

UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**CRITIQUE SUR LA CONCEPTION DE LA POLITIQUE DE
JOHN RAWLS DANS UNE PERSPECTIVE ARENDTIENNE**



THESE DE MASTER RECHERCHE

Huriye Nurefşan YARIMOĞLU

Directrice de Recherche : Maitre de Conférence
Dr. Zübeyde Gaye ÇANKAYA EKSEN

DÉCEMBRE 2024

REMERCIEMENTS

Avant tout, je tiens à exprimer ma gratitude à Madame Zeynep SAVASÇIN pour le temps précieux qu'elle m'a consacré et pour ses contributions inestimables à l'achèvement de ma recherche. Je voudrais également tenir à exprimer ma gratitude envers les membres du jury, Mme. Gaye ÇANKAYA EKSEN et Mme. Eylem YOLSAL MURTEZA, d'avoir accepté d'évaluer ma recherche et de m'apporter leur soutien.

Je voudrais exprimer ma gratitude à mes précieux parents, Mme Selma YARIMOĞLU et M. İbrahim YARIMOĞLU, pour leur confiance et leur soutien tout au long de ma vie. Je tiens également à remercier ma sœur Rana Nihan, qui me motive toujours.

Enfin, je tiens à exprimer ma gratitude à M. Cem KUYUMCU, mon enseignant de mathématiques dont les sacrifices ont marqué de manière significative mon parcours au collège. Ses efforts continueront à inspirer chacun de mes pas dans la vie.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	ii
TABLE DES MATIERES	iii
ABREVIATIONS.....	iv
RESUME	v
ABSTRACT	ix
ÖZET....	xiii
INTRODUCTION	1
1. À LA RECHERCHE D'UNE ALTERNATIVE À L'UTILITARISME : LES DEUX PRINCIPES DE LA JUSTICE EN TANT QUE STRUCTURE DE BASE DE LA SOCIÉTÉ	6
1.1. Les biens sociaux premiers	9
1.2. La situation initiale	12
1.3. Les deux principes de la justice.....	19
1.4. La justice comme équité.....	36
2. DE LA THEORIE DE LA JUSTICE AU LIBERALISME POLITIQUE : QUELQUES CHANGEMENTS DANS LA PENSEE RAWLSIENNE	39
2.1. La question n'est plus la justice mais la stabilité	40
2.2. Le libéralisme politique comme alternative impartiale au libéralisme classique	43
2.3. Les limites de la raison publique	48
3. CRITIQUE DE LA THEORIE DE LA JUSTICE COMME EQUITE A LA LUMIERE DE LA PENSEE ARENDTIENNE.....	54
3.1. Qu'est-ce que la liberté ?.....	55
3.2. Les valeurs politiques	57
3.3. Qu'est-ce que la politique ?.....	59
3.4. La transformation du domaine public	68
3.5. Une vue arendtienne sur la situation initiale	79
CONCLUSION	83
BIBLIOGRAPHIE.....	89
CURRICULUM VITAE	91
TEZ ONAY SAYFASI.....	92

ABREVIATIONS

TJ	: Théorie de la justice
LP	: Libéralisme politique
Consensus PR	: Consensus par recoupement



RESUME

Dans cette étude, la théorie de la justice comme équité de John Rawls est analysée, puis discutée dans le cadre de la pensée arendtienne. Tout au long de l'étude, nous cherchons à répondre à la question suivante : Est-il possible de présenter le fondement de la politique comme anhistorique, universel et comme indépendant des conceptions du bien ? En outre, même si la conception de la politique est fondée de cette manière, comment la stabilité de la société pourrait-elle être assurée ? En tant qu'interprète moderne de la tradition contractualiste, Rawls fonde la structure de base de la société en tant que système de règles publiques sur la primauté du juste sur le bien. Partant d'une base archimédienne impartiale et universelle, il révèle, à travers une situation initiale fictive, comment la conception de la justice parvient à sa définition par un processus. Dans cette étude, tout en analysant le raisonnement de Rawls, nous nous interrogeons sur l'impartialité du processus par lequel il parvient à une conception politique de la justice. Nous élaborons la conception de la politique de Rawls en suivant ses deux principaux ouvrages (Théorie de la justice, Libéralisme politique), puis nous orientons les critiques d'Arendt à l'égard de la philosophie politique traditionnelle vers la théorie de Rawls. Nous comparons ensuite les définitions que les deux penseurs donnent de la politique et de la sphère publique en particulier, et penchons sur les défis de leurs perspectives.

Dans la section (1), il est montré que la théorie de la justice de Rawls vise à présenter une théorie alternative à l'utilitarisme, qui est une approche dominante dans la tradition de la philosophie politique. En sélectionnant les deux principes de la justice, une situation initiale/position originelle est conçue de manière à ce que les individus puissent choisir les principes à appliquer à la structure de base de la société sans poursuivre leurs propres intérêts face à des ressources sociales et naturelles limitées.

La section (1.1) explore la manière de faire des comparaisons entre les individus en fonction de cette position fictive. Il est discuté de la manière de développer une forme d'évaluation afin que les personnes dans la situation initiale puissent être des représentants avec des positions sociales différentes. S'il n'est pas juste que les individus évaluent les différentes positions sociales sur la base de leurs propres conceptions du bien, alors sur quelle base les positions sociales doivent-elles être évaluées ? Rawls propose comme solution l'idée de biens sociaux premiers. Les biens auxquelles tous les individus rationnels ne peuvent renoncer et qu'ils placeraient au premier plan sont les libertés fondamentales. En outre, dans une société juste, le groupe le plus favorisé et le groupe le plus défavorisé sont déterminés dans la distribution des revenus et du bien-être. Cette section examine en particulier les méthodes de détermination du groupe le plus défavorisé.

Dans la section (1.2), la nature de la position initiale est révélée. Elle se distingue notamment de l'état de nature dans d'autres traditions contractualistes. Il est souvent souligné que l'état initial de Rawls est purement hypothétique afin de rendre le contrat aussi abstrait que possible. En d'autres termes, dans la position originelle, il n'y a pas de sortie de l'état de nature comme dans d'autres conceptions du contrat. Il n'y a pas de référence historique, même partielle. C'est ici que l'universalité de la théorie de Rawls est démontrée.

Dans la section (1.3), nous examinons comment Rawls définit certaines limites formelles applicables au choix des principes de la justice, en plus des limites imposées par le voile d'ignorance, qui, dans la situation initiale, empêche les individus de faire des choix dans leur propre intérêt. Ces limites sont façonnées par le concept de juste, et leur validité se révèle lorsque la théorie de la justice s'incarne dans des institutions. Rawls soutient le raisonnement dans le processus de sélection par des considérations telles que la rationnelle et le raisonnable des individus, l'équilibre réfléchi et le critère du maximin. Nous nous interrogeons sur la validité de ces méthodes.

Dans la section (1.4), nous nous concentrons sur la version finale des deux principes de la justice qui constituent la théorie de la justice comme équité. En outre, nous cherchons à répondre à la question de savoir quel type de conception de la personne, dans une situation fictive telle que la position originelle, rendrait possible le choix des deux principes de justice pour la structure fondamentale de la société, sans conflits entre les individus cachés derrière le voile d'ignorance en raison de leurs conceptions divergentes du bien. L'objectif de la rédaction de la section (2) est de mettre en évidence comment Rawls répond aux trois thèmes les plus critiqués de la Théorie de la Justice dans Libéralisme politique. En outre, il s'agit d'expliquer la raison publique qui soutient la théorie de la justice comme équité en tant qu'idéal civique, tout en discutant de ses applications et de ses limites.

Dans la section (2.1), il est détaillé la principale critique adressée à la théorie de la justice de Rawls. Selon celle-ci, la réponse à la question de savoir comment une société juste peut être stable est donnée par le libéralisme politique. Dans les sociétés démocratiques, il semble impossible pour les citoyens de parvenir à un consensus en raison de la pluralité encouragée mais des conceptions conflictuelles du bien. Une fois les principes et les règles associées clarifiés, les individus continuent à vivre et à défendre leurs propres conceptions du bien d'une manière qui n'entre pas en conflit avec les deux principes de la justice. C'est pourquoi les questions suivantes sont abordées tout au long du chapitre : Comment différentes conceptions du bien peuvent-elles coexister sans conflit, même si elles sont contraintes par les deux principes de la justice ? Pouvons-nous parler de stabilité dans un environnement où le pluralisme prévaut et est encouragé par l'approche démocratique ? Les conceptions du bien incompatibles avec les principes ne créent-elles pas de l'insatisfaction parce qu'elles restreignent la liberté des citoyens de choisir leur mode de vie ? Peut-on parler d'un critère qui indique quelles conceptions du bien sont compatibles avec la théorie de la justice de Rawls ?

La section (2.2) souligne que dans la pensée rawlsienne, l'harmonie entre les individus et la stabilité dans la société ne peuvent être atteintes que par une conception commune de la justice politique acceptée dans le cadre d'un processus équitable. En d'autres termes, si les conceptions du bien des individus sont en conflit avec la conception de la justice politique, les principes de la justice peuvent les limiter. Ainsi, une hiérarchie est établie entre une conception raisonnablement justifiée de la politique et les conceptions raisonnables du bien défendues par les individus sur la base de doctrines différentes. Mais les individus peuvent-ils vraiment toujours faire primer le juste sur leur propre conception du bien dans la sphère publique ? L'approche de Rawls, qu'il appelle le constructivisme politique, tente de montrer pourquoi il est possible pour les individus de faire un tel choix. Le constructivisme politique est un processus de construction qui ne part pas d'une conception donnée de la justice, mais qui s'étend à la manière dont les définitions de la personne et de la société sont assumées, et qui va même jusqu'à déterminer la raisonabilité comme critère au lieu de la vérité. En conséquence, le processus est adopté par des individus raisonnables et rationnels parce qu'il est motivé par des justifications raisonnables. La section (2.3) montre que la raison publique est au centre de tous les arguments défendus depuis le début du Libéralisme politique. Qu'entend Rawls par « raison publique » ? Comment la délimite-t-il ? La raison publique n'est-elle qu'un idéal ? En répondant à ces questions, nous tentons d'expliquer que la raison publique, qui ne peut s'appliquer qu'aux questions fondamentales de justice, est une approche restrictive avec l'exemple de la question des droits des animaux en Turquie. De même, l'exclusion du raisonnement des doctrines exhaustives de la sphère publique est l'un des problèmes à résoudre.

La section (3) explique pourquoi la théorie de la justice est critiquée dans la perspective arendtienne. La façon dont les deux penseurs positionnent la politique et la façon dont ils traitent l'activité politique sont tentées d'être révélées. À la lumière de tous ces éléments, la nature de la sphère publique est discutée. Dans la section (3.1), il est précisé que la liberté chez Arendt est à la fois l'objectif de la politique et le résultat de l'activité politique. En conséquence, la relation entre la liberté et la politique de Rawls est comparée à celle d'Arendt. La section (3.2) traite des vertus politiques des citoyens dans la sphère publique. Les doctrines de vertu des deux penseurs, influencées par Aristote, sont comparées.

La section (3.3) souligne la valeur intrinsèque de la politique pour Arendt. En outre, il est expliqué pourquoi Arendt sépare la politique de la philosophie politique et les critiques qu'elle formule à l'encontre de cette dernière. En outre, ces critiques se reflètent dans la pensée rawlsienne et il est discuté si elles trouvent une réponse dans sa philosophie. La section (3.4) explique comment Arendt évalue la transformation de la sphère publique à la lumière des phénomènes historiques et comment l'action politique diffère du travail et de l'œuvre. En outre, les conditions dans lesquelles il est possible d'être visible dans la sphère publique sont analysées et les définitions de la sphère publique des deux penseurs sont comparées. Dans la section (3.5), la situation initiale de Rawls et en particulier les individus sous le voile d'ignorance qui sont détachés de leur histoire personnelle, de leurs projets de vie, en d'autres termes de leur

personnalité, et qui entrent dans des processus de choix de principes sont évalués à la lumière de la pensée politique arendtienne.

À la lumière de la conception politique de Hannah Arendt, nous soutenons qu'il n'est pas possible de parvenir à un consensus sur la définition de la justice politique de John Rawls, qui est atemporelle, universelle et indépendante des conceptions du bien des citoyens. Nous tentons de justifier notre position en mettant en évidence la rupture entre la pensée et l'action dans la théorie de Rawls. Nous démontrons que cette rupture découle principalement de la situation initiale hypothétique, qui prend la forme d'un contrat social. Nous soulignons l'impossibilité qu'une décision prise par un individu, isolé de la pluralité humaine sous le voile d'ignorance, soit véritablement politique. En outre, nous affirmons qu'il est inconcevable d'avoir une notion de justice politique indépendante des conceptions du bien des citoyens. Enfin, nous expliquons, à travers des exemples tirés de la sphère publique, que la tentative de Rawls de fonder un consensus sur la justice politique face à des conceptions divergentes du bien manque de réalisme.

ABSTRACT

This thesis analyzes John Rawls' theory of justice as fairness and then discusses his theory through Arendtian thought. Throughout the study, we seek an answer to the following question: Is it possible to explain the basis of politics as ahistorical, universal and independent of understandings of the good? Moreover, even if political understanding is grounded in this way, how will sustainability in society be ensured? As a modern interpreter of the contractarian tradition, Rawls grounds the basic structure of society as a public system of rules on the prioritization of the just over the good. He reveals through a fictional initial situation how the conception of justice as an impartial and universal Archimedean basis will reach its definition through a process. In this study, we examine Rawls' reasoning and question how impartial his process of arriving at a political conception of justice is. We elaborate Rawls' conception of politics by following his two main works (*Theory of Justice*, *Political Liberalism*) and then we direct Arendt's criticisms of traditional political philosophy to Rawls' theory. We then compare the two thinkers' definitions of politics and the public sphere in particular, focusing on the challenges and advantages of their perspectives.

In section (1), it is shown that Rawls's theory of justice aims to present an alternative theory to utilitarianism, which is a dominant approach in the tradition of political philosophy. By selecting the two principles of justice, a situation initial /original position is designed in such a way that individuals can choose which principles to apply to the basic structure of society without pursuing their own interests in the face of limited social and natural resources.

Section (1.1) explores how to make comparisons between individuals based on this fictional position. It discusses how to develop a form of evaluation so that people in the initial situation can be representatives with different social positions. If it is not fair for individuals to evaluate different social positions on the basis of their own conceptions of the good, then on what basis should social positions be evaluated? Rawls proposes the idea of primary social goods as a solution. The goods that all rational individuals cannot renounce, and which they would place first, are fundamental freedoms. Furthermore, in a just society, the most advantaged group and the most disadvantaged group are determined in the distribution of income and well-being. This section looks in particular at methods for determining the most disadvantaged group.

In section (1.2), the nature of the original position is revealed. In particular, it is distinguished from the state of nature in other contractual traditions. It is often emphasized that Rawls' initial position is purely hypothetical in order to make the

contract as abstract as possible. In other words, there is no departure from the state of nature in the original position, as in other theories of contract. There is no historical reference, even partially. Hence, the universality of Rawls' theory of justice is demonstrated.

In section (1.3), we examine how Rawls defines certain formal limits applicable to the choice of principles of justice, in addition to the limits imposed by the veil of ignorance, which, in the initial situation, prevents individuals from making choices in their own interest. These limits are shaped by the concept of the just, and their validity is revealed when the theory of justice is embodied in institutions. Rawls supports reasoning in the selection process with considerations such as the rationality and the reasonability of individuals, reflective equilibrium and the maximin criterion. We question the validity of these ideas.

In Section (1.4), the final version of the two principles of justice that constitute the theory of justice as fairness is examined. Additionally, the question of how the assumption of a certain type of person, in a hypothetical situation such as the original position, without conflicting conceptions of the good behind the veil of ignorance, makes it possible to select the two principles of justice for the basic structure of society is addressed. The purpose of writing Section (2) is to demonstrate how Rawls responds to the three most criticized themes of his Theory of Justice in Political Liberalism. Furthermore, it aims to explicate public reason, which supports the theory of justice as fairness as a civic ideal, and to discuss its applications and limitations.

In section (2.1), we detail the main criticism directed at Rawls's theory of justice. It states that the answer to the question of how a fair society can be stable is provided by Political Liberalism. In democratic societies, it seems impossible for citizens to reach consensus because of the plurality encouraged but conflicting conceptions of good. Once the associated principles and rules have been clarified, individuals continue to live and defend their own conceptions of the good in a way that does not conflict with the two principles of justice. For this reason, the following questions are debated throughout the chapter: How can different conceptions of the good coexist without conflict, even if they are constrained by the two principles of justice? Can we speak of stability in an environment where pluralism prevails and is encouraged by the democratic approach? Don't conceptions of the good that are incompatible with the principles create dissatisfaction because they restrict citizens' freedom to choose their way of life? Can we speak of a criterion that indicates which conceptions of the good are compatible with Rawls's theory of justice?

Section (2.2) emphasizes that, in Rawlsian thought, harmony between individuals and stability in society can only be achieved through a shared conception of political justice accepted as part of a fair process. In other words, if individuals' conceptions of the good conflict with the conception of political justice, the principles of justice can limit them. In this way, a hierarchy is established between a reasonably justified conception of politics and the reasonable conceptions of the good defended by individuals based on different doctrines. But can individuals always give

precedence to the just over their own conception of the good in the public sphere? Rawls's approach, which he calls political constructivism, attempts to show why it is possible for individuals to make such a choice. Political constructivism is a process of construction that does not start from a given conception of justice but extends to how definitions of person and society are assumed, and even goes so far as to determine reasonableness as a criterion instead of truth. As a result, the process is adopted by reasonable, rational individuals because it is motivated by reasonable justifications.

In section (2.3) it is shown that public reason has been at the heart of all arguments since the beginning of political liberalism. What does Rawls mean by “public reason”? How does he delimit it? Is public reason merely an ideal? In answering these questions, we try to explain that public reason, which can only be applied to fundamental questions of justice, is a restrictive approach with the example of the animal rights issue in Turkey. Similarly, the exclusion of the reasoning of comprehensive doctrines from the public sphere is one of the problems to be addressed.

Section (3) explains why the theory of justice is criticized from the Arendtian perspective in this research. The way the two thinkers position politics and the way they deal with political activity are tried to be revealed. In the light of all these, the nature of the public sphere is discussed. In section (3.1), it is mentioned that in Arendt, freedom is both the goal of politics and the result of political activity. Accordingly, Rawls' relation between freedom and politics is compared with Arendt's. Section (3.2) deals with the political virtues of citizens in the public sphere. The Aristotelian-influenced virtue doctrines of both thinkers are compared.

Section (3.3) emphasizes the intrinsic value of politics for Arendt. In addition, it is explained why Arendt separates politics from political philosophy and her criticisms against it. Moreover, these criticisms are reflected on Rawlsian thought and it is discussed whether they find a response in her philosophy. In section (3.4), it is explained how Arendt evaluates the transformation in the public sphere in the light of historical phenomena and how political action differs from work and labor. In addition, the conditions under which it is possible to be visible in the public sphere are emphasized and the definitions of the public sphere of the two thinkers are compared. In section (3.5), Rawls's initial situation and especially the individuals under the veil of ignorance being detached from their personal histories, life projects, in other words, from their selves and entering into processes of choosing principles are evaluated through Arendtian political thought.

In conclusion, based on Arendt's understanding of politics, we argue that it is not possible to reach a consensus on Rawls' definition of political justice, which is ahistorical, universal, and independent of citizens' conceptions of the good. We aim to substantiate our argument by emphasizing the disconnection between thought and action in Rawls' philosophy. We demonstrate that this disconnection primarily stems from the original position, which is a hypothetical contract. We highlight the impossibility of any decision made by an individual under the veil of ignorance, isolated from human plurality, being political in nature. Additionally, we assert that citizens cannot conceive of political justice independently of their conceptions of the

good. Through examples drawn from the public sphere, we explain why Rawls' attempt to establish political justice as a basis for reconciliation among differing conceptions of the good is unrealistic.



ÖZET

Bu çalışmada John Rawls'un hakkaniyet olarak adalet teorisi ve politik liberalizmi analiz edildikten sonra arendtçi düşünce üzerinden tartışılır. Çalışma boyunca şu soruya cevap ararız: Politikanın temelini tarih dışı, evrensel ve yurttaşların iyi kavramlarından bağımsız olarak açıklamak mümkün müdür? Dahası politik anlayış bu şekilde temellendirilse bile yurttaşlar arasındaki uyum ve barış nasıl sağlanacaktır? Rawls, sözleşmecî geleneğin modern bir yorumcusu olarak kamusal kurallar sistemi olan toplumun temel yapısını adil olanın iyi olana önceliği üzerine inşa eder. Tarafsız ve evrensel bir arşimetçi dayanak noktası olarak adalet anlayışının asıl tanımına ulaşacağı süreci kurgusal bir başlangıç durumu aracılığıyla ortaya koyar. Politik liberalizm düşüncesiyle ise adalet teorisinin zayıf yönlerini düzeltmeyi hedefler. Bu çalışmada Rawls'un takip ettiği akıl yürütmeyi incelerken adaletin politik anlayışına ulaşma sürecinin ne kadar tarafsız olduğunu sorgularız. Bu şekilde Rawls'un politika anlayışını iki ana eserini (Adalet Teorisi, Politik Liberalizm) takip ederek detaylandırdıktan sonra Arendt'in geleneksel politika felsefesine yönelttiği eleştirileri Rawls'un teorisine yöneltiriz. Son olarak da iki düşünürün özellikle politika ve kamusal alan tanımlarını karşılaştırarak bakış açılarının zorluklarını ve avantajlarını tartışırız.

Bölüm (1)'de Rawls'un adalet teorisinin, politika felsefesi geleneğinde baskın bir yaklaşım olan faydacılığa alternatif bir teori sunmayı amaçladığı gösterilmektedir. Adaletin iki ilkesi seçilerek, bireylerin sınırlı toplumsal ve doğal kaynaklar karşısında kendi çıkarlarını öne çıkarmadan toplumun temel yapısına hangi ilkeleri uygulayacaklarını seçebilecekleri bir başlangıç durumu/orijinal konum tasarlanmıştır.

Bölüm (1.1), bu kurgusal pozisyona dayalı olarak bireyler arasında nasıl karşılaştırma yapılacağını araştırmaktadır. Başlangıç durumundaki kişilerin farklı sosyal konumlara sahip temsilciler olabilmesi için bir değerlendirme biçiminin nasıl geliştirileceği tartışılmaktadır. Eğer bireylerin farklı toplumsal konumlarının kendi iyi anlayışları temelinde değerlendirilmeleri adil değilse, o zaman toplumsal konumlar hangi temelde değerlendirilmelidir? Rawls çözüm olarak birincil sosyal değerler fikrini önerir. Tüm rasyonel bireylerin vazgeçemeyeceği ve ilk sıraya koyacağı değerler, temel özgürlüklerdir. Ayrıca adil bir toplumda gelir ve refah dağılımında en avantajlı grup ile en dezavantajlı grup belirlenir. Bu bölümde özellikle en dezavantajlı grubun belirlenme yöntemleri tartışılmaktadır.

Bölüm (1.2), orijinal pozisyonun doğası açığa çıkartılmaktadır. Özellikle diğer sözleşme geleneklerindeki doğa durumundan farkı ortaya konur. Rawls sözleşmeyi olabilecek en soyut hale getirmek için başlangıç durumunun tamamen hipotetik olduğunu sıklıkla vurgular. Başka bir deyişle orijinal pozisyonunda diğer sözleşme teorilerinde olduğu gibi doğa durumundan çıkış yoktur. Kısmen de olsa tarihsel atıf yoktur. Böylece Rawls'un adalet teorisinin evrensellik kaygısı gösterilir.

Bölüm (1.3)'te Rawls'un başlangıç durumunda kişilerin kendi çıkarlarına göre seçim yapmasını engelleyecek olan cehalet peçesinin getirdiği sınırlara ek olarak, adalet ilkelerinin seçimine uygulanabilecek bazı biçimsel sınırlar ortaya koyması ele alınır. Bu sınırlar adalet kavramı tarafından şekillendirilir ve adalet teorisi kurumlarda somutlaştığında geçerlilikleri ortaya çıkar. Rawls seçim sürecindeki akıl yürütmeyi kişilerin rasyonel ve makul olmaları, düşünümsel denge, maksimin kriteri gibi düşüncelerle destekler. Biz bu kısımda destekleyici fikirlerin geçerliliklerini sorgularız.

Bölüm (1.4)'te hakkaniyet olarak adalet teorisini oluşturan iki ilkenin son versiyonu üzerinde durulur. Buna ek olarak nasıl bir kişi varsayımının, orijinal pozisyon gibi kurgusal bir durumda, cehalet peçesinin arkasındaki bireyler arasında çatışmalara yol açan farklı iyi anlayışları olmaksızın, toplumun temel yapısı için iki adalet ilkesinin seçilmesini mümkün kılacağı sorusuna cevap aranır. Bölüm (2)'yi yazmaktaki amacımız, Rawls'un Politik Liberalizm'de Adalet Teorisi'nin en çok eleştirilen üç temasına nasıl yanıt verdiğini ortaya koymaktır. Buna ek olarak hakkaniyet olarak adalet teorisini bir yurttaşlık ideali olarak destekleyen kamusal aklı açıklamak, uygulamalarını ve sınırlarını tartışmaktır.

Bölüm (2.1)'de Rawls'un Adalet Teorisi'ne getirilen en büyük eleştiriye detaylandırırız. Buradan yola çıkarak adil bir toplumun nasıl istikrarlı olacağını cevabı Politik Liberalizm'de verilir. Demokratik toplumlarda sayıca çokluğu teşvik edilen ancak birbirleriyle çatışan makul iyi anlayışları dolayısıyla yurttaşların uzlaşmaya varabilmesi mümkün görünmemektedir. İlkeler ve bunlarla ilişkili kurallar açıklığa kavuşturulduktan sonra, bireyler iki adalet ilkesiyle çatışmayacak şekilde kendi iyi anlayışlarını yaşamaya ve savunmaya devam ederler. Bu yüzden şu sorular bölüm boyunca ceplendirilmeye çalışılır : Farklı iyi anlayışları, iki adalet ilkesiyle sınırlandırılmış olsalar bile, nasıl çatışmadan bir arada var olabilirler? Çoğulculuğun hüküm sürdüğü ve demokrasilerin bir niteliği olarak teşvik edildiği bir ortamda istikrardan söz edebilir mi? İlkelerle bağdaşmayan iyi anlayışları, yurttaşların yaşam tarzlarını seçme özgürlüğünü kısıtladığı için memnuniyetsizlik yaratmaz mı? Dahası iyi anlayışlarının kısıtlanması eşit temel hakları zedelemeyebilir mi? İyi anlayışları arasından hangilerinin Rawls'un adalet teorisiyle uyumlu olduğunu gösteren kriterler mevcut mu?

Bölüm (2.2)'de Rawlsçu düşüncede bireyler arasındaki uyum ve toplumdaki istikrarın ancak adil bir süreç sonucu kabul edilmiş ortak bir politik adalet anlayışı ile sağlanabileceğinin altı çizilir. Başka bir deyişle, bireylerin iyi anlayışları politik adalet anlayışı ile çelişiyorsa adalet ilkeleri bunlara sınırlama getirebilir. Böylece makul bir gerekçelendirme ile kabul edilmiş politika anlayışı ve kişilerin farklı doktrinlere bağlı olarak sahip oldukları makul iyi anlayışları arasında bir hiyerarşi kurulmuş olur. Peki gerçekten kişiler kamusal alanda her zaman adil olanı kendi iyi anlayışlarının önüne koyabilecekler midir? Rawls'un politik inşacılık olarak adlandırdığı yaklaşım kişilerden neden böyle bir tercih yapmalarının mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Politik inşacılık, verili bir adalet anlayışından yola çıkmayan, kişi ve toplum tanımlarının nasıl varsayıldığına kadar uzanan, hatta hakikat yerine makuliyeti ölçüt

olarak belirlemeye kadar giden bir inşa sürecidir. Buna göre süreç makul gerekçelerle sürdüğü için makul ve rasyonel bireyler tarafından zaten benimseneceği varsayılır.

Bölüm (2.3)'te kamusal aklın politik liberalizmin başlangıcından bu yana savunulan tüm argümanların merkezinde yer aldığı gösterilir. Rawls “kamusal akıl” ile ne kastetmektedir? Bunu nasıl sınırlandırır? Kamusal akıl sadece bir ideal midir? Bu soruları cevaplandırırken sadece temel adalet meselelerine uygulanabilen kamusal aklın kısıtlayıcı bir yaklaşım olduğunu Türkiye'deki hayvan hakları meselesi ile açıklamayı deneriz. Kapsamlı doktrinlerin akıl yürütmelerinin benzer şekilde kamusal alanın dışında tutulması da ele alınan problemlerden biridir.

Bölüm (3)'te bu araştırmada adalet teorisinin neden Arendtçi perspektiften eleştirildiği açıklanır. İki düşünürün politikayı konumlandırış biçimleri, politik aktiviteyi ele alış biçimleri ortaya konmaya çalışılır. Tüm bunların ışığında kamusal alanın niteliği üzerine tartışılır. Bölüm (3.1)'de Arendt'te özgürlüğün hem politikanın amacı hem de politik aktivitenin sonucu olduğundan bahsedilir. Buna binaen de Rawls'un özgürlük ve politika arasında kurduğu ilişki ile Arendt'inki kıyaslanır. Bölüm (3.2) yurttaşların kamusal alanda öne çıkarttığı politik erdemleri konu edinir. İki düşünürün de Arsitoteles etkisindeki erdem doktrinleri kıyaslanır.

Bölüm (3.3)'te Arendt açısından politikanın kendisine içkin değeri vurgulanır. Buna ek olarak Arendt'in neden politikayı politika felsefesinden ayırdığı ve ona yönelik eleştirileri açıklanır. Bu eleştiriler tarafımızca rawlsçu düşünceye yansıtılarak onun felsefesinde karşılık bulup bulmadığı tartışılır. Bölüm (3.4)'te tarihi fenomenler ışığında Arendt'in kamusal alandaki dönüşümü nasıl değerlendirdiği üzerinde durularak politik eylemin, iş ve eserden nasıl farklılaştığı ortaya konur. Buna ek olarak kamusal alanda görünür olmanın hangi şartlar altında mümkün olduğu üzerinde durularak iki düşünürün kamusal alan tanımları kıyaslanır. Bölüm (3.5)'te Rawls'un başlangıç durumu ve özellikle cehalet peçesi altındaki bireylerin kişisel tarihlerinden, yaşam projelerinden, başka bir deyişle benliklerinden koparılıp ilkeleri seçme süreçlerine girmeleri arendtçi politika düşüncesi üzerinden değerlendirilerek çalışmamızın ana eksenini oluşturulur.

Çalışmanın sonucunda Arendt'in politika anlayışından yola çıkarak Rawls'un tarih dışı, evrensel ve yurttaşların iyi anlayışlarından bağımsız politik adalet tanımında görüş birliğine ulaşılmasının mümkün olmadığını savunuruz. Savımızı Rawls düşüncesindeki düşünce ve eylem arasındaki kopuşa vurgu yaparak ortaya koymaya çalışırız. Bu kopuşun öncelikle hipotetik bir sözleşme olan başlangıç durumundan kaynaklandığını gösteririz. Cehalet peçesi altındaki bireyin, insani çoğulluktan izole bir şekilde aldığı herhangi bir kararın politik olmasının imkansızlığına dikkat çekeriz. Buna ek olarak yurttaşların iyi anlayışlarından bağımsız bir politik adalet düşüncesine sahip olamayacağını iddia ederiz. Rawls'un farklılaşan iyi anlayışları karşısında uzlaşmayı politik adalet üzerine kurmasının gerçekçi olmadığını kamusal alana dair verdiğimiz örnekler üzerinden açıklarız.

INTRODUCTION

John Rawls pose les fondements de ses idées, qui proposent une nouvelle approche du libéralisme, dans son ouvrage le plus important, *Théorie de la justice*. Par la suite, à la lumière des critiques qu'il a reçues, il rédige de nombreux autres ouvrages, notamment *Libéralisme politique* et *Le droit des peuples*, afin d'éliminer les difficultés de sa théorie. Il réinterprète de nombreux concepts tels que la structure de base de la société, le raisonnable, le rationnel, la raison publique et les intègre dans le cadre conceptuel de la philosophie politique contemporaine. Notre objectif dans cette étude sera d'analyser la théorie de la justice comme équité de Rawls, depuis la position purement fictive qu'il appelle la situation initiale jusqu'au consensus par recoupement, afin de répondre à la question suivante : Est-il possible de présenter le fondement de la politique comme anhistorique, universel et comme indépendant des conceptions du bien ? Ensuite, nous essaierons de critiquer sa conception de la politique, en particulier l'idée de la raison publique, sur la base de l'approche d'Hannah Arendt.

Rawls explique que son objectif dans son ouvrage intitulée *Théorie de la justice* est d'offrir une alternative à l'utilitarisme, qui a longtemps dominé la pensée politique anglo-saxonne. Plus précisément, il positionne sa théorie entre l'utilitarisme et l'intuitionnisme. Nous débiterons notre étude en soulignant les raisons qui ont conduit Rawls à rechercher cette alternative, à savoir les défis que pose l'utilitarisme. Il est clair que Rawls se positionne dans la tradition contractualiste à la suite de Locke, Rousseau et Kant. L'idée de justice étant enracinée dans cette tradition, il n'est pas surprenant que Rawls avance également sa théorie par le moyen d'une analyse intensive de la justice. Il présente ainsi son analyse de la justice comme le fondement moral le plus approprié pour une société démocratique. En d'autres termes, Rawls vise

à rendre sa théorie du contrat social aussi abstraite que possible, c'est-à-dire la théorie de la justice comme équité.¹

La théorie de la justice en tant qu'équité présente une conception initiale fictive, positionnant les individus comme des partenaires égaux et libres qui sont censés choisir les principes selon lesquels les institutions qui constituent la structure de base de la société seront façonnées. L'un des aspects les plus importants de la théorie de Rawls est que les partenaires sont sous un voile d'ignorance qui les empêche de partir de leur propre conception du bien pour déterminer les principes. Cela les interdit d'utiliser leurs divers avantages, qu'ils soient innés ou acquis au fil des générations, pour promouvoir leurs intérêts. Il conviendra de souligner pourquoi Rawls, contrairement à la tendance de son époque, met l'accent sur la structure de base de la société. Il entend par là un système de règles qui incite les citoyens, en tant qu'individus égaux et libres, à coopérer afin de s'unir pour l'avantage commun, de sorte que chacun reçoive une part équitable.²

La raison pour laquelle les individus choisissent des principes de la justice qui garantissent leurs droits fondamentaux et leur juste part dans la distribution des ressources économiques et sociales plutôt que des principes qui soutiennent directement leur conception du bien est défendue de diverses manières : la désignation rationnelle et raisonnable des partenaires, la détermination des biens sociaux primaires, le principe du maximin, l'équilibre réfléchi etc. Mais surtout, l'hypothèse de Rawls et de nombreux autres théoriciens libéraux est qu'il existe plus d'une conception du bien et qu'il n'est pas possible pour les individus de s'unir autour d'une seule conception du bien. C'est pourquoi la pluralité, ou plutôt la pluralité raisonnable, est encouragée dans les sociétés démocratiques. Ensuite, nous examinerons les méthodes qui favorisent la situation initiale aboutissant à un consensus sur deux principes de justice. Nous appuierons ces critiques sur les travaux de John Harsanyi.

¹ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 10.

² **TJ.**, p. 116.

Ainsi, pour faire partie d'une société dotée d'institutions justes, les individus sont censés être capables de tracer des limites à leur propre conception du bien en matière de la justice sociale. En d'autres termes, ce n'est qu'en donnant la priorité au juste sur le bien qu'une société juste peut être constituée. Cette démarche ne part pas d'une conception particulière de la justice ou d'une quelconque base métaphysique pour sa légitimité à être considérée comme raisonnable par tout le monde. Seules les limites formelles du concept de juste sont tracées et une certaine définition de la personne et de la société est supposée. Nous montrerons donc que les deux hypothèses de Rawls reposent sur sa conception du bien.

En résumé, dans la situation initiale, à la suite du raisonnement mentionné dans les sections suivantes, une certaine conception de la justice, à savoir la justice comme équité, fait l'objet d'un accord. Ainsi, la théorie rawlsienne de la justice offre une conception procédurale de la justice en affirmant que sa légitimité réside uniquement dans le processus de justification lui-même.

Néanmoins, La théorie de la justice ne répond pas à la question de savoir comment une société juste composée de personnes ayant des conceptions différentes du bien peut être stable. C'est pourquoi Rawls cherche une solution au problème de la stabilité à travers des concepts tels que le consensus par recoupement et la raison publique, qu'il aborde pour la première fois dans le *Libéralisme politique*. Selon lui, le pluralisme, qui est une caractéristique des sociétés démocratiques, indique l'existence de doctrines incompatibles mais raisonnables. Mais comment de multiples doctrines raisonnables et incompatibles peuvent-elles ne pas constituer un obstacle à la stabilité d'une société juste ? Il formule ainsi la question fondamentale du *Libéralisme politique* : « *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* » ?³

³ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 6.

En outre, Rawls fait la distinction entre le libéralisme en tant que doctrine et le libéralisme politique en tant que conception politique. Il positionne ainsi le libéralisme politique comme impartial par rapport à toutes les doctrines compréhensives, y compris le libéralisme compréhensif. Il existe donc une dualité en ce qui concerne la conception politique et le point de vue des doctrines compréhensives.⁴ En conséquence de cette dualité, la compatibilité entre la conception politique libérale et les doctrines compréhensives est remise en question. En somme, Rawls présente l'idée d'un consensus par recoupement comme une solution au problème de la stabilité. Avec l'idée de la raison publique, il soutient que ce consensus n'est pas temporaire.

Selon Rawls, la raison publique est une faculté intellectuelle et morale de raisonnement que possèdent les citoyens raisonnables et rationnels qui sont membres des sociétés démocratiques.⁵ Rawls distingue le raisonnement public de divers autres types d'associations (famille, association, université, etc.). Il soumet la raison publique à une limitation plus étroite et promeut en même temps certaines valeurs politiques telles que la civilité et la tolérance. Comme il existe plus d'une valeur politique, il considère qu'il est inévitable que la raison publique offre plus d'une solution aux problèmes politiques de la justice. En raison de la pluralité des valeurs politiques qui sous-tendent la raison publique, si les citoyens ne parviennent pas à un consensus sur un problème, ils risquent d'agir d'une manière qui favorise leur propre conception du bien. Rawls considère que cette possibilité équivaut à l'abandon de la raison publique. Dans les sociétés démocratiques, cependant, la raison publique est présentée comme un devoir de conscience, et les citoyens sont obligés de justifier leur vote sur la solution de la question de la justice d'une manière mutuellement reconnaissable.⁶

L'analyse de la pensée politique d'Hannah Arendt montrera qu'elle nous offre un univers de réflexion enrichissant pour examiner la théorie de la justice de Rawls, de la définition de la politique et surtout de l'action politique à ses idées sur la pluralité, de l'étendue de la sphère publique à la relation entre le jugement et l'autonomie. C'est pourquoi, dans notre étude, nous orienterons d'abord les critiques d'Arendt à l'égard de

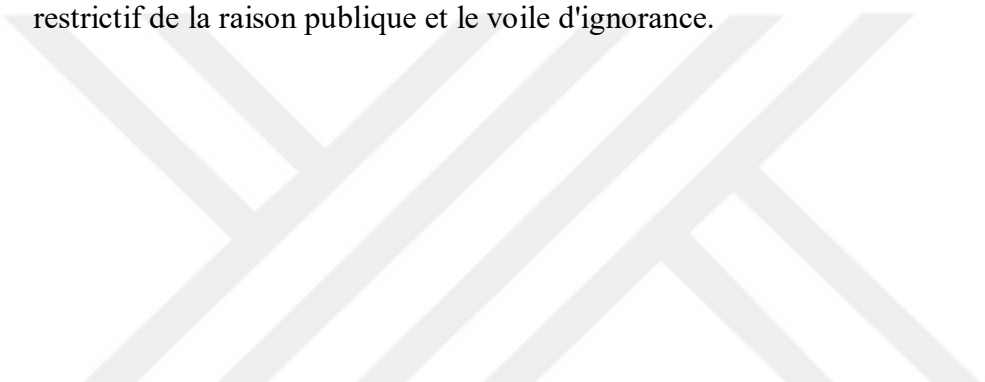
⁴ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 256.

⁶ *Ibid.*, p. 293.

la philosophie politique vers la théorie de la justice de Rawls. Après avoir évalué les reflets de ces critiques dans la théorie de Rawls, le sens de la politique et le sens de la sphère publique pour les citoyens seront mis en lumière. Nous comparerons la distinction faite par Arendt entre l'activité politique, le travail et l'œuvre, ainsi que son analyse des phénomènes historiques, avec la tentative de Rawls d'universaliser les principes par le biais d'une construction hypothétique telle que la situation initiale.

En conclusion, dans notre étude, nous tenterons de révéler les faiblesses de la théorie de la justice de Rawls à travers l'approche politique d'Arendt. Nos critiques porteront notamment sur la prétention à la neutralité du libéralisme politique, l'aspect restrictif de la raison publique et le voile d'ignorance.



1. À LA RECHERCHE D'UNE ALTERNATIVE À L'UTILITARISME : LES DEUX PRINCIPES DE LA JUSTICE EN TANT QUE STRUCTURE DE BASE DE LA SOCIÉTÉ

En expliquant sa théorie de la justice, Rawls précise qu'il n'a pas élaboré une toute nouvelle théorie, mais qu'il a plutôt réinterprété l'héritage de la tradition contractualiste en soulignant le concept de justice. Il est clair dès le départ qu'il vise à offrir une alternative à l'utilitarisme. Selon l'utilitarisme, la structure de base de la société n'est pas interprétée comme un système de justice procédurale pure. Rawls critique les différentes approches utilitaristes, en particulier celle de Henry Sidgwick.⁷ Rawls lui-même résume l'utilitarisme comme suit : « *Nous devrions alors noter que l'utilitarisme, tel que je l'ai défini, est la doctrine selon laquelle le principe d'utilité est le principe correct pour une conception publique de la justice sociale*⁸ »⁹. Le principe d'utilité, qui vise à maximiser l'utilité dans une société, est en conflit avec les principes de la justice mis en avant par Rawls. Les conflits résumés sous trois aspects pour l'instant vont au-delà de ceux-ci comme nous allons le voir dans les chapitres suivants. Si nous résumons la théorie de Rawls en quatre étapes, que nous développons plus tard, il s'agit de la sélection de deux principes sous le voile d'ignorance [1], de la hiérarchisation des principes en fonction de l'ordre lexical [2], de l'utilisation des principes pour la conception publique de la justice [3], de la réalisation d'une justice procédurale pure, c'est-à-dire son application à la structure de base de la société [4].

Premièrement, il y a le conflit entre la primauté de la justice et l'utilité maximale. Rawls, dans une approche libérale, fonde l'inviolabilité des libertés fondamentales sur la justice. Les libertés fondamentales de chaque individu dans une société priment sur

⁷ En particulier, son livre "**The Methods of Ethics**" est une référence importante.

⁸ La raison pour laquelle Rawls utilise la terminologie de la justice « sociale » réside dans le fait que, bien que la justice puisse être utilisée dans de nombreux sens, son premier objet de justice est la structure de base de la société. **TJ.**, p. 33.

⁹ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 212.

le bien-être de l'ensemble de la société.¹⁰ En d'autres termes, si une partie de la société doit bénéficier d'un grand bien-être, même s'il s'agit de la majorité, il n'est pas juste de sacrifier les libertés de l'autre partie pour cela. L'utilitarisme, en revanche, considère les convictions sur la primauté de la justice comme des illusions utiles.¹¹ Ainsi, les principes de justice issus du sens commun sont considérés comme secondaires par rapport à l'utilité maximale. Pour Rawls, cependant, même la défense des principes de justice a une valeur sociale au-delà de leur application. « *C'est pourquoi, dans une société juste, les libertés de base sont considérées comme irréversibles et les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à des marchandages politiques ni aux calculs d'intérêts sociaux* »¹². Par ailleurs, les libertés fondamentales ne sont pas différentes des droits de l'homme fondamentaux contemporains, tels que le droit à la vie, la liberté d'expression, entre autres.¹³

La deuxième opposition concerne le choix du principe d'une association sociale. Comme nous l'avons déjà mentionné, dans la situation initiale, l'objet de l'accord consiste en les principes de justice eux-mêmes. Cependant, dans l'approche classique de l'utilitarisme, le principe du choix individuel est étendu en principe du choix social. L'objection la plus importante de Rawls à ce stade n'est pas la critique de l'individualisme, souvent formulée à l'encontre de l'utilitarisme, mais la manière dont il traite l'individu. Il s'agit plutôt du fait que le pluralisme humain est ignoré lorsque le choix social est traité comme une extension du choix individuel.¹⁴ S'il est rationnel pour chaque individu de planifier son avenir, d'anticiper les conséquences des mesures qu'il prend aujourd'hui pour réaliser ce qu'il désire et d'agir maintenant, pourquoi ne pas faire primer le principe d'utilité dans la situation initiale ?

Si les individus font partie d'une organisation sociale afin de satisfaire leurs désirs par le biais de leurs propres préférences rationnelles, et si l'objectif de cette organisation est la plus grande satisfaction possible des désirs, alors, selon Rawls, les individus sont instrumentalisés et ne sont pas considérés comme ayant un système de

¹⁰ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 53

¹¹ **Ibid.**, p. 54. (Voir aussi Jeremy Bentham, Francis Ysidro Edgeworth, Henry Sidgwick)

¹² **Ibid.**

¹³ « Pour clarifier davantage les libertés de base, nous pouvons énumérer les plus importantes comme suit : les libertés politiques telles que le droit de vote, la liberté d'expression, la liberté de pensée et de conscience, le droit à la propriété, le droit à la protection de l'intégrité corporelle, etc. » **Ibid.**, p.92

¹⁴ **Ibid.**, p. 55.

fins séparées. « *Dans cette conception de la société, on représente les individus comme autant de producteurs de satisfaction séparés auxquels il faut distribuer des droits et des devoirs et allouer des moyens limités de satisfaction totale des désirs. La nature de la décision prise par le législateur idéal n'est donc pas matériellement différente de celle d'un entrepreneur décidant comment maximiser son profit en produisant telle ou telle marchandise, ou de celle d'un consommateur décidant comment maximiser sa satisfaction par l'achat de telle ou telle série de biens* »¹⁵. La question ci-dessus concernant la raison pour laquelle le principe d'utilité n'a pas été choisi dans la situation initiale peut être résolue de la manière suivante : En ce qui concerne la position initiale de Rawls, on peut dire que les individus se soucient de leurs propres intérêts, certes, mais ils n'ont aucun désir de maximiser la satisfaction totale visée par l'utilitarisme. En effet, dans la situation initiale, les individus sont mutuellement indifférents les uns aux autres.¹⁶

Enfin, la troisième opposition traite des approches théoriques de deux concepts importants de l'éthique, le juste et le bien. La caractéristique la plus importante de la théorie de la justice de Rawls est qu'elle est déontologique. Le fait qu'il existe de multiples conceptions du bien en raison du pluralisme dans les sociétés démocratiques et qu'une société ne puisse pas s'unir dans une conception unique et commune du bien avec la rationalisation du pluralisme de Rawls montre que la recherche d'un bien commun pour la structure de base d'une société aboutit à un échec.¹⁷ Bertrand Guillaume, l'un des commentateurs de Rawls, clarifie cette situation comme suit :

« *Aucune doctrine morale, philosophique ou religieuse englobante ne peut prétendre, compte tenu du fait du pluralisme raisonnable, constituer la base de l'unité sociale sans violer le principe libéral de la légitimité politique* »¹⁸. En conséquence, la théorie déontologique de la justice signifie trois choses : le bien ne peut être défini indépendamment du juste, le juste n'est pas une valeur instrumentale pour la maximisation du bien, et le juste prime sur toutes les conceptions du bien. En d'autres termes, dans les sociétés démocratiques, le juste est le critère le plus important qui agit comme un filtre pour toutes les conceptions du bien. En revanche, l'utilitarisme est une théorie téléologique et non déontologique. Autrement dit, dans l'utilitarisme, la

¹⁵ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 53.

¹⁶ **Ibid.**, p. 217.

¹⁷ **Ibid.**, p. 540.

¹⁸ Bertrand Guillaume, **Rawls, politique et métaphysique**, Presses universitaires de France, 2004, p. 138.

satisfaction des désirs correspond à la définition du bien, et le juste n'est qu'une des valeurs visant à maximiser ce bien.¹⁹

En somme, les critiques rawlsiennes de l'utilitarisme peuvent être résumés comme suit : l'utilité étant le principe de sélection de l'association sociale, l'individu se trouve instrumentalisé pour l'utilité nette, et l'utilitarisme étant une théorie téléologique. Il est démontré ci-dessus que la réponse à la question de savoir si les libertés individuelles fondamentales peuvent être sacrifiées au profit de l'utilité nette d'une société est clairement défavorable pour Rawls. Le philosophe américain T. M. Scanlon confirme de son côté que si les violations des droits fondamentaux sont légitimées au nom de la satisfaction de l'utilité sociale, de mauvaises politiques peuvent être justifiées en parallèle, mais il pose la question suivante : « *En attaquant l'utilitarisme, on est enclin à faire appel aux droits individuels, que de simples considérations d'utilité sociale ne sauraient justifier que l'on y déroge. Mais les droits eux-mêmes doivent être justifiés d'une manière ou d'une autre, et comment le faire autrement qu'en faisant appel aux intérêts humains que leur reconnaissance promeut et protège* »²⁰? Nous pouvons trouver la justification de ces droits fondamentaux dans l'équité des processus et l'égalité des résultats de la répartition des biens entre les personnes dans la société, à partir de la situation initiale de Rawls.

1.1. Les biens sociaux premiers

La méthode consiste à concevoir une situation initiale dans laquelle tous les partenaires sont égaux afin de se mettre d'accord sur les principes de justice sur lesquels la structure de base de la société est construite. Mais le problème qui se pose ici est de savoir comment évaluer les personnes dans la situation initiale, ou plus précisément sur quoi se fonde l'égalité entre elles. Dans la section précédente, lors de la comparaison entre l'utilitarisme et la théorie de la justice, nous avons expliqué que le juste précède le bien. Par conséquent, il serait sans doute erroné de la part de Rawls

¹⁹ Bertrand Guillaume, **Rawls, politique et métaphysique**, Presses universitaires de France, 2004, p. 55-56.

²⁰ T. M. Scanlon, **Rights, Goals, and Fairness**, Erkenntnis (1975-), 11(1), 1977, p. 81.
<http://www.jstor.org/stable/20010534>

de prendre des décisions basées sur les préjugés induits par notre propre conception du bien ou par notre propre intérêt lorsqu'il s'agit de déterminer la position sociale des personnes.

Les partenaires dans la situation initiale/la position originelle sont des représentants d'individus occupant différentes positions sociales dans la société. La raison sous-jacente de la catégorisation des personnes, ou *comparaison interpersonnelle* selon les termes de Rawls, en groupes sociaux spécifiques est de trouver des solutions aux problèmes de justice sociale.²¹ Pour effectuer cette comparaison de manière impartiale, deux étapes sont suivies. La première consiste à identifier le groupe le moins favorisé de la société. La seconde consiste à simplifier la comparaison des positions sociales, c'est-à-dire à ne pas analyser les positions sociales sous de innombrables rubriques. Cette simplification se fonde sur ce que Rawls appelle les biens premiers et sociaux. « *L'idée principale est que le bien d'une personne est déterminé par ce qui est, pour elle, le projet de vie à long terme le plus rationnel, à condition de se placer dans des circonstances suffisamment favorables* »²². Les biens premiers n'ont pas été définis de manière très différente depuis Aristote. De plus, il n'y a pas d'opposition entre la définition de Rawls et l'utilitarisme à cet égard. En outre, la définition que Rawls donne du terme « rationnel » est cruciale pour l'ensemble de sa théorie, mais nous laissons son explication à la section sur la situation initiale.

Les premiers biens sociaux sont, pour être plus précis, les suivants : les droits, les libertés, les opportunités, les revenus et la richesse.²³ On le qualifie de social parce que les biens premiers que tous les individus désirent tout au long de leur vie sont distribués par la structure de base de la société. Exceptionnellement, parmi les premiers biens sociaux, il en est un qui ne change pas, même s'il est réparti par la structure de base de la société : les libertés fondamentales. Celles-ci sont toujours égales et inchangées. On ne peut y toucher que dans un souci de justice. En outre, il existe d'autres biens premiers tels que la santé, l'intelligence, l'imagination, etc., dont la possession est également plus ou moins influencée par la structure de base de la

²¹ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 122.

²² **Ibid.**, p. 123.

²³ **Ibid.**, p. 93.

société, mais comme leur distribution ne découle pas directement de la structure de base, ils sont distingués en tant que biens premiers naturels.²⁴

Dans la situation initiale, les partenaires représentant des positions sociales différentes sont définis, d'une part, comme des citoyens égaux et, d'autre part, en fonction de leur place dans la distribution des revenus et de la richesse.²⁵ Mais quelle est l'échelle de ces places dans la distribution de ceux-ci ? La stratégie de Rawls repose sur l'identification des groupes les plus favorisés et les plus défavorisés dans la société. Car en matière d'inégalités, ces deux groupes constituent les individus les plus concernés par cette situation. Nous pouvons dire que l'identification des plus favorisés n'est ni aussi difficile ni aussi essentielle à la justice sociale que l'identification des plus défavorisés. Rawls explique sans ambiguïté que ceux qui ont le plus d'autorité et de responsabilité politique sont les plus favorisés dans la société.²⁶ Au contraire, il ne serait pas erroné de dire qu'il procède avec un peu plus de essais et erreurs lorsqu'il s'agit du moins avantageux.

Rawls propose trois approches pour identifier le moins favorisé : déterminer trois domaines liés à des aspects contingentes, choisir une position sociale spécifique, établir une limite générale basée sur le bien-être. *« Pour fixer les idées, prenons comme étant les plus désavantagés ceux qui sont les moins bien lotis dans les trois domaines où règne la contingence. Ainsi, ce groupe comprend des personnes qui, par leurs 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 »*²⁷. Étant donné que chacun de ces trois domaines présente sa propre ambiguïté, Rawls propose plutôt de choisir une position sociale particulière pour les moins favorisés. Les travailleurs non qualifiés sont un bon exemple de cette position sociale.²⁸ Comme il peut y avoir des travailleurs non qualifiés dont le bien-être n'est pas faible, il a recours à une restriction plus générale : toutes les personnes dont le bien-être est inférieur à la moitié de la moyenne. Bien que Rawls s'en tienne à

²⁴ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987

²⁵ **Ibid.**, p. 126.

²⁶ **Ibid.**, p. 127-128.

²⁷ **Ibid.**

²⁸ **Ibid.**

cette dernière proposition, il reconnaît que d'autres échelles sont possibles pour les moins favorisés en termes de revenus et de bien-être. Par exemple, il pourrait y avoir des positions sociales où les inégalités de genre sont prises en compte. Par conséquent, pour résoudre les problèmes de justice pour les individus dans une société, il faut d'abord faire des comparaisons entre eux. À cette fin, les biens sociaux premiers peuvent être acceptés comme base de comparaison valable pour tous.

1.2. La situation initiale

Jusqu'à cette section, quelques points ont été soulevés concernant la situation initiale, mais la nature de celle-ci et la place qu'elle occupe dans la théorie de Rawls exigent un plus ample débat. Au centre des théories du contrat social se trouvent les raisons pour lesquelles les individus veulent faire partie d'une société, d'un état civil, par le biais d'un contrat, à partir d'une sorte d'état de nature dans lequel les gens agissent de leur propre initiative, ainsi que les bénéfices à en tirer et les contraintes à subir au cours de cette transition. L'idée du passage de l'état de nature à l'état civil apparaît comme un terrain sur lequel les philosophes légitiment leurs théories. C'est pourquoi la plupart des philosophes qui se situent dans la tradition contractualiste préfèrent donner à l'état de nature une dimension historique. Ils décrivent l'état de nature comme un stade de liberté illimitée et un état de danger permanent dans les temps primitifs.²⁹ Or, la conception de la position originelle de Rawls est purement hypothétique, il ne s'agit pas d'une période historique dans laquelle la version primordiale de l'être humain est longuement décrite. De plus, dans sa théorie, le contrat ne s'explique pas par une sorte de « sortie de l'état de nature ».³⁰

²⁹ Voir **Le Droit de la guerre et de la paix** de Hugo Grotius, **Léviathan** de Thomas Hobbes, **Du contrat social** de Jean-Jacques Rousseau.

³⁰ « Autrement dit, on voit, qu'à la différence du contrat social des Modernes, la position originelle de Rawls ne concerne pas la sortie de l'état de nature et la formation de l'Etat ». René Sève, « John Rawls et la philosophie politique » **Individu et justice sociale**, Autour de John Rawls, Editions du seuil, 1988, p. 26.

Rawls définit la société comme une coopération humaine visant un avantage mutuel.³¹ La rareté des ressources est à la fois la raison pour laquelle les individus veulent coopérer avec d'autres au lieu de vivre seuls selon les lois de nature et la raison pour laquelle ils entrent en conflit les uns avec les autres. Cette idée, que Rawls reprend de Hume³², rend nécessaire la coopération humaine et, par conséquent, la mise en œuvre de la justice.³³ Ainsi, si la société promet un avantage mutuel aux individus, elle recèle également des conflits d'intérêts qui découlent du fait que les ressources naturelles et sociales sont limitées. De ce fait, dans la situation initiale, on recherche des principes qui permettraient à des personnes ayant des conceptions différentes du bien et des intérêts personnels contradictoires de vivre ensemble. « *L'idée de la position originelle est d'établir une procédure équitable (fair) de telle sorte que tous les principes sur lesquels un accord interviendrait soient justes* »³⁴.

Dans la section précédente, il a été mentionné que les personnes dans la situation initiale sont des représentants de différentes positions en termes de revenus et de niveau de richesse. Rawls suppose que les personnes qui choisiront les principes sont des individus rationnels ayant des objectifs. Que faut-il entendre par la rationalité sous-jacente à cette hypothèse ? La rationalité, selon lui, consiste à disposer d'un ensemble cohérent de préférences et à être capable de les hiérarchiser afin d'atteindre ses objectifs face aux options disponibles.³⁵ En d'autres termes, la rationalité est liée à la manière dont une personne se positionne ou plutôt évalue les informations disponibles. Nous pouvons dire que la rationalité est donc tout à fait compatible avec la position initiale car les partenaires font un choix entre les options disponibles par rapport aux principes.

Par ailleurs, dans la pensée de Rawls, il existe une relation étroite entre le choix rationnel d'une personne et la définition du bien. À l'instar de Sidgwick, il considère le bien comme la satisfaction d'un désir rationnel.³⁶ En effet, le bien n'est pas un sens qui

³¹ John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 159.

³² *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*.

³³ John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 160.

³⁴ *Ibid.*, p. 168.

³⁵ *Ibid.*, p. 175.

³⁶ *Ibid.*, p. 437.

se limite à un désir rationnel, mais plutôt la poursuite d'un *projet de vie* en fonction des conditions existantes. Le rapport entre le bien et le rationnel est donc clairement visible, depuis les biens sociaux primaires jusqu'au choix des principes de justice. Dans un sens plus large, la notion de délibération rationnelle de Sidgwick est en fait le processus qui consiste à relier le présent et l'avenir d'une personne et à prendre des décisions dont les conséquences peuvent être prévues.³⁷ Ainsi, dans la délibération rationnelle, les partenaires tentent de choisir les principes les plus appropriés en anticipant les conséquences des différents principes lorsqu'ils sont appliqués à la structure de base de la société.

Si les personnes ont leurs propres objectifs et donc des intérêts contradictoires face à des ressources sociales et naturelles limitées, comment un compromis peut-il être possible si les représentants de la position initiale veulent choisir des principes fondés sur leurs propres projets de vie rationnels ? En d'autres termes, lors du choix des principes, qu'est-ce qui empêche les partenaires dans la position initiale d'agir en faveur de leur propre avantage ? Les représentants des différentes positions peuvent-ils agir équitablement dans une telle circonstance ? Est-il vraiment cohérent, à ce stade, que des personnes ayant un projet de vie rationnel soient parvenues à un consensus sur les biens sociaux primaires ?

C'est le voile d'ignorance qui empêche les partenaires d'agir en leur faveur dans le choix des principes et qui rend possible un processus équitable. Chez Rawls, l'idée du voile d'ignorance renvoie à une structure dans laquelle les personnes dans la situation initiale ne connaissent pas leur propre statut et celui des autres, leurs capacités et leurs chances, c'est-à-dire qu'elles sont limitées dans l'information qu'elles peuvent utiliser à leur avantage.³⁸ Par conséquent, les personnes ne connaissent pas leur propre conception du bien et celle de leurs partenaires. Chacun ignore donc les projets de vie rationnels au moment du choix des principes et ne peut prévoir comment les différentes options affecteront sa situation particulière. De plus, les partenaires ne connaissent pas les avantages et les inconvénients de la société à laquelle ils appartiennent au sein des

³⁷ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 457.

³⁸ **Ibid.**, p. 174-181.

autres sociétés. Que savent donc les personnes qui se trouvent derrière un voile et qui n'ont pas connaissance de données à caractère personnel ?

Les personnes dans la position originelle savent que le bien est la satisfaction du désir rationnel, même si elles ne connaissent pas leur propre projet rationnel sous le voile d'ignorance, et qu'elles ont un projet de vie, même si elles n'en connaissent pas le contenu, et surtout, qu'elles ont connaissance des biens sociaux primaires.³⁹ Rawls suppose également qu'ils reconnaissent le contexte qui les pousse à choisir des principes de justice, à savoir l'existence d'intérêts conflictuels face à des ressources limitées.

Lors de la détermination des biens sociaux primaires, il a été mentionné que les partenaires ne peuvent pas chercher à augmenter l'utilité nette parce qu'ils sont indifférents l'un à l'autre. Il convient donc de souligner que le désintérêt mutuel est l'un des points caractérisant la situation initiale.⁴⁰ Chacun s'intéresse donc à ses propres intérêts, dont il ne connaît pas les détails, et n'est pas prêt à y renoncer pour le bien des autres. C'est ce que Rawls décrit comme l'altruisme limité. « *Pour qu'il y ait un problème de justice, il faut qu'au moins deux personnes veuillent faire quelque chose de différent de ce que tous les autres veulent faire. Il est donc impossible de poser que les partenaires sont de parfaits altruistes. Ils doivent avoir des intérêts distincts qui peuvent entrer en conflit. La théorie de la justice comme équité rend compte de ce conflit en faisant l'hypothèse du désintérêt mutuel dans la position originelle* »⁴¹. En résumé, dans une situation où les connaissances et l'ignorance de chacun sont égales, il n'y a aucune raison pour que des personnes également représentatives fassent des sacrifices pour leurs partenaires.

Le dernier point à aborder concernant la situation initiale est son lien avec la philosophie de Kant. Bien que Rawls souligne parfois son héritage de Kant dans sa Théorie de la justice, il est possible de constater qu'il ne fait pas de comparaison

³⁹ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 174-181.

⁴⁰ **Ibid.**

⁴¹ **Ibid.**, p. 219.

détaillée entre sa pensée et celle de Kant. Néanmoins, il affirme que la position originelle est une interprétation de la conception kantienne de l'autonomie en philosophie morale.⁴²

Selon Kant, l'autonomie s'exprime par la synthèse de deux principes posés comme objet du choix rationnel. Ainsi, le premier principe concerne l'universalité comme forme de la loi. Selon le principe d'universalité, la maxime de l'action, c'est-à-dire la règle que la raison se pose à elle-même par rapport à ses propres désirs et inclinations, doit être universalisable.⁴³ Entre-temps, Rawls explique le principe d'universalité comme une condition préalable aux principes à choisir dans la position initiale, c'est-à-dire comme une contrainte formelle. Nous reviendrons sur ce point, ainsi que sur les quatre autres contraintes formelles, dans la section suivante. Le second concerne l'expression de l'être raisonnable comme fin en soi. Plus précisément, il s'agit d'accepter l'humanité comme une fin en soi et, par conséquent, de considérer chaque personne comme une fin en soi qui ne peut être l'instrumentalisé.⁴⁴ L'autonomie signifie par conséquent que la volonté légifère pour elle-même indépendamment des motifs sensibles et qu'elle se soumet à cette loi. En d'autres termes, dans la pensée de Kant, l'être raisonnable est à la fois législateur et soumis à la loi. En revanche, l'hétéronomie désigne le fait que la volonté prend la loi de l'extérieur et que la morale ne peut être fondée sur elle.

Afin d'éliminer les inclinations telles que les avantages obtenus par l'arbitraire de la nature et l'intérêt personnel, c'est-à-dire d'exclure l'hétéronomie au sens kantien, Rawls met en place le voile d'ignorance pour les personnes se trouvant dans la situation initiale. Ainsi, le voile d'ignorance ne permet pas aux partenaires de choisir des principes hétéronomes.⁴⁵ Les partenaires sont présentés comme des personnes égales et rationnelles, à la fois parce qu'ils connaissent le contexte qui les amène à choisir les

⁴² John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, § 40

⁴³ « *Le principe de l'autonomie est donc : toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient en même temps conçues, dans ce même vouloir, comme des lois universelles* ». Emmanuel Kant, **Fondement de la métaphysique des mœurs**, trad. par Olé Hansen-Løve, Hatier, 2000, p.76-87.

⁴⁴ « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta propre personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais seulement comme un moyen* ». **Ibid.**, p. 70.

⁴⁵ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, § 40.

principes de la justice et parce qu'ils n'ont pas accès à des informations qu'ils pourraient utiliser à leur avantage. Par conséquent, lorsque les individus choisissent les principes sur lesquels la structure de base de la société sera construite, ils n'agissent pas en fonction de leurs propres projets de vie ou de leurs propres motivations.

De ce fait, la volonté kantienne, qui s'auto-légitime et est soumise à cette loi, est interprétée par Rawls en supposant qu'il existe des partenaires égaux et rationnels qui choisissent les principes de la justice. La position originelle sert donc de passage pour que les personnes rationnelles, qui se donnent des principes et y obéissent inconditionnellement, puissent les rendre valables pour les institutions. Quel est donc le lien entre une théorie déontologique qui ne repose sur aucune conception du bien et la théorie du contrat ? Est-ce que ceci est nécessaire ou contingente ?

Paul Ricœur est l'un de ceux qui se sont questionnés sur la nature de ce lien. Selon lui, il existe une relation nécessaire et non contingente entre la théorie contractualiste et la sélection de principes grâce à l'approche déontologique. Ricœur soutient que le contrat de Rawls utilise la délibération rationnelle comme substitut à un accord sur un bien commun, en essayant de démontrer ainsi la primauté du juste sur le bien. Cependant, il affirme également qu'un autre problème se révèle avec la justification de la théorie de la justice de Rawls : « *Une théorie contractualiste est-elle susceptible de substituer une approche procédurale à toute tentative pour fonder la justice sur quelque conviction préalable concernant le bien commun de la politeia, le bien de la République, le bien du Commonwealth* » ?⁴⁶

En effet, la critique de Ricœur à l'égard de l'idée d'autonomie de Kant est parallèle à sa critique de Rawls sur la situation initiale. À savoir, chez Kant, la conscience de la loi morale dans le sujet est présentée comme un fait de la raison.⁴⁷ En

⁴⁶ Paul Ricœur, **Autour du politique : Lectures 1**, Le Seuil, 1991, p. 368.

⁴⁷ « On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait (*Factum*) de la raison, parce qu'on ne saurait le tirer par le raisonnement, des données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté (car cette conscience ne nous est pas donnée d'abord), mais parce qu'elle s'impose à nous par elle-même comme une proposition synthétique à priori, qui n'est fondée sur aucune intuition (*Anschauung*), ou pure ou empirique ». Emmanuel Kant, **Critique de la raison pratique**, trad. par F. Picavet, BnF Gallica, 1888, p. 51.

d'autres termes, l'autonomie comme fait de la raison correspond à l'existence de la morale. L'existence réelle de l'autonomie est attestée par le fait que la personne est une fin en soi. Selon Ricœur, dans la théorie de Rawls, quelle que soit la fonction du principe d'autonomie pour la morale, la fiction du contrat dans la position originelle a une fonction similaire pour la justice dans les institutions.⁴⁸ C'est-à-dire, le principe d'auto-législation, qui fait défaut au corps politique, est rempli par la fiction du contrat. Ainsi, l'écart entre l'auto-législation au sens individuel et celui au sens institutionnel ne peut être comblé que par un contrat fictif. En somme, le problème est que l'autonomie est un fait de la raison, alors que le contrat est purement fictif. Selon Ricœur, ce qui conduit les hommes à coopérer, c'est le vouloir-vivre ensemble plutôt que le problème du partage équitable des ressources. Lorsque le vouloir vivre ensemble est oublié, il ne reste plus qu'à recourir à la fiction du contrat pour légitimer une certaine conception de la justice comme celle de Rawls.⁴⁹

La déficience que Ricœur voit dans la position originelle peut être surmontée en mettant l'accent sur le fait que les hommes sont des êtres raisonnables au sens rawlsien. En effet, jusqu'à présent, il a été souligné que les personnes dans la situation initiale sont rationnelles et ce que cela signifie, mais le caractère raisonnable n'a été mentionné que dans le contexte de la loi morale de Kant. Or, les trois caractéristiques suivantes des personnes en position originelle montrent qu'elles sont des êtres raisonnables : Premièrement, les personnes raisonnables sont capables de développer un sens de la justice.⁵⁰ Ensuite, ils ont tendance à choisir des principes de coopération équitablement. Enfin, ils sont prêts à reconnaître les représentants dans la position initiale comme des partenaires égaux.

En conséquence, les personnes qui ne se distinguent que par leur rationalité sous le voile d'ignorance agissent avec leur caractère raisonnable et leur rationalité lorsque ce voile est levé. Il ne serait donc pas faux d'exprimer la situation initiale comme une conjoncture hypothétique dans laquelle Rawls justifie les principes de la justice en rendant possible une procédure compatible avec l'autonomie des êtres raisonnables. «

⁴⁸ Paul Ricœur, **Autour du politique : Lectures 1**, Le Seuil, 1991, p. 370-371.

⁴⁹ **Ibid.**, p. 382.

⁵⁰ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 366.

La procédure des théories du contrat fournit donc une méthode analytique générale pour l'étude comparative des conceptions de la justice »⁵¹.

1.3. Les deux principes de la justice

Une fois que le voile d'ignorance empêche les parties dans la position originelle d'abuser des principes en faveur de leurs propres projets de vie, nous pouvons passer au choix des principes. Outre les limites imposées par le voile d'ignorance, Rawls pose certaines limites formelles qui peuvent être appliquées aux principes de la justice et même au choix d'autres principes éthiques.⁵² Ces limites sont façonnées par le concept de juste, et leur validité apparaît lorsque la théorie de la justice se concrétise dans les institutions.

La première contrainte est que les principes doivent être généraux.⁵³ En d'autres termes, les principes ne doivent pas être basés sur des déclarations qui ne peuvent pas être généralisées, y compris des événements historiques spécifiques, en particulier des noms propres. Cela garantit que les principes se présentent sous une forme qui peut les rendre valables à tout moment. En exigeant que les principes soient généraux, on exclut en effet toute conception de la justice favorable à une dictature. Par exemple, « Tout le monde servira les intérêts d'Adolf Hitler » est clairement en dehors du cadre de la généralité.

La deuxième contrainte concerne l'universalité des principes.⁵⁴ Cela signifie que les principes doivent s'appliquer à tout le monde, et pas seulement à un groupe particulier. La différence entre cette condition et la précédente réside dans le fait que la première concerne la forme des principes, tandis que la seconde concerne leur application. Pour mieux comprendre la différence entre ces deux conditions, il suffit de se référer à l'exemple d'Adolf Hitler. Le fait que tout le monde serve les intérêts

⁵¹ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 155.

⁵² **Ibid.**, § 23

⁵³ **Ibid.**, p. 164.

⁵⁴ **Ibid.**, p. 165.

d'Adolf Hitler remplit la condition d'universalité, mais échappe à la condition de généralité. D'autre part, alors que la condition de généralité permet aux principes de s'adresser à un groupe spécifique, la condition d'universalité l'empêche. Par conséquent, les deux premières conditions se complètent.

La troisième condition dans laquelle les principes prendront forme est la publicité. En ce qui concerne cette restriction formelle, Rawls suit la même ligne que Kant, qui défend la nécessité d'une forme de publicité pour toute revendication d'un droit. Kant affirme que ni la justice ni le droit ne seraient possibles sans la forme de publicité.⁵⁵ Il faut en effet rappeler que l'objectif de la position initiale est de se mettre d'accord sur une conception *publique* de la justice. « *Les partenaires posent que les principes qu'ils choisissent constituent une conception publique de la justice. Ils supposent que le savoir de chacun sur ces principes est exactement le même que si leur acceptation était le résultat d'un accord* »⁵⁶. Certains ont critiqué la contrainte de la publicité, arguant que si l'accord sur les principes par contrat et l'exigence de transparence qui en découle font intrinsèquement partie du libéralisme, mais il n'implique pas le rationalisme suffisamment.⁵⁷ Il est difficile de ne pas accepter cette critique, car le lien entre la rationalité et la raisonnabilité dans Théorie de la justice n'est pas explicite. Cependant, comme nous le constatons dans la section suivante, Rawls a clairement démontré ce lien dans le Libéralisme politique. En bref, nous pouvons dire que l'attente de transparence découle de la raisonnabilité des partenaires et non de leur rationalité.

La condition formelle qui suit concerne le positionnement impératif du concept de juste par rapport aux différentes revendications.⁵⁸ Grâce à cette contrainte, les différentes revendications peuvent être hiérarchisées. En d'autres termes, le concept de juste, auquel les principes de la justice correspondent, joue un rôle à la fois normatif

⁵⁵ « *Chaque prétention juridique doit donc pouvoir être rendu publique ; et comme il est très aisé de juger dans chaque cas si les principes de celui qui agit supporteraient la publicité, cette possibilité même peut servir commodément de criterium a priori pour reconnaître l'injustice d'une prétention juridique* ». Emmanuel Kant, **Essai philosophique sur la paix perpétuelle**, Publications de la ligue internationale de la paix & de la liberté, Paris, 1880, p. 58.

⁵⁶ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 165.

⁵⁷ Bernard Williams, **Ethics and the limits of philosophy**, Routledge, 2006, p. 102.

⁵⁸ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 166.

et régulateur sur les demandes. Ensuite, la dernière restriction formelle est l'irrévocabilité.⁵⁹ Autrement dit, les revendications n'ont pas de niveau d'évaluation supérieur aux principes. Par conséquent, les institutions façonnées par les principes de justice prennent la décision finale face aux revendications et celle-ci est irrévocable.

Bien que les cinq limitations formelles de Rawls au concept de juste soient considérées par lui comme faibles du point de vue de la manière dont elles sont expliquées, elles sont un indicateur majeur de la nécessité de la théorie de la justice dont elles font partie.⁶⁰ Tant que les principes de justice sont respectés dans la distribution des avantages sociaux et dans la détermination des droits et des devoirs, il est entendu que les limitations formelles du concept de juste sont également respectées.

Malgré les limites formelles du concept de juste, il est intéressant de noter que la situation initiale est basée sur des principes et non sur des concepts de justice déjà existants. Rawls souligne plusieurs raisons pour lesquelles les partenaires ne choisissent pas sur la base des concepts de justice existants. Tout d'abord, il affirme qu'il n'est pas clair quelles définitions des concepts de justice doivent être présentées à ceux qui sont dans la position initiale.⁶¹ Il souligne ensuite que même si ces définitions sont certaines, il n'y a aucune garantie que les partenaires choisiront le meilleur concept de justice.⁶² De plus, les principes de la justice étant supérieurs aux concepts de justice, même si les partenaires ont le choix entre les principes de justice et les concepts de justice, ils choisiront les principes de justice.⁶³ Par exemple, alors que la définition de la justice comme vertu finale d'Aristote est un concept de justice⁶⁴, le principe de différence de Rawls, qui se réfère à la régulation des inégalités sociales et économiques au profit des moins avantagés, est un principe de justice. Par conséquent, dans la situation initiale, les principes de justice ne doivent pas être comparés à des concepts de justice, mais à d'autres principes, et les partenaires doivent choisir entre les principes.

⁵⁹ John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 166.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁶¹ *Ibid.*, p. 155.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 156.

⁶⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, [1129 b 22-31] trad. par Richard Bodéüs, GF Flammarion, 2004, p. 230.

Le fait que les partenaires s'accordent sur les principes de justice en choisissant entre différents principes ne signifie pas que la procédure est solidement fondée. De plus, le fait que lors de la comparaison entre différents principes, le principe d'utilité soit le plus mis en avant est une indication de la portée étroite de la comparaison. Tout d'abord, Rawls lui-même exprime la faiblesse de cette méthode et affirme que si la comparaison entre les principes n'est pas limitée, l'étude n'atteindra jamais son but, et qu'il est donc correct de faire une comparaison basée sur l'utilitarisme, l'approche la plus prééminente de son époque. Bien que la comparaison entre les principes soit limitée, Rawls utilise différentes méthodes de vérification pour la sélection des principes.

Cette méthode de vérification de Rawls, qu'il qualifie d'équilibre réfléchi, couvre le processus allant de la définition de la situation initiale aux termes du contrat et aux jugements qui deviendront des principes. De manière plus précise, l'équilibre réfléchi est une description du résultat d'un certain processus. Il est compréhensible qu'il soit le résultat d'un accord entre partenaires rationnels. En outre, au centre de celui-ci se trouvent des jugements que Rawls qualifie de bien pesés.

Le point le plus important qui distingue les jugements bien pesés des autres est qu'il ne s'agit pas de jugements variables qui peuvent être influencés par des motifs personnels tels que l'indécision. « *Des jugements bien pesés sont simplement ceux que nous formulons dans des circonstances favorables à l'exercice du sens de la justice ; dans de telles circonstances, les excuses et les explications les plus communes vis-à-vis d'une erreur n'ont pas cours.* »⁶⁵ À ce stade, la mention par Rawls du sens de la justice est également importante. En effet, il traite le sens de la justice comme une sorte de capacité morale et l'évalue sur un terrain qui n'est pas susceptible d'être affecté par les intérêts d'une personne.⁶⁶ En d'autres termes, alors que d'autres jugements sont affectés par des situations telles que la peur, l'anxiété et l'indécision, les jugements bien pesés se manifestent sans être déformés à cet égard.

⁶⁵ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 73.

⁶⁶ **Ibid.**

En commençant par le caractère préférable de la situation initiale, il est possible de concevoir que Rawls attire l'attention sur deux points : premièrement, les conditions doivent être partagées en général, et deuxièmement, elles doivent de préférence être faibles.⁶⁷ Il est ensuite examiné si ces conditions peuvent conduire aux principes de justice. Si ce n'est pas le cas, d'autres prémisses sont recherchées. Toutefois, si les principes obtenus sont conformes aux jugements bien pesés des partenaires, la définition choisie de la situation initiale est considérée comme adéquate. Le fait que des révisions puissent être apportées à la description de la situation initiale ou aux jugements pour parvenir à ce point montre que le processus est ouvert à la correction mutuelle. Puisque les jugements bien pesés sont rationnels et compatibles avec des convictions solides en termes de justice, le fait que les principes de justice choisis soient compatibles avec ces dernières est la preuve que la situation initiale aboutit à un équilibre réfléchi.

Par conséquent, plutôt que de chercher à savoir si une conception de la justice et des jugements bien pesés se renforcent mutuellement, on évalue la compatibilité des jugements et des principes obtenus dans les limites d'une situation façonnée par certaines conditions et hypothèses. Il ne serait donc pas faux d'affirmer que l'équilibre réfléchi impose une certaine conception de la justice, à savoir la justice comme équité. *« La théorie de la justice comme équité : une théorie de nos sentiments moraux tels qu'ils se manifestent dans nos jugements bien pesés en équilibre réfléchi ».*⁶⁸

Dans la première section, il a été expliqué pourquoi, pour Rawls, l'approche utilitariste classique échoue face aux deux principes de justice. Mais le principe d'utilité moyenne, distinct du principe d'utilité classique, peut-il amener les jugements des partenaires à un équilibre réfléchi dans la situation originelle ? Tout d'abord, il convient de préciser que l'utilitarisme classique se concentre sur l'utilité nette de la société, tandis que le principe de l'utilité moyenne se penche sur la satisfaction de l'utilité des individus. *« Le principe d'utilité moyenne est la maximisation du quotient*

⁶⁷ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 46-47.

⁶⁸ **Ibid.**, p. 153-154.

: *somme globale de satisfaction/nombre des membres de la société* ». ⁶⁹ Dans la position initiale, le principe de l'utilité moyenne est plus raisonnable que le principe classique, puisque les partenaires sont indifférents mutuellement et ne peuvent donc pas avoir pour objectif d'accroître la satisfaction totale, comme indiqué précédemment. Néanmoins, le principe de l'utilité moyenne serait également insuffisant par rapport aux principes de la justice. En effet, en l'absence d'un principe garantissant la protection des libertés fondamentales, il n'est pas justifié d'accepter des probabilités égales qui placent les personnes sur un pied d'égalité dans la situation initiale.⁷⁰ Comme dans l'utilitarisme classique, le principe d'utilité moyenne n'est pas préférable aux principes de la justice parce qu'il ne considère pas les partenaires comme des individus uniques avec leurs propres conceptions du bien.

L'autre principe considéré dans la situation initiale est le principe de perfection. Selon ce dernier, le but des organisations et des actions des individus d'une société est d'atteindre autant que possible l'excellence humaine. À cet égard, Rawls donne l'exemple de la Grèce antique. Pour que les savants grecs puissent atteindre l'excellence dans différents domaines, la poursuite du système esclavagiste était inévitable.⁷¹ Par conséquent, les droits fondamentaux peuvent être violés afin de réaliser l'excellence humaine. Par ailleurs, la structuration des institutions en vue d'atteindre l'excellence humaine peut être considérée comme idéale. Mais sur quel critère d'excellence les partenaires dans la situation originelle peuvent-ils se mettre d'accord ? D'après Rawls, les partenaires ne risquent pas leur liberté au nom d'une conception téléologique de la justice selon un critère de perfection. « *Si le critère d'excellence est suffisamment clair, les partenaires ne peuvent savoir si leurs revendications n'auront pas à s'incliner devant le but social supérieur de la maximisation de la perfection. Ainsi, il semble que le seul accord que les personnes dans la position originelle puissent atteindre est que chacun devrait avoir la plus grande liberté égale pour tous, compatible avec celle des autres* ». ⁷² Même le caractère égalitaire de la liberté des partenaires empêche le choix du principe de perfection. En conséquence, ni le principe de perfection ni le principe d'utilité

⁶⁹ Philippe Nemo, **Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains**, Presses Universitaires de France, 2002, Paris, p. 1380.

⁷⁰ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 205.

⁷¹ **Ibid.**, p. 363.

⁷² **Ibid.**, p. 365.

moyenne ne peuvent s'appliquer à la structure de base de la société, même s'ils semblent raisonnables.

À la suite de la comparaison, bien que les principes de justice soient plus adaptés à la sélection que d'autres principes dans la situation initiale, Rawls utilise des méthodes différentes pour renforcer le raisonnement conduisant à la sélection des deux principes. Nous avons mentionné que l'équilibre réfléchi est l'une de ces méthodes de vérification. De surcroît, le critère de maximin, qui fait partie de la théorie des jeux qui modélise des situations liées à des choix généralement utilisés dans le domaine de l'économie, fait également partie de la théorie du contrat social de Rawls. De la sorte, lorsque les revenus des participants à différentes options sont connus, il convient de choisir l'option qui maximise les revenus de celui qui a les revenus les plus faibles selon le critère du maximin. En d'autres termes, il s'agit d'optimiser la situation des plus désavantagés. Dans la première section, il est expliqué que l'approche de Rawls en matière de distribution des richesses et des bien-être se concentre sur les plus désavantagés et les moins désavantagés d'une société afin d'assurer la justice sociale. En outre, l'accent est mis sur la maximisation des attentes du groupe le plus désavantagé. En définitive, ce qu'il faut maximiser, ce sont les biens sociaux primaires souhaités par toutes les personnes rationnelles.

Le critère du maximin est de nature distributive. Donc il est clair qu'il est présenté par Rawls comme une solution aux problèmes de justice sociale. Il énumère trois raisons pour lesquelles ce critère est considéré comme favorable par les participants à la situation initiale. Premièrement, étant donné que les partenaires sont sous le voile d'ignorance et ne peuvent pas prévoir la répartition des revenus et du bien-être en faveur de leurs propres intérêts, ils doivent tenir compte de leur position la moins avantageuse lorsque le voile d'ignorance est levé.⁷³ En d'autres termes, ils ont tendance à agir en fonction d'empêcher le pire résultat possible pour eux-mêmes.

⁷³ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 186.

Deuxièmement, Rawls affirme que si les deux principes de justice réalisent la justice sociale et les exigences d'efficacité sont pris en compte, le critère du maximin garantit une certaine satisfaction.⁷⁴ En effet, les partenaires, même s'ils appartiennent au groupe le plus désavantagé de la société, sont assurés qu'une décision ne sera pas prise en leur défaveur au nom d'une utilité moyenne. Enfin, la raison pour laquelle le critère du maximin est utile est la possibilité que d'autres conceptions de la justice conduisent à des institutions inacceptables.⁷⁵ Ce que Rawls veut souligner ici, c'est que le principe de l'utilité de l'utilitarisme ne peut pas éliminer complètement les systèmes antidémocratiques tels que l'esclavage. Mais, dans la position originelle, aucun parti ne se concentrerait sur d'autres questions sans garantir ses droits fondamentaux.

Il est évident que le critère maximin est en position de soutien pour le choix des principes dans la situation originelle. Toutefois, certains, comme John C. Harsanyi, critiquent l'interprétation rawlsienne du critère maximin d'un point de vue utilitaire. Tout d'abord, selon Harsanyi, ni la conception de la situation initiale ni le critère du maximin ne sont des problèmes en soi. Mais le vrai problème est que la situation initiale est combinée avec une théorie de la décision telle que le maximin, ce qui conduit à des résultats paradoxaux.⁷⁶ Harsanyi affirme que les partenaires rationnels sont irrationnels lorsqu'ils prennent des décisions sur la base du critère du maximin dans la position originelle. En effet, selon ce critère, les individus prennent des décisions en fonction de la probabilité de se trouver dans la pire situation de la société. Or, il n'existe aucune justification rationnelle à l'attribution d'une probabilité aussi élevée à la probabilité du pire cas.

Harsanyi, dans son article, enrichit sa critique de petits exemples tirés de la vie quotidienne. Par exemple, selon le critère du maximin, on ne devrait pas conduire de voiture du tout à cause du risque de mourir dans un accident, puisque les décisions seront prises en fonction de la pire option. Ou encore, si la question de savoir si un budget limité pour l'éducation doit être utilisé pour un handicapé mental ou pour une

⁷⁴ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 186.

⁷⁵ **Ibid.** p. 187.

⁷⁶ John C. Harsanyi, **Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory**, *The American Political Science Review*, Jun. 1975, Vol. 69, No. 2 (Jun. 1975), p. 594-606

douzaine de surdoués se pose, Rawls soutient que le budget doit être alloué à le handicapé mental parce qu'il est dans une situation pire que les autres. Cependant, Harsanyi affirme que si un tel budget est alloué à une douzaine de personnes surdouées, un plus grand nombre de personnes et la société en bénéficieront davantage.

Dans son article en réponse aux critiques de Harsanyi, Rawls soutient que les contre-exemples sont étroitement limités, alors que le critère de maximin est une fonction de décisions générales.⁷⁷ En outre, dans les cas où Harsanyi vise une plus grande utilité moyenne, ce qui maximise l'utilité reste un point discutable. Selon Rawls, les principes de justice à choisir doivent être conformes à la forme de publicité puisqu'ils ont une fonction publique, et il est évident que le principe d'utilité est loin de cette clarté. De plus, comme dans l'exemple du budget de l'éducation de Harsanyi, le principe d'utilité moyenne n'assure pas la justice sociale puisqu'il ne voit pas de raison d'utiliser les inégalités existantes en faveur de ceux qui sont déjà avantagés.

Harsanyi affirme que si les partenaires dans la situation initiale font des choix basés sur le critère du maximin, ils ne parviendront pas à une conception satisfaisante de la justice. Par conséquent, les partenaires dans la situation initiale devraient adopter la maximisation de l'utilité prévisible plutôt que le critère du maximin comme règle de décision. Cela signifie que le budget de l'éducation devrait être alloué aux individus surdoués qui sont plus élevés en qualité et en quantité au motif qu'ils seront plus utiles à la société.

Lorsque nous comparons les points de vue des deux penseurs, nous pouvons constater que la principale distinction concerne les libertés fondamentales. Pour Harsanyi, les libertés fondamentales peuvent être restreintes au nom d'intérêts économiques et sociaux à long terme, alors que Rawls fonde son argumentation sur leur inviolabilité. Donc la structure de la position originelle de Rawls et ses idées telles que le voile d'ignorance, l'équilibre réfléchi et le critère de maximin sont le reflet de la

⁷⁷ John Rawls, **Some Reasons for the Maximin Criterion**, *The American Economic Review*, May 1974, Vol. 64, No. 2, Papers and Proceedings of the Eighty-sixth Annual Meeting of the American Economic Association (May 1974), p. 141-146

recherche de réponses à cette question : « *En vertu de quel principe des personnes morales libres et égales peuvent-elles permettre que leurs relations soient influencées par la fortune sociale ou les chances dans la loterie naturelle* » ? ⁷⁸ Parce que les personnes libres et égales souhaitent organiser des effets qui ne leur permettent pas d'être évaluées sur un pied d'égalité. La recherche d'un principe répondant à ce désir permet au critère du maximin de se déployer. « *Je voudrais suggérer que les attentes d'une personnalité libre et égale renvoient directement au critère du maximin* ». ⁷⁹

Jusqu'à présent, nous avons considéré que, selon Rawls, les principes à choisir par les partenaires dans la situation initiale comprennent la garantie des libertés fondamentales et le fait de favoriser le groupe le plus désavantagé dans la distribution du revenu social et de la richesse. Il convient à ce stade de souligner que ces deux principes ont été graduellement précisés par trois formulations. C'est-à-dire, les deux premières versions sont formulées de manière provisoire, et la troisième les amène à leur forme la plus claire, en éliminant les ambiguïtés.

La première formulation est la suivante :

« En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres.

En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous ». ⁸⁰

Il est donc évident que le premier principe impose l'égalité de la liberté. Comme indiqué dans la section sur la situation initiale, la volonté de protéger les intérêts

⁷⁸ John Rawls, **Some Reasons for the Maximin Criterion**, *The American Economic Review*, May 1974, Vol. 64, No. 2, Papers and Proceedings of the Eighty-sixth Annual Meeting of the American Economic Association (May 1974), p. 145.

⁷⁹ **Ibid.** p. 144

⁸⁰ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 91.

spécifiques des partenaires, dont ils ne connaissent pas les détails, fait que le premier principe vise à garantir les libertés fondamentales pour tous. Une autre raison de privilégier la liberté est que, pour Rawls, le respect de soi-même est inséparable des libertés fondamentales.⁸¹ Il ne faut pas oublier que le respect de soi-même est conditionné par la réalisation d'un projet de vie rationnel et que la structure de base de la société fondée sur les deux principes de justice prétend offrir aux individus les meilleures chances de réaliser ce projet. Par conséquent, le premier principe de justice est associé à l'égalité des libertés, et c'est sur ce point que la théorie rawlsienne diffère essentiellement des autres approches rationnelles.

La première version du deuxième principe est ambiguë sur certains points. Tout d'abord, l'expression "l'avantage de tous" peut renvoyer à deux principes différents : l'efficacité et la différence.⁸² On peut déjà déduire du début du chapitre que Rawls privilégie le principe de différence par rapport au principe d'efficacité. Toutefois, il est plus exact de dire que le principe d'efficacité s'applique aux structures économiques plutôt qu'aux institutions sociales. Par conséquent, le principe d'efficacité ne peut pas fonctionner seul comme principe de justice. Comme mentionné précédemment, il est possible de soutenir que des pratiques passées telles que l'esclavage, qui portent atteinte à la dignité humaine, sont efficaces dans le cadre du principe d'efficacité. Par conséquent, dans le deuxième principe de justice, l'expression "l'avantage de tous" renvoie au principe de différence. En outre, le principe d'efficacité peut être utilisé comme principe complémentaire après que les principes de justice ont été satisfaits lorsqu'il s'agit de questions économiques.⁸³

Une autre ambiguïté concernant le deuxième principe réside dans l'expression "ouvert à tous". Selon Rawls, cette expression implique d'une part une égalité ouverte à certains talents et d'autre part une juste égalité des chances. En conséquence, dans la deuxième formulation des principes, "ouvert à tous" est explicité en termes de "juste égalité des chances". « *Les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que à la fois, (a) elles apportent aux plus désavantagés les meilleures*

⁸¹ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 590.

⁸² **Ibid.**, p. 97-98.

⁸³ **Ibid.**

*perspectives et (b) elles soient attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément à la juste (fair) égalité des chances ».*⁸⁴ Le souci de Rawls de reformuler le principe et de clarifier "ouvert à tous" comme "juste égalité des chances" est liée à l'objectif d'empêcher les personnes naturellement douées d'avoir un plus grand avantage.

Avec le principe de différence et d'égalité des chances, ce qui ressort en réalité, c'est que les institutions abordent ces situations d'un point de vue équitable, et non que les capacités ou handicaps innés des personnes soient ignorés. C'est d'ailleurs pourquoi une société méritocratique dans laquelle seuls les talents se démarquent n'est pas soutenue par les deux principes de la justice. En ce qui concerne les avantages et les désavantages innés, Rawls précise que son deuxième principe ne fonctionne pas comme un principe de réparation. Il s'ensuit que l'objectif n'est pas de prétendre que les individus devraient commencer leur vie sur un pied d'égalité et de s'efforcer d'y parvenir. Il s'agit plutôt de savoir comment les institutions devraient aborder ces situations naturelles, que nous ne pouvons pas choisir mais qui font partie de notre vie. *« La réparation 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 de faits naturels. Ce qui est juste ou injuste par contre, c'est la façon dont les institutions traitent ces faits ».*⁸⁵

Dans la version finale des principes de la justice, comme dans les deux premières, le premier principe ne change pas. Il est entendu que la première partie du deuxième principe est détaillée dans le cadre du principe d'épargne, tandis que la deuxième partie reste identique à la version précédente. *« Seconde principe : Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne et, b) attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste (fair) égalité des chances ».*⁸⁶ Le détail d'une épargne juste ajoutée à la

⁸⁴ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 115.

⁸⁵ **Ibid.**, p. 133.

⁸⁶ **Ibid.**, p. 341.

première partie du deuxième principe est une tentative de répondre directement au problème de la justice intergénérationnelle.

Au début de sa Théorie de la justice, Rawls a supposé que les partenaires dans la situation initiale agiraient en pensant aux deux générations suivantes (leurs enfants et petits-enfants), bien qu'il ait déclaré qu'il voulait éviter le problème de la justice intergénérationnelle.⁸⁷ Il est difficile de comprendre que dans la position originelle, les partenaires sont indifférentes entre elles, mais qu'elles se préoccupent de la génération suivante. D'autre part, le voile d'ignorance est également de mise lorsqu'il s'agit de penser aux générations suivantes. Ainsi, chacun sait qu'il y a des membres de la famille à qui il veut transmettre un certain niveau de bien-être, même s'il n'en connaît pas les détails. En outre, il serait très dangereux pour la stabilité des institutions justes d'utiliser les ressources naturelles épuisables uniquement pour elles-mêmes et de ne pas penser aux générations futures.

Ainsi, pour réaliser la justice distributive de manière équitable, les partenaires doivent considérer les générations futures. Cela soulève la question du taux d'épargne que les sociétés devraient adopter. Il est indéniable que toutes les sociétés ne possèdent pas la même diversité de ressources au même niveau de richesse avant que les principes de la justice ne soient appliqués. Par conséquent, chaque société peut faire varier le taux d'épargne en fonction de ses moyens. Dans la position originelle, comme les partenaires ne savent pas à quel type de société prospère elles appartiennent, elles se mettent tout de même d'accord sur un principe d'épargne que chaque société peut appliquer en moyenne. En conséquence, Rawls divise le taux d'épargne que les sociétés peuvent réaliser en deux parties : avant et après la mise en place d'institutions justes.⁸⁸

⁸⁷ « L'affirmer serait une façon d'aborder et de traiter les questions de justice entre les générations. Cependant, le but de la théorie de la justice comme équité est d'essayer de déduire tous les devoirs et toutes les obligations de la justice à partir d'autres conditions raisonnables. Ainsi, cette direction devrait si possible être évitée ». **TJ.**, p. 161.

⁸⁸ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, § 44

Une fois que les biens sociaux premières sont fournis à chaque citoyen, chaque génération épargne suffisamment pour réaliser les institutions. Une fois que les institutions justes fonctionnent, cette phase d'accumulation se termine et la génération suivante commence à épargner au moins autant que la génération précédente. Comme le souligne Gosseries, il est donc vrai que les générations antérieures peuvent être amenées à épargner davantage que les générations suivantes pour que des institutions justes puissent fonctionner. *« Le modèle « deux temps » est extrêmement problématique pour un tenant de l'égalitarisme du maximin. Il consiste en effet à exiger que les quelques générations les plus défavorisées se sacrifient au profit des générations ultérieures qui, par ce sacrifice même, se retrouveront dans une situation bien plus favorable que celle de leurs ancêtres. Il nous incombe dès lors de définir plus avant ce à quoi nous engagerait l'idée de maximin intergénérationnel - abandonnée par Rawls -, de montrer en quoi elle diffère des exigences de la réciprocité indirecte et de l'égalitarisme strict, et d'indiquer comment il est possible de relever le défi agrégatif des modèles « deux temps » ».*⁸⁹ Étant donné que la justice entre les générations ne peut être appliquée en arrière à partir de la génération contemporaine, il est juste que si un sacrifice doit être fait, il doit l'être en avant à partir de la génération contemporaine. Donc, dans la situation initiale, tous les partenaires reconnaissent qu'ils sont contemporains et qu'ils appartiennent à la même génération. Néanmoins, certains arguent que l'application en deux parties du principe d'épargne sape l'universalisme de la théorie de Rawls.⁹⁰

Vu que la version finale des principes est devenue claire dans la troisième formulation, il est désormais important d'attirer l'attention sur la relation entre les deux principes. Il existe une hiérarchie entre le premier et le deuxième principe, ainsi qu'entre les deux divisions du second principe. Cet ordre, que Rawls qualifie de lexical, ou plus précisément de lexicographique, opère entre les principes de la même manière

⁸⁹ Axel Gosseries, **“La Justice Entre Les Générations. Faut-Il Renoncer Au Maximin Intergénérationnel ?”** Revue de Métaphysique et de Morale, no. 1, 2002, p. 71.

⁹⁰ *« Faute d'intégrer dans la négociation des représentants de toutes les générations, la prétention d'universalisme, pourtant également affichée par la théorie de Rawls, envisagée cette fois dans son versant kantien, est sérieusement compromise »*, Axel Gosseries, **“La Justice Entre Les Générations. Faut-Il Renoncer Au Maximin Intergénérationnel ?”** Revue de Métaphysique et de Morale, no. 1, 2002, p. 455.

qu'il n'est pas possible de passer à la lettre b dans un dictionnaire tant que tous les mots commençant par la lettre a n'ont pas été examinés.⁹¹ En d'autres termes, il est impossible de se référer au deuxième principe tant que les exigences du premier principe n'ont pas été satisfaites. En l'absence d'une garantie de liberté égale pour tous les citoyens de la société, le principe de différence ne peut être pris en compte. L'ordre lexical n'est pas une démarche après coup appliquée aux principes. Au contraire, les partenaires suivent cet ordre lorsqu'ils choisissent les principes de la justice.

La priorité accordée au premier principe par rapport au second vise en effet à faire en sorte qu'en matière de justice, les personnes aient moins recours à leur jugement intuitif.⁹² Lors de la comparaison des principes qui sous-tendent les institutions dans la situation initiale, il ne faut pas oublier que le sens de la justice intervient et qu'il en résulte des jugements bien pesés. En d'autres termes, il n'est pas convenable que les jugements intuitifs entrent en ligne de compte dans la sélection des principes de justice. Avec l'ordre lexical, Rawls présente donc ses critiques de l'intuitionnisme. Ces critiques sont basées sur la multiplicité des premiers principes qui peuvent être en conflit dans l'intuitionnisme et sur l'absence d'une méthode claire pour leur interrelation.⁹³ L'ordre lexical est présenté comme une solution aux problèmes de l'intuitionnisme.

En somme, dans le cadre du premier principe, l'ordre lexical exprime la priorité du juste sur le bien. De même, dans le cadre du deuxième principe, le principe de juste équité des chances pour tous doit être satisfaite avant la répartition des inégalités économiques et sociales en faveur des plus désavantagés. De l'ordonnancement lexical entre le premier et le deuxième principe, il résulte clairement que l'inviolabilité de l'égalité des libertés ne peut pas abolir au nom de l'efficacité. Est-il alors possible d'affirmer que les exigences du premier principe ne peuvent être limitées d'aucune manière ?

⁹¹ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 68.

⁹² **Ibid.**, p. 183.

⁹³ **Ibid.**, p. 60.

Il n'y a qu'une seule exception à l'égalité de la liberté, à savoir qu'elle rend possible une plus grande liberté. Cette exception concerne les institutions et les sociétés existantes, plutôt qu'une société et ses institutions, idéalement construites à partir de rien sur des principes de la justice. « ... *la priorité de la liberté signifie que la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté elle-même. Il y a deux sortes de cas. Les libertés de base peuvent soit être moins étendues, mais cependant égales, soit inégales. Si la liberté est moins étendue, le citoyen représentatif doit y trouver en fin de compte un gain pour sa liberté ; et, si la liberté est inégale, la liberté de ceux qui ont moins de liberté doit être mieux protégée* ». ⁹⁴ En outre, la liberté est limitée par des facteurs externes tels que les catastrophes naturelles, ainsi que par des restrictions bien ancrées à l'action politique concernant les enfants. Rawls ne répond pas directement à la question de savoir comment aborder ces inévitables limitations de la liberté, mais se contente d'affirmer qu'elles doivent être abordées. La principale raison pour laquelle il ne veut pas répondre explicitement aux problèmes liés aux restrictions de la liberté est que sa théorie de la justice se concentre sur la structure sociale idéale construite sur les principes de la justice. En effet, les exemples mentionnés doivent être analysés séparément en fonction de conditions différentes.

Le fait que le premier principe ne soit compromis qu'au coût d'une plus grande liberté s'inscrit en fait dans le cadre de la définition de Rawls d'une personne rationnelle et libre, que nous avons déjà mentionnée dans la première section. Comme on le sait, le bien d'une personne est lié à la prise de décisions rationnelles conformes à son propre projet de vie à long terme. La condition préalable pour agir conformément à son propre projet de vie est la garantie des libertés fondamentales. Par conséquent, dans la théorie rawlsienne, les deux principes soutiennent également la définition d'une personne libre. « *Des personnes libres se considèrent plutôt comme des êtres susceptibles de réviser et de modifier leurs buts ultimes et qui donnent la priorité à la sauvegarde de leur liberté dans ce domaine. Par conséquent, non seulement elles ont des buts ultimes qu'elles sont libres, en principe, de rechercher ou de rejeter, mais leur allégeance originelle et leur dévouement continu à l'égard de ces buts doivent être constitués et affirmés dans des conditions elles-mêmes de liberté* ». ⁹⁵

⁹⁴ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 280-281.

⁹⁵ **Ibid.**, p. 183.

Néanmoins, certains ont critiqué le fait que les libertés fondamentales ne devraient pas être restreintes au nom de meilleures conditions à long terme, c'est-à-dire pour le plus grand bien. Harsanyi donne l'exemple de l'économie d'un pays sous-développé dans son article intitulée '*Le principe de maximin peut-il servir de base à la morale ?*' mentionné précédemment. Selon lui, pour réaliser une percée dans la croissance économique, il est naturel que le pouvoir soit concentré dans une seule main, à savoir le gouvernement, et que certaines libertés soient restreintes. Dans une telle situation, il ne faut pas s'attendre à ce que l'on s'oppose à la restriction de certaines libertés au nom d'un plus grand progrès économique et social. Le point de vue de Harsanyi est controversé car certaines des libertés qu'il mentionne sont vagues. Néanmoins, le cœur de sa pensée est que certaines restrictions des libertés fondamentales pour le développement économique et social sont en fin de compte bénéfiques pour tous les membres de la société.

Pour répondre à l'exemple de Harsanyi au nom de Rawls, même si la restriction des libertés fondamentales en vue d'un bénéfice à long terme est dans l'intérêt de la société dans son ensemble, le résultat peut changer lorsque nous considérons les personnes individuelles. En d'autres termes, un individu qui accepte la restriction de sa liberté civile et se sacrifie pour un bénéfice à long terme peut ne pas être en mesure de bénéficier du plus grand bien-être économique et social en question, étant donné l'incertitude de sa durée de vie. Ainsi, dans cet exemple, que Rawls défend à la suite de Kant, les individus sont instrumentalisés et, de même, ils ne sont pas considérés comme des fins en soi.

En outre, dans l'exemple de Harsanyi, étant donné que dans une société régie par le principe d'utilité, ce qui est hiérarchiquement juste vient après ce qui est utile, les taux de sacrifice différenciés des divers groupes de la société ne sont pas pris en compte. En d'autres termes, il n'est pas important que les plus défavorisés de la société subissent davantage de pertes pour le bien-être social. En revanche, il n'est pas logique d'attendre d'un groupe désavantagé qu'il accepte un principe qui lui serait défavorable dans une situation fictive telle que la situation initiale. « *Considérant la question du*

*point de vue de la position originelle, les partenaires rejetteraient le principe d'utilité adopteraient l'idée plus réaliste d'une conception de l'ordre social selon un principe d'avantage réciproque ».*⁹⁶ De plus, les principes de la justice, qui soutiennent la définition d'une personne libre en mettant l'accent sur le respect de soi, jouent également un rôle encourageant pour la coopération sociale. C'est-à-dire, puisque les droits fondamentaux sont garantis, on ne leur demande pas de se sacrifier inégalement au nom du développement économique et sociale. Il en ressort que dans une société juste, les individus sont plus enclins à agir ensemble.

1.4. La justice comme équité

Les enjeux discutés dans la dernière section comprennent deux parties que Rawls vise avec sa théorie de la justice comme équité. La première consiste à analyser les libertés fondamentales et leur priorité. La seconde consiste à analyser l'égalité démocratique à travers le principe de la juste égalité des chances et le principe de différence, qui constituent le second principe de la justice.⁹⁷ Plus précisément, en analysant ces deux parties, il s'agit de présenter une approche convaincante pour expliquer la raison du choix de ces deux principes et au lieu d'autres.

Il est évident que la théorie de la justice de Rawls, qu'il qualifie d'équité, repose sur une conception de l'être humain. Ainsi, en tant qu'être rationnel et raisonnable, l'homme, d'une part, prend des décisions conformes à son propre projet de vie et, d'autre part, le sens de la justice qu'il développe la pousse à coopérer et à considérer les autres comme des égaux. Il est entendu que la première de ces deux caractéristiques de l'être humain est orientée vers sa propre vie et lui-même, tandis que la seconde est axée sur ses relations avec les autres. Ainsi, une telle conception de l'homme est censée choisir deux principes de la justice pour la structure de base de la société. Car le fait que la conception de la justice soit obtenue par le biais d'un processus équitable la rend

⁹⁶ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 208.

⁹⁷ **Ibid.**, p. 10.

plus légitime. Le processus lui-même, y compris le choix des principes, est donc inclus dans l'enquête de légitimité.

C'est-à-dire, selon Rawls, une telle conception des êtres humains devrait permettre de choisir deux principes de la justice pour la structure de base de la société dans une situation fictive, telle que la situation initiale, sans les différentes conceptions du bien qui conduisent à des conflits entre les personnes derrière le voile d'ignorance. L'objectif de la position originelle est ainsi de parvenir à une conception de la justice et de réconcilier la théorie du choix rationnel avec celle-ci.⁹⁸

A côté d'une certaine définition de l'homme, la théorie rawlsienne suppose également une certaine définition de la société. « *La théorie de la justice comme équité considère la société comme une entreprise de coopération en vue d'avantages mutuels* ». ⁹⁹ La raison pour laquelle Rawls met l'accent sur la structure de base de la société en tant qu'objet de la justice est la signification de ces avantages mutuels et les règles selon lesquelles ils doivent être distribués. C'est pourquoi, comme dans d'autres idées libérales, sa théorie met l'accent sur la justice distributive. Rawls déclare qu'il traite la répartition comme un problème de justice procédurale.¹⁰⁰ Quelle est la relation entre la définition de la société de Rawls, les principes de la justice et la justice procédurale ?

Si l'on se réfère à la définition de la société de Rawls, les avantages mutuels et la procédure équitable sont indispensables pour parler de « coopération sociale ». En outre, les individus qui composent la société doivent faire leur part pour bénéficier de ces avantages mutuels. C'est ce qu'il appelle le principe de *fair play*.¹⁰¹ C'est essentiellement un argument distributif, tel que Brian Barry l'a décrit en relation avec le principe du fair-play. Autrement dit, il est juste qu'une personne qui accepte de recevoir le bénéfice d'une action continue à y adhérer.¹⁰² En d'autres termes, il ne suffit

⁹⁸ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 44.

⁹⁹ **Ibid.**, p. 116.

¹⁰⁰ **Ibid.**

¹⁰¹ Freeman, Samuel, ed. *Collected Papers, 'Legal Obligation and the Duty of Fair Play'*, Harvard University Press, 1999, p. 117-129.

¹⁰² Brian Barry, **Political Argument**, Routledge, 1967, p. 105.

pas que les individus consentent à une certaine structure sociale. Mais en même temps, s'ils acceptent de bénéficier des avantages communs, ils sont aussi directement soumis à certaines obligations. Pour inverser l'argument, tous les individus doivent coopérer pour que l'on puisse parler d'avantages mutuels. On peut donc dire que ce qui encourage les individus à coopérer, c'est qu'ils ne doutent pas que la structure de base de la société soit juste. En effet, dans une telle société, la répartition des avantages est équitable. Mais quelle est la relation exacte entre le système de coopération sociale et la justice procédurale ?

La justice, que Rawls qualifie de procédurale ou même de pure, vise à garantir que la procédure se déroule de manière tout à fait équitable, en satisfaisant le juste dans le processus, qui est prioritaire par rapport à tout bien. Depuis les conditions des partenaires dans la situation initiale jusqu'au développement d'institutions sociales et économiques basées sur les deux principes de la justice, le processus est, selon lui, une démonstration de l'application de la justice procédurale pure. En effet, la représentation de tous les partenaires se fait de manière équitable, et certains d'entre eux ne sont pas autorisés à utiliser leurs avantages innés ou générationnels à leur profit dans le choix des principes, et par conséquent la distribution des ressources économiques et sociales dans la société est équitable. En somme, chaque étape du processus donne la priorité à ce qui est juste. La réponse à la question ci-dessus est donc claire : *« Le rôle du principe de l'équité des chances est de garantir que le système de coopération est un système basé sur une justice procédurale pure »*.¹⁰³

Par conséquent, la théorie rawlsienne de la justice comme équité est, selon ses propres termes, *« un point archimédien »*. Il ne s'agit pas simplement d'une structure sociale proposée comme solution au problème de la répartition de ressources économiques et sociales limitées, mais également d'un système qui garantit des libertés égales dans lesquelles s'incarnent les jugements moraux des hommes, tels que le sens de la justice.

¹⁰³ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 119.

2. DE LA THEORIE DE LA JUSTICE AU LIBERALISME POLITIQUE : QUELQUES CHANGEMENTS DANS LA PENSEE RAWLSIENNE

Afin de critiquer la conception de la politique de Rawls dans une perspective arendtienne, il est nécessaire d'aborder les changements dans sa pensée et ce qu'est le libéralisme politique. Par conséquent, notre objectif en rédigeant ce chapitre est de discuter de la manière dont Rawls répond aux trois thèmes les plus critiqués de sa Théorie de la justice dans le Libéralisme politique.

Tout d'abord, nous remarquons le passage de son enquête d'une conception idéale de la justice à la question de la stabilité. En effet, il est important de savoir comment assurer la stabilité dans une société où existent de multiples conceptions du bien. De plus, il ne faut pas oublier que la pluralité est encouragée dans une société démocratique. Deuxièmement, bien que Rawls souligne les points sur lesquels il s'écarte du libéralisme classique dans sa Théorie de la justice, lorsqu'il réexamine ses pensées, il admet qu'il reste dans le cadre du libéralisme classique. Cependant, dans le Libéralisme politique, il explique comment il s'écarte de cette ligne et présente une perspective politique impartiale, et non une doctrine compréhensive. C'est pourquoi nous soulignons cette transition dans le contexte du libéralisme politique en abordant certains points importants tels que la raison publique et le principe de réciprocité. Troisièmement, nous examinons l'accent mis par Rawls sur une société bien ordonnée dans le premier livre, alors que dans le deuxième livre, il traite principalement de la démocratie constitutionnelle. Car de même que les principes de la justice fondent leur légitimité sur la situation initiale, le pouvoir politique tire sa légitimité de la constitution. Ces trois rubriques nous permettent de repérer non seulement la modification de la théorie de Rawls, mais aussi les problèmes que pose le passage de la partie idéale de sa théorie à la partie non idéale, c'est-à-dire les implications pratiques de la théorie.

2.1. La question n'est plus la justice mais la stabilité

Pour que les individus puissent s'unir au sein d'une société, ils doivent se mettre d'accord sur certains principes et règles. Selon Rawls, ces principes et ces règles ne doivent pas être fondés sur une quelconque conception du bien. En effet, on agit sous le voile d'ignorance, de sorte que personne ne peut choisir les principes en fonction de sa propre conception du bien. Il existe donc plusieurs conceptions du bien, et le fait qu'elles s'opposent entre elles empêche de parvenir à un accord. Une fois que les principes et les règles qui leur sont associées sont clarifiés, les individus continuent à vivre et à défendre leur propre conception du bien d'une manière qui n'entre pas en conflit avec les deux principes de la justice. Mais comment différentes conceptions du bien peuvent-elles coexister sans conflit, même si elles sont limitées par deux principes de la justice ? Peut-on parler de stabilité dans une atmosphère où la pluralité prévaut et est encouragée par l'approche démocratique ? Des conceptions du bien incompatibles avec les principes ne créeraient-elles pas des insatisfactions parce qu'elles limitent la liberté de choisir le mode de vie des citoyens ? Peut-on même parler d'un critère qui montre quelles conceptions du bien sont compatibles avec la théorie de la justice de Rawls ?

L'une des principales critiques adressées à Rawls est de savoir comment l'existence de multiples doctrines raisonnables et incompatibles permet aux individus de se mettre d'accord sur le choix de deux principes de la justice. Même en supposant que la sélection des deux principes dans une situation fictive telle que la position originelle soit convaincante, un raisonnement adéquat pour soutenir la stabilité de la société est ce qui manque à la théorie de la justice. Par conséquent, Rawls écrit le *Libéralisme politique* dans le cadre de la question 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 » ?¹⁰⁴

En ce qui concerne cette question, il est nécessaire de préciser ce que Rawls caractérise comme des doctrines *compréhensives* mais *raisonnables*. Car ce sont ces deux caractéristiques qui déterminent quelles doctrines peuvent être compatibles au sens rawlsien dans une société juste. Premièrement, il convient de commencer par le caractère compréhensif. Le compréhensivité d'une doctrine peut se résumer à une extension générale de la connaissance des objets déjà donnés. Plus précisément, elle peut être résumée comme l'extension d'une certaine conception du bien à de nombreux domaines de la vie humaine, suivant une tradition de pensée.¹⁰⁵ De ce point de vue, la première chose qui nous vient à l'esprit lorsque nous pensons à des doctrines exhaustives, ce sont les religions bien établies dans lesquelles les hommes vivent depuis de nombreuses années. Cependant, ces doctrines ne devraient pas se limiter aux religions. En effet, selon Rawls, les idées libérales de Kant et de Mill font également partie des doctrines compréhensives.¹⁰⁶ La raison pour laquelle Kant avait une doctrine compréhensive est expliquée dans la section suivante, qui traite de la distinction entre le libéralisme politique et le libéralisme classique.

Comme indiqué dans le premier chapitre, le caractère raisonnable est lié aux actions et aux pensées publiques d'une personne. De même, il est important de répéter les trois caractéristiques de la raisonnabilité : considérer les autres comme libres et égaux comme soi-même, être prêt à coopérer équitablement et, enfin, être capable de développer un sens de la justice. La raisonnabilité mène à une conclusion qui n'a pas été abordée auparavant mais qui doit être respectée : la réciprocité. « *Le raisonnable est un élément de l'idée de société conçue comme un système équitable de coopération et le fait qu'il soit raisonnable pour tous d'accepter ses termes équitables fait partie de son idée de réciprocité* ». ¹⁰⁷ Il est clair que le caractère raisonnable exige qu'une personne soit prête à accepter les conditions nécessaires à une juste solidarité sociale,

¹⁰⁴ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 6.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 184.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 78.

même si elles sont contraires à ses intérêts individuels et à sa conception du bien. Le point important ici est que la raisonnabilité précède la rationalité dans la pensée rawlsienne. Il considère même qu'il s'agit de la priorité du juste sur le bien.¹⁰⁸

Pour qu'une doctrine soit qualifiée de raisonnable, ses représentants doivent reconnaître les autres comme des individus libres et égaux et souhaiter coopérer dans des conditions acceptables pour tous. S'ils ne présentent pas les termes de la coopération, qui sont censés aboutir à un avantage mutuel, sous une forme acceptable pour tous, ils ne sont pas raisonnables. Par conséquent, Rawls affirme que pour qu'une doctrine soit raisonnable, elle doit pouvoir être défendue de manière raisonnable.¹⁰⁹ Il s'agit clairement d'une approche libérale selon laquelle le critère du raisonnable détermine la légitimité des doctrines exhaustives dans une société démocratique. Il s'ensuit que la vérité ou la fiabilité des doctrines exhaustives n'a pas d'importance. « *Une fois que nous acceptons que le pluralisme raisonnable est une condition permanente de la culture publique produite par des institutions libres, l'idée du raisonnable est mieux adaptée que l'idée de vérité morale pour former la base de justification publique d'une régime constitutionnel* ». ¹¹⁰

En d'autres termes, tant que les conceptions du bien des individus sont raisonnables, que ce soit ou non dans le cadre de doctrines exhaustives, ils peuvent librement maintenir leur représentation dans les sociétés démocratiques. On peut cependant en déduire que les doctrines compréhensives qui ne sont pas considérées comme raisonnables n'ont pas leur place dans la sphère publique. Dans ce cas, il est clair que des milliers de personnes ayant des doctrines compréhensives qui ne remplissent pas le critère de raisonnabilité de Rawls ne peuvent pas partager leur point de vue sur le bien dans la sphère publique de manière égale et libre comme tout le monde. Puis qu'ils ne sont pas ouverts à la coopération visant à obtenir des avantages communs sur une base équitable. En plus, le fait qu'ils ne considèrent pas les autres comme égaux et libres rend cette limitation légitime.

¹⁰⁸ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 50.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 89.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 167.

En raison de l'accent mis par Rawls sur la raisonnabilité, le lien entre la raisonnabilité et la rationalité, qui est rompu dans *Théorie de la justice*, est désormais représenté de manière plus solide. Le fait qu'une personne soit simplement rationnelle indique qu'elle agit conformément à ses objectifs, mais il lui manque le sens de la justice et le désir de réaliser ces objectifs de manière équitable dans une coopération avec les autres. Une personne simplement raisonnable, quant à elle, est ouverte à une coopération équitable, mais n'a pas la capacité rationnelle de négocier pour son propre intérêt et ses propres objectifs.¹¹¹ Par conséquent, le caractère raisonnable et rationnel sont des idées complémentaires.¹¹² Néanmoins, étant donné que le caractère raisonnable est présenté comme un « *idéal politique de la citoyenneté démocratique* »¹¹³, on peut affirmer que les individus ont la possibilité de faire des sacrifices dans la sphère publique par rapport à leur propre conception du bien. En résumé, la base la plus importante de la stabilité politique d'une société est l'être raisonnable et son corollaire, le principe de la réciprocité.

2.2. Le libéralisme politique comme alternative impartiale au libéralisme classique

Avant de poursuivre sur les conditions d'existence des doctrines compréhensives et raisonnables dans les sociétés démocratiques, il est nécessaire de constater une conséquence de la priorité du juste sur le bien. Encore une fois, comme nous l'avons déjà mentionné, de même que le raisonnable prime sur le rationnel par rapport au sens de la justice, de même la conception politique de la justice prime sur toutes les autres conceptions du bien par rapport aux doctrines compréhensives, idéologies ou

¹¹¹ « Mais le rationnel est une idée distincte du raisonnable et qu'il s'applique à un seul agent unifié (une personne physique ou une personne morale) qui possède les facultés de jugement et de délibération nécessaires à la recherche des fins et des intérêts qui lui sont particuliers ». *LP*, p. 78.

¹¹² John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 80.

¹¹³ *Ibid.*, p. 92.

philosophies. Rawls affirme donc que les citoyens ont deux conceptions différentes, politique et compréhensive.

D'après la pensée rawlsienne, puisqu'il ne peut y avoir de conciliation entre des conceptions du bien fondées sur des doctrines compréhensive, l'harmonie entre les individus et la stabilité dans la société ne peuvent être réalisées qu'à travers la conception politique de la justice. Sachant que le critère des sociétés justes et équitables est déterminé par la conception politique de la justice, si la conception du bien des individus est en contradiction avec celle-ci, leur mode de vie peut être limité par les principes de la justice.¹¹⁴

Le libéralisme politique se caractérise par le fait que la conception politique commune et impartiale de la justice, à savoir la conception politique de la justice partagée par tous les citoyens, n'est fondée sur aucune doctrine, philosophie ou idéologie. Si nous étendons cette idée à l'ensemble de la philosophie de Rawls, nous nous trouvons face à un constructivisme politique. Le constructivisme politique est un processus de construction, qui ne part pas d'une conception donnée de la justice dans la position originelle, qui va jusqu'à la manière dont les définitions de la personne et de la société sont supposées, et qui va même jusqu'à la détermination de la raisonnable comme critère, plutôt que de la vérité. Cela signifie que la conception politique n'a pas d'autre fondement qu'elle-même.¹¹⁵

Après un processus de construction, l'objectif de parvenir à une conception de la justice, et non à une quelconque conception du bien, et d'être indépendant de toute approche métaphysique, se dessine sur le motif de l'impartialité. Cependant, est-il possible de parler d'une conception véritablement impartiale de la politique ? Le fait que le libéralisme politique ne porte pas de jugement sur la vérité ou la fausseté des différentes doctrines, philosophies et idéologies doit-il être considéré comme un signe suffisant de sa position impartiale ?

¹¹⁴ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 255.

¹¹⁵ **Ibid.**, p. 137-142.

Le libéralisme politique ne peut justifier ses prétentions à l'impartialité que par le biais d'institutions qui fonctionnent selon les principes de la justice. Comment évaluer alors que, d'une part, la volonté d'un citoyen de modeler sa vie selon sa propre conception du bien figure parmi les biens premiers sociaux et que, d'autre part, les principes de la justice qui les garantissent peuvent les restreindre ?

En effet, le libéralisme politique n'impose pas de restrictions au discours des doctrines compréhensives sur la base de principes de la justice afin de l'exclure de la sphère publique. En d'autres termes, le fait que les doctrines compréhensives ne soient pas valables pour tous, parce qu'elles expriment toute la vérité à travers une seule explication, rend nécessaire leur mise à l'écart sur la base des institutions politiques. Comme le dit Macedo, l'objectif réside ici dans la volonté de respecter les personnes raisonnables.¹¹⁶ Les phrases suivantes de Rawls le soutiennent : « *Il est, au contraire, vital pour l'idée même du libéralisme politique que nous puissions soutenir de manière parfaitement conséquente qu'il serait déraisonnable d'utiliser le pouvoir politique pour faire appliquer notre propre doctrine compréhensive, que nous considérons, bien évidemment, comme vraie ou raisonnable* ». ¹¹⁷ Il est donc important de souligner que la légitimité du discours politique repose sur la reconnaissance mutuelle, d'une part, et sur le raisonnable, d'autre part.

Jusqu'à ce stade, ce que le libéralisme politique préconise et ce qu'il vise à atteindre a été exprimé, tandis que sa différence par rapport aux autres idées libérales a été indirectement démontrée. Rawls affirme que le libéralisme classique et ses diverses variantes font partie des doctrines exhaustives parce qu'ils sont fondés sur des considérations métaphysiques, philosophiques ou idéologiques et non sur une conception impartiale de la politique. Cela inclut la pensée de Kant, pour laquelle il existe souvent un continuum dans la philosophie de Rawls. En effet, le constructivisme

¹¹⁶ Stephen Macedo, **Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?** *Ethics* 105, no. 3, 1995, p. 474.

¹¹⁷ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 176-177.

de Kant repose sur une base morale. « ...la doctrine de Kant est une position qui est morale et compréhensive, et dans laquelle l'idéal d'autonomie a un rôle directeur pour toute la vie. Ce trait la rend incompatible avec le libéralisme politique de la théorie de la justice comme équité ».¹¹⁸ Le libéralisme au sens kantien fait donc partie des autres doctrines exhaustives et raisonnables et, comme les autres, il a sa place dans une société démocratique pour autant qu'il soit compatible avec une conception politique de la justice.

Ainsi, dans une société juste et stable, diverses doctrines raisonnables sont conciliées sous le nom d'un consensus par recoupement.¹¹⁹ Rawls explicite ce dernier par sa différence avec un autre consensus. Tout d'abord, il convient de noter que le consensus par recoupement (PR) n'est pas un accord temporaire (Lat. *Modus vivendi*). Rawls est critiqué parce qu'il est possible pour des doctrines contradictoires de s'accorder sur une conception de la justice pendant un certain temps seulement en raison des circonstances actuelles.¹²⁰ En conséquence, le *modus vivendi* est une forme de consensus qui est valable lorsque rien de mieux n'est possible pour les partenaires et que celles-ci peuvent être amenées à changer si les circonstances changent. Il en résulte que sa continuité dépend directement de l'équilibre des intérêts en présence.

Cependant, le consensus rawlsien n'est pas du genre à confronter les partenaires et à les amener à la table de négociation. Les individus peuvent avoir des motivations différentes sur la base de leur conception du bien pour parvenir à un consensus PR. Mais comme ils ont tous des doctrines raisonnables, ils s'accordent sur une conception de la justice parce qu'ils le désirent, et non parce qu'ils y sont obligés. En d'autres termes, les volontés des personnes sont un indicateur important de la nature du consensus. En outre, cela est étroitement lié à la stabilité dans la société. « En effet, ceux qui soutiennent les diverses opinions sur lesquelles repose la conception politique ne vont pas lui retirer leur soutien, quand bien même la force relative dans la société de leur propre opinion augmenterait ou même deviendrait dominante ».¹²¹

¹¹⁸ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 133-134.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 184.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 187.

Il faut dire que le consensus visé par le libéralisme politique fournit aux citoyens une base morale. Cependant, il est certain que cette base n'englobe pas toute la vie de la personne, comme c'est le cas dans les doctrines exhaustives. Ainsi, cette conception de la justice promeut des vertus telles que la réciprocité, la tolérance et la civilité.¹²² Selon Rawls, c'est grâce à ce fondement moral que des citoyens rationnels et raisonnables peuvent parvenir à un consensus véritablement durable. Lorsqu'il est évident que certaines vertus sont encouragées et qu'une conception universelle de la justice est défendue en tant que conception morale, il est inévitable d'affirmer que le libéralisme politique impose en effet un certain mode de vie. De plus, la raisonnabilité rawlsienne étant le critère de ce mode de vie, le libéralisme politique ne concerne probablement qu'un nombre limité de personnes.

Au contraire, puisque l'univers politique n'a pas besoin de rester dans le cadre d'une doctrine exhaustive, le libéralisme politique est en mesure de soutenir la pluralité, ou plutôt une pluralité raisonnable, comme il le prône. C'est pourquoi l'accent est mis sur le consensus PR et non sur l'unité de la société vers une conception idéale du bien. « *...la théorie de la justice comme équité abandonne l'idéal de la communauté politique si on entend par là une société politique unifiée par une doctrine unique, religieuse, philosophique ou morale* ». ¹²³ A vrai dire, des vertus telles que la réciprocité, la tolérance et la civilité démontrent le respect de la diversité plutôt que celui d'un mode de vie unique. Par ailleurs, le fait que le libéralisme politique ne juge pas de la véracité ou de la fausseté du contenu des différentes doctrines dès lors qu'elles sont raisonnables montre qu'il n'est pas favorable à l'uniformisation des citoyens.

Néanmoins, il est évident que la justice comme équité encourage les doctrines libérales tout en imposant certaines limites aux doctrines exhaustives par le biais des vertus politiques, en particulier la limite du raisonnable. Ainsi, on peut déjà s'attendre à ce que les doctrines qui entrent directement en conflit avec les principes de justice soient restreintes. En outre, Rawls affirme que les doctrines exhaustives qui ne peuvent

¹²² John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 237.

¹²³ **Ibid.**, p. 246.

exister sans le pouvoir politique seraient abolies par le libéralisme politique dans une société bien ordonnée.¹²⁴ En effet, le fait que différentes conceptions du bien soient encouragées et restreintes montre que la position du libéralisme politique vis-à-vis des doctrines compréhensives n'est pas arbitraire, puisqu'elle est à nouveau fondée sur des principes de la justice.

Pour illustrer l'attitude à l'égard des doctrines compréhensives, Rawls utilise l'exemple de l'éducation des enfants dans la cinquième leçon dans *Libéralisme politique*. Ainsi, certaines doctrines sont libres d'adopter un modèle d'éducation plus conservateur. Cependant, elles doivent inclure les droits constitutionnels et civiques.¹²⁵ À cet égard, le libéralisme politique a montré qu'il laissait aux doctrines compréhensives la plus grande marge de manœuvre possible, à condition que les responsabilités minimales soient remplies. Il convient toutefois de souligner que cet exemple se réfère à des doctrines exhaustives dont la structure communautaire est plus fermée. Dans le cas contraire, on ne sait pas dans quelle mesure des restrictions seront imposées aux conceptions du bien qui sont plus expansionnistes en termes de valeurs défendues et qui veulent avoir davantage leur mot à dire dans la sphère publique. Il est donc nécessaire de clarifier la raison publique et ses limites dans la pensée rawlsienne.

2.3. Les limites de la raison publique

La raison publique se trouve au cœur de tous les arguments que le libéralisme politique défend depuis ses débuts. Qu'entend Rawls par « raison publique » ? Comment la limite-t-il ? La raison publique n'est-elle qu'un idéal ? Nous commençons par répondre à la première question, selon Rawls, la raison publique est une faculté intellectuelle et morale de raisonnement que possèdent les citoyens raisonnables et

¹²⁴ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 240-241.

¹²⁵ **Ibid.**, p. 244-245.

rationnels qui sont membres des sociétés démocratiques.¹²⁶ Elle intervient dans les questions de la justice et du bien commun. On peut dire qu'elle est à la fois idéale et réalisable.

Bien que l'objet de la raison publique soit déterminé comme étant des questions de la justice et du bien commun, elle n'intervient que lorsqu'il s'agit de questions fondamentales. « ...dans une société démocratique, 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 ». ¹²⁷ Il s'ensuit que la raison publique ne s'applique qu'aux questions politiques. C'est-à-dire que la raison publique n'accompagne pas la défense des doctrines compréhensives ou le raisonnement de leurs membres. Elle est appliquée lorsqu'il s'agit de questions beaucoup plus publiques. En effet, Rawls conçoit cette dernière comme un double champ d'application.¹²⁸ D'une part, il y a le processus de raison publique des citoyens et, d'autre part, le processus de raison publique des institutions officielles.

Le recours des citoyens à la raison publique s'applique à la propagande politique, aux questions constitutionnelles ou aux votes sur la justice. En ce qui concerne les institutions formelles, la raison publique est appliquée à la prise de décision dans les forums officiels, les processus législatifs, exécutifs et judiciaires.¹²⁹ Du point de vue des citoyens, leur motivation à faire appel à la raison publique dans des cas tels que les processus de vote est une sorte de devoir de citoyenneté, étant donné que la raison publique est présentée comme l'idéal de la citoyenneté. En fait, comme pour le critère du raisonnable dans les processus publics liés aux problèmes politiques, lorsque les citoyens font leurs choix ou présentent leurs points de vue, ils vérifient s'ils sont soutenus par les principes tels que la réciprocité, la tolérance et la civilité mentionnés précédemment. De cette manière, les citoyens montrent qu'ils souhaitent une

¹²⁶ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 259.

¹²⁷ **Ibid.**, p. 261.

¹²⁸ **Ibid.**, Leçon VI.

¹²⁹ **Ibid.**

coopération juste avec des opportunités équitables. Ce n'est qu'ainsi que des individus ayant des conceptions différentes du bien peuvent prouver qu'ils se considèrent comme des égaux et que la légitimité de leurs réponses aux questions politiques est acceptable.

Lorsque nous examinons la façon dont Rawls traite la raison publique, nous constatons qu'elle est en fait présentée comme une idée complémentaire montrant pourquoi le consensus n'est pas un *modus vivendi*. En effet, il ne limite pas à appliquer la raison publique aux institutions officielles, mais il la place également dans la perspective des citoyens par rapport aux problèmes politiques. Selon Rawls, le fait pour une personne ayant une doctrine exhaustive d'agir à travers le filtre de quelque revendication que ce soit de sa doctrine lorsqu'elle vote sur des questions politiques est caractérisé par le fait qu'elle dépasse les limites de la raison publique.¹³⁰ Car ici, ce sont les intérêts personnels qui priment, et non la recherche du bien commun, nécessaire à l'appartenance à une société juste.

Les exemples de raison publique révèlent progressivement de plus en plus ses limites. En ce qui concerne la raison publique, Rawls fait référence à différents types d'unité. Ainsi, il existe différentes communautés sociales, telles que différentes églises, associations ou universités, et elles ont des formes de raisonnement communes. Cependant, elles n'utilisent pas la raison publique mais la raison sociale dans leur propre sphère étroite et Rawls les définit comme des cultures environnantes.¹³¹ Il y a aussi la raison domestique, qui inclut la plus petite unité sociale, la famille. En d'autres termes, il n'y a pas la distinction habituelle entre le privé et le public, mais une distinction tripartite entre la raison publique, la raison sociale et la raison domestique.

Même si nous admettons la distinction entre les modes de raisonnement et les exigences de légitimité des différentes associations, pouvons-nous dire que la raison publique offre un choix unique aux citoyens dotés de vertus politiques ? Comment parvenir à une réconciliation entre des citoyens guidés chacun par la raison publique ?

¹³⁰ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, Leçon VI.

¹³¹ **Ibid.**, p. 268.

Si la raison publique n'offre pas de solution unique aux citoyens qui adhèrent à ses valeurs, et si l'indécision prévaut, dans quelle mesure serait-il erroné d'en déduire que chacun peut agir selon sa propre conception du bien ?

Selon Rawls, il est possible que la raison publique donne plus d'une réponse raisonnable à une question politique puisqu'il existe plus d'une valeur politique.¹³² Lorsqu'un consensus ne peut être atteint en raison de la multiplicité des valeurs politiques, il ne serait pas approprié dans un environnement démocratique que les individus laissent de côté la raison publique et agissent en fonction de leurs propres intérêts. Il ne reste donc pas d'autre solution que de parvenir à un consensus en votant à nouveau dans le cadre de la raison publique.

Même si le problème de l'unanimité de la raison publique face aux problèmes est ainsi résolu, le problème de ses limites ne l'est pas encore. L'exclusion par Rawls de la raison publique de certaines questions qui peuvent être considérées comme fondamentalement liées à la question de la justice est l'une des difficultés qu'il convient d'examiner. « *Il y a cependant une différence de taille : le statut du monde naturel et notre relation correcte avec lui ne font pas partie des questions constitutionnelles essentielles ou des questions de justice fondamentale, selon la définition que nous en avons donnée* ». ¹³³ Il est intéressant que les valeurs politiques puissent contribuer à la proposition de solution lorsqu'il s'agit des relations humaines avec la nature et les autres êtres vivants, mais le problème et la recherche d'une solution sont exclus de la raison publique. Un exemple de la Turquie nous permet de nous interroger sur les limites de la raison publique.

Il existe un projet de loi sur les animaux errants, qui fait l'objet d'un débat en Turquie depuis longtemps. En modifiant le contenu de la loi existante sur la protection des animaux, il est envisagé que les animaux errants soient ramassés dans les rues, qu'ils soient pris en charge dans des foyers pour animaux en vue d'être adoptés pendant

¹³² John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 290.

¹³³ **Ibid.**, p. 296.

un mois et que ceux qui ne sont pas adoptés soient tués par des vétérinaires à l'aide d'équipements médicaux. Cette question, qui provoque des conflits entre le problème de la sécurité dans les rues et la valeur inhérente de chaque vie, peut être considérée comme l'un des problèmes qui devraient être résolus sans recourir à la raison publique par Rawls. En effet, selon sa définition de la raison publique, la relation entre l'homme et l'animal ne peut être considérée ni comme un droit constitutionnel ni comme une question fondamentale de justice.

Mais est-il vraiment possible de résoudre ce problème indépendamment de toute conception de la justice ? Car les opposants à la loi mettent en avant l'argument selon lequel leur propre vie est menacée. Cela peut être directement lié à la garantie des libertés fondamentales dans le cadre du premier principe de la justice. En d'autres termes, dans le cas de la Turquie, la relation homme-animal est en fait l'un des problèmes fondamentaux de la justice politique. En ce qui concerne la raison publique, il est constamment souligné qu'elle est caractéristique des sociétés démocratiques. En raison de la situation actuelle, nous pouvons affirmer qu'il n'existe pas en Turquie de société démocratique pleinement conforme à la théorie de Rawls et que, par conséquent, cet exemple n'est pas approprié. Néanmoins, l'exemple de la Turquie met en évidence la position inclusive de la raison publique dans un contexte de conflit pour les libertés fondamentales. Entre-temps, celle-ci et son opposé, la position d'exclusive, sont décrites ci-dessous.

Les limites de la raison publique sont-elles vraiment claires lorsque la question est incontestablement liée aux droits constitutionnels ? D'emblée, il est clair que les conceptions du bien des personnes avec des doctrines compréhensives n'ont pas leur place dans la raison publique. Cependant, le rôle pionnier des leaders religieux noirs dans la défense de l'abolitionnisme et des droits constitutionnels en Amérique, et le fait que leur motivation pour leur lutte publique pour l'égalité était basée sur leur foi, ont conduit Rawls à redessiner les limites de la raison publique. En conséquence, dans les périodes difficiles, il est possible pour les individus d'évoquer leurs doctrines exhaustives dans le cadre d'un raisonnement public pour défendre les valeurs

politiques.¹³⁴ Rawls qualifie cela de position inclusive. Cependant, dans les périodes relativement plus faciles où les droits fondamentaux sont garantis, la raison publique trace ses limites plus clairement contre les doctrines exhaustives. C'est ce que Rawls appelle la position exclusive de la raison publique.¹³⁵

Par conséquent, la politique dans la pensée rawlsienne a un champ de fonctionnement unique qui se distingue par sa conception de la justice. Les citoyens raisonnables et rationnels doivent agir avec la raison publique en ce qui concerne les problèmes politiques. Les sociétés bien ordonnées caractérisées par la démocratie sont entourées par cette raison publique et ses valeurs politiques telles que la tolérance, la réciprocité et la civilité. De surcroît, le lien entre la raison publique et les conceptions du bien peut varier dans le temps et en fonction des conditions de la société.

¹³⁴ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 298-299.

¹³⁵ **Ibid.**

3. CRITIQUE DE LA THEORIE DE LA JUSTICE COMME EQUITE A LA LUMIERE DE LA PENSEE ARENDTIENNE

Tout d'abord, la principale raison qui nous amène à considérer la théorie de la justice de Rawls dans une perspective arendtienne est qu'ils apprécient tous deux la valeur intrinsèque de la politique, bien que de manière différente. Des concepts tels que la politique, la liberté, l'égalité et la sphère publique sont au cœur de leurs réflexions. Néanmoins, comme ils fondent ces concepts différemment, il existe de nombreux points sur lesquels il est possible d'établir des comparaisons. Cette comparaison nous montrera comment deux pensées politiques caractérisées par la pluralité peuvent différer.

Par exemple, leur adhésion à la philosophie politique traditionnelle et leurs efforts pour s'en démarquer, leurs méthodes d'approche de la politique, le lien fondamental qu'ils établissent entre la liberté et la politique, ainsi que de nombreux thèmes tels que les attributions qu'ils confèrent aux vertus politiques, nous offrent un champ de discussion fructueux. C'est pourquoi nous analysons ensemble ces deux noms qui ont vécu au XXe siècle et qui ont eu un grand impact en Amérique et en Europe dans un laps de temps très court. Étant donné que cette étude porte sur la politique rawlsienne, nous nous penchons sur les critiques d'Arendt à l'égard du libéralisme plutôt que du marxisme. Nous essayons de répondre à la question essentielle suivante dans notre étude, cette fois-ci basée sur la pensée politique arendtienne : Est-il possible de présenter le fondement de la politique comme anhistorique, universel et indépendant des conceptions du bien ?

3.1. Qu'est-ce que la liberté ?

La comparaison entre les pensées politiques d'Arendt et de Rawls peut se poursuivre à travers la liberté, qui joue un rôle prépondérant chez les deux. Si nous commençons par Arendt, nous nous rendons compte que la liberté est à la fois une condition préalable à la politique et son objectif. Cette affirmation semble contradictoire : Comment la liberté peut-elle être à la fois une condition et un but à atteindre ? Arendt l'explique comme suit : *« Si la liberté est le but de la politique, elle ne peut pas en constituer le sens. La liberté commence donc là où cesse l'action politique, à peu près de la même manière que l'existence d'un objet fabriqué quelconque commence au moment où l'artisan y a mis la dernière main. Mais la phrase "le sens de la politique est la liberté" signifie quelque chose de très différent, à savoir que la liberté, ou mieux le fait d'être libre, est comprise dans le politique et dans son activité »*.¹³⁶

Arendt aborde la liberté à travers trois horizons historiques.¹³⁷ Premièrement, il y a la tradition selon laquelle les chrétiens assimilent la liberté au libre arbitre. Il existe donc deux sphères de liberté différentes, qui émergent dans le monde intérieur de chacun et se reflètent dans les relations avec les autres. Deuxièmement, les philosophes examinent la liberté comme l'idéal de la volonté. La liberté est donc considérée en dehors de la politique et des relations de l'être humain avec les autres. Enfin, la liberté politique dans l'Antiquité, qui se manifeste par l'action et la parole, que nous avons déjà évoquée, constitue le troisième horizon. Nous avons répété à plusieurs reprises qu'Arendt l'avait idéalisé parce que la liberté dans l'Antiquité était aussi une caractéristique de la forme la plus élevée de la vie humaine. Plus précisément, c'était la réalité. Il ne s'agit ni d'une question de libre arbitre, comme dans la tradition chrétienne, ni d'une capacité de la volonté, comme l'ont traité les philosophes. Il s'agit au contraire de la vie politique de personnes libérées des nécessités de la vie. Alors, dans lequel de ces trois horizons peut-on situer l'idée de liberté de Rawls ?

¹³⁶ Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?**, texte établi et commenté par Ursula Ludz, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995, p.63-64

¹³⁷ Hannah Arendt, **La crise de la culture**, trad. par Patrick Levy, Editions Gallimard, 1972, p. 214.

Il est clair qu'il n'y a pas de débat sur ce qu'est la liberté chez Rawls. La question principale est l'égalité de la liberté pour tous, sa priorité et son inviolabilité en toutes circonstances. En effet, Rawls traite la liberté sous la rubrique des libertés de base et place la liberté politique en tête de liste. Viennent ensuite la liberté d'expression, la liberté de pensée, la liberté d'association, la liberté de protéger son intégrité physique et psychologique et la liberté de propriété. La liberté politique, qui est au centre de notre sujet, peut être définie comme le droit de voter et d'exercer une fonction publique. Cependant, il est clair que, bien que les libertés fondamentales incluent l'action politique et la parole, elles ne sont pas considérées comme un mode de vie comme chez Arendt.

D'autre part, la garantie des libertés fondamentales par les principes de la justice pour tous est renforcée par la notion de personne libre et de respect de soi et s'étend à tous les individus. Selon Rawls, les libertés sont plus solidement fondées lorsqu'elles dérivent de principes de la justice. La liberté comme condition de rassemblement dans une organisation politique est-elle alors, dans la pensée arendtienne, dépourvue de cette garantie que constituent les principes de la justice pour chaque être humain ? La citation suivante, tirée de *Théorie de la justice* montre que Rawls défend la priorité de la liberté clairement : « *Comme tous les exemples précédents le montrent, la priorité de la liberté signifie que la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté elle-même* ». ¹³⁸ Cette limitation peut être due à des causes naturelles, c'est-à-dire à des causes autres que des facteurs humains. Elle peut également être due à des réglementations sociales imposées sur des injustices existantes. Ce dernier point fait déjà l'objet de la justice sociale. En résumé, la conception de la liberté chez Rawls repose sur l'égalité entre les personnes. De plus, la distinction de Benjamin Constant entre la liberté des anciens et la liberté des modernes est en quelque sorte organisée et unifiée. Arendt, en revanche, discute de la liberté en termes de participation égale à la politique sans y associer un problème de justice. Cependant, chez les deux, la liberté est directement liée à la pluralité humaine.

¹³⁸ John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 280.

3.2. Les valeurs politiques

Le sujet de discussion final sur les approches politiques d'Arendt et Rawls peut être façonné sur les valeurs politiques qui caractérisent les citoyens idéaux. On peut énumérer les valeurs politiques marquantes chez Arendt comme suit : le pardon, tenir des promesses, le respect de l'autre, la modération et le courage. Les valeurs que Rawls idéalise chez un citoyen sont : la raison publique, la civilité, la tolérance, la modération, la réciprocité.

Puisque notre étude comprend un chapitre sur l'idée rawlsienne de raison publique et que nous avons déjà fait une comparaison entre les deux penseurs au sujet de la réciprocité, nous pouvons laisser de côté ces deux valeurs politiques. Le pardon et le tenir de ses promesses font partie des qualités distinctives dans la pensée arendtienne. Puisque ces deux valeurs ne font pas partie des vertus qu'une personne peut se démontrer elle-même, elles prennent sens dans la pluralité humaine. « [. . .] car nul ne peut se pardonner à soi-même, nul ne se sent lié par une promesse qu'il n'a faite qu'à soi ; pardon et promesse dans la solitude ou l'isolement demeurent irréels et ne peuvent avoir d'autre sens que celui dans rôle que l'on joue pour soi ».¹³⁹ Grâce au pardon de l'autre, une personne est sauvée des conséquences de son erreur jusqu'à sa mort. En tenant sa parole, il protège son identité. Ces deux valeurs politiques n'ont pas d'équivalent chez Rawls. Il ne serait cependant pas faux de dire qu'elle fait partie des vertus que l'on peut attendre des citoyens conformément au principe de réciprocité.

La modération et le courage sont de vertus politiques par excellence empruntées principalement d'Aristote. Le courage fait référence au courage de s'éloigner des obligations de la vie. Elle est aussi intimement liée à la liberté car elle permet de s'ouvrir au monde, de ne pas rester dans les limites de la vie individuelle.¹⁴⁰ La

¹³⁹ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 303.

¹⁴⁰ Hannah Arendt, **La crise de la culture**, trad. par Patrick Levy, Editions Gallimard, 1972, p. 203.

modération, quant à elle, fait référence à la voie médiane entre l'excès et l'absence et est encouragée tant chez Arendt que chez Rawls.¹⁴¹ Il y a cependant une différence : Rawls ne défend pas la nature perfectionniste de la sphère publique comme chez Aristote et Arendt. Par conséquent, même si ces valeurs sont encouragées auprès des citoyens, ils ne sont pas censés les posséder parfaitement ni les concurrencer.

Ensuite, le respect de l'autre qu'Arendt met en avant est encore démontré en le comparant à l'idée d'amitié politique d'Aristote. « *Le respect, comparable à la philia politikè d'Aristote, est une sorte d'amitié sans intimité, sans proximité ; c'est une considération pour la personne à travers la distance que l'espace du monde met entre nous, et cette considération ne dépend pas de qualités que nous pouvons admirer, ni d'œuvres qui peuvent mériter toute notre estime* ». ¹⁴² Ainsi, Arendt voit dans le respect des pairs les uns pour les autres une valeur politique induite par le partage d'un même champ d'action. En d'autres termes, le respect des personnes qui ne sont admirées qu'avec la modernité n'est pas en cause ici. La même idée est soutenue par le principe de réciprocité chez Rawls. En effet, chaque citoyen ne peut participer à un débat dans la sphère publique que s'il reconnaît que les autres sont également libres et égaux. Par conséquent, chez les deux penseurs, le respect de l'autre est le résultat d'une atmosphère politique partagée.

La dernière valeur politique, la tolérance, qui n'est pas soulignée par Arendt mais qui est prééminente chez Rawls, est nécessaire à l'existence dans la sphère publique de doctrines raisonnables exhaustives mais en conflit entre elles. La tolérance permet de respecter la présence dans la sphère publique de doctrines compréhensives dont on rejette la vérité, pour autant qu'elles soient raisonnables. De la même manière, la tolérance permet aux individus de défendre librement leurs propres doctrines, dès lors qu'ils s'accordent sur une même conception de la justice dans une société caractérisée par une pluralité raisonnable.¹⁴³

¹⁴¹ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 238.

¹⁴² Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 346.

¹⁴³ John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. par C. Audard, Presses Universitaires de France, 1995, p. 194.

Par conséquent, bien qu'Arendt et Rawls soient tous deux influencés par la doctrine aristotélicienne de la vertu dans leur conception du citoyen idéal, Rawls se distingue des deux autres en s'opposant aux conceptions téléologiques dans sa théorie de la justice. Il s'oppose en effet à l'instrumentalisation de ce qui est juste pour le bien. En conséquence, la sphère politique chez Rawls n'est pas un domaine où les vertus politiques les plus élevées sont contestées. Il n'est même pas attendu des citoyens qu'ils présentent les versions uniques d'eux-mêmes avec des vertus. Au contraire, dans la sphère politique, le débat doit être mené de manière raisonnable et l'argument présenté doit avoir un fondement légitime pour tout le monde.

3.3. Qu'est-ce que la politique ?

Lorsque l'on s'interroge sur la question de la politique, on tente d'y répondre directement par sa nature. Cependant, selon Arendt, cette approche est problématique car lorsque la nature de quelque chose est abordée, cela signifie qu'une stabilité et une invariabilité lui ont déjà été attribuées. Quoi qu'il en soit, le sens de la politique est en perpétuelle évolution. C'est la raison pour laquelle Arendt affirme que la politique est fondée sur « *le fait de la pluralité humaine* ». ¹⁴⁴ Selon elle, puisque les êtres humains sont dans un chaos permanent de différences, le sujet de la politique est la réciprocité et la communauté de ces êtres différents.

Le même problème surgit donc lorsque l'on attribue à l'homme une nature fixe. Ainsi, pour Arendt, la philosophie depuis l'Antiquité n'a pas pu répondre valablement à ce qu'est la politique parce qu'elle se penche sur une nature humaine unifiée, c'est-à-dire qu'elle ignore la pluralité des êtres humains. La proposition selon laquelle les êtres humains sont intrinsèquement politiques est erronée dès le départ, car la politique n'est pas inhérente aux êtres humains, mais à l'espace qui les sépare des autres. « *Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans*

¹⁴⁴ Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?**, texte établi et commenté par Ursula Ludz, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995, p. 39.

l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation ».¹⁴⁵ Il est clair qu'elle s'oppose à la définition de l'animal politique (*Zōon Politikon*) d'Aristote, qui exprime la politique comme faisant partie de la nature humaine. Toutefois, cela ne signifie pas qu'Arendt n'intègre rien de la philosophie politique d'Aristote dans sa propre réflexion, notamment en ce qui concerne l'accès à l'activité politique. Mais avant d'aborder l'activité politique, il est nécessaire de réfléchir un peu plus sur la pluralité.

De même que la définition de l'animal politique d'Aristote, dont l'influence s'est étendue sur des siècles, a empêché la philosophie d'atteindre le sens de la politique, la théologie est condamnée à connaître le même sort parce qu'elle définit l'homme en fonction d'une essence fixe. C'est-à-dire qu'elle n'est pas en mesure de répondre valablement à la question de savoir ce qu'est la politique. Dans la théologie chrétienne en particulier, la croyance que les êtres humains sont créés à l'image de Dieu a conduit à l'acceptation de chaque être humain comme une imitation créée de la même essence. Arendt soutient même que cette croyance sous-tend l'état de nature hobbesien : « *C'est l'homme créé à l'image du Dieu unique et solitaire qui est le présupposé du « state of nature as the war of all against all » (« l'état de nature comme guerre de tous contre tous ») de Hobbes. C'est une guerre de rébellion de chacun contre tous les autres, qui deviennent haïssables parce que leur existence est insignifiante aux yeux de l'homme créé à l'image du Dieu unique et solitaire* ».¹⁴⁶ Cela signifie que pour Arendt, dans le cadre de la dichotomie entre le même et le différent, la politique se caractérise par la qualité de la différence des hommes. Parallèlement, il est possible de déduire que la mondanité de l'homme est inévitable lorsqu'il s'agit de politique.

L'idée de base est que les hommes soient présents dans la politique par l'action et la parole. Nous discuterons sur la prééminence de l'action en politique dans la triade action, travail et œuvre qui constitue « *la condition humaine* » dans la section suivante, mais il faut dire que pour Arendt, la politique est presque synonyme d'action politique. Elle souligne par conséquent deux qualités de la pluralité humaine en tant que

¹⁴⁵ Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?**, texte établi et commenté par Ursula Ludz, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995, p. 41.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 42.

condition fondamentale de l'action et de la parole : la distinction et l'égalité.¹⁴⁷ L'accent est mis sur l'égalité afin que les hommes puissent se comprendre de manière cohérente au cours du processus. La distinction vient du fait qu'ils s'expriment en paroles et en actes parce qu'ils sont différents les uns des autres. Il s'ensuit que le fait que les hommes se comprennent même s'ils sont différents les uns des autres ne s'explique pas par la même essence fixe, mais par l'égalité.

En d'autres termes, l'accent principal de la pluralité humaine est d'être parmi ses égaux. Autrement dit, le véritable espace politique est « *le réseau de relations* » qu'une personne établit avec les autres.¹⁴⁸ L'homme ne peut diriger ce réseau de relations que par l'action et la parole. Pour Arendt, la raison pour laquelle la parole et l'action sont privilégiées dans l'activité politique réside dans leur caractère révélateur. Parce que par ses paroles et ses actes, les hommes révèlent aux autres leur identité, leur pensée, c'est-à-dire eux-mêmes. Cette qualité de parole et d'action dépend du fait d'être ensemble avec ses égaux.

Arendt soulève deux caractéristiques de l'action politique qui la distinguent des autres activités. La première est que l'action produit toujours des relations et tend constamment à transgresser les frontières existantes. La seconde est sa particularité d'être imprévisible.¹⁴⁹ La coexistence et l'imprévisibilité montrent que l'activité politique est le contraire du retrait dans sa propre coquille et de la contemplation. Cela explique également pourquoi Arendt s'oppose à la tradition platonicienne de la philosophie politique. En effet, selon Arendt, l'idée platonicienne du philosophe-roi a créé un fossé entre la pensée et l'action, ainsi qu'entre gouverner et être gouverné, et a soutenu que la vie la plus précieuse est la vie de contemplation. De même que, chez Platon, gouverner a plus de valeur qu'agir, de même, « faire » a pris plus de valeur qu'agir.¹⁵⁰ D'après Arendt, la substitution du faire à l'action a conduit à travers les âges à l'instrumentalisation de la politique au service d'un objectif prétendument plus élevé. Chez Platon et dans toute l'Antiquité, il s'agissait de la gouvernance du bien, au Moyen

¹⁴⁷ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1961, p. 231.

¹⁴⁸ **Ibid.**, p. 239.

¹⁴⁹ **Ibid.**, p. 247-249.

¹⁵⁰ **Ibid.**, p. 282-295.

Âge, du salut de l'âme, et à l'époque Moderne, du progrès de la société.¹⁵¹ La dichotomie entre vie contemplative et vie politique occupe donc une place importante dans la pensée arendtienne.

Bien que la critique d'Arendt à l'égard de Platon semble couvrir l'ensemble de l'Antiquité, on constate en fait qu'elle idéalise la Polis grecque à bien des égards. La raison principale en est que de nombreuses qualités qui ressortent de la définition de la politique d'Arendt sont incarnées par la Polis. Que tout le monde ait le même droit à l'activité politique (l'isonomie)¹⁵², que l'activité politique soit basée sur le débat et, surtout, que la valeur intrinsèque de la politique soit reconnue par les citoyens, constituent, aux yeux d'Arendt, l'indéniable valeur de la politique propre à la cité antique. En résumé, la sphère publique idéalisée par Arendt est la Polis. Les citoyens y révèlent leur singularité par leurs paroles et leurs actes. Leur motivation est d'immortaliser leur gloire face au caractère éphémère de la vie. « *La polis devait multiplier les occasions d'acquérir la « gloire immortelle », c'est-à-dire multiplier pour chacun les chances de se distinguer, de faire voir en parole et en acte qui il était en son unique individualité* ». ¹⁵³ Outre la dichotomie entre mortalité et permanence, la sphère publique et l'activité politique marquent ici l'aspect mondaine de l'homme.

Dans la Polis, en revanche, le coût pour les citoyens d'avoir une vie politique parmi leurs pairs est que ce privilège est exclusif à un certain groupe. De plus, les citoyens ne sont pas concernés par leurs besoins quotidiens dans la sphère publique, ces besoins étant relégués à la sphère privée conditionnée par l'existence du système d'esclavage. Ce qui revient à dire que pour que les hommes qui remplissent les conditions pour être citoyens de la Polis, qui ont un certain niveau de vie, puissent apprécier la valeur de la politique, laisser leur empreinte dans la sphère publique par leurs paroles et leurs actions et être engagés dans le débat politique, une grande partie de la société ne doit pas bénéficier de ces avantages. De ce point de vue, comment

¹⁵¹ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1961, p. 282-295.

¹⁵² Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?**, texte établi et commenté par Ursula Ludz, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995, p. 77.

¹⁵³ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1961, p. 256.

justifier l'idéalisation de la vie politique dans la Polis par Arendt, qui considère que la politique implique l'égalité ? En poussant notre question encore plus loin, Pitkin demande si Arendt s'oppose directement à l'universalisme politique.¹⁵⁴

Le souci d'Arendt concernant la citoyenneté dans la Polis n'est pas le genre ou le statut social des participants. Elle ne souligne même pas l'aspect d'exclusion propre à la Polis. Ce qui est important pour elle, ce ne sont pas les conditions de la citoyenneté, mais la manière dont les citoyens opèrent dans la sphère publique, comment ils s'expriment, en d'autres termes, ce qu'ils apportent à la sphère publique et l'intérêt qu'ils y portent. Toutefois, au fil du temps, le fait que chaque individu de la société soit engagé dans la sphère publique pour répondre à ses préoccupations vitales a fait perdre à la vie politique sa valeur intrinsèque à ses yeux. Dans ce cas, la démarche d'Arendt ne fait-elle qu'exprimer un phénomène historique ou ne voit-elle pas d'inconvénient à ce que l'activité politique soit spécifique à un certain groupe de personnes qui en apprécieront la valeur ?

Nous pourrions commencer par expliquer pourquoi Arendt a pris ses distances par rapport à la philosophie. La raison principale en est le rôle attribué au philosophe dans la philosophie politique traditionnelle. Depuis Socrate, le philosophe s'intéresse en quelque sorte à la politique avec le souci de se protéger contre l'autorité. Comme nous l'avons déjà mentionné, la politique a d'abord été instrumentalisée par le philosophe lui-même dans un souci de sécurité. Par la suite, selon Arendt, la politique n'est pas considérée comme une discipline à part entière, mais en relation avec d'autres domaines. En d'autres termes, la philosophie traditionnelle ne sépare pas la politique d'autres domaines d'étude comme la morale ou l'ontologie. De plus, comme le résume Bhikhu, les philosophes n'examinent pas les faits politiques.¹⁵⁵ De surcroît, ils ne peuvent pas expliquer correctement la vie politique parce qu'ils la réduisent au problème de gouverner. C'est pourquoi Arendt refuse d'être qualifiée de philosophe,

¹⁵⁴ Hannah Fenichel Pitkin, **Justice: On Relating Private and Public**, Political Theory, 9(3), 1981, p. 327-352.

¹⁵⁵ Bhikhu Parekh., **Hannah Arendt and the search for a new political philosophy**, The Macmillan press ltd, 1981.

car elle ne se reconnaît pas dans cette tradition. Elle se désigne comme politologue pour montrer qu'elle accorde à la politique la valeur qu'elle mérite.¹⁵⁶

En examinant ces critiques, nous pouvons constater que les arguments opposés aux critiques sont les éléments constitutifs de la conception qu'Arendt se fait de la politique. Il est évident que l'objectif d'Arendt est d'apprécier la valeur intrinsèque de la politique et de l'accepter comme une discipline indépendante, d'analyser les expériences politiques au cours de l'histoire et de donner enfin une définition vivante de la politique.

À l'exception d'Aristote, les philosophes de la philosophie politique traditionnelle ont généralement considéré l'action politique comme superficielle et mondaine, et ont glorifié le fait de philosopher dans leur coin. Comme nous l'avons déjà mentionné, Arendt, contrairement à d'autres, fait l'éloge du caractère mondain de l'activité politique. Bien qu'Arendt prenne position contre toute la tradition de la philosophie politique, on peut dire qu'elle se concentre principalement sur les disciples de la pensée platonicienne. Puisque la base de cette dévalorisation et de cette glorification est la distinction binaire des mondes de Platon : le sensible et l'intelligible. Ainsi, la philosophie s'oriente vers le monde intelligible parce qu'elle poursuit la vérité. La politique, en revanche, fait partie du monde sensible car elle est orientée vers le monde des apparences, des activités publiques. Ils ont même interprété la politique comme *tekhne*, la comparant à la branche de l'art qui produit une œuvre d'art.¹⁵⁷ C'est pourquoi l'action politique est minimisée car elle appartient au monde des apparences.

¹⁵⁶ « *Se préoccuper de la politique n'est pas une évidence pour le philosophe. Ce que nous, **politologues**, avons tendance à oublier, c'est que la plupart des philosophies politiques trouvent leur origine dans l'attitude négative et parfois même hostile du philosophe à l'égard de la polis et de l'ensemble des affaires humaines. Historiquement, les siècles les plus riches en philosophies politiques se sont révélés les moins propices à la philosophie, de sorte que l'autoprotection et la défense pure et simple des intérêts professionnels ont le plus souvent incité le philosophe à se préoccuper de la politique. L'événement qui a marqué le début de notre tradition de pensée politique a été le procès et la mort de Socrate, la condamnation du philosophe par la polis. Les questions qui avaient hanté Platon et auxquelles on a apporté depuis lors presque autant de réponses qu'il y a de philosophies politiques originales étaient les suivantes : Comment la philosophie peut-elle se protéger et se libérer de la sphère des affaires humaines ?* » Hannah Arendt, **Essays in Understanding 1930-1954**, Harcourt Brace Co, New York, 1994, p. 428.

¹⁵⁷ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 301.

En conséquence, la parole et l'action étaient considérées comme des activités inutiles de la politique.

Au cours de la section précédente, nous avons tenté de répondre à la question de savoir ce qu'est la politique dans la pensée d'Arendt en soulignant son identité de politologue. Nous pouvons à présent examiner la théorie de la justice de Rawls à partir de cette conception de la politique.

Quant à Rawls, dans la première section, nous avons évoqué le fait qu'il préconise la reconnaissance de la pluralité en tant que caractéristique indispensable des sociétés démocratiques. Il est vrai, cependant, que Rawls fait du pluralisme plus qu'une caractéristique de l'espace politique dans lequel des personnes différentes se retrouvent sur un pied d'égalité. C'est-à-dire qu'il reconnaît le pluralisme raisonnable comme une norme de justification publique. Il substitue ainsi le pluralisme raisonnable à la vérité morale et le place sur une base juridique étayée par des principes de la justice.

Il convient de noter que l'objection d'Arendt à la définition de la politique sur la base de la nature humaine n'a pas d'équivalent chez Rawls. En fait, Rawls, suivant la définition aristotélicienne de l'animal politique, soutient que la caractéristique qui distingue les êtres humains des autres créatures est le sens de la justice. Grâce à cette caractéristique humaine, il est possible de se mettre d'accord sur une conception de la justice. Tout comme Arendt affirme que la politique n'est pas intrinsèque aux êtres humains, mais qu'elle naît de l'espace entre les uns et les autres, Rawls affirme qu'une partie de la motivation qui pousse les êtres humains à agir dans cet espace intermédiaire provient de leur propre nature.

Nous pouvons dire que tant Arendt que Rawls sont d'accord pour dire qu'aucune autre source religieuse ou métaphysique ne doit entrer en jeu lorsqu'il s'agit de politique. De plus, la théorie de la justice de Rawls se déclare déontologique. Cependant, nous avons mentionné dans le premier chapitre que Rawls façonne sa

théorie en supposant une certaine définition de l'être humain. En d'autres termes, alors qu'une théorie déontologique de la justice était en cours de construction, elle s'est trahie en cours de route et a fait appel à des fondements métaphysiques lorsqu'il s'est agi des droits humains fondamentaux. Pour en revenir à Arendt, la nostalgie n'est pas la raison de son idéalisation de la Polis. Au contraire, elle voyait dans la Polis la possibilité d'une sphère politique indépendante et séculière.¹⁵⁸ De plus, elle a intégré la mondanité, méprisée par la théologie chrétienne, comme une caractéristique respectable de la politique. En résumé, les deux penseurs, de manière kantienne, ont mis l'accent sur le caractère auto-législateur des êtres humains, et ainsi le religieux a été poussé dans la sphère privée qui se situe en dehors de la politique.

Nous avons repris la question de Pitkin ci-dessus, en demandant si Arendt était opposée à l'universalisme politique, et nous avons hésité sur la réponse. Il est clair que pour Arendt les exigences de la sphère d'action politique priment sur l'apparence publique de chacun dans la société. Chez Rawls, il en va tout autrement. L'ordonnancement lexical entre les principes de la justice, le regroupement des individus dans la société en fonction de leurs avantages innés et acquis, et l'application du principe de différence intégré au nom des moins favorisés montrent que l'un des principaux objectifs de la théorie est d'éviter que l'espace politique ne soit exclusif à un certain groupe.

La prise en compte des critiques d'Arendt à l'égard de la philosophie politique traditionnelle dans la philosophie politique de Rawls nous offre un autre terrain de discussion. Premièrement, Rawls apprécie-t-il réellement la valeur de la politique ? Sans aucun doute, la valeur intrinsèque de la politique et de l'activité politique dans sa conception de la politique est indéniable. Cependant, nous ne pouvons pas affirmer qu'il n'a pas instrumentalisé la politique. Car selon lui, elle est au service d'une société juste et stable. D'autre part, l'effort des citoyens pour se distinguer de leurs pairs dans la Polis par leurs caractéristiques uniques constaté par Arendt ne se réfère pas à une approche dans laquelle l'espace politique est instrumentalisée ? La réponse est non. En

¹⁵⁸ Hannah Arendt, **La crise de la culture**, trad. par Patrick Levy, Editions Gallimard, 1972, p. 208.

effet, la spontanéité et l'imprévisibilité inhérentes à la parole et à l'action montrent qu'il ne s'agit pas là d'un objectif supérieur poursuivi par Arendt. En outre, l'instrumentalisation est inévitable dès lors qu'il est question d'un objectif élevé. Mais Arendt semble éviter de s'engager dans ce paradoxe. « *Car parler de fins qui ne justifient pas tous les moyens, c'est parler en paradoxes, la définition d'une fin étant précisément la justification des moyens ; les paradoxes soulignent des énigmes, ils ne les résolvent pas et ne sont donc jamais convaincants. Tant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrons empêcher personne d'utiliser n'importe quels moyens pour poursuivre des fins reconnues* ». ¹⁵⁹

Mais Rawls, contrairement à la philosophie politique traditionnelle, reconnaît-il l'autonomie de la politique ? Tout d'abord, il aborde la théorie de la justice avec une approche déontologique. Il ne construit pas sa théorie avec des définitions empruntées à d'autres disciplines. D'autre part, comme son approche est fondamentalement basée sur un motif de légitimité, sa politique est étroitement liée au droit. Cette corrélation entre le droit et la philosophie politique, et le fait que la politique se concentre sur les questions de droit plutôt que de répondre à ses propres questions, nous montre que les critiques d'Arendt trouvent leur contrepartie chez Rawls.

De surcroît, la question fondamentale de la pensée de Rawls est directement liée à la justice. Selon lui, une telle conception de la justice devrait être acceptée afin que chaque individu dans la société puisse être sûr que ses droits fondamentaux sont garantis et, en outre, qu'il peut bénéficier d'une part équitable des avantages sociaux et économiques. Dans ce cas, il s'agit d'un comportement et non d'une action politique. Nous avons déjà montré que pour Arendt, agir est différent de faire et de se comporter. À cet égard, l'action politique de Rawls implique de « faire » plutôt que de « agir ». En d'autres termes, une fois que les individus consentent à une conception de la justice en tant qu'équité, ils se soumettent aux institutions tant qu'elles se conforment aux principes de la justice. Par conséquent, l'apparition des individus dans la sphère politique n'est pas la création d'une chaîne de nouveaux commencements comme chez

¹⁵⁹ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 293-294.

Arendt, mais plutôt le fait d'être un suiveur et une sorte de surveillant des processus justes. Par conséquent, nous pouvons conclure que Rawls et Arendt n'ont pas la même conception de l'action politique.

L'autre critique d'Arendt à l'égard de la philosophie politique traditionnelle est que la question principale de la politique est réduite à la gouvernance et aux problèmes qui y sont liés. Bien que Rawls défende la démocratie délibérative et les principes sur lesquels les institutions seront construites, il n'est pas possible de limiter sa philosophie politique aux problèmes de gouvernance. Il discute en détail de nombreux points tels que la raisonnable et la rationalité en tant que facultés des citoyens, les biens sociaux premiers, les libertés de base, la raison publique, etc. Autrement dit, la philosophie politique de Rawls ne se penche pas sur les qualités qu'un bon gouverneur devrait posséder pour protéger les individus de l'autorité. Son objectif est de démontrer la possibilité de processus justes qui standardisent le bien fondamental pour chaque individu sur la base du sens de la justice.

En dernier point, Arendt montre que la tradition met l'accent sur les aspects formels de la vie politique plutôt que sur les caractéristiques de l'expérience politique. Il est clair que Rawls n'analyse pas la structure des expériences politiques comme Arendt. Les phénomènes qui ont marqué l'histoire de la politique, comme la contribution des Noirs à la lutte pour la liberté, que nous avons déjà citée, ne sont que des exemples que Rawls indique face aux critiques qui lui sont adressées. Il en ressort que les manières d'aborder la politique sont très différentes. Alors que Rawls conceptualise la politique à travers des processus d'argumentation qui peuvent être raisonnablement caractérisés, Arendt examine les phénomènes historiques politiques.

3.4. La transformation du domaine public

Arendt donne un sens aux concepts politiques de base en considérant et en analysant les processus historiques des expériences politiques. Le meilleur exemple en est son analyse phénoménologique des trois activités de la vie politique dans La

Condition humaine. C'est ainsi qu'apparaissent le sens de la liberté, la transformation de la sphère publique en fonction des activités et le changement d'identité en fonction des activités des citoyens dans celle-ci.

La raison pour laquelle il existe trois types d'activité en relation avec la politique est que tous les trois sont possibles grâce à la pluralité humaine. Il s'agit du travail, de l'œuvre et de l'action. Arendt explique les caractéristiques spécifiques de ces activités comme suit : « *Le travail n'assure pas seulement la survie de l'individu mais aussi celle de l'espèce. L'œuvre et ses produits - le décor humain – confèrent une certaine permanence, une durée à la futilité de la vie mortelle et au caractère fugace du temps humain. L'action, dans la mesure où elle se consacre à fonder et maintenir des organismes politiques, crée la condition du souvenir, c'est-à-dire de l'Histoire* »¹⁶⁰ En d'autres termes, le travail est lié aux nécessités de la vie, l'œuvre à la fabrication et l'action à la liberté qui est propre à l'homme.

Arendt examine ces trois activités de manière comparative dans l'Antiquité, au Moyen Âge et à l'époque Moderne, sous le titre de *Vita Activa*.¹⁶¹ La raison de cette désignation tient au fait qu'il s'agit de la vie active et politique, opposée à la *Vita Contemplativa*, la vie de contemplation, qui existe depuis Platon. Nous avons déjà expliqué pourquoi Arendt critique la vie de contemplation et la tradition platonicienne à cet égard.

Les considérations sur la *Vita activa* dans l'Antiquité sont mises en avant par Arendt autour de la Polis. Les raisons pour lesquelles la Polis est idéalisée peuvent être mieux comprises en analysant l'action. Tout d'abord, la nature des relations entre les personnes dans l'Antiquité est nettement différenciée entre la Polis et le foyer. Dans cette dernière, les personnes sont ensemble en raison de besoins et de désirs essentiels.¹⁶² Le foyer est un espace de préoccupations vitales, d'obligations et d'inégalités fondées sur la hiérarchie entre le maître de maison et les autres membres.

¹⁶⁰ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 43.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁶² *Ibid.*, p. 67.

Les citoyens de la Polis, en revanche, partagent avec leurs pairs l'égalité précédemment mentionnée, à savoir l'isonomie, et leur raison de se réunir est totalement dénuée d'obligations.

Alors pourquoi Arendt se tourne-t-elle vers l'Antiquité et analyse-t-elle la polis grecque et non une autre formation politique ? L'argument principal d'Arendt est que la distinction entre le public et le privé s'est obscurcie et a disparu à l'époque moderne. C'est pourquoi elle traite de la vie au foyer et de la vie au sein de la Polis, où cette distinction est reconnue pour la première fois de la manière la plus claire. En d'autres termes, la sphère privée correspond au foyer et la sphère publique à la Polis. Si nous revenons à la condition humaine, il est possible de dire que le travail et l'œuvre sont limités au foyer et que l'action est propre à la Polis. Selon Arendt, bien que ces activités soient différenciées dans les sphères publique et privée, elles sont toutes liées d'une manière ou d'une autre à la politique. Ce point est intéressant car si l'activité politique est possible dans la sphère publique, comment le travail et l'œuvre peuvent-ils être liés à la politique ? Puisque, comme nous l'avons souligné au début, ces trois activités requièrent la pluralité humaine. Mais si l'action se manifeste dans un domaine différent, c'est parce qu'elle ne peut même pas être imaginée sans les autres personnes.¹⁶³

Il convient de noter que dans l'Antiquité, on insistait non seulement sur le fait qu'il fallait être dans le même environnement que les autres dans la sphère publique, mais aussi sur le fait que tout le monde devait être sur un pied d'égalité. La principale raison de l'égalité entre les citoyens est liée aux vertus. « *Toute activité exécutée en public peut atteindre à une excellence que l'on ne saurait égaler dans le privé ; car l'excellence par définition exige toujours la présence d'autrui ; et cette présence doit être officielle : pour public l'homme veut ses pairs et non l'assistance familière et banale de ses égaux ou de ses inférieures* »¹⁶⁴ Il règne également une concurrence féroce entre pairs. Comme nous l'avons indiqué auparavant, afin de montrer sa différence par rapport à ses pairs, une personne se manifeste dans la sphère publique

¹⁶³ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 59.

¹⁶⁴ **Ibid.**, p. 88.

par des actions et des paroles qui lui sont propres. On comprend dès lors qu'il existe un environnement conflictuel dans la sphère publique.

Si l'on considère la Polis grecque, on comprend que la distinction entre public et privé implique les oppositions suivantes : liberté contre nécessité, permanence contre mortalité, publicité contre intimité, et enfin honneur contre honte.¹⁶⁵ Quelles sont les causes et les conséquences de l'effacement de cette distinction au fil du temps ? Plus précisément, selon Arendt, quel effet cela a-t-il eu sur la sphère publique et l'activité politique ?

Selon Arendt, la réponse à la question ci-dessus est liée au social. En d'autres termes, outre le public et le privé, le social est apparu plus tard et a rompu la dualité précédente. Le social étant un concept bien établi dans le monde d'aujourd'hui, il est compris comme la qualité des actions qui affecteront de grandes masses de personnes partageant le même environnement et tout le monde. Pour Arendt, en revanche, le sens du social est que les affaires concernant le foyer dépassent le cadre du foyer et occupent la sphère publique.¹⁶⁶ Il ne serait pas faux de dire que le social désigne la partie qui déborde de la sphère privée vers la sphère publique. Ce résultat a été obtenu grâce à la dissolution progressive de la structure hiérarchique au sein du ménage et à la participation à la sphère publique de personnes qui n'avaient pas participé auparavant à la scène politique. Cependant, même si le système de l'esclavage est aboli, la hiérarchie prend d'autres formes, et l'action et la parole dans la Polis cèdent sa place au social, où les besoins sont exigés. De cette manière, nous pouvons trouver des indices sur les raisons pour lesquelles le social provoque la dégradation de la politique.

Pour clarifier la situation dès le départ, le social a occupé l'espace inhérent à l'activité politique elle-même, lui faisant oublier sa finalité et la réduisant à un moyen de revendiquer des besoins de la vie privée. Dans l'Antiquité, la vie privée était un espace d'intimité, y compris à l'égard de la meilleure version de l'homme. Il faut

¹⁶⁵ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 115.

¹⁶⁶ **Ibid.**, p. 76.

rappeler que la meilleure version est l'homme politique. Arendt partage l'idée que la confusion du privé et du public par l'introduction du social prive l'homme de la meilleure version de lui-même.¹⁶⁷

Selon Arendt, tout au long de l'histoire, la société n'a pu égaliser les individus qu'à condition qu'ils renoncent à leur meilleure version de la vie politique. « *Mais en toutes circonstances la société égalise : la victoire de l'égalité dans le monde moderne n'est que la reconnaissance juridique et politique du fait que la société a conquis le domaine public, et que les distinctions, les différences sont devenues affaires privées propre à l'individu* ». ¹⁶⁸ En d'autres termes, l'individu était privé de l'environnement dans lequel il pouvait rivaliser avec ses vertus en montrant ses caractéristiques uniques.

L'homme politique a ainsi été remplacé par l'*animal laborans*. Le travail, comme nous l'avons expliqué plus haut, étant nécessaire à la réponse aux besoins de la vie, il était considéré comme la seule affaire des esclaves, une conception établie depuis l'antiquité. Ce n'est que lorsque Locke a associé le travail à la propriété, Smith à la richesse et Marx à une sorte de productivité en tant qu'expression de l'humanité, que la dignité du travail ont été rétablie.¹⁶⁹ Plus précisément, lorsque l'homme politique a été effacé de la sphère publique, l'*animal laborans* et l'*homo faber*, dont l'œuvre est la fabrication, se sont manifestés à travers les siècles.

Arendt compare les deux activités de la condition humaine en termes de relation avec la nature. L'*animal laborans* procure et consomme des choses de la nature et fait lui-même partie des processus de la nature.¹⁷⁰ À cet égard, il est à la fois une partie de la nature et son maître. L'*homo faber*, quant à lui, crée un monde fait par l'homme en transformant les matériaux disponibles. De ce point de vue, il est le maître non seulement de la nature mais de la terre entière et il est déifié par ses œuvres. L'exemple d'Arendt de l'*homo faber* comme l'homme qui cultive le sol sauvage explique la

¹⁶⁷ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 77.

¹⁶⁸ **Ibid.**, p. 80

¹⁶⁹ **Ibid.**, p. 147.

¹⁷⁰ **Ibid.**, p. 185-186.

distinction entre les deux. En effet, la culture du sol implique la transformation du travail en œuvre dans le processus.¹⁷¹

Le problème qu'Arendt considère dans l'animal laborans est qu'il est incapable de comprendre l'instrumentalité à laquelle il est soumis en tant que maître et esclave de la nature avant qu'il n'occupe la sphère publique. Il ne peut s'écarter du processus de la vie et de la mort et ne peut laisser rien de permanent derrière lui. Le problème de l'homo faber, en revanche, est qu'il ne peut pas comprendre le sens en dehors du monde des artifices créés par sa propre main parce qu'il trouve cette permanence dans la fabrication continue. Cela nous amène à la critique de l'utilitarisme par Arendt. Ainsi c'est sur la conception de l'homme de Kant qu'elle fonde sa critique la plus forte de l'utilitarisme. « *L'utilitarisme anthropocentrique de l'homo faber a trouvé sa plus haute expression dans la formule de Kant : l'homme ne peut servir de moyen en vue d'une fin, tout être humain est une fin en soi. [. . .] Car l'opération qui établit l'homme comme « fin suprême » permet à l'homme, s'il le peut, de « soumettre toute la nature », c'est-à-dire de dégrader la nature et le monde au rang de moyens, en les privant l'un et l'autre de leur dignité indépendant* ». ¹⁷² Dans ce cas, la question se pose de savoir si Arendt a pu éviter l'instrumentalisation de l'être humain en limitant la compétition pour la suprématie à la sphère publique, entre pairs.

Le fait que Rawls, tout en s'efforçant de trouver une alternative à l'utilitarisme dans l'ensemble de sa Théorie de la justice, suive l'approche de Kant, qui considère l'homme comme fin en soi, indique que lui et Arendt abordent l'utilitarisme sous des angles différents. La critique d'Arendt repose sur le fait que l'homme, en tant qu'homo faber, considère tout ce qui est extérieur à lui, la nature, comme un matériau qu'il peut utiliser à sa guise. « *[. . .] si l'homme usager est la fin dernière, la « mesure de toutes choses » ce n'est pas seulement la nature, traitée par l'homo faber en matériau presque « sans valeur », ce sont les objets de « valeur » eux-mêmes qui deviennent de simples moyens et perdent ainsi leur « valeur » intrinsèque* ». ¹⁷³ La défense par Rawls de l'homme comme fin en soi, en revanche, ne se réfère pas à la relation de l'homme

¹⁷¹ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 185-186.

¹⁷² **Ibid.**, p. 209-210.

¹⁷³ **Ibid.**

avec la nature mais à sa relation avec les autres hommes. En d'autres termes, il s'ensuit que les libertés de base doivent être égales pour tous.

Ainsi, les trois activités constitutives de la condition humaine et leurs agents, l'animal laborans, l'homo faber et l'homme politique, sont analysés afin de mettre en évidence leur rapport à la sphère publique. De cette façon, Arendt affirme que l'animal laborans n'a pas de sphère publique, et même s'il en avait une, elle n'aurait qu'une structure visant à faciliter les nécessités de la vie.¹⁷⁴ Chez l'homo faber, la sphère publique est plus développée que chez l'animal laborans. En effet, il existe un marché d'échange et les hommes tentent de se différencier en commercialisant leurs produits. Mais, en tout cas, il ne s'agit toujours pas de sphère publique au sens de la Polis. Dans ce cas, le marché, où la fabrication, qui vise à rendre le monde plus utile, est l'activité principale, apparaît comme la sphère publique. En effet, sur le marché, les pairs se réunissent pour échanger.¹⁷⁵

Cependant, dans les deux sphères publiques susmentionnées, que l'on peut qualifier de partielles, on ne peut pas se retrouver uniquement en tant que citoyen rivalisant avec ses pairs en paroles et en actes. Dans l'une, il est présent avec le travail de son corps et dans l'autre avec l'œuvre de ses mains.

Quant au trait distinctif de la sphère publique à laquelle participe l'homme politique, Arendt affirme qu'il s'agit de sa potentialité infinie.¹⁷⁶ De cette manière, les citoyens ont la possibilité de perpétuer leur trace unique dans la sphère publique. Comme mentionné précédemment, le fait que la sphère publique soit un espace où les vertus sont mises en avant et même en compétition est directement lié au fait de laisser une trace. En effet, lorsqu'une personne se distingue de ses pairs par ses vertus, elle se dépasse d'une certaine manière. En plus, en tant qu'activités de premier plan, l'action et la parole permettent la spontanéité ainsi que des qualités révélatrices.

¹⁷⁴ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 269.

¹⁷⁵ **Ibid.**

¹⁷⁶ **Ibid.**, p. 251.

Par la suite, il est possible de traiter de deux phénomènes qui sont mis en évidence par la sphère publique. Il s'agit de la publicité et de la réciprocité, que nous avons déjà constatées dans la théorie de Rawls. Laissant Rawls de côté pour le moment, chez Arendt, la publicité a un rapport direct avec la réalité. Car ce qui est plus visible est plus réel et plus lumineux. « *Parce que notre sens du réel dépend entièrement de l'apparence, et donc de l'existence d'un domaine public où les choses peuvent apparaître en échappant aux ténèbres de la vie cachée, le crépuscule lui-même qui baigne notre vie privée, notre vie intime, est un reflet de la lumière crue du domaine public* ». ¹⁷⁷ C'est pourquoi la meilleure version de l'homme est possible dans la sphère publique en lien avec sa visibilité.

Quant à la réciprocité, à la différence de Rawls, Arendt n'aborde pas ce phénomène sous l'angle de la légitimité, mais sous l'angle d'un état de coexistence continue. La raison de cette insistance est qu'il s'agit d'une défense contre l'idée de retrait de son coin qui trouve son origine dans la théologie chrétienne. Ainsi, la réciprocité repose sur l'idée que la sphère publique ne s'éteindra pas un jour. ¹⁷⁸ Pour pouvoir agir dans la sphère publique sur la base de la réciprocité, il ne faut pas douter de la continuité de celle-ci. De même raison, la sphère publique permet d'ouvrir la porte à l'immortalité terrestre.

Comme nous l'avons indiqué au début, la raison pour laquelle nous expliquons la conception qu'a Arendt de la politique et, par conséquent, de la sphère publique, est d'évaluer la pensée rawlsienne de point de vue de cette conception. Après avoir brièvement décrit l'analyse de la sphère publique d'Arendt, nous pouvons maintenant nous pencher sur celle de Rawls. Commençons par la comparaison suivante : Le pluralisme de la sphère publique d'Arendt est accepté comme une condition préalable dès le début. Rawls, en revanche, même s'il accepte et traite de cette pluralité, a remis en question le modèle qui rendrait possible l'harmonie et la stabilité de la société avec

¹⁷⁷ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 91.

¹⁷⁸ **Ibid.**, p 93.

le pluralisme. C'est pourquoi il introduit ensuite la norme du raisonnable dans le pluralisme.

Ce même caractère raisonnable agit également comme un filtre pour les citoyens. Tout d'abord, les citoyens se considèrent mutuellement égaux et libres, conscients qu'ils sont de leur solidarité mutuelle. À ce stade, la pensée arendtienne ne peut s'opposer à rien d'autre qu'à l'intervention du social dans le public. Deuxièmement, en observant la publicité et la réciprocité, les citoyens sont prêts à s'offrir mutuellement des conditions équitables de solidarité et, si nécessaire, à agir contre leurs propres intérêts à cette fin. C'est ici que la perspective arendtienne peut offrir une sérieuse critique à Rawls. En effet, alors que dans la sphère publique d'Arendt, le caractère révélateur du citoyen est au premier plan, comment celui-ci peut-il agir à son propre détriment dans un environnement de compétition argumentative simplement pour remplir la condition de raisonabilité ?

Par ailleurs, la condition du raisonnable n'est-elle pas également contraire à la potentialité de la sphère publique ? Nous pouvons en déduire que pour Rawls, les citoyens n'ont pas pour mission de s'exposer dans la sphère publique ou de rivaliser de vertus. Lorsque les citoyens s'engagent dans une activité politique dans la sphère publique, ils visent à partager le pouvoir politique et à faire en sorte que leurs décisions soient légitimement acceptées par les autres. La réciprocité exigée par le public caractérise donc la relation entre les citoyens qui ont accepté les principes de la justice. Selon lui, la présence des citoyens dans la sphère publique se fonde sur le fait qu'ils sont membres d'une société bien ordonnée avant de marquer leur singularité. D'une certaine manière, les hommes assurent leur propre respect et le respect des autres dans la sphère publique par le biais des principes de la justice. Cela revient à dire que, sous le voile d'ignorance, puisque les parties choisiront la conception de la justice indépendamment des autres, avant d'être parmi leurs pairs, c'est-à-dire avant d'entrer dans la sphère publique, les principes de la justice, pour le dire en termes arendtiens, sont antérieurs à l'ensemble du réseau de relations.

Une autre question liée à la sphère publique qui doit être soulevée est celle de l'égalité des citoyens. Superficiellement, on peut constater que les deux penseurs affirment qu'il n'est pas possible d'agir dans la sphère publique sans une égalité des citoyens. Tous deux reconnaissent la nature d'égal à égal de la sphère publique héritée d'Aristote. Toutefois, dans *La condition humaine*, Arendt affirme que l'égalité dans la période moderne est une égalité juridique plutôt que politique. Il est possible de trouver la contrepartie de cette affirmation chez Rawls.

Car l'égalité est garantie par les principes de justice appliqués à la structure de base de la société. Sa défense de l'égalité peut être évaluée sous trois angles : premièrement, le principe de différence afin d'obtenir une part équitable de la richesse et de la prospérité dans la société, deuxièmement, l'égalité dans l'accès aux opportunités, et troisièmement, et c'est le sujet sur lequel nous voulons nous concentrer, la valeur équitable des libertés politiques. Même lorsque ces trois éléments sont énumérés l'un après l'autre, il est évident que l'égalité est considérée entièrement en relation avec la question de la justice. Et que signifie la valeur de la liberté politique ? Cette question présuppose-t-elle en elle-même une liberté politique inégale pour tous ? En d'autres termes, Rawls admet-il que la liberté politique ne peut être égalisée et tente-t-il d'assurer l'égalité par le moyen de sa valeur ?

Nous développons la relation entre la liberté et la politique dans la section suivante, mais il convient de l'évoquer brièvement, Rawls explique le problème de l'égalité liberté et de sa valeur de comme suit : « *La liberté en tant qu'égal pour tous est la même pour tous ; il n'est pas question de donner une compensation pour une liberté moindre. Mais la valeur de la liberté n'est pas la même pour tous. Certains ont plus d'autorité et de fortune et, donc, des moyens plus importants pour mener à bien leurs objectifs* ». ¹⁷⁹ Autrement dit, Rawls soutient que même si l'égalité des libertés politiques est protégée par la loi, l'avantage dont bénéficient les individus affecte la valeur de cette liberté, de sorte que le principe de différence est complémentaire. En résumé, chez Rawls, l'égalité n'est pas seulement l'égalité politique, mais inclut

¹⁷⁹ John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 240.

également un contexte restreint : égalité pour la liberté politique, égalité pour les chances, etc.

D'autre part, ce qu'Arendt entend par égalité n'est pas l'égalité par rapport à une question quelconque, tel que la justice, mais directement la liberté. « [. . .] *on était libre si l'on échappait à l'inégalité inhérente au pouvoir, si l'on se mouvait dans une sphère où n'existait ni commandement ni soumission* ». ¹⁸⁰ En d'autres termes, l'égalité dans la sphère publique équivaut à la véritable liberté des citoyens. L'égalité n'est pas ici formelle. Même si Rawls associe également l'égalité à la liberté, et même s'il tente d'égaliser la valeur de la liberté, sa défense est l'égalité devant la loi. Cependant, Arendt affirme que l'égalité devant un égalisateur n'a pas sa place en politique. Ce n'est ni l'égalité religieuse face à la vie et à la mort, ni l'égalité juridique face à la loi, mais l'égalité qui est la liberté loin de l'uniformité qui est essentielle. « *Au point de vue du monde et du domaine public, la vie, la mort et tout ce qui atteste l'uniformité sont des expériences véritablement transcendantes, antipolitiques, étrangères-au-monde* ». ¹⁸¹

Par conséquent, pour Arendt, la sphère publique est équivalente à la sphère politique. Pour que la valeur intrinsèque de la politique émerge, il faut la distinguer nettement de la sphère privée, qui comprend les affaires domestiques telles que le maintien de la vie. Lorsque cette distinction disparaît avec la montée du social, la politique perd son sens et est inévitablement instrumentalisée pour les problèmes d'autres disciplines. De surcroît, comme nous l'avons déjà examiné, Arendt présente les trois activités qui constituent la condition humaine comme le travail et l'œuvre face à l'action. Par l'action et la parole, les citoyens égaux ont la possibilité de laisser des traces immortelles de leur singularité après leur vie mortelle dans la sphère publique. Pour Rawls, il existe une sphère sociale et domestique en plus de la sphère publique. La sphère sociale comprend les associations en dehors de la politique et la sphère domestique comprend la famille. Cependant, les critiques d'Arendt sur le social correspondent à la sphère publique chez Rawls. L'accent mis par Rawls sur la sphère publique ne porte pas sur l'action et la parole. Il s'agit de défendre les idées de citoyens

¹⁸⁰ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 79.

¹⁸¹ **Ibid.**, p. 312.

égaux sur des bases légitimes en activant la raison publique et en respectant le critère du raisonnable.

Mais la conception arendtienne de la sphère publique peut-elle se réaliser dans un monde où elle est ouverte à tous les citoyens ? D'autre part, la sphère publique rawlsienne, conçue selon des principes de la justice, permettrait-elle aux citoyens de négocier réellement, de se révéler par l'action politique et non par le comportement ? Nous pensons, comme Benhabib, qu'un espace public sans social n'est pas possible. « *Dans le monde moderne, la distinction entre le social et le politique n'a plus de sens. Non seulement parce que, comme le pensait Arendt, toute la politique est devenue question gouvernementale et l'économie est devenue essentiellement publique, mais surtout parce que la lutte pour rendre les choses publiques est une lutte pour la justice* ». ¹⁸²

Selon nous, les problèmes liés à la justice sociale ne peuvent être écartés de la sphère publique. Par ailleurs, le fait que les questions de justice autres que la justice constitutionnelle et fondamentale de Rawls ne puisse être introduites dans la sphère publique est l'une des plus grandes contradictions de Rawls, qui a construit tout son système de pensée sur l'application des principes de la justice. D'autre part, la méthode d'Arendt, qui soumet les expériences politiques à une analyse phénoménologique, nous a montré pourquoi Rawls a du mal à légitimer universellement les principes de la justice. Il est possible d'élucider cet argument dans le cadre de la situation initiale.

3.5. Une vue arendtienne sur la situation initiale

A la fin de la section intitulée 'Qu'est-ce que la politique ?', nous avons indiqué que les méthodes de Rawls et d'Arendt en matière de philosophie politique diffèrent l'une de l'autre. Il est possible de montrer plus clairement cette différence à travers la description de la situation initiale de Rawls. D'un point de vue plus général, nous pouvons dire ce qui suit : Rawls cherche à atteindre une conception de la justice en

¹⁸² Şeyla Benhabib, **Modernizm, evrensellik ve birey**, Ayrıntı Yayınları, 1999.

suivant la ligne contractualiste qu'il a héritée de Locke, Rousseau et Kant. Plus précisément, ce processus, qu'il appelle le constructivisme politique, est basé sur la déduction des principes de la justice à partir d'une position originelle. Il s'agit ainsi d'expliquer pourquoi les individus acceptent de construire la structure de base de la société¹⁸³ sur des principes de la justice plutôt que sur un concept donné. En outre, comme nous l'avons expliqué dans les chapitres précédents, la conception de la justice en tant qu'équité s'impose d'elle-même après la formulation des principes dans le cadre d'un processus d'autolégitimation. L'objectif est que la légitimité du processus soit le seul critère.

La situation initiale de Rawls diffère de l'état de nature des autres théories contractualistes en ce sens qu'il s'agit d'une position hypothétique qui ne correspond à aucun moment historique fictif ou réel. Ainsi, en lisant cet article en ce moment même, une personne peut concevoir une position originale dans son esprit. Mais cette situation comporte certains présupposés : que les individus soient rationnels, qu'ils aient un objectif de vie rationnel et qu'ils aient une connaissance limitée des phénomènes économiques et politiques généraux de la société. La raison de la limite dans l'accès à l'information est le voile d'ignorance. En conséquence, afin que les individus ne puissent pas manipuler le processus de choix des principes dans leur propre intérêt, ils ne connaissent ni leur position sociale dans la société, ni leurs avantages innés, ni leur conception du bien. Le voile d'ignorance ne se lève que lorsqu'un consensus sur la conception de la justice est atteint. Il en résulte que la position originelle est un contexte qui aboutit à une unanimité dans la pensée rawlsienne.

Sur la base de la pensée politique arendtienne, il est possible de constater que la situation initiale hypothétique et les individus sous le voile d'ignorance sont problématiques. Tout d'abord, dans le souci d'être une théorie déontologique, la tentative de Rawls de légitimer la théorie de la justice à travers une expérience de

¹⁸³ « Pour nous, l'objet premier de la justice, c'est la structure de base de la société ou, plus exactement, la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale ». John Rawls, **Théorie de la justice**, trad. par C. Audard, Editions du seuil, 1987, p. 33.

pensée n'est rien de plus qu'*un jeu intellectuel*¹⁸⁴ de philosophe, comme c'est courant dans la philosophie politique traditionnelle. Par contre l'approche théorique de la politique d'Arendt repose sur l'analyse des expériences politiques.

Le problème de la formulation de situations fictives éloignées des phénomènes historiques n'est-il en réalité qu'un problème de méthode politique ? Nous voyons les conséquences de cette approche dans les efforts de Rawls pour aligner sa théorie de la justice sur l'ordre existant. Par exemple, il a dû élargir l'idée d'exclure de la sphère publique le raisonnement à partir de doctrines exhaustives en s'appuyant sur des exemples de l'histoire américaine de la lutte pour la liberté.

Chez Rawls, l'idée de ne pas construire de théorie sur un concept donné est également comprise comme suspendue lorsqu'il s'agit des libertés fondamentales et de l'autonomie humaine. De plus, comme la situation initiale a peu de chances d'aboutir à un consensus, cela en fait une méthode douteuse pour la sélection des principes.

Comment se fait-il que les personnes sous le voile d'ignorance, lorsqu'elles sont politiquement actives, ne révèlent pas leurs particularités ? L'acceptabilité d'élections organisées dans de telles circonstances doit être remise en question. En effet, les communautariens interprètent d'abord les personnes sous le voile d'ignorance comme des *sujets désincarnés*.¹⁸⁵ Les sujets désincarnés sont des personnes sans but, détachées de leur contexte social.

Benhabib critique également le détachement des sujets de leur contexte et de leur identité et affirme que l'autre disparaît avec l'impossibilité d'individuation dans les conditions de connaissance limitée du voile d'ignorance.¹⁸⁶ Rawls explique cela par un altruisme limité, dans lequel les participants ne s'intéressent pas aux autres sous le

¹⁸⁴ Hannah Arendt, **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983, p. 413.

¹⁸⁵ Justine Lacroix, **Communautarisme versus libéralisme : Quel modèle d'intégration politique ?** Editions de l'Université de Bruxelles, 2003.

¹⁸⁶ Şeyla Benhabib, **Modernizm, evrensellik ve birey**, Ayrıntı Yayınları, 1999.

voile d'ignorance. En d'autres termes, la raisonnable des partenaires est mise entre parenthèses et ils se concentrent sur leurs propres projets de vie, dont ils ne connaissent pas le contenu, puisqu'ils ne peuvent décider qu'avec leur rationalité. Pour Rawls, une telle situation est nécessaire à la neutralité des principes. Mais finalement, il légitime les choix politiques en l'absence de pluralité. C'est-à-dire, l'existence d'autrui, qui est la condition fondamentale de la condition humaine défendue par Arendt depuis le début, est détruite dans le champ d'action politique de Rawls.



CONCLUSION

Avant d'énumérer les résultats auxquels nous sommes parvenus à la suite de notre étude, il convient d'expliquer les raisons qui nous ont conduits à rédiger celle-ci. Le fait de vivre dans une atmosphère où l'activité politique se limite à voter d'une élection à l'autre et où, de surcroît, la liberté politique est sérieusement restreinte, nous a incités à réfléchir à la nature de la politique. Est-il possible de penser la politique en dehors du rapport entre les gouvernants et les gouvernés ? La politique implique-t-elle une autre activité que les revendications des citoyens ? Si cela est possible, quelles sont les questions et les activités propres à la politique ? Quelles sont les conditions qui rendent possible la liberté, en particulier la liberté politique ?

En outre, nous observons des déplacements qui conduisent à des coexistences plus complexes que jamais, des millions de personnes quittant leurs terres, leur histoire et leur culture pour s'intégrer dans d'autres sociétés à des fins diverses. Cette dimension récente de nos sociétés, nous incite à demander s'il est possible, même dans les sociétés où l'on peut parler de liberté politique, que des personnes qui ne partagent pas la même histoire, la même conception du bien ou encore la même vérité puissent co-exister dans une sphère publique commune ? Il est inévitable de repenser la pluralité humaine et sa manifestation, à savoir la différenciation. Quel type d'espace politique permet la présence égale de tous les citoyens ?

En particulier, en générant des conflits à travers les pensées politiques de Rawls et d'Arendt, nous avons à la fois cherché des réponses à nos propres questions et limité notre étude à une seule problématique : Est-il possible de présenter le fondement de la politique comme anhistorique, universel et comme indépendant des conceptions du bien des membres de la société ? Notre question est formulée sur la base de la pensée rawlsienne parce qu'il a formulé sa théorie de la justice avec un souci d'universalité

politique, mais notre réponse est inspirée par la pensée arendtienne parce que la justification de cette universalité politique par Rawls, pensons-nous, n'est pas démunie des insuffisances et ne répond pas au réalisme qu'implique sa pratique.

Tout d'abord, nous avons démontré que le postulat de base de l'universalisme politique repose sur la rationalisation de la pluralité des conceptions du bien. A cet égard, nous avons souligné que la déontologie de la théorie de Rawls réside dans le fait que l'accord entre des personnes ayant des conceptions différentes du bien doit porter sur la justice et non sur le bien. Nous avons ensuite évoqué la difficulté d'exister en même temps et indépendamment l'une de l'autre pour cette double structure, à savoir la conception du bien propre à chacun et une même conception de justice partagée avec l'autre. Nous nous sommes questionnés sur la possibilité de s'accorder sur la justice indépendamment du bien uniquement par le biais d'un contrat.

Dans une perspective arendtienne, nous avons tenté de montrer qu'un contrat hypothétique conduit à une rupture entre la pensée et l'action. Car pour qu'une situation initiale que je peux envisager au moment même où j'écris cette conclusion aboutisse à une conception de la justice comme équité, même si elle est rationnelle, il faut qu'elle soit aliénée au contenu de mon propre projet de vie, de mon histoire personnelle, plus précisément à la singularité qui fait de moi ce que je suis. Même si nous supposons qu'il est acceptable que des partenaires sans particularités qui les déterminent en tant que sujets situés sous le voile d'ignorance soient déterminants pour la structure de base de la société, il est douteux que le contrat aboutisse en tout état de cause à un consensus sur deux principes de la justice.

La détermination des biens sociaux premières tels que les droits, les libertés et les opportunités que chacun souhaiterait avoir quoi qu'il arrive crée une base pour l'égalité, mais elle révèle également que dans la situation initiale, l'homme n'est pas comme une personne mais une représentation selon la possibilité d'appartenir à deux groupes différents. L'incertitude d'être parmi les plus privilégiés ou les moins privilégiés en termes de biens sociaux premières pousse l'individu à faire des choix prudents face à la possibilité d'être dans le pire des cas. Ainsi, chaque personne doit se considérer

comme totalement indépendante de l'autre et décider de sa position dans la société en la réduisant à deux possibilités. A partir de là, elle montre que la décision de choisir une conception de la justice dans la situation initiale conduit à soutenir que le désintérêt mutuel est possible en politique. Mais n'est-il pas clair que la politique ne va pas sans l'autrui ?

En suivant le rôle qu'Arendt attribue à l'action politique et en évaluant la pensée rawlsienne à cet égard, nous sommes arrivés à la conclusion que sa théorie de la justice, au lieu de transcender constamment ses propres frontières qui existaient dès sa position originelle jusqu'au libéralisme politique, a érigé des murs devant les rapports humains. Le voile d'ignorance et l'exclusion par la raison publique du raisonnement des doctrines exhaustives de la sphère publique si qui ne se conforment pas à sa propre formulation en sont des exemples.

« L'imprévisibilité de l'action politique » et sa « production » incessante de « un réseau de relations » sont très limitées dans la sphère publique rawlsienne. De plus, même si l'égalité que Rawls promet aux citoyens dans la sphère publique est légalement garantie, il est clair que les personnes ayant des doctrines, des philosophies et des idéologies exhaustives différentes ne peuvent pas être aussi visibles que les libéraux, ne peuvent pas démontrer leurs propres vertus et ne peuvent donc pas avoir la même valeur et accéder à une même liberté politique. Il s'agit de limiter le caractère révélateur de l'action politique. Le libéralisme politique nous a donc amenés à conclure qu'il met l'accent sur les citoyens non pas en tant qu'acteurs, mais en tant qu'agents. Pour que les processus soient équitables, ou plus précisément pour que les deux principes de la justice soient satisfaits conformément à l'ordre lexical, les agents doivent mettre de côté les qualités propres à l'activité politique. En effet, une fois que le premier principe, qui garantit l'égalité des libertés, et le principe de différence, qui régule les inégalités, sont appliqués à la structure de base de la société, ils possèdent une autorité sur les individus et sont irrévocables. Cela souligne la prédominance du droit sur la politique dans la théorie de la justice de Rawls.

Cependant, la reconnaissance de l'autonomie de la politique a également soulevé d'autres questions tout au long de notre recherche. La politique est-elle réellement capable de créer un monde qui lui est propre, comme l'affirme Arendt ? Les éléments qui corrompent la politique peuvent-ils en être exclus ? En outre, la séparation entre le privé et le public est-elle aussi claire que pensait Arendt ? Arendt établit explicitement la distinction public-privé et inclut dans cette dichotomie les éléments suivants : agir-faire, liberté-nécessité, honneur-honte, permanence-mortalité, publicité-intimité. Tous ces éléments qui déforment la politique peuvent-ils vraiment être circonscrites dans le domaine pré-politique ?

Comme nous ne pouvons référer à aucun autre phénomène politique dans l'histoire, à l'exception de la Polis grecque, dans lequel la sphère privée a été complètement repoussée hors de la sphère politique, dans quelle mesure est-il correct de l'accepter comme un exemple valable ? Il paraît que non, puisque cela implique une sphère de sens créée par des égaux dans le monde à travers leur parole et action à laquelle ne peuvent accéder que les citoyens qui ont pu surmonter leur problèmes économiques et sociaux. La politique continue par conséquent de s'adresser à un groupe de privilégiés. De ce point de vue, le fait que Rawls ait centré la justice sociale sur la politique et que des questions non politiques aient été introduites dans la sphère politique au sens arendtien a, d'une part, rendu la sphère politique ouverte à tous et, d'autre part, détruit l'expérience de la citoyenneté.

Pour la même raison, il est possible de critiquer la coopération sociale visant des avantages communs que Rawls observe à travers la justice en tant qu'équité avec l'utilitarisme. En effet, bien que nous ayons souligné à plusieurs reprises dans notre étude que Rawls vise à offrir une alternative à l'utilitarisme, la raison d'être de la sphère publique est l'attente des personnes d'obtenir une part équitable tout en protégeant leurs droits fondamentaux face à des ressources limitées. Parallèlement, la justice sociale régule l'arbitraire de la nature par la voie des institutions. Bien que le principe de justice prime sur le principe d'utilité, la raison d'être de la civilité, de la tolérance et de la réciprocité imposées aux citoyens réside dans les avantages communs. C'est-à-dire, alors que chez Rawls les individus moraux et dotés du sens de la justice se transforment en citoyens en acceptant les principes de la justice, chez Arendt, au contraire, la sphère

politique rend possible l'éthique de la citoyenneté et les vertus politiques peuvent atteindre dans ce domaine leurs meilleures versions.

En outre, la difficulté de Rawls à s'éloigner de l'utilitarisme nous démontre l'impossibilité de décontextualiser sa théorie au nom de l'universalisme politique. Par exemple, sous le voile d'ignorance, les partenaires, en faisant des comparaisons basées principalement sur le principe d'utilité parmi des principes illimités, ont affaibli l'argument selon lequel la situation initiale ne correspond à aucun point sur la scène de l'histoire avec la prétention à la neutralité et à l'universalité. En effet, l'univers de pensée de Rawls est influencé par l'utilitarisme. Et cela se reflète dans la position originelle, même s'il est hypothétique et anhistorique.

Un autre point où l'universalité est fragilisée est que la situation initiale renvoie involontairement à un point de départ. En effet, comme nous l'avons mentionné, alors que les partenaires sont indifférents mutuellement et poursuivent les intérêts de projets de vie dont ils ne connaissent pas les contenus, ils sont confrontés au défi d'appliquer un taux d'épargne plus élevé que les générations suivantes face à des ressources et des richesses limitées pour la construction d'institutions justes. Cela signifie que les limites épistémologiques du voile d'ignorance ne peuvent pas être aussi décontextualisées qu'on le dit.

Cela nous amène à conclure que l'absence d'analyse de la politique à travers les phénomènes historiques crée un fossé entre les parties idéales et non idéales de la théorie de la justice. La reconnaissance de la primauté du juste sur le bien, mais l'incapacité à définir les libertés fondamentales indépendamment de la conception du bien, la privation de l'individu de son identité sous le voile d'ignorance tout en essayant de garantir les biens sociaux premiers revendiqués d'un point de vue individuel, le fait que la raison publique doit être divisée en deux catégories, à savoir exclusive et inclusive, en fonction des conceptions du bien des citoyens, lorsque l'on analyse les phénomènes historiques tout cela a montré qu'une conception de la justice indépendante du bien n'est pas possible.

Par conséquent, la conception de la politique de Rawls réduit le domaine de l'action politique au nom de la légitimité politique et sert de médiateur à la relation que les paires peuvent établir directement entre eux. Son approche consiste à retirer de l'équation de la situation initiale les conceptions du bien qui empêchent la réconciliation des individus, à expliquer la conception de la justice comme l'équité à travers un processus impartial, et enfin à essayer d'intégrer la partie initialement retirée dans l'équation.

En résumé, en raison de la rupture entre la pensée et l'action, la théorie de la justice en tant qu'équité ne parvient pas à donner à la politique un fondement anhistorique, universel et comme indépendant des conceptions du bien. « *Le lien entre les hommes est, subjectivement, l'appel à une communication illimitée et, objectivement, le fait de la compréhensibilité universelle. L'unité de l'humanité et sa solidarité ne peuvent consister dans un accord universel [. . .] mais dans la conviction que le multiple fait signe vers une unité que la diversité cache et révèle en même temps* ». ¹⁸⁷ Nous partageons l'avis d'Arendt et considérons qu'il est erroné de lier l'unité humaine à un contrat hypothétique universel. La politique est donc un domaine d'action vivant qui reproduira sans cesse l'unité au sein de la pluralité humaine

¹⁸⁷ Hannah Arendt, **Vies politiques**, trad. par Eric Adda, Gallimard, 1986, p. 104.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de référence :

Arendt, H., **Condition de l'homme moderne**, trad. par Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1983.

Arendt, H., **Considerations morales**, trad. par Marc Ducassou et Didier Maes, Editions Payot-Rivages, 2000.

Arendt, H., **Essays in Understanding 1930-1954**, Harcourt Brace&Co, New York, 1994.

Arendt, H., **La crise de la culture**, trad. par Patrick Levy, Editions Gallimard, 1972.

Arendt, H., **Qu'est-ce que la politique ?** texte établi et commenté par Ursula Ludz, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995.

Arendt, H., **Vies politiques**, trad. par Eric Adda, Paris, Gallimard, 1986.

Rawls, J., **Libéralisme politique**, trad. par Catherine Audard, Presses universitaires de France, 1995.

Rawls, J., **Some Reasons for the Maximin Criterion**, *The American Economic Review*, May 1974, Vol. 64, No. 2, Papers and Proceedings of the Eighty-sixth Annual Meeting of the American Economic Association (May 1974).

Rawls, J., **Théorie de la justice**, trad. par Catherine Audard, Editions du seuil, 1997.

Autres articles et ouvrages cités :

Aristote, **Ethique à Nicomaque**, trad. par Richard Bodéüs, GF Flammarion, 2004.

Axel, G., **La Justice Entre Les Générations. Faut-Il Renoncer Au Maximin Intergénérationnel ?** *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1, 2002.

Barry, B., **Political Argument**, Routledge, 1967.

Benhabib, S., **Modernizm, evrensellik ve birey**, İstanbul, Ayrıntı, 1999.

Guillarme, B., **Rawls, politique et métaphysique**, Presses universitaires de France, 2004.

Harsanyi, J. C., **Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory**, The American Political Science Review, Jun. 1975, Vol. 69, No. 2 (Jun. 1975), p. 594-606.

Kant, E., **Critique de la raison pratique**, trad. par F. Picavet, BnF Gallica, 1888.

Kant, E., **Essai philosophique sur la paix perpétuelle**, Publications de la ligue internationale de la paix & de la liberté, Paris, 1880.

Kant, E., **Fondement de la métaphysique des mœurs**, trad. par Olé Hansen-Løve, Hatier, 2000.

Lacroix, J., **Communautarisme versus libéralisme : Quel modèle d'intégration politique ?** Editions de l'Université de Bruxelles, 2003.

Macedo, S., **Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?** Ethics 105, no. 3, 1995.

Nemo, P., **Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains**, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

Pitkin, H. F., **Justice: On Relating Private and Public**, Political Theory, 9(3), 1981.

Ricœur, P., **Autour du politique : Lectures 1**, Le Seuil, 1991.

Samuel, F., ed. Collected Papers, 'Legal Obligation and the Duty of Fair Play', Harvard University Press, 1999.

Scanlon, T. M., **Rights, Goals, and Fairness**, Erkenntnis (1975-), 11(1), 1977.
<http://www.jstor.org/stable/20010534>

Sève, R., « John Rawls et la philosophie politique » **Individu et justice sociale**, Autour de John Rawls, Editions du seuil, 1988.

Williams, B., **Ethics and the limits of philosophy**, Routledge, 2006.

CURRICULUM VITAE



TEZ ONAY SAYFASI

ÜNİVERSİTE : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
ENSTİTÜ : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HAZIRLAYANIN ADI SOYADI : Huriye Nurefşan YARIMOĞLU
TEZ BAŞLIĞI : Critique sur la conception politique de John
Rawls dans une perspective arendtienne
SAVUNMA TARİHİ : 10.12.2024
DANIŞMAN : Doç. Dr. Zübeyde Gaye ÇANKAYA EKSEN

JÜRİ ÜYELERİ :

Ünvan, Adı-Soyadı

İmza

Doç. Dr. Zeynep SAVAŞÇIN

Doç. Dr. Zübeyde Gaye ÇANKAYA EKSEN

Dr. Eylem YOLSAL MURTEZA

Prof. Dr. Ulun AKTURAN

Enstitü Müdürü