l'implantation territoriale ou régionale des communautés ethniques dans des aires géographiques précises. D'autant plus que sa mission principale est toute axée sur la reconnaissance et la valorisation de l'identité et des spécificités culturelles et socioéconomiques des communautés ethnorégionales, ce par l'entremise d'une promotion de leur autonomie et de leur participation dans la gestion de leurs propres affaires. Vues sous cet angle, les réformes décentralisatrices aménagées dans l'Etat unitaire sont pourvoyeuses d'un souffle nouveau et sources d'apaisement des crispations identitaires qui menacent la stabilité des Etats. Seulement, l'apaisement escompté par la dynamique de la décentralisation ne peut être effectif que s'il s'inscrit en faux contre le sacrifice des droits politiques attachés au citoyen sur l'autel de la valorisation exclusive des identités ethniques. La décentralisation dans son déploiement, devrait pouvoir articuler rationnellement la logique institutionnelle axée sur la citoyenneté, le respect de la loi et droits, la quête de l'intérêt général et du bien commun, avec la prise en compte des revendications identitaires, au risque de raviver des tensions qu'elle a pourtant pour objectif d'apaiser. C'est la raison pour laquelle Mbonda souligne que :

---

<sup>835</sup> Fabien EBOUSSI BOULAGA, *op.cit.*, p. 89.

*La décentralisation ouvre incontestablement des perspectives à la fois intéressantes pour l'autonomie et la participation des communautés, mais en même temps problématiques par rapport à l'exercice de certains droits politiques des citoyens restreints à cause de leurs identités ethniques. La prise en compte de l'ethnicité dans la représentation locale doit nécessairement tenir compte du phénomène de mobilité sociale, et même, comme on l'a montré au début, du caractère fluctuant des identités ethniques. Sinon on résoudrait un problème en en soulevant d'autres, tout aussi redoutables*<sup>836</sup>.

Dans cette perspective, les promesses de stabilité sociopolitique portées par le processus de décentralisation ne peuvent être réalisées dans les sociétés multiethniques d'Afrique, à condition qu'il soit implémenté dans les règles de l'art et que la volonté d'autonomisation des collectivités locales soit réelle et sincère. Car, dans divers pays dans lesquels l'enclenchement du processus s'est opéré (Cameroun, Burkina-faso, Mali, Niger, Sénégal, etc.) il a été dévoyé et travesti, du fait du réinvestissement excessif et abusif des acteurs du pouvoir central dans la dynamique de la décentralisation « *pour capter les retombées en termes politiques et de rentes venues de l'extérieur* »<sup>837</sup>. Et la caporalisation du processus par des opérateurs économiques véreux et voraces à la faveur du désengagement de l'Etat a porté un sérieux coup à son efficacité.

### **3- Le fédéralisme : un mécanisme de prévention des conflits dans les sociétés pluriethniques**

A l'opposé de la logique centralisatrice de l'Etat unitaire généralement obsédé par le souci de consolidation de la nation à travers le maintien de l'unité politico-institutionnelle et territoriale, et souvent au prix de la négation de la diversité ethnorégionale et des particularismes communautaires, le modèle fédéral d'organisation de l'Etat, apparaît comme un mécanisme de gestion et de prévention des conflits dans des sociétés traversées par une hétérogénéité ethnique. Daniels Rodrigues affirme à cet effet qu' « *il est une alternative viable dans les Etats multinationaux, en particulier ceux où les facteurs ethniques, religieux ou autres sont sources d'instabilité voire de conflit* ». <sup>838</sup> Se détournant de la tendance à l'homogénéisation et de la politique d'assimilation des minorités ethnique et religieuse dans la conception jacobine de l'Etat unitaire, le fédéralisme tente d'apporter des solutions aux revendications autonomistes, aux velléités irrédentistes et aux dynamiques sécessionnistes qui agitent les sociétés multiethniques. Il le fait en amenant l'Etat fédéral à céder une partie des

---

<sup>836</sup> Ernest-Marie MBONDA, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, p. 91.

<sup>837</sup> Voir, *Afrique contemporaine*, n° 199, notamment : Charles NACH MBACK, *art.cit.* pp. 95-114.

<sup>838</sup> Daniel RODRIGUES, « Fédéralisme ethnique et sécessionniste : le fédéralisme comme instrument de sécession non-violente », *Fédéralisme 2034-6298*, Vol. 10, 2010, pp. 1-14, p. 2.

pouvoirs et des compétences aux entités régionales. C'est la raison pour laquelle Rodrigues dira que « *le fédéralisme est généralement perçu comme un mécanisme plutôt efficace de gestion de la pluralité dans des contextes multiethniques où existe un certain nombre de revendications à caractère autonomiste, irrédentiste, sécessionniste* ». <sup>839</sup>

Car, faut-il le rappeler, la fédération peut prendre forme d'une double manière : « *par union d'Etats précédemment indépendants, par le morcellement d'Etat précédemment unitaire* » <sup>840</sup>. Toute chose qui conduit à distinguer un fédéralisme par agrégation ou centripète et un fédéralisme par désagrégation ou centrifuge. Toutefois, en dépit de ses variétés, le fédéralisme est système d'organisation de l'Etat consacrant dans l'agenda constitutionnel, la division des pouvoirs entre l'Etat central ou fédéral et des entités politiques régionales ou infra-étatiques jouissant d'une autonomie plus ou moins large. On peut le définir comme

*Un système politique comprenant une division des pouvoirs constitutionnellement définie et protégée entre un gouvernement central dont les décisions s'appliquent à tous les membres de l'Etat, et plusieurs gouvernements sub-étatiques dont les décisions ne s'appliquent qu'aux membres des sous-ensembles de la population de l'Etat. Ces sous-ensembles étant dans le cas paradigmatiques définis en fonction des découpages territoriaux* <sup>841</sup>.

Ainsi, dans le contexte multiethnique d'Afrique, les constructions politiques fédérales se sont illustrées comme des réactions aux dynamiques centralisatrices qui vouent l'ethnicité aux gémonies et la rendant responsables des différentes crises qui assaillent le continent. L'enjeu est de redéfinir les modalités d'une répartition plus équitable des pouvoirs, des charges et permettre une plus grande implication des communautés ethnorégionales tant dans l'administration de leurs affaires propres que dans la gestion de l'Etat. Néanmoins, en dépit du climat d'apaisement qu'il génère, le mode d'organisation fédérale de l'Etat brille par sa rareté institutionnelle en Afrique. En effet, le modèle fédéral d'organisation étatique est adopté par une poignée d'Etat au nombre desquels figurent le Nigéria, l'Afrique du Sud, la Tanzanie, l'Ethiopie pour ne citer que ceux-là. Chacun recelant ses singularités politiques, institutionnelles et organisationnelles. Même s'il convient de souligner que les trajectoires politiques de nombreux Etats africains depuis leur accession à l'indépendance ont été

---

<sup>839</sup> Daniel RODRIGUES, *op.cit.*, p. 3.

<sup>840</sup> René Carré de MALBERG, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, Tome 1, Paris, Editions du Seuil, 2006, pp. 280-281.

<sup>841</sup> Daniel WEINSTOCK, « Vers une théorie normative du fédéralisme », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 1, n° 167, 2001, pp.79-87, p. 79.



marquées par des changements permanents dans le choix de la forme de l'Etat, alternant sans cesse entre le modèle fédéral et la forme unitaire.<sup>842</sup>

Cette rareté institutionnelle du fédéralisme en contexte africain est de nature à tempérer l'optimisme ou la perception favorable dont jouirait la forme fédérale d'organisation de l'Etat dans sa capacité à garantir la stabilité des sociétés multiethniques. Toutefois, il est essentiel de relever que dans l'univers politique d'Afrique, la configuration fédérale de l'Etat est appréhendée avec défiance et soupçon. Accusée qu'elle est de provoquer la fragmentation de la société, la désintégration sociale, le repli identitaire voire à semer les germes des entreprises génocidaires. Makita-Kass Kasongo relève à ce propos que :

*L'imaginaire post-colonial africain associe volontiers le fédéralisme à la fragmentation politique et à la conflictualité ethnique. Cette équation négative tient à la dispersion institutionnalisée des énergies et du pouvoir d'Etat au profit d'entités locales souvent articulées sur un nationalisme ethnique. Ces virtualités désintégratrices et sécessionnistes, voire génocidaires, disqualifient le fédéralisme dans la réalisation de deux objectifs mythiques des indépendances africaines : l'intégration nationale et le développement, imputant par défaut cette capacité performative aux systèmes de gouvernement centralisés<sup>843</sup>.*

Pis, l'institutionnalisation de l'Etat fédéral est susceptible d'engendrer une prolifération et une exacerbation des revendications autonomistes et irrédentistes pouvant déboucher sur des demandes de sécession. C'est ce que souligne kymlicka<sup>844</sup> qui pense que, si l'efficacité du fédéralisme dans la gestion de la diversité ethnorégionale et linguistique est attestée, force est de reconnaître qu'il ne constitue pas une panacée. Puisque, « *son efficacité demande un haut degré d'ingéniosité institutionnelle couplée à de la bonne volonté politique et, aussi, une bonne part de chance* ». <sup>845</sup> Puisque les concessions faites et les mesures adoptées en faveur des entités ethnorégionales fédérées, peuvent avoir pour effet de susciter chez les bénéficiaires de l'option fédéraliste, des demandes allant dans le sens d'une revendication d'indépendance comme ce fut le cas dans divers pays tels que la Yougoslavie, l'Union soviétique et la Tchécoslovaquie..

Dans le contexte africain, deux cas sont particulièrement illustratifs des difficultés du modèle fédéral. Il s'agit d'une part du fédéralisme ethnique d'Ethiopie et du fédéralisme

---

<sup>842</sup> En effet, plusieurs pays africains ont été des Etats fédéraux avant d'instituer des Etats unitaires à la suite du démontage du modèle fédéral initial. Il s'agit précisément du Cameroun (1962-1972), RDC (1964-1965), Kenya (1963-1965) ; Soudan (1972-1983) ; Ouganda (1962-1966).

<sup>843</sup> MAKITA-KASS KASONGO, « Fédéralismes africains: l'idée fédérale dans l'Afrique des turbulences politico-ethniques », *Revue internationale de politique comparée*, vol 10, n°1, 2003, pp. 10-40, p. 21.

<sup>844</sup> Will KYMLICKA, « Is federalism a viable alternative to secession? », in LEHNING (P. B.) (dir.), *Theories of Secession*, London & New York, Routledge, 1998, p. 111-150.

<sup>845</sup> Daniel RODRIGUES, *art.cit.*, p. 4.

scissipare du Nigéria. En effet, le fédéralisme ethnique d’Ethiopie se caractérise par son extrême morcellement ethnorégional résultant des guerres auxquelles se livrent les groupes rebelles constitués sur la base de référents ethno identitaires<sup>846</sup>. Du point de vue institutionnel, la répartition du pouvoir, des compétences et des responsabilités s’opère sur la base de l’appartenance communautaire et territoriale. Composée de neuf (09) Etats régionaux, de quatorze (14) administrations régionales autonomes, de soixante-cinq (65) collectivités ethniques comportant des minorités, la fédération d’Ethiopie distingue les compétences relevant du gouvernement fédéral qui couvrent : sécurité, l’aspect diplomatique, la politique économique ; et les domaines de compétences propres aux Etats régionaux qui gèrent la politique culturelle, sanitaire, les services de police, etc. Elle dispose enfin d’un parlement fédéral à deux chambres et un conseil d’Etat présent dans chaque Etat et faisant office de parlement dans l’Etat fédéré. A bien examiner, le fédéralisme ethnique semble ne pas offrir tous les gages de stabilité. Car, en conférant à la nation une dimension essentiellement culturelle au détriment d’une conception politique, avec comme conséquence le risque de la consécration de la prééminence de l’identification communautaire sur la citoyenneté et l’éventualité d’un conflit de souveraineté, le fédéralisme ethnique réunit les conditions d’une situation explosive. Kasongo estime qu’

*Au nom du principe “diviser pour régner”, le fédéralisme ethnique favorise le “développement des antagonismes entre nations, la poussée des forces centrifuges ponctuée de demande accrue de souveraineté plus complète des nations, l’élargissement des compétences nationales et le relâchement des liens entre nations et Etat fédéral”. Sans compter avec les risques d’une purification ethnique, en tout cas d’une discrimination ethnique contre les personnes d’autres provinces au nom d’une autochtonie native déclinée en “droit du sang” et privilégiant les enfants du terroir<sup>847</sup>.*

Comme l’Ethiopie, le Nigeria est une société complexe du fait de son pluralisme ethnique, linguistique et religieux. En effet, avec plus de trois cent (300) dialectes, 250 groupes ethniques répartis en trois grands groupes dominants à savoir : les Haoussas et foubés situés au Nord et représentant environ 45% de la population, les Ibos au Sud-est représentant 10 à 15% et les Yorubas 20 à 25% de la population situé au Sud-ouest, la fédération du Nigéria regorge plusieurs confessions religieuses qui vont bien au-delà de la considération répandue d’après laquelle le Nigéria serait uniquement composé des Chrétiens,

---

<sup>846</sup> En effet, ces guerres sont menées respectivement par : le Front de libération de l’Érythrée, le front populaire de libération du Tigré, le front de libération d’Oromo dans les régions de l’Harargay orientale et du Wolega, le Front de libération d’Afar et, pour la région d’Ogaden, le Front de libération de la Somalie occidentale. Voir KASONGO, *art.cit.* p. 32.

<sup>847</sup> MAKITA-KASS KASONGO, *art.cit.*, p. 35.

des musulmans et des animistes. Il faut dire que le Nigéria a toujours tenté d'articuler sa diversité ethnique avec l'impératif d'unité nationale et les exigences démocratiques. Après un long et complexe processus de structuration politique de l'Etat, le Nigeria a opté pour un fédéralisme à 32 Etats, dans l'intention de conjurer la menace permanente de conflictualité qui plane sur la stabilité de cette société multiethnique. Ce fédéralisme scissipare se distingue par son caractère rentier et sa prolifération institutionnelle. Puisque, comme le relève Kasongo

*Il s'agit du respect d'une stricte répartition géographique et ethnique des attributions, soit : charges publiques, commandements militaires, implantations industrielles selon des quotas précis et contraignants correspondant à des rentes de situation. Autrement dit, il est stipulé que la composition de gouvernement des différents échelons de la fédération et l'orientation de leurs politiques "seront mis en œuvre de telle manière qu'il n'y aura aucune prédominance de personnes issues d'un petit nombre d'États ou de petits groupes ethniques ou factieux au sein du gouvernement ou de ses agences"<sup>848</sup>.*

Ainsi, cette multiplication des institutions est une réponse aux revendications identitaires et autonomistes exprimées par les groupes marginalisés et se présente comme la condition de préservation de l'unité politique de l'Etat. Les entités fédérées jouissent d'une autonomie administrative et financière dans les matières telles que : les services et les transports ; les compétences sont réparties entre le gouvernement fédéral qui se taille la part du lion avec 74, 2 % au plan financier, les Etats 26% et les collectivités locales 5,2%.

En dépit des difficultés qu'il pose sur le plan fonctionnel et organisationnel, le système fédéral paraît être le mode d'organisation étatique le plus adapté aux sociétés culturellement complexes diversifiées. Il rend possible plus que tout autre modèle, la gestion du défi de la quête de l'unité dans une situation caractérisée par une extrême diversité et garantit une prévention et une gestion de la conflictualité consubstantielle à ce type de société. Young écrit à ce propos que : « *le fédéralisme est la forme de l'Etat qui permet le mieux la coexistence de conflits et de coopérations entre les différents niveaux de pouvoir* ». <sup>849</sup> Seulement, le choix de ce modèle fédéral ne doit être opérée qu'en vue de l'édification d'une communauté nationale fondée sur des idéaux communs et des valeurs partagées et non sur une dynamique de repli ou d'enferment communautaire faisant figure de barrière au déploiement d'une citoyenneté pleine et entière assise sur une légitimation institutionnelle régionalisée. L'exemple d'un tel modèle est fourni par le fédéralisme ethnique d'Ethiopie. Kasongo met ainsi en évidence les dérives du fédéralisme en notant que :

---

<sup>848</sup> MAKITA-KASS KASONGO, *art.cit.*, pp. 36-37.

<sup>849</sup> Crawford YOUNG, "Ethnic Diversity and Public Policy : An Overview", Occasional Paper n° 8, *World Summit for Social Development*, UNRISD, Geneva, 1994, pp. 1-43, p. 12.

*Flagrant dans le fédéralisme ethnique de l'Éthiopie, ce mode affleure également dans la doctrine du "federal character" qui repose sur la distinction, articulée au droit de sang, dans chaque État entre les citoyens nigériens allogènes (étrangers) et les "indigènes", bridant le métissage des identités en rendant chaque nigérien étranger dans les 35 autres États. Gare donc aux réflexes de repli sur les communautés de base d'autant plus refoulées dans le primordialisme !<sup>850</sup>*

Une orientation aussi dévoyée du fédéralisme jetterait les bases, non pas de la stabilité et de l'apaisement mais de l'affrontement interethnique avec son cortège de bilans catastrophiques.

---

<sup>850</sup>MAKITA-KASS KASONGO, *art.cit.*, p. 39.

## Conclusion partielle

Au terme de cette partie axée sur l'heuristique de la théorie rawlsienne de la justice comme équité quant à sa capacité à garantir la stabilité des sociétés et la nécessité de son dépassement. Il ressort du travail accompli que, la théorie de la justice comme équité renferme une portée heuristique indéniable. Car, grâce à l'exigence de tolérance, à la préconisation du consensus et de l'idéal de citoyenneté démocratique, Rawls fournit les clefs nécessaires à la résolution du problème de stabilité des sociétés complexes. La révision de la conception moniste de la laïcité au profit du pluralisme démocratique, érige la théorie de justice comme équité en rempart contre le fondamentalisme et l'extrémisme religieux. De plus, dans un monde de plus en plus marqué par le multiculturalisme, il est essentiel de repenser les principes de neutralité et de tolérance afin de répondre au besoin de reconnaissance des individus et des groupes en se montrant hospitalier à la différence. Dès lors, il est essentiel non seulement que l'appartenance culturelle soit valorisée, mais aussi qu'il y ait une articulation judicieuse entre les exigences de redistribution et de reconnaissance dans la quête de la justice sociale ou de l'équité. Enfin, la reconnaissance des droits collectifs aux minorités est cruciale bien qu'il faille veiller à ce que cette reconnaissance n'implique pas une violation des droits individuels des membres. C'est la raison pour laquelle le droit de sortie des membres doit être garanti et le devoir d'ingérence autorisé dans des circonstances précises. Au demeurant, la théorie rawlsienne de la justice comme équité renferme une plus-value indéniable pour les sociétés complexes d'Afrique au regard du modèle de justice sociale qu'elle propose et des outils qu'elle renferme pour la prévention des dérives en contexte de pluralisme religieux. Cependant, son efficacité dans les sociétés multiethniques serait davantage renforcée si elle prend en considération l'ethnicité qui structure la vie sociopolitique dans la plupart des Etats africains. Dès lors, étant donné le risque de conflits ethniques qui plane permanemment sur certains de ces Etats, il importe de repenser le statut de l'ethnicité et de rompre avec sa manipulation perverse. Par ailleurs, le dépassement de l'idéologie tribaliste et le développement d'une éthique du vivre ensemble basée sur une pédagogie citoyenne, constituent des gages de stabilité des les Etats-multiethniques d'Afrique. Mais, la représentation politique des identités tout comme la mise en place des réformes décentralisatrices et fédéralistes pourraient constituer des alternatives en vue d'une meilleure gestion la diversité culturelle, ethnique, linguistique et une prévention des conflits.

## CONCLUSION GENERALE

Garantir la stabilité de la société relève des missions régaliennes de tout Etat. Celui-ci, à en croire Weil, a pour rôle « *de protéger la communauté contre les dangers qui la menacent, soit de l'intérieur (décomposition), soit de l'extérieur (oppression ou suppression par d'autres Etats* »<sup>851</sup>. Seulement, il ressort à la faveur de cette réflexion qui arrive à son terme, que la stabilité des Etats est menacée de par le monde en raison des multiples revendications qui les secouent et tendent à les ébranler. Ces revendications concurrentes voire conflictuelles sont avancées par des individus et des groupes qui exigent aussi bien une plus grande justice sociale que par les communautés religieuses, culturelles et ethniques qui demandent non pas seulement une meilleure distribution des fruits de la croissance, mais surtout une reconnaissance de leurs identités dans la sphère publique et leur prise en compte par les institutions politiques. De telles demandes s'affirment avec plus d'ampleur dans des sociétés profondément divisées tant par les fractures sociales que par des doctrines religieuses, les visions du monde et des modes de vie opposés voire incompatibles. Ainsi, l'exacerbation de ces revendications est susceptible de déboucher sur la violence et plonger les sociétés dans une instabilité plus ou moins durable aux conséquences dévastatrices. C'est à la lumière de ces périls que l'on s'est proposé dans la présente recherche, de réfléchir sur la question de l'équité et de la stabilité des sociétés complexes, à partir des outils théoriques mis à notre disposition par la théorie de la justice comme équité de John Rawls.

Ainsi, l'enjeu était d'évaluer la capacité du paradigme rawlsien de la justice à faire advenir une société juste et stable en dépit de sa profonde hétérogénéité religieuse et socioculturelle ou ethnique. Ce problème étant posé, il s'est agi de savoir comment la théorie rawlsienne de la justice comme équité peut-elle contribuer à garantir la stabilité dans des sociétés complexes dans un contexte libéral de compétition et de privation des allégeances identitaires sans tenir compte de l'origine sociale et de l'appartenance culturelle des individus ? Quelles apories recèle-t-elle et comment peut-on la réaménager en vue de la rendre apte à mieux répondre aux défis propres aux sociétés confrontées au pluralisme axiologique, religieux, culturel et ethnique aujourd'hui ? Le souci d'apporter des éclairages à ces interrogations, a requis la mobilisation d'une démarche analytique et critique. Cette démarche aura permis dans une dynamique réflexive, de procéder à une clarification des concepts

---

<sup>851</sup> Eric WEIL, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1989, p. 140.

constitutifs de l'énoncé du sujet et d'entretenir une discussion rigoureuse autour des axes théoriques de la conception rawlsienne de la justice, en relation avec le problème examiné. Sans se limiter à une entreprise abstraite et absolument normative, la recherche s'est évertuée à associer à la normativité inhérente à la philosophie morale et politique, des données factuelles résultant de l'expérience des sociétés contemporaines, conformément à l'équilibre réfléchi de Rawls et l'approche philosophique de Walzer. A l'issue de cette recherche, différentes conclusions peuvent être tirées.

Ainsi, il ressort du premier axe de cette réflexion que, la complexité des sociétés faisant l'objet de l'étude, apparaît sous différentes configurations. Elle se donne d'emblée à voir sous le signe de la rationalité instrumentale mobilisée par les individus, et perceptible par le déploiement d'une convergence et d'une divergence d'intérêts résultant à la fois de la volonté de chacun de maximiser les ressources nécessaires à son épanouissement et par la façon dont son répartit les avantages et les charges de la coopération sociale. Rawls dit à cet effet qu'« *étant donné le contexte de justice, les membres d'une société bien ordonnée ne sont donc pas indifférents à la manière dont les fruits de la coopération seront répartis et, pour que leur société reste stable, la répartition présente et celle escomptée dans l'avenir doivent être perçues comme étant (suffisamment) justes* »<sup>852</sup>. Cette hétérogénéité des intérêts divergents qui se manifestent autour des biens sociaux premiers rares, est le propre de toute « *société bien ordonnée* ». A côté du jeu d'intérêts qui rythme l'espace social, la complexité, dans cette perspective s'illustre également par les disparités de statut, la profondeur des inégalités et des déséquilibres sociaux qui s'observent dans le cours de l'existence des individus et qui sont inhérents à la structure de base de la société. Car, comme le relève Rawls, cette « *structure de base influence la façon dont le système social produit et reproduit au cours du temps une certaine forme de culture partagée par les gens et certaines conceptions de ce qui est bon pour eux* »<sup>853</sup>.

Si la gestion de la diversité d'intérêts opposés combinée aux disparités socioéconomiques entre les individus représente un signe distinctif de la complexité de la société rawlsienne, cette complexité est davantage renforcée par ce que Rawls nomme, « *le fait du pluralisme* ». Ce fait traduit précisément l'existence d'une pluralité de doctrines ou de conceptions religieuses, philosophiques et morales opposées, incompatibles et irréconciliables auxquelles adhèrent les citoyens dans une société démocratique. Il s'agit donc d'une société

---

<sup>852</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 103.

<sup>853</sup> John RAWLS, *Libéralisme politique*, p. 322.

profondément pluraliste et divisée ; un pluralisme qui ne représente pas pour autant un désastre pour les sociétés démocratiques. Puisque, d'après Rawls, il n'est que la conséquence de l'exercice de la raison dans le cadre d'une société régie par des institutions libres. Rawls note à cet effet que

*Dans une société démocratique moderne, l'existence de modes de vie si divers est considérée comme une circonstance normale qui peut seulement être supprimée par l'usage autocratique du pouvoir d'Etat. Par conséquent, le libéralisme accepte la pluralité des conceptions du bien comme un fait de la vie moderne, pourvu que, bien entendu, ces conceptions respectent les limites définies par les principes de justice appropriés.*<sup>854</sup>

Néanmoins, nonobstant cette perception optimiste du pluralisme, il aura été nécessaire d'envisager les conditions de possibilité d'une coopération et d'une cohabitation apaisées entre les citoyens divisés par des doctrines compréhensives. Mais avant d'y arriver, un ultime aspect de la complexité de la société inhérente à la conception rawlsienne de la justice, est apparu à la suite d'une étude de la théorie de la justice à vocation internationale de Rawls. Ainsi, dans sa description de la société des peuples bien ordonnés qu'il appelle de ses vœux, il a été noté que la complexité de cet ordre social idéal, s'affirme avec une plus grande ampleur. D'une part, parce-que « *le fait du pluralisme raisonnable est plus évident au sein de la société des peuples bien ordonnées qu'au sein d'une seule société* »<sup>855</sup> en raison de la multitude des doctrines religieuses ou non et de diverses autres visions du monde présentes dans la société. Et d'autre part, « *étant donné les différences raisonnables auxquelles on peut s'attendre entre les peuples, la particularité de leurs institutions et de leurs langues, religions et cultures, la spécificité de leur histoire – puisque les peuples sont situés dans divers territoires et font ainsi l'expérience d'événements différents* »<sup>856</sup>. Cette étude panoramique nous a offert l'occasion de mettre en évidence les différentes facettes de la complexité sociale fournies par la théorie politique de John Rawls.

Par ailleurs, après avoir dégagé les différentes acceptions que revêt la notion de stabilité à la lumière de la théorie de la justice comme équité, il s'est agi d'entrevoir les conditions de son effectivité et les défis auxquels elle est confrontée dans les sociétés démocratiques complexes. De cette étude, il ressort que la stabilité fait référence à l'état d'équilibre d'un système ayant une capacité de résistance aux forces antagonistes qui tendent à le mettre à mal. Cet équilibre est tributaire de la qualité des institutions justes mises en place

---

<sup>854</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, p. 170.

<sup>855</sup> John RAWLS, *Paix et démocratie*, p. 32.

<sup>856</sup> *Ibid*, p. 71.



et qui génèrent un sens de la justice chez les individus. Rawls écrit notamment qu'« *il faut prendre en considération le problème de la stabilité. Un système juste doit engendrer son propre soutien, c'est-à-dire qu'il doit être organisé de manière à susciter chez ses membres le sens de la justice qui y correspond, un désir efficace d'agir selon les règles au nom de la justice* ». <sup>857</sup> En revanche, en contexte de pluralisme, la stabilité trouve son fondement, du point de vue de Rawls, non plus uniquement sur un sens de la justice manifestement limité, compte tenu de la diversité des allégeances doctrinaires auxquelles souscrivent les citoyens et qui peuvent entrer en conflit avec la dynamique institutionnelle, mais sur un accord bâti autour des principes et des valeurs politiques qui régissent la société. Autrement dit, sur ce que Rawls désigne par consensus par recoupement. Il relève à juste titre que :

*Bien qu'une société bien ordonnée soit divisée et pluraliste, ses citoyens ont cependant atteint un accord sur les principes qui doivent diriger leurs institutions de base. Bien qu'ils ne puissent pas atteindre un accord sur tout, cet accord public sur des questions de justice politique et sociale renforce les liens d'amitié civique et garantit la force de l'association* <sup>858</sup>

Ce problème de la stabilité, dont les contours théoriques ont été présentés dans ce travail, représente un véritable défi aussi bien pour la théorie rawlsienne de la justice que pour les sociétés démocratiques. Tant les difficultés qu'il soulève sont profondes et particulièrement graves pour la préservation d'une cohabitation pacifique et harmonieuse au sein des sociétés pluralistes. Car, compte tenu de la prévalence des divergences d'intérêts dans l'espace social et la tendance à la transgression des règles et à l'arbitraire, la régulation institutionnelle est requise non seulement dans un souci de préservation de la paix mais aussi en vue de garantir le respect des règles. C'est la condition indispensable à l'avènement d'un ordre social stable. Rawls le dit si bien en relevant que :

*Le système de coopération sociale doit être stable. Il faut qu'on y obéisse plus ou moins régulièrement et qu'on se conforme volontairement à ses règles de base ; lorsque les infractions ont lieu, il faudrait que des forces stabilisatrices interviennent pour empêcher de future violation et restaurer l'organisation antérieure* <sup>859</sup>.

Si l'on adjoint à ces préoccupations, la problématique de la gestion de la diversité axiologique, doctrinale et culturelle des sociétés et celle du statut à accorder à cette diversité dans l'espace public démocratique, il y a là réuni tous les défis suscités par la

---

<sup>857</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 302.

<sup>858</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>859</sup> *Ibid.*, p. 32.

question de la stabilité. Le consensus par recoupement et la tolérance sont présentés par Rawls comme des alternatives nécessaires pour assurer la stabilité des sociétés complexes.

Enfin, il s'est agi dans le dernier chapitre de cette partie, de se pencher sur l'équité de Rawls pour en dégager sa signification profonde, les configurations qu'elle prend et les clefs qu'elle offre dans la quête de la stabilité des sociétés complexes. La tâche a précisément consisté à montrer en quoi la justice comme équité de Rawls, constitue une solution au problème de la stabilité des sociétés complexes. A cet effet, il est apparu nécessaire d'entamer ladite réflexion par une clarification du concept d'équité ou de la justice au sens où l'entend Rawls, clarification préalable à la démonstration proprement dite. L'analyse a révélé que l'équité renvoie d'emblée à la procédure qui préside à l'adoption des principes de justice ; notamment à la situation initiale d'égalité dans laquelle se trouvent placés les partenaires dans la position originelle et le voile d'ignorance qui crée les conditions de l'impartialité en écartant la possibilité de l'arbitraire et de l'injustice. D'ailleurs à en croire Rawls, la position originelle garantit l'équité des accords auxquels parviennent les partenaires<sup>860</sup>. L'enjeu dans cette justice procédurale est de prévenir les conflits qui pourraient émerger dans la société et éliminer l'arbitraire dans la répartition des biens premiers qui attisent la convoitise de ces derniers et donnent naissance à des revendications concurrentes. Tel est donc le dessein de « *la théorie de la justice comme équité en raison de cet arbitrage des biens, qui doit pouvoir régler les conflits à venir entre les partenaires sociaux, partager les inégalités en éliminant l'arbitraire* ». <sup>861</sup> L'idée de coopération sociale qui requiert le respect par tous des règles publiques et des termes équitables de ladite coopération basée sur l'exigence de réciprocité participe de cette signification de l'équité. Comme l'est tout autant l'architecture institutionnelle qui régit les conduites dans une société bien ordonnée. Immanquablement, c'est au nom de la stabilité de la société que les principes de justice sont adoptés. Dans la mesure où, écrit Rawls, « *Ces principes doivent commander l'attribution des droits et des devoirs à l'intérieur de ces mêmes institutions et déterminer la répartition adéquate des avantages et des charges de la vie sociale* ». <sup>862</sup> Ils posent non seulement les jalons de l'Etat de droit et le respect des libertés fondamentales des citoyens, mais également garantit à tous une égalité des chances dans l'accès aux positions d'autorité et de responsabilité, en accordant une attention particulière aux membres les plus défavorisés de la société. Ce faisant, ces principes passent pour être de véritables outils d'apaisement des tensions sociales.

---

<sup>860</sup> John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 44.

<sup>861</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>862</sup> *Ibid.* p. 85.

Si cet argumentaire rawlsien est destiné à s'imposer dans la société bien ordonnée, le penseur américain procède à un léger remaniement de sa conception de la justice en tant qu'équité, afin de mieux répondre aux défis inhérents aux sociétés marquées par ce qu'il appelle *le fait du pluralisme*. C'est pour cette raison qu'il affecte un caractère politique à la théorie de la justice comme équité. Il souligne en effet que :

*La justice comme équité est une conception politique de la justice élaborée pour l'objet spécifique que constitue la structure de base d'une société démocratique moderne. Dans cette mesure, sa portée est moins étendue que celles des doctrines morales englobantes. Elle se concentre sur le politique (sous la forme de la structure), qui n'est qu'une partie du domaine moral.*<sup>863</sup>

Ce remaniement se justifie par l'existence d'une pluralité de doctrines religieuses, philosophiques et morales, et l'impossibilité de fonder l'unité de la société sur une conception compréhensive particulière<sup>864</sup>. La théorie de la justice comme équité qui se veut donc politique et non métaphysique ou culturelle revendique son indépendance vis-à-vis des conceptions compréhensives et espère déboucher sur un consensus par recoupement garant de stabilité. Il s'agit d' « *un consensus incluant toutes les doctrines philosophiques et religieuses opposées qui risquent d'être durables et de rencontrer l'adhésion dans une société démocratique constitutionnelle plus ou moins juste* ». <sup>865</sup> Ladite adhésion étant obtenue non pas au moyen de la contrainte mais du consentement de la raison publique de chacun à laquelle s'adresse la justice comme équité. Cette conception politique de la justice repose sur certaines exigences qui rendent possibles non seulement la coopération sociale, mais aussi la stabilité des sociétés, tout autant qu'elles rendent compte du statut que Rawls confère aux doctrines compréhensives dans une démocratie constitutionnelle. Il s'agit notamment de la priorité du juste sur le bien, la neutralité de l'Etat, l'autodétermination des sujets et la distinction d'une identité morale et d'une identité politique.

Ce premier axe de la recherche, globalement basé sur l'exposition de l'infrastructure théorique et conceptuelle du paradigme rawlsien de la justice, a cédé la place, dans la deuxième partie, à l'examen des problèmes de pertinence que renferme la théorie de la justice comme équité dans sa capacité à assurer la stabilité des sociétés complexes d'une part, et à la présentation de l'actualité du problème de la stabilité des sociétés complexes d'autre part.

---

<sup>863</sup> John RAWLS, *Justice comme équité*, p. 33.

<sup>864</sup> RAWLS affirme que : « *les conceptions religieuses et philosophiques expriment des visions du monde et de notre vie avec les autres, séparément et collectivement, pris comme un tout. Nos points de vue d'individus et de membres d'un groupe, nos affinités intellectuelles et nos attachements affectifs sont trop variés, en particulier dans une société démocratique libre, pour permettre un accord durable et raisonnée* ». In, *Justice et démocratie*, p. 111.

<sup>865</sup> John RAWLS, *Justice et démocratie*, pp. 208-209.

Ainsi, le premier chapitre qui s'est appesanti sur les problèmes de pertinence de la théorie de la justice comme équité, a offert la possibilité de noter que, cette théorie passe pour être utopique. Puisque non seulement la position originelle semble relever d'une pure abstraction, mais elle est déconnectée du contexte social réel dans lequel vivent les individus. Aussi, loin de laisser transparaître une discussion effective entre les partenaires, dans le choix des principes de justice, elle brille par son caractère monologique. Dans la même perspective, le voile d'ignorance dont les individus sont recouverts dans cette situation initiale hypothétique souffre d'un double défaut. En privant les individus des informations essentielles pour eux-mêmes et concernant la société, il rend quasi-impossible la formulation d'un jugement éclairé en toute impartialité et ne prend pas en considération les expériences moralement significatives des individus.

En outre, en dépit de leur pertinence, les principes de justice sont susceptibles d'être porteurs des risques d'émergence des crises sociales. Puisque, le principe de la juste égalité des chances revêt un sens étroit. Au sens où il n'apporterait pas de réponses satisfaisantes aux injustices subies par des groupes historiquement lésés, au travers des politiques préférentielles. Le rejet du mérite moral dans l'accès aux positions sociales fragilise le fondement de ce principe d'égalité des chances. Si la vocation du principe de différence est de combattre l'arbitraire de la nature et de traiter les inégalités en veillant à ce qu'elles soient avantageuses aux plus défavorisés de la société, force est de relever que ce principe pourrait engendrer l'arbitraire. Dans la mesure où, dans sa dynamique de correction des inégalités, Rawls ne distingue pas les inégalités résultant des choix volontaires, c'est-à-dire, de la qualité de vie dispendieuse délibérément choisie par certains d'une part, et les inégalités relevant des contingences naturelles ou sociales d'autre part.

Par ailleurs, l'analyse rawlsienne de la société pluraliste et la solution du consensus qu'il propose pour assurer la stabilité paraissent problématiques. Car, au-delà de la partialité du pluralisme rawlsien, le consensus qu'il promeut semble inapproprié, eu égard aux profondes divisions qui caractérisent la société. L'impossibilité de générer l'unanimité requise dans la formation du consensus, amène plutôt à opter pour une culture du compromis. Ce consensus qui pose la culture politique publique d'une démocratie et les valeurs politiques comme une donnée indépassable, revêt une dimension conservatrice. Toute chose qui impose que la raison publique prenne la forme d'un discours public critique pouvant aboutir à la remise en question des dites valeurs politiques. Le dernier point problématique de la théorie de la justice comme équité qui a été mis en lumière, c'est le sous-jacent idéologique et

ethnocentriste contenu dans le modèle rawlsien de la justice. Car, à la lecture, tout se passe comme si, la théorie de la justice comme équité et son fondement libéral, semblent encenser les sociétés libérales occidentales. Cela est particulièrement clair dans la hiérarchisation des types des sociétés à laquelle se livre Rawls dans *paix et démocratie*. Enfin, cette théorie qui est habitée par une logique universaliste ne prend pas en considération la diversité des contextes socioculturels.

Dans le même sillage, la critique communautarienne de la problématique rawlsienne de l'équité et de la stabilité qu'elle est susceptible de générer dans les sociétés complexes, a été mobilisée par des auteurs tels que Sandel, Taylor et Walzer. En effet, les théoriciens comme Sandel juge inapproprié l'exigence rawlsienne de la priorité du juste sur le bien, en prônant l'inverse. Ce dernier remet en cause l'idée de l'antériorité du moi sur ses fins de Rawls et le risque de désorientation du sujet qu'il comporte. « *Parce que, dit Sosoé, le sujet de Rawls est un sujet complètement dépouillé, il ne correspond pas aux individus que nous sommes, capables de nous identifier à une histoire et à des valeurs d'une communauté* ». <sup>866</sup> Toute chose qui conduirait à l'existence d'un lien social fragile, compte tenu du caractère instrumental de la conception rawlsienne de la communauté. Or, suivant la perspective de Sandel, « *l'individu conçoit son identité comme définie essentiellement par la communauté. Quant à la communauté elle-même dans son entier, elle ne décrit pas seulement ce que les individus ont en commun, mais ce qu'ils sont. C'est-à-dire qu'elle n'est pas l'attribut des sujets. Mais l'élément constitutif des sujets de droit* » <sup>867</sup>. Outre, la remise en cause de la conception rawlsienne de l'identité individuelle, les penseurs communautaristes récusent la neutralité de l'Etat préconisée par la théorie libérale de la justice de Rawls, quoique de façon différente. Si Sandel reprouve la mise à l'écart des doctrines morales dans l'espace public au profit de la conception politique de la Justice, Taylor considère que l'exigence de neutralité constitue non seulement un obstacle à la reconnaissance publique des identités, mais aussi, un principe assurant la promotion de la culture majoritaire dominante. Considérant que la stabilité ne peut être envisagée qu'au travers d'une prise en compte des référents identitaires, il préconise une politique de reconnaissance des différences et du bien commun. Le point de vue de Walzer va s'inscrire dans ce sillage, puisque, contre Rawls, il va fustiger l'idée d'une conception unique voire universelle de la justice. Sa théorie de la justice se veut fondamentalement pluraliste, dans la mesure où elle doit être en accord avec les différents

---

<sup>866</sup> Lukas K. SOSOE, « Individu ou communauté : la nouvelle critique du libéralisme politique », *Archive de la philosophie du droit. La philosophie du droit aujourd'hui*, vol. 33, 1988, pp.77-89, p. 82.

<sup>867</sup>Lukas K. SOSOE, *op.cit.*, p.88. Voir également : Michaël SANDEL, *op.cit.*, p. 60.

contextes culturels et historiques dans lesquels évoluent les individus. Dès lors, couvrir les individus d'un voile d'ignorance dans le choix des principes de justice est une aberration pour Walzer. A en croire cet auteur, les biens premiers varient et revêtent des significations différentes selon les contextes, ce qui implique l'adoption d'une pluralité de critères et de procédures distributives. Il va recommander, à l'instar des autres penseurs communautariens, et à l'opposé de Rawls, une conception substantielle de la communauté au sein de laquelle, les individus sont unis et liés en vue de la réalisation des fins communes.

En dépit des problèmes de pertinence ci-dessus mis en exergue, il est apparu que la problématique de la stabilité des sociétés complexes à laquelle Rawls essaie de trouver des solutions à partir de sa théorie de la justice est d'une actualité indéniable. Ce problème tel qu'il se pose dans les sociétés complexes, se donne à voir dans le cadre de cette recherche, sous un triple visage : d'abord, à travers le retour pressant du religieux et les nombreux défis que ce retour pose à la modernité politique, ensuite l'explosion identitaire générée par la dynamique expansionniste du multiculturalisme et enfin, les problématiques de répartition équitable des ressources entre individus et groupes qui menacent la stabilité des sociétés complexes à l'image des sociétés multiethniques d'Afrique. L'analyse qui a suivi, aura permis de relever que, ce réinvestissement de la société démocratique par le religieux dont la modernité politique fait l'objet, fait planer une menace de conflictualité sur ces sociétés, compte tenu de la diversité des mouvements religieux qui se déploient dans les sociétés marquées par le pluralisme religieux. Habermas note que : « *cette revitalisation augmente la fréquence des conflits entre groupes religieux et confessions. Même si nombre de ces conflits sont déclenchés par d'autres causes, leur encodage religieux attise les braises* ». <sup>868</sup> Cela est d'autant plus vrai que, cette résurgence du phénomène religieux s'accompagne d'un déferlement du fondamentalisme et de l'extrémisme qui tendent à remettre en cause la neutralité de l'Etat vis-à-vis des appartenances religieuses et le mode de régulation laïc. Or, cette neutralité constitue l'exigence au moyen de laquelle l'Etat croyait pouvoir mieux réguler la diversité et préserver ainsi la société contre l'émergence des conflits religieux. Aujourd'hui, la dérive islamiste et son corollaire d'attentats terroristes, constituent une illustration parfaite des périls que représente l'irruption des identités religieuses fondamentalistes et radicales dans l'espace démocratique moderne.

---

<sup>868</sup> Jürgen HABERMAS, « L'espace public et la religion. Une conscience de ce qui manque », *Etudes*, vol. 409, n°10, pp. 337-345, p. 342.

Dans la même perspective, l'explosion identitaire et l'affirmation de la différence culturelle caractéristiques du multiculturalisme qui se déploient inexorablement dans la plupart des sociétés de par le monde, se présentent comme un défi pour la stabilité des sociétés démocratiques libérales ; tant elle induit des bouleversements considérables dans les modes de régulation et de gestion de la diversité culturelle et ethnique voire des préoccupations liées à la justice sociale, avec comme signe distinctif la recrudescence des revendications identitaires. Il s'agit, précise Semprini, des

*revendications avancées par des groupes fort différents – pour une plus grande visibilité sociale et culturelle, pour un accès plus équitable à l'espace public et pour une prise en compte de leurs spécificités en tant que minorités. Les questions soulevées par ce type de demande sont celles de la modification de l'espace social et les conditions historiques et socioéconomiques ayant provoqué l'émergence de certains groupes ou mouvements sociaux. Ces revendications témoignent enfin de l'importance acquise dans les sociétés contemporaines par la question de la reconnaissance de la part d'autrui*<sup>869</sup>.

La culturalisation des rapports sociaux à laquelle conduit le multiculturalisme, entraîne un changement de paradigmes dans l'examen de la question sociale, en posant le primat de la reconnaissance, sur la justice distributive. Ce phénomène multiculturel a des implications sur la délimitation d'un espace public et d'un espace privé et par voie de conséquence à la gestion des identités qu'elle exige.

Enfin, la récurrence du problème de la stabilité dans les sociétés complexes a été abordée en s'intéressant aux tensions qui agitent et aux guerres qui ont souvent déchiré les sociétés multiethniques d'Afrique. Ces conflits ethniques résultent pour une bonne part de l'inégale répartition des ressources collectives, de la manipulation perverse des identités ethniques, utilisées comme une ressource dont la mobilisation permet l'accès à l'Etat - notamment aux avantages et charges qu'il offre, - mais également les entreprises de violences meurtrières menées par des groupes victimes d'exclusion, de discrimination et de marginalisation. Les exemples du génocide rwandais et des tensions intercommunautaires visibles au Cameroun, ont donné l'occasion de prendre la mesure des risques que font peser les clivages ethniques et la mobilisation identités xénophobes dans les Etats.

L'ultime partie de notre travail était axée tant sur la présentation de la portée heuristique de la théorie rawlsienne de la justice face au défi de la stabilité des sociétés complexes que sur l'exploration des conditions de son dépassement. L'enjeu en ce qui

---

<sup>869</sup> Andréa SEMPRINI, *op.cit.*, p. 41.

concerne la portée heuristique, a consisté à souligner la pertinence ou l'intérêt de l'argumentaire et les outils théoriques fournis par la théorie de la justice comme équité de Rawls dans la quête de la stabilité des sociétés complexes et de l'alimenter par des idées connexes et convergentes des auteurs différents, mais qui s'inscrivent dans le prolongement de la pensée rawlsienne. Ainsi, l'analyse qui a suivi, a permis de relever que l'adoption des valeurs politiques partagées comme point de cristallisation de l'accord et base de l'unité entre les individus profondément divisés par des doctrines morales et religieuses et des modes de vie, constitue une condition indispensable à la promotion du vivre ensemble dans les sociétés complexes. Car, la recherche du consensus et le partage des références institutionnelles et normatives renforcent l'unité du corps social, en dépit de la diversité multiforme de la société. Dans la même perspective, la culture de tolérance que promeut Rawls dans la justice comme équité met la société à l'abri d'une conflictualité née de l'opposition entre des groupes appartenant à des allégeances identitaires différentes.

Aussi pour éloigner le danger des conflits à caractère identitaires qui déchirent les sociétés ethniquement et culturellement complexes, Rawls offre une alternative crédible axée sur le rejet et le dépassement de l'enfermement communautaire. Car, en martelant que l'individu n'est pas définitivement attaché à une identité ou à une conception du bien qu'il peut changer à sa guise, Rawls sonne le glas des replis identitaires et des conflits auxquels ils donnent lieu. D'ailleurs, l'identification politique qu'il préconise au détriment d'une identification tribale ou ethnique, participe de cette volonté d'assurer la cohabitation pacifique tout en réduisant les risques d'un affrontement intercommunautaire à sa plus simple expression. L'idéal de coopération sociale basée sur la réciprocité dans le respect d'autrui et des règles consensuellement établies comme termes de la coopération rend illusoire ou tout au moins improbable, d'un tel affrontement. En revanche, il offre aux individus, les outils nécessaires au développement d'une éthique du vivre ensemble fondée sur la co-participation. Pour finir, compte tenu des périls que le retour du religieux fait peser sur la stabilité des sociétés marquées par le pluralisme religieux, la conception rawlsienne de la justice, de par ses axes théoriques, contribue à préserver la société contre une instabilité née des conflits qui prennent leur source dans la diversité religieuse. Ce, en remettant en cause la laïcité militante qui tend à refouler sans ménagement les appartenances religieuses en revêtant la forme d'une doctrine morale compréhensive. De plus, Rawls s'inscrit en faux contre le confinement de la religion dans l'espace privé et milite pour la révision de son statut dans l'espace public à la lumière de la raison publique. Il s'agit, de tenir compte de leurs points de vue en tant que



doctrines raisonnables en se limitant à la nature politiquement valide de l'argumentaire qu'elles peuvent mobiliser, sans considération pour les préoccupations relatives à la vérité. Pour finir, le consensus démocratique apparaît comme un rempart contre l'extrémisme religieux, en ce sens qu'il invite l'ensemble des groupes au débat sur les valeurs à promouvoir, dans le souci de déboucher sur une entente commune.

Cependant, en dépit de la pertinence des outils théoriques mobilisés par Rawls en vue de garantir la stabilité des sociétés complexes, il est apparu opportun d'envisager les possibilités de réformer certains points de la théorie de la justice comme équité, dans le but d'apporter des réponses aux nombreuses revendications qui agitent les sociétés complexes contemporaines marquées par le multiculturalisme. De ce point de vue, il s'est agi de repenser les conditions rawlsiennes de la stabilité telles que la neutralité de l'Etat en passant d'un modèle qui soit non pas aveugle à la différence, mais à un modèle ouvert ou hospitalier aux différences culturelles en créant véritablement les conditions permettant aux divers groupes de poursuivre leurs fins et leurs choix de vie, dans le respect des institutions politiques communes. Dans le même sillage, la nécessité de dépasser le modèle rawlsien de tolérance. Puisque celle-ci est abordée essentiellement sous le prisme religieux en mettant en avant la reconnaissance d'une liberté de conscience égale pour tous. L'enjeu étant d'éloigner la possibilité d'un éclatement des conflits résultant des affrontements interconfessionnels. Ce modèle de tolérance ne peut s'appliquer en contexte de pluralisme culturel dans lequel s'affirment des communautés avec une identité de groupe. La tolérance dans ce contexte, implique une reconnaissance des droits aux groupes culturels, articulée à la défense de l'autonomie. De plus, devant l'ampleur des revendications identitaires, repenser la justice comme équité, apparaît comme incontournable. Une telle révision requiert d'intégrer l'appartenance culturelle dans la catégorie des premiers. Etant donné la valeur que celle-ci occupe dans le renforcement de l'autonomie individuelle et la formation de l'identité personnelle. Aussi, loin de se consacrer exclusivement à l'aspect distributif, la justice comme équité gagnerait à intégrer dans son dispositif l'exigence de reconnaissance. Car, la redistribution et la reconnaissance participent à la recherche ou à la résolution des problèmes de justice sociale et d'équité. Enfin, nous avons considéré qu'il était judicieux pour la théorie rawlsienne de la justice comme équité, d'intégrer les politiques de discrimination positive afin de répondre aux revendications des communautés ou des catégories sociales défavorisées ayant subi des injustices et de la marginalisation au cours de l'histoire. Cela implique de

prendre comme critère de leur identification, non plus seulement le faible niveau de revenu, mais aussi leur appartenance ethnique et raciale.

Ce chapitre s'est clos, en envisageant les possibilités d'une gestion heureuse des minorités et les implications que cette gestion a dans la justice comme équité, notamment en termes de droits collectifs. Ainsi, étant donné l'incapacité des droits de l'homme traditionnels à donner satisfaction aux besoins exprimés par les minorités du fait de leur caractère abstrait, il est important de reconnaître des droits spécifiques aux groupes minoritaires, sans toutefois sacrifier les libertés individuelles. Seulement, face au risque d'existence de minorités illibérales, il est apparu urgent de procéder au dépassement du libéralisme politique en faveur d'un libéralisme compréhensif. Ce en défendant avec force le droit à l'autonomie des membres des groupes minoritaires opprimés et un droit d'ingérence, dans des circonstances exceptionnelles, pour mettre un terme aux violations de droits pouvant se manifester dans certaines communautés.

L'ultime chapitre qui boucle cette réflexion, entrevoit de revisiter la théorie rawlsienne de la justice à la lumière de la multiethnicité de l'Afrique confrontée aux défis de l'équité et de la stabilité. D'emblée, nous avons relevé que la théorie rawlsienne de la justice renferme une plus-value indéniable pour l'Afrique eu égard au modèle de justice sociale qu'elle propose et des balises qu'elle fournit pour la prévention des dérives en contexte de pluralisme religieux. Cependant, pour être davantage efficace dans les sociétés multiethniques d'Afrique, la théorie rawlsienne gagnerait à prendre en compte l'ethnicité dans la conception des mécanismes et des procédures de redistribution des ressources, au lieu de la couvrir d'un voile d'ignorance. Car, dans lesdites sociétés, l'ethnie occupe une place structurante dans la vie sociopolitique. Etant donné les insuffisances de la théorie rawlsienne de la justice comme équité, nous avons procédé à son dépassement en formulant des propositions susceptibles d'enrayer les menaces à l'instabilité qui pèsent sur les sociétés multiethniques d'Afrique. A cet effet, partant de nombreux ravages causés par les guerres ethniques, cette analyse s'est employée à envisager les conditions de possibilité d'un désamorçage du potentiel explosif des identités ethniques au centre des tensions qui agitent et des conflits qui déchirent plusieurs pays d'Afrique. Ce faisant, il était opportun de repenser le statut de l'ethnicité dans les Etats pluriethniques d'Afrique, non pas en faisant abstraction ou en la reléguant dans la sphère privée sur fond de diabolisation, mais en la considérant comme une entité structurante des sociétés en Afrique, vis-à-vis de laquelle il faut s'abstenir d'entreprendre les manipulations et instrumentalisation pernicieuses qui génèrent une polarisation identitaire dangereuse. Dans

cette optique, tourner le dos aux attitudes tribalistes et rebâtir les Etats multiethniques autour d'un pacte républicain apparaît dès lors comme un impératif catégorique.

Enfin, cette recherche ouvre des perspectives novatrices dans le champ de la philosophie politique. En entrevoyant des dispositifs institutionnels et normatifs à même de faire advenir des sociétés équitables et stables bien que marquées par un pluralisme religieux, culturel et ethno-identitaire. La présente recherche reprend à son compte le travail de fondation propre à la philosophie politique en y insérant des préoccupations pratiques relatives à son application. Ainsi, dans un effort d'articulation des faits et des normes, cette entreprise réflexive dévoile la portée que pourrait avoir une théorie de la représentation politique des identités capables de répondre aux demandes des communautés ethniques victimes de marginalisation. Dans la même perspective, cette réflexion postule des paradigmes d'organisation de l'Etat, notamment les réformes décentralisatrices et des modèles fédéraux de construction étatique garantissant une gestion judicieuse des sociétés complexes marquées par une diversité religieuse, culturelle, ethnique et linguistique. La réflexion normative est d'ailleurs aujourd'hui incontournable au regard de la configuration des sociétés modernes comme le relève Daniel Weinstock. Ce dernier estime que :

*La conjoncture politique dans laquelle se trouvent actuellement bon nombre de sociétés modernes fait qu'une réflexion normative de fond sur le fédéralisme s'impose. Premièrement, la mondialisation économique, politique et juridique implique que nous aurons de plus en plus à imaginer des modes de gestion et de réglementation politique d'espaces supra-étatiques. Ensuite, les revendications de plus en plus nombreuses et urgentes de groupes subnationaux (ethniques, religieux, linguistiques, culturels, etc.) pour un certain degré d'autonomie dans les décisions ayant trait aux intérêts de leurs membres militent pour une décentralisation des responsabilités naguère réservées à l'Etat central.<sup>870</sup>*

En s'intéressant à ces questions dominantes des sociétés complexes contemporaines, la recherche s'inscrit résolument dans le cadre de la philosophie politique appliquée. Renaut souligne à cet effet que :

*La philosophie politique doit intervenir aujourd'hui sur des questions et des problèmes qui débordent le cadre de la philosophie politique traditionnelle. Dans la confrontation de ces problèmes, la philosophie politique ne peut simplement répéter le travail de fondation philosophique, caractéristique de l'interrogation traditionnelle, mais elle doit désormais s'orienter vers un travail d'application<sup>871</sup>.*

---

<sup>870</sup> Daniel WEINSTOCK, « Vers une théorie normative du fédéralisme », p. 79.

<sup>871</sup> Alain RENAUT, « Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai de philosophie politique appliquée. », *Politiques et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, pp. 155-178, p. 157.

Cette réorientation de la philosophie politique, commande de sortir d'une approche axée exclusivement sur l'énonciation des principes pour prendre en considération les contextes dans lesquels les problèmes se posent sous la forme du particulier. S'il est vrai qu'une telle option théorique semble vider la philosophie politique de sa substance en l'éloignant de sa perspective universaliste, au profit d'une démarche résolument particulariste, force est de souligner que le philosophe politique ne quitte pas le domaine des principes, mais s'en inspire pour éclairer le politique sur le choix des dispositifs et les aménagements institutionnels assurant une gestion raisonnable et efficace de la diversité.

## GLOSSAIRE

- **Biens premiers** : « Les biens premiers sont tout ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs (...) ils sont constitués par les droits, les libertés et les possibilités, les revenus et la richesse » (*TJ*, p.122). C'est en fonction d'eux que s'évalue la justice d'une répartition et la position des plus défavorisés de la société.
- **Circonstances de la justice** : Il s'agit pour Rawls, d'« un ensemble de conditions normales qui rendent à la fois possible et nécessaire la coopération humaine » (*TJ*, p.159). Elles mettent en lumière deux conditions qui présupposent l'arbitrage de la justice : la rareté des ressources et l'hétérogénéité des intérêts.
- **Communautariens** : Critiques des théories universalistes et non historiques de la justice, comme celle de Rawls, au nom d'un idéal de la communauté humaine inspiré à la fois d'Aristote (Mac Intyre) et de Hegel (C. Taylor) et d'une critique sévère des échecs des sociétés libérales contemporaines (M. Sandel, M. Walzer)
- **Communauté politique** : « La théorie de la justice comme équité abandonne effectivement l'idéal de communauté politique si, par cet idéal, on entend une société politique unifiée grâce à une doctrine compréhensive unique (...) car cela conduit à la négation systématique des libertés fondamentales ». Cependant, Rawls ajoute qu'« il est faux de soutenir que, du point de vue libéral, les citoyens ne partagent de buts fondamentaux. Mais ce but commun ne doit pas être confondu avec une conception du bien ».
- **Conception politique de la justice** : Il s'agit d'une conception qui, voulant respecter les libertés individuelles, refuse de privilégier une vision particulière du bien et d'en déduire des principes de justice collectifs, mais s'articule autour des institutions fondamentales et des vertus politiques telles que : « la tolérance, la vertu de modération et le sens de l'équité ».
- **Consensus par recoupement** : « Un consensus par recoupement existe dans une société quand la conception politique de la justice qui gouverne ses institutions de base est acceptée par chacune des doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses qui durent dans cette société ». Ce consensus se distingue d'un simple *modus vivendi* entre des doctrines opposées qui se maintiendrait par pur opportunisme.
- **Difficultés de la raison** : Ce sont les difficultés que des êtres raisonnables peuvent rencontrer dans l'exercice de leurs facultés de raisonnement et de jugement alors qu'ils ne font pas intervenir de facteurs extérieurs à la raison comme les conflits de classe, d'intérêts, la tromperie, etc.
- **Doctrines et compréhensives** : Il s'agit des doctrines philosophiques, morales et religieuses personnelles qui englobent de manière plus ou moins systématique et complète les divers

aspects de l'existence humaine et, donc, qui dépassent les seules questions politiques, les considérant comme un cas particulier d'une conception plus large.

- **Fait du pluralisme** : La conséquence du progrès des libertés de base, liberté de conscience, d'expression, d'association, etc., a été l'émergence d'une diversité de doctrines en conflit et irréconciliables entre elles dans la culture publique des démocraties. Il est devenu impossible pour une seule doctrine de rallier les suffrages de l'ensemble des citoyens, à moins que la force ne soit utilisée.
- **Justice procédurale pure** : « la justice procédurale pure s'exerce quand il n'y a pas de critère indépendant pour déterminer le résultat correct ; c'est une procédure correcte ou équitable qui détermine si un résultat est correct ou équitable » (*TJ*, p. 118)
- **Lexical** : Ordre qui, comme celui d'un lexique, exige que le premier principe soit entièrement réalisé avant d'appliquer le second.
- **Libéralisme** : Le point essentiel en est l'affirmation de la priorité des droits et des libertés de base qui constituent la citoyenneté sur toutes les autres valeurs avec lesquelles ils pourraient entrer en conflit. Mais il faut distinguer entre le libéralisme politique et le libéralisme classique, comme celui de Tocqueville ou de J. S. Mill, qui lui est une vision d'ensemble de l'existence humaine, une doctrine compréhensive.
- **Métaphysique** : Terme employé par Rawls pour désigner des conceptions de la justice, comme l'utilitarisme, le perfectionnisme, etc., qui sont dérivées de systèmes philosophiques, religieux et qui s'appliquent à tous les aspects de la vie au lieu de se limiter à la sphère politique.
- **Partenaires** : Il s'agit des acteurs imaginaires de cette procédure artificielle qu'est la position originelle, qui sont chargés de choisir et de justifier les principes premiers de justice en représentant équitablement les intérêts de tous les membres de la société. Mais ce ne sont pas des représentants, au sens politique, des citoyens.
- **Position originelle** : c'est un procédé de figuration qui permet de représenter les intérêts de chacun de manière équitable telle que les décisions qui en découleront seront elles-mêmes équitables. Mais Rawls a modifié le procédé en distinguant deux catégories d'intérêts, le rationnel, d'une part, le raisonnable, de l'autre, et en posant la priorité du second sur le premier.
- **Principe de différence** : c'est la deuxième partie du second principe de justice qui est choisi par Rawls. Ce principe « exige que, quelle que soit l'ampleur des inégalités de richesse et de revenu, et quelle que soit la volonté des gens de travailler pour obtenir une part plus importante de la production, les inégalités existantes doivent contribuer à améliorer le sort des gens les plus défavorisés de la société. Dans le cas contraire, les inégalités sont inacceptables » (*JCE*, p. 97).

- **Rationnel et raisonnable** : Le rationnel représente la recherche, par chacun, de la satisfaction de ses intérêts et renvoie au Bien. Le raisonnable représente les contraintes des termes équitables de la coopération sociale et renvoie au juste.
- **Société bien ordonnée** : Modèle de ce qu'est la société démocratique quand les principes de justice, y sont à l'œuvre et l'unifient. Mais Rawls a fait la critique du caractère irréaliste et antilibéral d'une telle unité si elle présuppose que ces principes de justice doivent être dérivés d'une doctrine que tous partagent.
- **Théorie de la justice comme équité** : L'expression est employée pour désigner la doctrine contractualiste et déontologique de la justice défendue par Rawls depuis 1957 pour remplacer l'utilitarisme. Son trait essentiel est l'affirmation du juste sur le bien et la définition de la justice par l'équité du processus du choix des principes de justice.
- **Voile d'ignorance** : En vue de préserver l'équité dans le choix des principes et de ne pas faire intervenir les contingences naturelles et sociales, « les partenaires ignorent certains faits particuliers (...) Mais ils connaissent tous les faits généraux qui affectent le choix des principes de justice ». En conséquence, le marchandage et les rapports de force ne peuvent intervenir et l'impartialité est constitutive de la justice.

# BIBLIOGRAPHIE

## 1. OUVRAGES de John RAWLS

- *Libéralisme politique* (1993), trad. Catherine Audard, Paris, PUF, 1995.
- *Le droit des gens* (1996), trad. Bertrand Guillarme, Paris, Esprit, 1998.
- *Débat sur la justice politique* (1997), trad. Catherine Audard et Rainer Rochlitz, Paris, La Découverte, 2002.
- *Leçon sur l'histoire de la philosophie morale* (2001), trad. De Marc Saint-Upéry et Bertrand Guillarme, Paris, La découverte, 2002.
- *La justice comme équité. Une reformulation de théorie de la justice* (1985), trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2003.
- *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. Bertrand Guillarme, La Découverte, 2006.
- *Justice et démocratie* (1978), trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 2009.
- *Théorie de la justice* (1971), trad. Catherine Audard, Paris, points, 2009.

## 2. ARTICLES de John RAWLS

- « The Basic Structure as Subject », in *Values and Morals*, A. I. Goldman et Jaegwon Kim éd., Dorecht, 1978, pp. 47-71.
- « Kantian Constructivism in Moral Theory », in *Oxford Readings in Philosophy*, Oxford, 1980, pp. 164-169.
- « The Basic Liberties and their Priority », in *Utilitarianism and Beyond*, A. Sen et B. Williams éd., Cambridge, 1982, pp. 159-185.
- », « Justice as Fairness : Political, not Metaphysical », in *Philosophy and Public Affairs*, vol.14, n° 3, 1985, pp. 223-251.
- « The Idea of an Overlapping Consensus », in *Oxford Journal of Legal Studies*, vol.7, n° 1, 1987, pp. 1-25.
- « The Priority of Right and Ideas of the Good », in *Philosophy and Public Affairs*, vol.17, n° 3, 1988, pp. 251-276.



- « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », *New York Law Review*, vol.64, n° 2, 1989, p. 233-255.

### 3. OUVRAGES sur John RAWLS

**AUDARD, Catherine, DUPUY, Jean.-Pierre et SEVE, René**, *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988.

**AUDARD, Cathérine**, *John Rawls, Politique et métaphysique*, Paris, PUF, collection « Débats philosophiques », 2004.

**BIDET, Jacques**, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, collection « Actuel Marx Confrontation », 1995.

**DUPUY, Jean-Pierre**, *Libéralisme et justice sociale*, Paris, Hachette, 1991.

**GUILLARME, Bertrand**, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, 1999.

**HÖFFE**, *L'État et la justice: John Rawls et Robert Nozick*, Paris, Vrin, 1988.

**LADRIERE, Jean, et VAN PARIJS, Philippe**, *Fondements d'une théorie de la justice*, Louvain-la-Neuve, 1984.

**MBONDA, Ernest-Marie**, *John Rawls : Droit de l'homme et justice politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

**MUNOZ DARDE, Véronique**, *Le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, Fernand Nathan, collection « Philosophie », 2000.

**NOZICK, Robert**, *Anarchy, State and Utopia*, New-york, 1989.

- **SANDEL, Michaël**, *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, Seuil, 1999.

**VAN PARIJS, Philipe**, *Qu'est-ce qu'une société juste ?* Introduction à la pratique de la philosophie politique, Paris, Seuil, 1991.

### 4. ARTICLES sur John RAWLS

**AUDARD, Catherine**,

- « pluralisme et consensus : une philosophie pour la démocratie ? » in *John Rawls. Justice et libertés, critique* vol. 45, n°505-506, 1989, pp. 410-422.

- « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité », in *Raisons politiques*, vol. 2, n° 34, 2009, pp. 101-125.

**BOYER, Alain**, « De la métaphysique au politique. A propos de John Rawls », in *Cahier de philosophie politique et juridique* de l'Université de Caen, n°18, 1990, pp. 77-89.

**CHAUVIER, Stéphane**, « Les principes de la justice distributive sont-ils applicables aux Nations », in *Revue de Métaphysique et de morale*, n°1, 2002, pp. 123-143.

**DUPUY, Jean-Pierre**,

- « Les paradoxes de *Théorie de la justice*. Introduction à l'œuvre de John Rawls », in *Esprit*, vol. 1, n° 134, janvier 1988 ; pp. 72-84.

- « John Rawls, théoricien du multiculturalisme », in *La pensée politique*, Paris, Seuil-Gallimard, 1993, pp. 242-244.

**DWORKIN, Ronald**, « L'impact de la théorie de Rawls sur la pratique et la philosophie du droit ». In *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988, pp. 37-53.

**HABER, Stéphane**, « Sur quelques résonances historiques dans la critique habermassienne de Rawls », in *Le Télémaque*, Vol. 2, n° 20, 2001, pp. 103-120.

**HATZENBERGER, Antoine**, « Le Kazanistan : l'utopie orientale de John Rawls », in *Raisons politiques*, vol.1, n° 49, 2013, pp. 141-151.

**MACEDO, Stephen**, « L'éducation civique libérale et le fondamentalisme religieux : l'affaire Dieu contre John Rawls », in *Raisons politiques*, vol. 3, n° 47, 2012, pp. 149-188.

**RUOL, Muriel**, « John Rawls et le pluralisme. Une autre lecture moderne », in *Cahiers philosophiques*, n° 1, 2001, pp. 1-17.

**NAGEL**, « Rawls on Justice », in *Reading Rawls*, Daniels, New-York, 1973.

**PICAVET, Emmanuel**, « La doctrine de Rawls et le pluralisme comme modus vivendi », in *Revue internationale de philosophie*, Vol. 3, n° 237, 2006, pp. 369-386.

**RENAUT, Alain**, « Habermas ou Rawls », in *Réseaux*, vol. 4, n° 60, Juillet 1993, pp. 123-136.

**SEYMOUR, Michel**, « Rawls et la juste égalité des chances », [www.crifte.ca](http://www.crifte.ca)

## **5. OUVRAGES ET ARTICLES GENERAUX**

### **5.1. Ouvrages généraux**

**ABOUNA, Paul**, *Le pouvoir de l'ethnie. Introduction à l'ethnocratie*. Paris, L'Harmattan, 2011.

**ARON, Raymond**, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Levy, 1962.

**ATEBA EYENE, Charles**, *Les paradoxes du « pays organisateur ». Elites productrices ou prédatrices : le cas de la province du Sud-Cameroun à l'ère Biya (1982-2007)*, Yaoundé, Editions Saint-Paul, 2008.

**BELLAMY, Richard**, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*. London and New York, Routledge, 1999.

**BERTEN, André ; DA SALVEIRA, Pierre et POURTOIS, Hervé**, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.

**CHRETIEN, Jean-Pierre**, *Le Défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi 1990-1996*, Paris, Karthala, 1997.

**COLLIN, Denis**, *Morale et justice sociale*, Paris, Seuil, 2001.

**CROWLEY, Brian lee**, *The Self, The Individual and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sydney Beatrice Webb*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

**DWORKIN, Ronald**, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.

**DOYTCHEVA, Milena**, *Le multiculturalisme*, Paris, La Découverte, 2011.

**EBOUSSI BOULAGA, Fabien**, *Lignes de résistance*, Yaoundé, CLE, 1999.

**FEINBERG, Joel**, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

**FERRY, Jean-Marc**, *Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Cerf, 1994,

**FERRY, Luc**, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset, 2002, p.249

**FRED, Constant**, *Le multiculturalisme*, Paris, Flammarion, collection « Dominos », 2000.

**FRYDMAN, Benoit et HAARSCHER, Guy**, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, collection « Connaissance du droit ». 1998.

**GAUCHET, Marcel**, *Le Désenchantement du monde – Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

**HABERMAS, Jürgen**,

- *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique* (1996), trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.

- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, collection « Passages », 1996.

- *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992.

- *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.

**HUME, David**, *Traité de la nature humaine*, trad. Ph. Baranger et Ph. Saltel, Paris, Flammarion, collection « GF », 1993.

**HUNTINGTON, Samuel**, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

**KANT, Emmanuel**, *Critique de la raison pure*, tome I, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1980.

**KYMLICKA, Will**,

- *Les théories de la justice, une introduction*, Paris, La Découverte, 1992.

- *Multicultural citizenship*, Oxford University Press, New-York, 1995. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. Patrick Savidan, Paris, La Découverte, 2001.

**LACROIX, Justine**, *Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001.

**MAALOUF, Amin**, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

**MACINTYRE, Alasdair**, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame University Press, 1981.

**MARGALIT, Avishai**, *La société décente*, trad. F. Billard, Paris, Flammarion, 2007.

**MBONDA, Ernest-Marie**, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, Québec, PUL, 2009.

**MESURE, Sylvie et RENAUT, Alain**,

- *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.

- *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

**MONO NDJANA, Hubert**, *L'idée sociale chez Paul Biya*, Yaoundé, Université de Yaoundé, 1985.

**MOUCHE, Ibrahim**, *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun*, Dakar, CODESRIA, 2012.

**MWAYILA TSHIYEMBE**, *État multinational et démocratie africaine. Sociologie de la renaissance politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

**NDEBI BIYA, Robert**, *Essai sur l'Afrique. Religion, Etat et politique économique*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2003.

**NGAYAP, Pierre Flambeau**, *Cameroun, qui gouverne ?*, Paris, L'Harmattan, 1983.

**RENAULT, Emmanuel**, *L'expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2004.

**RENAUT, Alain**, *Egalité et discriminations. Un essai de philosophie appliquée*. Paris, Seuil, 2007.

**RICOEUR, Paul**, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

**ROUSSEAU, Jean-Jacques**, *Du contrat social*, Paris, Classiques Larousse, 1985.

**SCHNAPPER, Dominique**, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

**SEMPRINI, Andréa**, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, collection « Que sais-je », 1997.

**SEN, Amartya**,

- *L'idée de justice*, trad. P. Chemla, Paris, Flammarion 2009.

- *Identité et violence : l'illusion du destin*, trad. S. Kleiman-Lafon, Paris, Odile Jacob, 2006.

**SIMO, David**, *Constructions identitaires en Afrique*, Yaoundé, CLE, 2006.

**SINDJOUN, Luc**, *La politique d'affection en Afrique noire*, Publications du GRAF, Boston, Boston University, 1998.

**STUART MILL, John**, *Le gouvernement représentatif*, trad. M. Dupont White, Paris, Guillaumin et Cie, 1862.

**TAYLOR, Charles**,

- *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994.

- *Hegel et la société moderne*, Cerf, Paris, 1998.

- *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1988.

**TOUOYEM, Pascal**, *Dynamique de l'ethnicité en Afrique. Eléments pour une théorie de l'Etat multinational*, Langaa et Centre d'études africaines, 2004.

**WALZER, Michael**,

- *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. de Pascal Engel, Paris, Seuil, 1997.

- *Traité sur la tolérance*, trad. Hunter Chaïm, Paris, Gallimard, 1998.

**WEBER, Max**, *Le savant et le politique*, trad. de l'allemand par J. Freund, Paris, Plon, 1963.

**WEIL, Eric**, *Philosophie politique*, Paris, J. Vrin, 1989.

**WIEVIORKA, Michel**, *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1997.

**YOUNG, Michaël**, *The Rise of Meritocracy*, London, Routledge, 2017.

## 5.2 Articles généraux

**AUDARD, Catherine**, « L'idée de citoyenneté multiculturelle et la politique de reconnaissance », in *Rue Descartes*, vol. 3, n° 37, 2002, pp. 19-30.

**AYISSI, Lucien**, « L'Etat postcolonial d'Afrique et le problème du vivre-ensemble », in Ernest-marie Mbonda, *La réfondation de l'Etat en Afrique. Justice, efficacité et convivialité*, Editions Terroirs, Yaoundé, CERJUSP, 2009.

**BARRY, Brian**, "Intimations of Justice: Review of Sphere of Justice by Michaël Walzer", in *Columbia Law Review*, Vol. 84, 1984, pp. 806-815.

**BROOHM, Octave Nicoué**, « Démocratie et réenchantement du monde : les avatars de la sortie du religieux », in *Perspectives philosophiques*, vol. 6, n° 11, 2016, pp. 113-135.

**CHEVALLIER, Jacques**, « Réflexions sur la notion de discrimination positive », in *Libertés, justice, tolérance, Mélanges Cohen-Jonathan, Bruylant*, 2004, pp. 415-428.

**CHRETIEN, Jean-Pierre**,

- « Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi », in Amselle, Jean-Loup et M'bokolo, Elikia (éd.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte, 1988.

- « Les racines de la violence contemporaine en Afrique », in *Politique Africaine*, n° 42, 1991, pp. 15-27.

**COULON, Christian**, « Les dynamiques de l'ethnicité en Afrique noire », in Pierre Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, 1997.

**DILHAC, Marc-Antoine**, « Deux concepts de tolérance dans le libéralisme politique ». *Archive de la philosophie du droit*, vol. 49, 2005, pp.137-157.

**DWORKIN, Ronald**,

- « Equality of Resources », in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4, 1981, pp. 283-345.

- « De l'élection de valeurs à l'adoption des normes », in Sylvie Mesure *La rationalité des valeurs*, Paris, PUF, collection « Sociologies », 1998.

**El Hadj TOURE**, « Au-delà des fondements politiques du génocide rwandais : une construction historico-socioculturel de l'ethnisme ». in *Déviance et société*, vol. 37, n° 4, pp. 463-485.

**FARRUGIA, Francis**, « Exclusion, mode d'emploi », in *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. CII, 1997, pp. 29-57.

**FRASER, Nancy**, « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », in *Revue du MAUSS* vol. 1, n° 23, 2004, pp. 152-164.

**GAUCHET, Marcel**, « Les ressorts du fondamentalisme islamique », in *Le débat*, vol. 3, n° 185, 2015, pp. 63-81.

**GAUTHIER, François**, « Républicanisme VS Libéralisme. Les régimes de laïcité et leur mise à l'épreuve », in *Revue de Mauss*, vol. 49, n° 1, 2017, pp. 269-290.

**GIANNI, Matteo**, « Multiculturalisme et démocratie : quelques implications pour la théorie de la citoyenneté », *Swiss Political Science Review*, vol.4, pp.1-39.

**GUILLARME, Bertrand**, « Rawls et le libéralisme politique », in *Revue française de science politique*, vol. 46, n° 2, 1996, pp. 321-343.

**HABERMAS, Jürgen**, « L'espace public et la religion. Une conscience de ce qui manque », in *Etudes*, vol. 409, n° 10, pp. 337-345.

**HUNYADI, Mark**, « Le paralogisme identitaire : identité et droit dans la pensée communautarienne », in *Revue de métaphysique et de morale* vol. 1, n° 33, 2002, pp. 43-59.

**KUKATHAS, Chandran**, « Are there any Cultural Rights », in *Political Theory*, vol. 20, n° 1, 1992, pp. 105-139.

**KYMLICKA, Will**,

- «Two Models of Pluralism and Tolerance », in *Analyse & Kritik*, vol.14, n° 1, 1992, pp. 33-56.

- « Is Federalism a viable Alternative to Secession?», in LEHNING (P. B.) (dir.), *Theories of Secession*, London & New York, Routledge, 1998.

- « Les droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain », in *Comprendre les identités culturelles, Revue de philosophie et de sciences sociales*, n°1, 2000, pp. 141-171.

**MABIALA, Muntaba –Ngoma**, « Multiculturalisme et barbarisation au Zaïre », in *Conflits et identités*, Actes des Journées philosophiques de Canisius, Avril 1997. Kinshasa : Ed. Loyola, 1998.

**MAKITA-KASS KASONGO**, « Fédéralismes africains : l'idée fédérale dans l'Afrique des turbulences politico-ethniques », in *Revue internationale de politique comparée*, vol. 10, n° 1, 2003, pp. 10-40.

**MBONDA, Ernest-Marie**,

- « la justice ethnique » comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique », in Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, *souveraineté en crise*, collection « Mercure du Nord », PUL, Québec, 2003, pp. 1-57.

- « Crises politiques et refondation du lien social : quelques pistes philosophiques » in *CERJUSP*, Yaoundé, UCAC, 2003, pp. 1-19.

**MBONDA, Ernest-Marie et DEVINEAU, Julie**, « La question des identités culturelles dans les Etats-nations et dans les relations internationales : Quelques quiproquos ». in *Cahiers UCAC*, vol. 7, Yaoundé, 2004, pp. 153-179.

**MFOULOU, Jean**, « Equilibre régional et désunion nationale au Cameroun : leçons du passé et perspectives d'avenir », in David Simo (dir.), *Constructions identitaires en Afrique*, Yaoundé, CLE, 2006, pp. 109-120.

**MWAYILA TSIYEMBE**, « Ethnies : restons aussi nous-mêmes ! », *Outre-Terre*, vol 2, n° 11, 2005, pp. 33-40.

**NACH MBACK, Charles**, « La décentralisation en Afrique : enjeux et perspectives », in *L'Etat en Afrique : entre le global et le local, Afrique Contemporaine*, n° 199, 2001, pp. 95-114.

**NUSSBAUM, Martha**, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality and Species Membership*, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

**OWONA NGUINI, Mathias Eric**, « Equilibre régional au Cameroun : une technologie politique controversée de stabilisation », in les actes du Colloque international : « *Stabilités et instabilités en Afrique centrale : logiques et dynamiques d'une configuration régionale complexe* », Yaoundé, 17-19 novembre 2009.

**OTAYEK, René**,

- « L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perspective française et actualité du débat », in *Revue internationale et stratégique*, vol. 3, n° 43, 2001, pp. 129-142.

- « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'Etat : y a-t-il une « exception » africaine ? », in *Afrique : les identités contre la démocratie, Cahier des sciences humaines*, n° 10, Editions de l'Aube, IRD, 1999, pp. 5-22.

**POLITICAR, Alain**, « citoyenneté républicaine et pluralisme culturel », in *Raison présente*, n° 139, 2001. *L'esclave et le citoyen*, pp. 55-66.



**POURTOIS, Hervé**, « La société libérale face au défi du pluralisme culturel. De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste », in *Revue philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 98, n° 1, 2000, pp. 6-26.

**PREMDAS, Ralph**, « Public Policy and Ethnic Conflict », in *MOST, Discussion Paper Series* – n° 12, 1996 (disponible sur Internet, Site de l'UNESCO).

**RENAUT, Alain**,

- « Les prochaines guerres seront-elles des guerres de religion ? », in *Les ateliers de l'éthique*, vol. 7, n° 3, 2012, pp. 13-19.

- « Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai de philosophie politique appliquée. », in *Politiques et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, pp. 155-178.

**RENAUT, Alain ; BROWN, Etienne ; CHARTRON ; LAUVAU Marie-Pauline Geoffroy**, « Les inégalités ethnoculturelles après les théories de la justice », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 3, n° 91, 2016, pp. 377-398.

**RODRIGUES, Daniel**, « Fédéralisme ethnique et sécessionniste : le fédéralisme comme instrument de sécession non-violente », in *Fédéralisme 2034-6298*, Vol. 10, 2010, pp. 1-14.

**ROMAN, J.** : « Droit et communauté : Michaël Walzer », in P. Bouretz (dir.), *La force du droit. Panorama des débats contemporains*, Paris, Esprit, 1991, pp. 93-103.

**SEN, Amartya & PARODI, Maxime** « Mérite et justice », in *Revue de l'OFCE*, vol. 3, n° 102, 2007, pp. 467-481.

**SINDJOUN, Luc**, « La démocratie est-elle soluble dans le pluralisme culturel. Eléments pour une discussion politiste de la démocratie dans les sociétés plurales », *Afrique politique*, 2000.

**SEYMOUR, Michel**, « La politique de la reconnaissance et la théorie critique », in *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, pp. 3-21.

**SOSOE, LUKAS, K.**, « Individu ou communauté : la nouvelle critique du libéralisme politique », in *Archives de la philosophie du droit*, tome 33, 1988, pp. 77-89.

**SPITZ, Jean-Fabien**, « Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme ? », in *Le banquet*, n° 7, 2<sup>nd</sup> semestre, 1995.

**TASIOULAS, John**, « From Utopia to Kazanistan », in *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 22, n° 2, pp.367-396.

**TAYLOR, Charles**, « Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada », in A. CAIRNS et C. WILLIAMS (éd.), *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, University of Toronto Press, Toronto, 1986, pp. 183-229.

**WALZER, Michaël**, *Philosophy and Democracy. Political theory*, 1981, vol.9, n° 3, pp. 379-399.

**WEINSTOCK, Daniel**,

- « Libéralisme, nationalisme et pluralisme culturel ». in *Philosophiques*, vol. 19, n° 2, 1992, pp. 117-144.

- « Vers une théorie normative du fédéralisme », in *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 1, n° 167, 2001, pp. 79-87.

**WUHL, Simon**, « « La discrimination positive » à la française. Les contradictions des politiques », in *Informations sociales*, vol. 4, n° 148, pp. 84-93.

**YOUNG, Crawford**, « Ethnic Diversity and Public Policy: An Overview », Occasional Paper n° 8, *World Summit for Social Development*, UNRISD, Geneva, 1994, pp. 1-43.

**ZELAO, Alawadi**, « Jeu politique en Afrique centrale : la dialectique historique entre centralisme et clientélisme », in *Enjeux*, n° 1, Octobre-Décembre 2009, pp. 33-49.

## 6. WEBOGRAPHIE

- **AYISSI, Lucien**, « Reconstruction du lien social et éthique du vivre ensemble en Afrique », publié sur le site : [http:// ayiluc.over-blog.org/](http://ayiluc.over-blog.org/) le 14décembre 2006.

**AUDARD, Cathérine**, « L'idée de citoyenneté multiculturelle et la politique de la reconnaissance », *Collège international de Philosophie*, vol 3, n°37, pp. 19-30, disponible en ligne à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-3-page-19.htm>

**BRET, Bernard**, « L'universalisme rawlsien confronté à la diversité du réel. Justice spatiale – Spatial justice », Université Paris Ouest Nanterre *La Défense*, UMR LAVUE 7218, *Laboratoire Mosaïques*, 2009, *Espace et justice 1*, <http://www.jssj.org/article/luniversalisme-rawlsien-confronte-a-la-diversitedu-reel/>. ffalshs-01526288f

**BURBAGE, Frank**, « Egalité et discriminations entretien avec Alain Renaut », *Cahiers philosophiques*, vol. 4, n° 112, 2007, pp. 103-118, <https://www.cairn.nfo/revue-cahiers-philosophiques1-2007-4-page-103.htm>

**HABERMAS, Jürgen**, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », in *Cités*, vol. 1, n° 13, 2003, pp. 151-170. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm>

**HONNETH, Axel**, « Reconnaissance et justice », *Passant*, n° 38, Janvier-février 2002, <http://www.passant-ordinaire.com/revue/print.asp?id=349>

**MBONDA, Ernest-Marie**, « Justification des droits et neutralité métaphysique chez John Rawls », in *Archives de philosophie*, n° 1 tome 72, 2009, pp. 101-122, disponible sur le site : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-1-page-101.htm>

**SABBACH, Daniel**, « La discrimination positive : une « politique de l'exception » ? », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 20, 2011, pp. 97-106. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/traces/5073> ;DOI : <https://doi.org/10.4000/traces.5073>.

**SAVIDAN, Patrick**, « Multiculturalisme libéral et monoculturalisme pluriel », in *Raisons politiques*, vol. 3, n° 35, 2009, pp.11-29. Disponible sur le site : <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-3-page-htm>

**SPECTOR, Céline**, « Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? », in *Raison publique*, mis en ligne le 16 avril 2012, pp. 1-14. Disponible sur le site : <http://www.raison-publique.fr/article520.html>

**TERESTCHENKO, Michel**, « Amartya Sen, Martha Nussbaum et l'idée de justice », *Revue du MAUSS permanente*, 14 octobre 2010 (en ligne), <https://www.journaldumauss.net/>

## 7. MEMOIRES ET THESES CONSULTES

**AMOUGOU AFOUBOU, Anselme Armand**, *La problématique rawlsienne de la justice internationale*, Université de Yaoundé 1, 2011.

**BAYOUMI, Soha**, *Entre libéralisme et social-démocratie. Une analyse critique des théories de la justice*, Institut d'études politiques de Paris, Paris, 2012.

**GUERARD DE LATOUR, Sophie**, *De la citoyenneté multiculturelle à la république des différences*, Philosophie. Université de Bordeaux3-Michel de Montaigne, 2005.

- **YAMB, Gervais**, *Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga : contribution à la reconstruction de l'Etat de droit en Afrique noire*. Philosophie –Université de Nancy 2, 2008, français, 2008NAN21001.

## INDEX DES NOMS PROPRES

### A

ABOUNA, 247, 248  
ARISTOTE, 1, 86, 180  
ATEBA EYENE, 249, 354  
AUDARD, 1, 4, 6, 53, 86, 108, 162, 222,  
230, 236, 257, 274, 275, 277, 279, 281,  
282, 284, 351  
AYISSI, i, ii, 271, 272, 314, 316, 317, 357,  
361

### B

BARRY, 166  
BAYOUMI, 165, 362  
BELLAMY, 156, 354  
BERTEN, 354  
BIDET, 352  
BOYER, 353  
BRET, 164, 361  
BROOHM, 216, 276  
BURBAGE, 142

### C

CHAUVIER, 353  
CHEVALLIER, 299  
CHRETIEN, 241, 244, 354, 357  
CHRETIEN, 27  
COLLIN, 164  
CONSTANT  
  
CROWLEY, 195  
COULON, 311

### D

DILHAC, 68, 69, 263, 265, 274  
DOYTCHEVA, 221  
Dupuy, 257  
DWORKIN, 132, 149, 182, 183, 196, 200,  
295

### E

EBOUSSI BOULAGA, 313, 315  
305, 308, 314, 315, 340, 342, 352, 353,  
356, 379

### F

FARRUGIA, 315, 357  
FEINBERG, 179

FERRY, 135, 137, 138, 161, 213, 354  
FRYDMAN, 354

### G

GAUCHET, 212, 213, 214, 215  
GAUTHIER, 218  
GIANNI, 220, 221  
GUERARD DE LATOUR, 292, 293, 362  
GUILLARME, 5, 20, 151, 159, 160, 161,  
351

### H

HAARSCHER, 354  
HABERMAS, 133, 134, 135, 136, 137,  
223, 231, 237, 259, 261, 265, 271, 279,  
344, 353, 362  
HATZENBERGER, 163, 353  
HONNETH, 230, 231, 294  
HUME, 20, 355  
HUNTINGTON, 240  
HUNYADI, 123, 268, 269, 358

### K

KANT, 355  
KASONGO, 331, 332, 333, 334, 358  
KUKATHAS, 71, 358  
KYMLICKA, 123, 124, 139, 141, 144,  
147, 148, 149, 193, 194, 195, 196, 224,  
225, 226, 227, 229, 289, 290, 291, 292,  
302, 303, 304, 305, 306, 321, 331, 355,  
358

### L

LACROIX, 202, 205, 208, 209, 355

### M

MAALOUF, 242, 355  
MABIALA, 221  
MACEDO, 280, 285  
MACINTYRE, 165  
MARGALIT, 232, 293  
MBONDA, 159, 160, 161, 162, 186, 189,  
191, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203,  
205, 208, 212, 213, 214, 215, 216, 218,  
219, 224, 225, 226, 228, 229, 231, 234,  
235, 236, 237, 259, 260, 261, 264, 265,  
266, 267, 270, 271, 273, 274, 275, 276,  
278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285,

287, 290, 295, 296, 303, 308, 311, 312,  
317, 318, 327, 329, 334, 337, 338, 339,  
340,

MEILLASSOUX, 246

Mesure, 6, 7, 8, 11, 12, 23, 28, 43, 46, 61,  
63, 66, 68, 71, 74, 77, 90, 102, 108, 110,  
112, 114, 117, 118, 123, 124, 129, 133,  
135, 136, 145, 147, 152, 157, 159, 161,  
175, 179, 183, 186, 193, 194, 207, 221,  
222, 233, 238, 241, 247, 257, 268, 284,  
289, 292, 293, 300, 302, 324, 340, 341,  
342, 343, 345

MFOULOU, 250

MONO NDJANA, 251

MOUICHE, 249

## N

NACH MBACK, 325, 329, 359

NAGEL, 181

FRASER, 230, 294, 295, 296, 297

NDEBI BIYA, 317, 355

NGAYAP, 249, 355

NLEP, 249

NOZICK, 149, 152, 176, 177, 178, 179,  
180, 196, 352

## O

OTAYEK, 240, 242, 310, 326, 327

OWONA NGUINI, 250, 359

## P

PICAVET, 153, 155, 156, 158, 159, 353  
348, 349, 352, 353, 355, 356, 359, 360,  
361, 378, 380, 382

POURTOIS, 69, 71, 193, 289, 292

PREMDAS, 242, 360

## R

RAWLS, , 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12,  
13, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26,  
27, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,  
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,  
52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,  
63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,  
75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,  
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99,  
100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,  
108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,  
116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,  
124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132,  
135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143,

144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151,  
152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 161,  
162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 173,  
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181,  
184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193,  
194, 195, 196, 197, 199, 202, 203, 204,  
205, 206, 207, 208, 209, 213, 215, 216,  
219, 222, 227, 228, 229, 230, 231, 232,  
233, 234, 240, 241, 245, 247, 252, 255,  
256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264,  
266, 267, 269, 270, 271, 273, 275, 279,  
281, 283, 285, 286, 287, 290, 291, 294,  
295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303,  
306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 316,  
323, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341,  
342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 351,  
352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360,  
361, 362, 371, 372, 373, 374, 375, 376

RENAULT, 231, 356

RENAUT, 6, 7, 8, 11, 12, 23, 28, 43, 46,  
61, 63, 66, 68, 71, 74, 77, 90, 102, 108,  
110, 112, 114, 117, 118, 123, 124, 129,  
133, 135, 136, 145, 147, 152, 157, 159,  
161, 175, 179, 183, 186, 193, 194, 207,  
221, 222, 233, 238, 241, 247, 257, 268,  
284, 289, 292, 293, 300, 302, 324, 340,  
341, 342, 343, 345

RICOEUR, 269

RODRIGUES, 329

ROMAN, 205, 277

DWORKIN, 132, 149

ROUSSEAU, 1, 9, 316

RUOL, 48, 50, 353

## S

SABBACH, 141, 362

SANDEL, 115, 151, 152, 153, 165, 168,  
169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176,  
177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,  
185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 343

SAVIDAN, 225, 277, 355

SCHNAPPER, 226, 356

SEMPRINI, 233, 235, 236, 345

SEYMOUR, 141, 295, 296

SINDJOUN, 248, 251, 356, 360

SOSOE, 343, 360

SPITZ, 352

STUART MILL, 120, 260, 311

**T**

TASIOULAS, 163, 361

TAYLOR, 168, 192, 193, 194, 195, 196,  
197, 198, 199, 200, 201, 202, 223, 234,  
288, 294, 343, 381

TOUOYEM, 313, 324

TOURE, 243, 244

TSIYEMBE, 312, 317

**V**

VAN PARIJS, 21, 352

**W**

WALZER, 15, 165, 201, 203, 204, 205,  
206, 207, 208, 288, 361

WEBER, 324, 356

WIEVIORKA, 252

WEIL, 336

WEINSTOCK, 349

WUHL, 298

**Y**

YAMB, 133, 137, 362

YOUNG, 143, 333

**Z**

ZELAO, 249, 250, 251, 361

## INDEX DES CONCEPTS

### A

Accord équitable, 85, 131, 132, 133, 372  
Affrontement, 12, 19, 214, 334, 346  
232, 301, 302, 321, 349  
Allégeances doctrinaires, 49, 53, 54, 55,  
108, 339, 371  
Allégeances identitaires, 4, 7, 15, 51, 267,  
268, 269, 270, 287, 336, 346  
Appartenance communautaire, 165, 183,  
320, 332  
Appartenance ethnique, 14, 139, 164, 174,  
246, 308, 309, 310, 348

### B

Besoins, 3, 20, 21, 75, 76, 104, 114, 115,  
133, 134, 135, 147, 198, 210, 225, 231,  
272, 348  
Biens, 2, 19, 20, 21, 36, 52, 81, 92, 99,  
104, 105, 106, 114, 115, 116, 124, 127,  
132, 137, 138, 151, 165, 168, 183, 198,  
202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 229,  
230, 231, 232, 233, 241, 247, 291, 294,  
296, 298, 308, 316, 337, 340, 344, 372,  
374  
Biens naturels, 253  
biens sociaux, 104, 205, 206, 208  
Biens sociaux premiers, 253

### C

Citoyenneté multiculturelle, 222, 230, 235,  
292, 355, 357, 361, 362  
Citoyens, iii, 1, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14,  
19, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 34,  
35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46,  
47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58,  
59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70,  
73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 84, 87, 88,  
91, 93, 94, 95, 96, 99, 103, 104, 105,  
106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114,  
115, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 124,  
125, 126, 127, 132, 135, 136, 137, 150,  
151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,  
160, 161, 162, 186, 189, 191, 195, 196,  
197, 198, 199, 201, 203, 205, 208, 212,  
213, 214, 215, 216, 218, 219, 224, 225,

226, 228, 229, 231, 234, 235, 236, 237,  
259, 260, 261, 264, 265, 266, 267, 270,  
271, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280,  
281, 282, 283, 284, 285, 287, 290, 295,  
296, 303, 308, 311, 312, 317, 318, 327,  
329, 334, 337, 338, 339, 340, 356, 371,  
375  
Coexistence, 1, 2, 3, 27, 42, 51, 53, 63, 69,  
70, 72, 76, 87, 107, 116, 127, 150, 151,  
158, 215, 220, 235, 255, 283, 289, 290,  
308, 333, 371, 372  
Cohabitation, 4, 5, 6, 14, 48, 50, 51, 52,  
89, 90, 127, 130, 150, 213, 242, 251,  
255, 256, 257, 258, 267, 270, 271, 314,  
317, 320, 338, 339, 346, 371  
Cohabitation harmonieuse, 253  
Communauté, 13, 19, 25, 32, 33, 34, 35,  
47, 59, 60, 71, 109, 119, 158, 164, 165,  
169, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 184,  
185, 195, 199, 203, 204, 205, 208, 209,  
215, 217, 223, 224, 225, 226, 227, 228,  
235, 237, 248, 250, 259, 267, 268, 269,  
271, 272, 281, 283, 287, 289, 291, 293,  
302, 305, 311, 312, 313, 314, 315, 317,  
319, 325, 333, 336, 343, 356, 360, 371,  
373, 374  
Conception du bien, 6, 19, 21, 27, 34, 35,  
39, 50, 59, 69, 70, 82, 85, 88, 89, 95,  
106, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 125,  
126, 151, 152, 155, 169, 173, 189, 194,  
196, 200, 234, 257, 258, 261, 263, 267,  
285, 287, 289, 290, 292, 303, 346  
Conception politique de la justice, 7, 12,  
13, 22, 34, 35, 39, 49, 50, 56, 57, 59, 62,  
63, 78, 91, 106, 107, 109, 110, 111, 112,  
114, 115, 119, 138, 156, 162, 166, 186,  
196, 208, 222, 233, 257, 258, 270, 275,  
281, 341  
Conflagration, 127, 217  
Conflits ethniques, 129, 211, 307, 309,  
335, 345  
Consensus par recoupement, iii, 7, 12, 14,  
43, 48, 50, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63,  
64, 65, 66, 78, 111, 127, 129, 130, 150,  
153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161,

166, 252, 257, 283, 304, 339, 340, 341, 371, 373  
Coopération sociale, iii, 2, 3, 8, 9, 11, 13, 19, 20, 21, 25, 44, 50, 51, 58, 63, 65, 80, 82, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 103, 105, 107, 112, 119, 124, 130, 132, 154, 160, 164, 176, 182, 186, 203, 206, 241, 263, 272, 294, 307, 308, 314, 315, 320, 337, 339, 340, 341, 346, 372

## D

Décentralisation, 318, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 349, 359, 376  
Demandes, 15, 29, 51, 91, 114, 116, 129, 222, 223, 227, 228, 229, 230, 240, 247, 251, 252, 255, 295, 300, 301, 302, 326, 331, 336, 349, 374  
Démocratie, 4, 5, 7, 12, 13, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 85, 86, 94, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 133, 135, 137, 140, 151, 154, 157, 159, 162, 163, 165, 174, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 214, 215, 216, 218, 221, 223, 230, 233, 234, 240, 241, 242, 246, 251, 257, 258, 260, 269, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 288, 303, 304, 317, 325, 326, 327, 337, 338, 339, 341, 342, 351, 352, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 362, 374  
Différence, 25, 36, 74, 79, 83, 99, 101, 102, 120, 127, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 160, 164, 168, 175, 177, 178, 199, 201, 220, 221, 223, 228, 233, 236, 246, 247, 252, 258, 272, 288, 289, 294, 295, 296, 298, 308, 312, 314, 317, 335, 345, 347, 372, 373, 374  
Discrimination, 139, 141, 147, 152, 182, 199, 200, 224, 236, 237, 238, 242, 243, 244, 245, 268, 286, 291, 298, 299, 300, 313, 321, 332, 345, 347, 357, 361, 362, 373, 374  
Discrimination positive, 141, 298, 299, 300  
Diversité, iii, 1, 2, 3, 5, 6, 11, 14, 19, 22, 25, 26, 27, 28, 36, 39, 40, 42, 48, 50, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 66, 68, 73, 74, 104, 110, 115, 129, 132, 150, 154, 157, 158,

159, 162, 163, 164, 166, 168, 191, 196, 200, 202, 203, 205, 209, 210, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 229, 235, 236, 237, 239, 248, 250, 251, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 269, 276, 277, 279, 288, 289, 301, 312, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 329, 331, 333, 335, 337, 339, 343, 344, 345, 346, 349, 350, 361, 371, 373, 374, 376  
Doctrines, iii, iv, 3, 4, 6, 7, 8, 12, 13, 19, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 40, 41, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 70, 74, 76, 77, 78, 79, 87, 91, 106, 108, 109, 110, 111, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 127, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 159, 186, 187, 189, 190, 191, 209, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 222, 233, 234, 241, 257, 258, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 270, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 289, 303, 304, 336, 337, 338, 341, 343, 346, 347, 371, 373  
Doctrines compréhensives, 4, 7, 12, 19, 26, 27, 28, 30, 32, 35, 41, 49, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 68, 76, 78, 79, 106, 109, 110, 111, 115, 116, 118, 119, 127, 150, 151, 152, 153, 159, 186, 187, 215, 217, 219, 222, 233, 261, 264, 266, 270, 275, 278, 281, 283, 289, 303, 338, 341  
Droits, 9, 11, 22, 23, 26, 27, 38, 53, 57, 59, 63, 64, 67, 72, 73, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 100, 104, 105, 112, 115, 119, 121, 124, 125, 127, 135, 138, 154, 160, 161, 163, 164, 176, 178, 180, 181, 182, 196, 197, 199, 201, 206, 215, 217, 219, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 232, 233, 236, 237, 259, 260, 261, 265, 269, 271, 275, 278, 286, 287, 288, 290, 291, 294, 295, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 315, 328, 329, 335, 340, 347, 348, 354, 358, 362, 372, 375  
**E**  
Égalité, 1, 8, 9, 10, 13, 14, 23, 30, 72, 73, 76, 79, 80, 82, 83, 84, 92, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 111, 117, 118, 132, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 151, 159, 164, 174, 175, 181,



- 187, 197, 199, 216, 218, 221, 222, 228, 231, 233, 234, 236, 237, 252, 273, 274, 275, 276, 281, 287, 295, 298, 299, 300, 305, 308, 314, 315, 340, 342, 352, 353, 356, 372
- Egalité des chances, 142, 373
- Équité, iii, iv, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 215, 216, 219, 222, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 240, 241, 245, 247, 252, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 275, 279, 281, 283, 285, 286, 287, 290, 291, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 316, 323, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 371, 372, 373, 374, 375, 376
- Espace public, iii, 40, 51, 53, 168, 187, 199, 211, 214, 216, 217, 218, 219, 223, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 247, 252, 259, 266, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 286, 317, 319, 339, 343, 344, 345, 346, 358, 371, 374, 375
- État, iii, 1, 5, 10, 13, 22, 32, 34, 57, 59, 60, 68, 69, 70, 71, 75, 90, 92, 94, 99, 107, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 124, 125, 133, 138, 141, 148, 149, 152, 153, 158, 162, 163, 168, 187, 188, 189, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 211, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 234, 235, 236, 240, 241, 242, 244, 247, 248, 250, 252, 255, 257, 259, 260, 261, 262, 267, 272, 274, 275, 276, 277, 284, 286, 287, 288, 289, 291, 295, 300, 301, 302, 303, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 336, 338, 340, 341, 343, 344, 345, 347, 349, 355, 356, 357, 359, 362, 372, 374, 375
- État-Nation, 312
- Ethnicité, 253
- Ethnies, 226, 246, 247, 248, 250, 312, 313, 317
- Ethnoregionale, 253
- Extrémisme, 191, 273, 283, 309, 335, 344, 347, 375
- F**
- Fédéralisme, 228, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 349, 360, 361, 376
- Fondamentalisme, 42, 191, 211, 212, 214, 215, 216, 252, 276, 280, 309, 335, 344, 353, 358, 374
- fondamentalisme religieux, 253
- Fraser, 230, 294, 295, 296
- G**
- Génocide, 37, 224, 238, 240, 242, 243, 245, 322, 345, 357, 374
- Groupes, 1, 5, 6, 9, 13, 22, 28, 29, 32, 41, 48, 51, 55, 64, 66, 71, 95, 107, 122, 132, 136, 141, 182, 187, 189, 191, 195, 198, 200, 203, 207, 213, 214, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 234, 235, 237, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 266, 267, 268, 271, 272, 284, 285, 287, 288, 290, 291, 293, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 309, 313, 317, 318, 320, 321, 323, 325, 326, 332, 333, 335, 336, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349
- Groupes minoritaires, 245, 320
- Guerre, 29, 41, 73, 75, 76, 162, 188, 224, 240, 245, 275, 355
- H**

Hétérogénéité, iii, 4, 21, 22, 40, 49, 53, 60, 67, 127, 151, 220, 235, 241, 257, 300, 311, 315, 329, 336, 337

## I

Identité, 2, 3, 13, 14, 19, 20, 28, 29, 68, 92, 121, 122, 123, 125, 126, 139, 140, 155, 156, 165, 171, 172, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 192, 197, 199, 200, 204, 206, 208, 209, 214, 220, 221, 223, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 237, 240, 259, 260, 267, 268, 272, 277, 288, 289, 293, 301, 302, 303, 310, 316, 318, 319, 321, 325, 328, 341, 343, 346, 347, 355, 356, 358, 372

Individus, iii, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 35, 40, 43, 44, 45, 48, 51, 54, 55, 57, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 78, 81, 82, 83, 84, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 116, 119, 120, 122, 126, 129, 130, 132, 133, 136, 137, 139, 141, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 160, 161, 164, 165, 166, 168, 169, 175, 176, 181, 182, 183, 187, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 220, 221, 223, 224, 226, 229, 230, 231, 233, 234, 236, 237, 238, 241, 246, 247, 251, 252, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 276, 277, 280, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 308, 309, 310, 313, 316, 317, 320, 326, 328, 335, 336, 337, 339, 341, 342, 343, 344, 346, 373, 374

Inégalités, iii, 3, 4, 8, 9, 19, 23, 24, 25, 73, 83, 85, 93, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 175, 222, 229, 230, 232, 244, 252, 294, 297, 298, 302, 337, 340, 342, 360

Injustices, 136, 203, 230, 296, 298, 318, 321, 342, 347

Institutions, iii, iv, 1, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 13, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 55, 58, 62, 64, 65, 67, 72, 73, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95,

97, 98, 100, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 124, 125, 132, 143, 150, 151, 154, 159, 161, 165, 175, 180, 182, 195, 196, 197, 198, 202, 216, 217, 221, 226, 229, 232, 234, 238, 241, 258, 259, 260, 266, 271, 278, 280, 287, 294, 296, 306, 311, 313, 314, 318, 322, 323, 324, 325, 333, 336, 338, 339, 340, 347

Irrédentisme, 325

## J

Justice, iii, iv, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 215, 216, 219, 222, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 240, 241, 245, 247, 252, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 275, 279, 281, 283, 285, 286, 287, 290, 291, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 316, 323, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 371, 372, 373, 374, 375, 376

## L

Les plus défavorisés, 99, 100, 101, 104, 105, 139, 144, 145, 298, 310, 340

Libéralisme, 4, 26, 28, 30, 33, 37, 41, 42, 48, 50, 54, 65, 67, 68, 73, 78, 113, 115,

116, 118, 119, 120, 121, 123, 151, 162, 165, 166, 168, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 213, 215, 216, 217, 276, 280, 285, 288, 289, 290, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 338, 343, 348, 352, 357, 358, 360, 375  
Liberté, 9, 10, 27, 29, 32, 33, 37, 39, 40, 57, 67, 70, 71, 72, 80, 82, 83, 84, 86, 89, 92, 94, 95, 96, 99, 100, 103, 104, 105, 109, 111, 112, 120, 121, 122, 124, 135, 149, 151, 159, 163, 175, 187, 188, 192, 193, 195, 196, 198, 212, 216, 217, 218, 224, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 287, 288, 290, 291, 292, 302, 303, 305, 308, 315, 347, 372

## M

Minorités, 136, 182, 197, 198, 200, 219, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 249, 255, 258, 275, 283, 286, 287, 290, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 318, 327, 329, 332, 335, 345, 348, 355, 358, 374, 375  
Multiculturalisme, iii, 16, 129, 202, 211, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 229, 230, 233, 234, 255, 257, 258, 274, 302, 324, 335, 344, 345, 347, 353, 354, 356, 358, 374

## N

Nation, 158, 185, 201, 226, 227, 235, 236, 237, 248, 250, 251, 259, 260, 310, 312, 326, 329, 332, 356  
Neutralité, 13, 68, 69, 107, 116, 117, 118, 119, 120, 152, 153, 154, 160, 161, 162, 166, 168, 186, 187, 188, 190, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 211, 216, 217, 218, 234, 252, 255, 261, 262, 274, 275, 282, 284, 286, 287, 288, 291, 301, 335, 341, 343, 344, 347, 362, 372, 373, 374, 375

## O

Organisation, iii, 6, 11, 35, 44, 45, 57, 58, 82, 85, 92, 101, 103, 105, 110, 154, 155, 212, 215, 219, 259, 310, 311, 318, 324, 326, 327, 329, 330, 331, 333, 339, 349

## P

Paix, 5, 6, 23, 32, 38, 39, 71, 75, 76, 77, 127, 142, 188, 244, 245, 246, 247, 280, 321, 322, 323, 324, 339, 343, 359  
Partenaires, 3, 8, 9, 36, 44, 68, 69, 70, 72, 73, 83, 84, 85, 103, 131, 132, 134, 135, 137, 164, 181, 182, 192, 231, 261, 263, 273, 308, 324, 340, 342  
Pluralisme, iii, 4, 6, 11, 12, 19, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 48, 49, 51, 53, 54, 58, 59, 60, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 79, 106, 107, 108, 111, 114, 116, 120, 127, 129, 130, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 166, 186, 200, 209, 211, 216, 217, 218, 219, 222, 223, 232, 235, 238, 241, 251, 252, 256, 257, 259, 260, 261, 263, 265, 273, 274, 276, 277, 279, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 303, 304, 307, 308, 309, 332, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 344, 346, 347, 348, 349, 352, 353, 355, 356, 359, 360, 361, 371, 373, 375  
Pluralisme culturel, iii, 71, 286, 288, 289, 309, 375  
Pluralisme raisonnable, 6, 26, 27, 39, 59, 150, 151, 152, 338  
Pluralisme religieux, iii, 256, 335, 146, 148  
Politique, iii, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 95, 96, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 135, 137, 138, 141, 144, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 166, 168, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 242, 243, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 266, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287,

- 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 371, 372, 373, 374, 375, 376
- Politique de reconnaissance, 197, 343
- Position originelle, 8, 9, 14, 48, 68, 69, 70, 72, 73, 80, 83, 84, 85, 86, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 164, 181, 192, 204, 247, 252, 261, 308, 340, 342, 372
- Principes, 1, 4, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 20, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 36, 37, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 127, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 137, 138, 144, 151, 152, 157, 158, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 173, 175, 176, 186, 188, 189, 190, 196, 199, 204, 205, 209, 212, 215, 218, 224, 231, 235, 247, 252, 258, 259, 260, 270, 271, 273, 275, 277, 280, 281, 284, 296, 305, 306, 308, 309, 315, 325, 335, 338, 339, 340, 342, 344, 350, 353, 372
- Principe de différence, 9, 92, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 138, 139, 140, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 184, 298, 299, 342
- Principe de justice, 99, 298
- R**
- Raison publique, 7, 36, 41, 49, 51, 53, 55, 56, 64, 65, 72, 74, 76, 77, 78, 159, 160, 161, 186, 188, 189, 190, 191, 265, 269, 270, 273, 275, 278, 279, 280, 281, 283, 341, 342, 346, 351, 371, 373, 375
- Reconnaissance, ii, iii, 1, 10, 13, 27, 35, 58, 65, 70, 78, 105, 136, 138, 145, 155, 163, 164, 166, 168, 174, 176, 192, 197, 198, 199, 202, 211, 219, 221, 222, 223, 226, 228, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 247, 251, 252, 255, 257, 258, 259, 260, 263, 272, 279, 280, 281, 282, 286, 287, 288, 290, 291, 294, 295, 296, 297, 301, 303, 305, 312, 315, 316, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 327, 328, 329, 335, 336, 343, 345, 347, 355, 356, 357, 358, 360, 361, 373, 374, 375
- Règles, 11, 13, 29, 35, 44, 45, 46, 58, 59, 65, 69, 74, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 121, 160, 164, 176, 180, 258, 262, 263, 273, 275, 280, 299, 316, 320, 324, 329, 339, 340, 346
- Répartition, 1, 2, 8, 9, 10, 11, 13, 19, 20, 22, 51, 82, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 105, 127, 132, 139, 140, 143, 147, 152, 164, 174, 175, 176, 203, 205, 206, 207, 208, 229, 231, 232, 238, 241, 242, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 272, 294, 295, 298, 299, 308, 309, 310, 314, 315, 322, 324, 330, 332, 333, 337, 340, 344, 345
- Représentation, 197, 205, 223, 228, 229, 238, 242, 247, 249, 301, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 329, 335, 349, 355, 376
- Ressources, 1, 2, 3, 9, 10, 15, 21, 22, 51, 83, 86, 90, 92, 94, 96, 97, 98, 102, 103, 105, 127, 138, 139, 140, 145, 147, 158, 164, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 195, 230, 232, 238, 241, 242, 244, 245, 247, 248, 251, 256, 272, 294, 295, 296, 299, 307, 308, 309, 310, 313, 317, 324, 326, 337, 344, 345, 348
- Revendications, 1, 3, 9, 10, 13, 15, 20, 21, 22, 51, 90, 91, 93, 106, 113, 114, 115, 117, 124, 126, 132, 142, 175, 203, 204, 211, 219, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 240, 247, 248, 251, 252, 260, 263, 276, 285, 286, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 307, 308, 309, 311, 312, 316, 318, 321, 322, 324, 325, 326, 328, 329, 331, 333, 336, 340, 345, 347, 349, 374, 376
- Revendications autonomistes, 298
- Revendications identitaires, 240, 251, 286, 294, 301, 302, 347
- S**
- Société, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,

40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 167, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 236, 238, 241, 242, 243, 245, 247, 251, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 269, 274, 276, 278, 281, 283, 285, 286, 287, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 300, 301, 304, 310, 311, 314, 315, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 331, 332, 333, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 346, 352, 355, 356, 357, 360, 371, 372, 373, 374, 375

Sociétés complexes, iii, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 95, 96, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 135, 137, 138, 141, 144, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 166, 168, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 242, 243, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 266, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 317, 318335, 336, 340, 341, 343, 344, 345, 347, 349, 372, 373, 375

Société bien ordonnée, 10, 32, 34, 35, 45, 48, 52, 93, 337, 340

Société démocratique, 4, 11, 13, 26, 31, 33, 34, 36, 38, 39, 40, 53, 55, 57, 66, 68, 93, 114, 154, 157, 186, 208, 209, 214, 283, 301, 337, 341

Société multiculturelles, 298

Sphère privée, 13, 34, 54, 55, 62, 124, 126, 168, 188, 198, 199, 202, 216, 217, 221, 223, 233, 234, 235, 236, 237, 247, 282, 284, 306, 315, 348

Sphère publique, 13, 15, 55, 57, 187, 191, 198, 202, 217, 218, 233, 235, 236, 274, 276, 303, 306, 308, 315, 336

Stabilité, iii, 1, 2, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 20, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 57, 58, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 92, 107, 111, 113, 127, 129, 130, 131, 134, 138, 145, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 163, 166, 168, 188, 191, 194, 195, 196, 209, 210, 211, 214, 215, 219, 220, 221, 223, 227, 229, 233, 235, 236, 237, 238, 240, 242, 243, 249, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 267, 269, 272, 273, 274, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 293, 299, 300, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 321, 324, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 371, 373, 374, 375, 376

Structure de base de la société, 3, 23, 24, 56, 57, 61, 62, 85, 86, 89, 91, 100, 105, 229, 258, 337

**T**

Tensions, 2, 10, 20, 24, 41, 88, 92, 129, 142, 145, 213, 214, 215, 218, 221, 222, 238, 245, 246, 247, 248, 253, 272, 274, 277, 285, 299, 300, 307, 308, 314, 318, 321, 323, 326, 328, 340, 345, 348, 373, 374

Tolérance, iii, 12, 27, 32, 33, 54, 57, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 112, 119, 120, 127, 168, 186, 187, 189, 190, 224, 232, 237, 252, 255, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 280, 281, 286,

288, 289, 290, 291, 300, 303, 314, 335,  
340, 346, 347, 356, 357, 360, 362, 371,  
375

Tolérance religieuse, 298

Tribalisme, 244, 250, 308, 313, 314, 315,  
357

## V

Valeurs, 1, 12, 13, 22, 29, 31, 32, 33, 34,  
35, 50, 53, 55, 57, 59, 61, 62, 63, 65, 66,  
94, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 117,  
118, 120, 121, 122, 123, 125, 133, 151,  
155, 156, 159, 160, 161, 162, 165, 169,  
172, 173, 177, 180, 181, 183, 185, 186,

187, 189, 192, 194, 195, 196, 203, 208,  
218, 222, 236, 256, 258, 259, 269, 270,  
275, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284,  
285, 287, 288, 293, 296, 303, 315, 325,  
333, 339, 342, 343, 346, 347, 355, 357  
Violence, 31, 38, 52, 90, 211, 220, 238,  
241, 267, 277, 307, 314, 316, 317, 326,  
328, 336, 357

Voile d'ignorance, 8, 9, 13, 14, 68, 70, 84,  
85, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 138,  
164, 173, 192, 199, 204, 247, 261, 308,  
309, 340, 342, 344, 348, 373

## TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS .....	iii
RESUME .....	iii
ABSTRACT .....	v
<b>INTRODUCTION GENERALE.....</b>	<b>1</b>
<b>PREMIERE PARTIE : LES SOCIÉTÉS COMPLEXES FACE AU DÉFI DE L'ÉQUITÉ ET DE LA STABILITÉ A LA LUMIÈRE DE LA THÉORIE POLITIQUE DE JOHN RAWLS.....</b>	<b>17</b>
Introduction partielle.....	18
<b>CHAPITRE I : L'ESSENCE DES SOCIÉTÉS COMPLEXES : JOHN RAWLS ET LA CONFIGURATION DE L'ESPACE SOCIAL DEMOCRATIQUE MODERNE.....</b>	<b>19</b>
I – LA CONCEPTION RAWLSIENNE DE LA SOCIÉTÉ : ENTRE LA DIVERGENCE D'INTERETS ET LES DESEQUILIBRES SOCIAUX .....	19
1. La société ou le théâtre des conflits d'intérêts: la gestion des circonstances de la justice.....	20
2. Rawls et la structure de base de la société : repenser les déséquilibres sociaux.....	23
II- LA COMPLEXITE DES SOCIÉTÉS DEMOCRATIQUES MODERNES DANS LA PROBLEMATIQUE RAWLSIENNE DU PLURALISME .....	25
1- Le fait du pluralisme raisonnable et son fondement chez Rawls .....	25
2 - Rawls et le concept de doctrines compréhensives raisonnables .....	30
3 - La société démocratique chez Rawls et le rejet de l'idée de communauté politique ...	33
III –LA SOCIÉTÉ DES PEUPLES: UN ESPACE RADICALEMENT COMPLEXE .....	36
1 – L'Hétérogénéité radicale de la société mondiale dans la théorie rawlsienne de justice globale .....	36
2 – Le fait du pluralisme : un fait constitutif de la société des peuples.....	38
<b>CHAPITRE II : JOHN RAWLS ET LE PROBLEME DE LA STABILITE DES SOCIÉTÉS COMPLEXES .....</b>	<b>42</b>
I – LA STABILITE DES SOCIÉTÉS PLURALISTES ET SES CONDITIONS DE POSSIBILITE.....	42
1- La stabilité ou l'équilibre des forces antagonistes .....	42
2. Le sens de la justice comme fondement de la stabilité.....	44

3- La stabilité ou le produit du consensus par recoupement.....	47
<b>II- LE DEFI DE LA COEXISTENCE DES CITOYENS DANS UN CONTEXTE DE PLURALISTE CHEZ RAWLS .....</b>	<b>50</b>
1- La théorie rawlsienne de la justice face au défi de la cohabitation pacifique des citoyens.....	51
2- Rawls et le statut des allégeances doctrinaires dans l'espace public : l'idéal de raison publique .....	53
<b>III- LES CONDITIONS DE LA STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES .....</b>	<b>57</b>
1 – Le consensus par recoupement ou la clef de l'harmonie sociale en contexte pluraliste .....	57
2 – La tolérance ou le principe régulateur de l'irréductible diversité socioculturelle .....	66
<b>IV-PENSER LA STABILITE DANS LA SOCIETE INTERNATIONALE : RAWLS ET LE PROBLEME DE LA COEXISTENCE DANS LA SOCIETE DES PEUPLES .....</b>	<b>71</b>
1- La fonction régulatrice du Droit des peuples dans la société mondiale .....	71
2. Rawls et les bases de la stabilité dans la Société des peuples.....	73
3 - Les conditions de la coexistence pacifique dans la « Société des peuples » chez Rawls .....	75
<b>CHAPITRE III : L'EQUITE COMME SOLUTION AU PROBLEME DE LA STABILITE DES SOCIETES COMPLEXES .....</b>	<b>79</b>
<b>I-L'EQUITE EN TANT QUE CONDITION DE POSSIBILITE DE LA STABILITE DES SOCIETES COMPLEXES.....</b>	<b>79</b>
1. La justice comme équité : un paradigme alternatif à l'utilitarisme.....	80
2. La position originelle ou la définition des conditions de l'équité .....	83
3. La coopération sociale ou l'idéal d'une justice réciproquement bénéfique .....	86
4 – Architecture institutionnelle et constitution d'une société bien ordonnée chez Rawls .....	88
<b>II-LES PRINCIPES DE JUSTICE ET L'EXIGENCE D'UNE REGULATION DES TENSIONS SOCIALES .....</b>	<b>91</b>
1. Rawls et la justification théorique des principes de justice .....	92
2. Le principe de liberté égale pour tous ou la garantie des droits de l'Homme .....	93
3. L'exigence d'égalité équitable des chances : un rempart contre la fracture sociale ..	95
4. La fonction pacifique du principe de différence .....	99
5 – Le statut des plus défavorisés et la distribution équitable des biens premiers .....	103



III – LE SENS RAWLSIEN DE L’EQUITE DANS LES SOCIETES PLURALISTES : L’IDEE D’UNE CONCEPTION POLITIQUE DE LA JUSTICE.....	106
1 – La justice comme équité : une conception politique de la justice adaptée aux sociétés complexes .....	107
2- L’exigence de la priorité du juste sur le bien et le fondement d’une coopération harmonieuse .....	112
3 – Le problème de la neutralité de l’Etat et de l’impératif d’une coexistence pacifique dans les sociétés pluralistes.....	116
IV- LA CONCEPTION POLITIQUE DE LA PERSONNE ET LE SENS DE L’IDENTITE CHEZ RAWLS.....	121
1- La liberté et l’autodétermination des sujets chez Rawls .....	122
2- La question de l’identité dans la conception rawlsienne de la justice.....	125
Conclusion partielle .....	127

**DEUXIÈME PARTIE : LA PROBLEMATIQUE RAWLSIENNE DE L’EQUITE ET  
DE LA STABILITÉ DANS LES SOCIÉTÉS COMPLEXES : SA RELECTURE  
CRITIQUE ET SON ACTUALITE.....128**

Introduction partielle.....	129
-----------------------------	-----

**CHAPITRE IV : LES PROBLEMES DE PERTINENCE DE LA CONCEPTION  
RAWLSIENNE DE L’EQUITE FACE A LA QUESTION DE LA STABILITE DES  
SOCIETES COMPLEXES .....130**

I – CRITIQUE DES FONDEMENTS LA CONCEPTION RAWLSIENNE DE L’EQUITE A LA LUMIERE DE LA NATURE DES SOCIETES COMPLEXES.....	130
---	-----

1 – L’équité de la position originelle rawlsienne à l’épreuve de la complexité des contextes socioculturels.....	131
---	-----

2 – La position originelle et l’illusion de la conclusion d’un accord équitable .....	133
---	-----

3 – Le « voile d’ignorance » et le problème de la garantie de l’équité .....	135
--	-----

II – LE PROBLEME DE L’EQUITE DANS LES PRINCIPES DE JUSTICE DE RAWLS ET LES RISQUES D’INSTABILITE DES SOCIETES COMPLEXES .....	138
--	-----

1 – Egalité et discrimination : les ambiguïtés de la justice compensatrice chez John Rawls .....	139
---	-----

2-Egalité des chances et rejet du mérite individuel : les contradictions de la théorie rawlsienne de l’équité.....	143
---	-----

3-Principe de différence de Rawls et choix personnels des individus : les risques d'une justice génératrice de tensions.....	146
<b>III – LE DEFI DE LA STABILITE EN CONTEXTE DE PLURALISME : LES IMPASSES DE LA CONCEPTION RAWLSIENNE DE LA JUSTICE .....</b>	<b>152</b>
1 – Le fait du pluralisme raisonnable et ses paradoxes chez Rawls.....	152
2 – Le consensus par recoupement chez Rawls et l'impossible unanimisme politique : De l'accord politique à une éthique du dissentiment.....	156
3 – Le consensus par recoupement de Rawls à l'épreuve de la stabilité des sociétés complexes : pour une réhabilitation du <i>modus vivendi</i> .....	159
4 - Consensus par recoupement et raison publique chez Rawls : l'idéal de « raison publique » en question.....	161
<b>IV – LA THEORIE DE LA JUSTICE COMME EQUITE ET A L'EPREUVE DE L'HISTOIRE .....</b>	<b>163</b>
1- La justice comme équité et son sous-jacent idéologique : Rawls et la tentative ethnocentriste .....	164
2- La théorie de la justice comme équité face à la diversité du réel : l'universalisme rawlsien en question .....	165
<b>CHAPITRE V : LA PROBLEMATIQUE RAWLSIENNE DE L'EQUITE ET DE LA STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES FACE AUX OBJECTIONS DES COMMUNAUTARIENS.....</b>	<b>169</b>
<b>I- LA PRIORITE RAWLSIENNE DU JUSTE SUR LE BIEN ET SES PERILS SUR LA STABILITE DE LA SOCIETE.....</b>	<b>170</b>
1- Le moi désengagé de Rawls et le risque d'une déstabilisation du sujet et de la société	170
2-La conception du sujet et les ambiguïtés du mérite dans l'équité rawlsienne .....	175
3-Individualisme et sens de la communauté : la fragilité du lien social dans l'équité de John Rawls.....	182
4-Le statut des doctrines morales dans la conception politique de la justice : la neutralité libérale et ses possibles dérivés.....	187
<b>II- TAYLOR ET LA POLITIQUE DE RECONNAISSANCE : LA STABILITE REPENSEE A PARTIR DES REFERENTS IDENTITAIRES .....</b>	<b>193</b>
1 – Identité et reconnaissance chez Taylor : les limites de l'autodétermination rawlsienne dans la consolidation du lien social. ....	193
2-La critique taylorienne de la conception rawlsienne de la stabilité .....	195

3 – La thèse neutralité de l’Etat et ses apories : l’exigence d’une reconnaissance publique des identités.....	198
<b>III – MICHAËL WALZER <i>VERSUS</i> RAWLS : LE PLURALISME CONTRE L’UNIVERSALISME.....</b>	<b>203</b>
1- L’équité universaliste rawlsienne en question et l’idée d’une justice pluraliste axée sur le contexte culturel des individus .....	204
2- La critique walzerienne de la conception rawlsienne des biens sociaux premiers ..	206
3- Justice et communauté politique chez Walzer : une relativisation de la conception rawlsienne de la société démocratique .....	209
<b>CHAPITRE IV : LA RECURRENCE DU PROBLEME DE LA STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES .....</b>	<b>212</b>
<b>I- LA STABILITE DES SOCIETES COMPLEXES EN CONTEXTE MULTICONFESSIONNEL.....</b>	<b>212</b>
1 – La modernité politique face au « retour du religieux » .....	213
2- La démocratie libérale face au fondamentalisme religieux : le cas de l’islam.....	215
3- L’espace public et la montée des identités religieuses meurtrières : la neutralité de l’Etat contestée.....	217
<b>II-LES DEFIS DE LA STABILITE EN CONTEXTE MULTICULTUREL : LA PROBLEMATIQUE DU MULTICULTURALISME .....</b>	<b>220</b>
1- Le problème de la stabilité en contexte de multiculturalisme : entre explosion identitaire et affirmation de la différence .....	221
2- La stabilité dans les sociétés multiculturelles et l’exigence du droit des minorités....	224
3- La stabilité face aux demandes de justice sociale en contexte multiculturel.....	230
4-La stabilité de l’espace public à l’épreuve des identités culturelles .....	234
5-Le défi de la cohésion sociale en contexte de diversité culturelle : la question de la gestion publique des différences .....	236
<b>III- LE PROBLEME DE LA STABILITE DANS LE CAS PARTICULIER DES SOCIETES PLURI-ETHNIQUES D’AFRIQUE .....</b>	<b>239</b>
1- la stabilité des Etats multiethniques d’Afrique à l’épreuve des revendications identitaires.....	240
2- Le problème de la stabilité au Rwanda : de la discrimination ethnique au génocide	243
3- Equité et tensions communautaires au Cameroun: la politique de l’équilibre régional en question .....	246

Conclusion partielle .....	252
<b>TROISIÈME PARTIE : L'HEURISTIQUE DE LA CONCEPTION RAWLSIENNE DE LA JUSTICE FACE AUX DEFIS DE LA STABILITE DES SOCIETES COMPLEXES ET SES POSSIBLES AXES DE RECONFIGURATION.....</b>	<b>254</b>
Introduction partielle .....	255
<b>CHAPITRE VII : L'HEURISTIQUE DE LA THEORIE RAWLSIENNE DE LA JUSTICE COMME EQUITE .....</b>	<b>256</b>
I – EQUITE ET CLEFS DE LA STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES SELON RAWLS .....	256
1 –Rawls et l'intérêt du partage des références communes .....	257
2 – La tolérance comme condition de l'harmonie sociale .....	260
II – EQUITE ET PREVENTION DES CONFLITS IDENTITAIRES DANS LES SOCIETES PLURI-ETHNIQUES .....	266
1 – Rawls et le dépassement de l'enfermement communautaire .....	267
2- La citoyenneté démocratique de Rawls comme gage de stabilité des sociétés complexes .....	269
3- Ethique du vivre ensemble intercommunautaire et co-participation entre citoyens ...	271
III – CONTRIBUTION DE LA THEORIE RAWLSIENNE DE L'EQUITE A LA STABILITE EN CONTEXTE DE PLURALISME RELIGIEUX.....	273
1- Rawls et les apories de la laïcité : repenser le pluralisme religieux .....	274
2- Penser le statut des religions dans l'espace public à la lumière de la « raison publique » .....	278
3- L'idéal de consensus politique démocratique de Rawls : un rempart contre l'extrémisme religieux.....	282
<b>CHAPITRE VIII : LA THEORIE RAWLSIENNE DE LA JUSTICE COMME EQUITE FACE AU DEFI DE LA STABILITE DES SOCIETES COMPLEXES : VERS UNE RECONFIGURATION DU PARADIGME RAWLSIEN DE LA JUSTICE .....</b>	<b>286</b>
I – REPENSER LES CONDITIONS RAWLSIENNES DE LA STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES A LA LUMIERE DU MULTICULTURALISME .....	286
1 – L'exigence de neutralité de l'Etat chez Rawls et son impérieuse relativisation en contexte de pluralisme culturel .....	287

2- Vers un dépassement du modèle rawlsien tolérance : entre pluralisme religieux et pluralisme culturel.....	288
<b>II – LA CONCEPTION RAWLSIENNE DE LA JUSTICE A L’EPREUVE DES REVENDICATIONS IDENTITAIRES : POUR UNE REVISION DU PARADIGME RAWLSIEN DE LA JUSTICE .....</b>	<b>291</b>
1 – la justice comme équité et la nécessaire valorisation de l’appartenance culturelle...291	
2- Penser la justice comme équité à la lumière de la redistribution et de la reconnaissance .....	294
3 - Repenser l’équité rawlsienne à la lumière de la discrimination positive .....	297
<b>III – POUR UNE GESTION HEUREUSE DES MINORITES : LA JUSTICE POLITIQUE DE RAWLS FACE A LA QUESTION DES DROITS COLLECTIFS .....</b>	<b>300</b>
1 – La société libérale et le problème des minorités : une révision de la justice de Rawls à la lumière des droits collectifs .....	300
2 - L’Equité de Rawls et la question des « minorités illibérales »: du libéralisme politique au libéralisme compréhensif .....	302
<b>CHAPITRE IX: REVISITER LA PROBLEMATIQUE RAWLSIENNE DE L’EQUITE ET DE LA STABILITE A LA LUMIERE DE LA MULTI-ETHNICITE DE L’AFRIQUE .....</b>	<b>307</b>
<b>I- REFLEXION SUR LA PERTINENCE DE LA THEORIE RAWLSIENNE DE LA JUSTICE DANS LE CONTEXTE MULTIETHNIQUE D’AFRIQUE.....</b>	<b>307</b>
1- La plus-value de la théorie rawlsienne de la justice pour les sociétés multiethniques d’Afrique.....	308
2 – Réviser la théorie rawlsienne de la justice comme équité à partir de la multiethnicité de l’Afrique.....	309
<b>II – AU-DELA DE RAWLS : LES CONDITIONS DE PREVENTION ET DE GESTION DES CONFLITS ETHNIQUES EN AFRIQUE .....</b>	<b>310</b>
1 – Repenser le statut de l’ethnicité dans les Etats pluriethniques d’Afrique.....	310
2 – La tentation tribaliste et l’urgence de son dépassement .....	313
3 – La nécessité d’une refondation des Etats multiethniques d’Afrique axée sur un pacte républicain .....	315
<b>II – EQUITE ET DE STABILITE DANS LES SOCIETES COMPLEXES D’AFRIQUE : POUR UNE NORMATIVITE POLITIQUE ET INSTITUTIONNELLE DE GESTION DE LA DIVERSITE ETHNIQUE.....</b>	<b>317</b>

1- La stabilité des sociétés multiethniques d’Afrique à l’épreuve des revendications identitaires : l’alternative de la représentation politique. ....	318
2- La décentralisation et la stabilité en contexte de diversité ethnorégionale : des revendications autonomistes à la gouvernance locale .....	324
3- Le fédéralisme : un mécanisme de prévention des conflits dans les sociétés pluriethniques.....	329
Conclusion partielle .....	335
<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>336</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>354</b>
<b>INDEX DES NOMS PROPRES.....</b>	<b>364</b>
<b>INDEX DES CONCEPTS.....</b>	<b>375</b>