

Rawls et la discussion de l'individu libéral : vers la reconnaissance de la diversité ?

Michel Bourban, Université de Twente

Brouillon – version finale publiée dans Lauvau, Geoffroy et Sosoe, Lukas K., [Trajectoire de l'humanisme moderne](#), Paris, L'Harmattan, 2023, p. 167-192.

Introduction

La *Théorie de la justice* (*TJ*) de John Rawls prend comme point de départ une position hypothétique permettant aux citoyens d'une même société, conçue comme un système de coopération en vue de l'avantage mutuel, de se libérer de l'influence des contingences sociales et naturelles. Soumis à cette procédure, les citoyens sont amenés à choisir ensemble des principes empêchant le sacrifice du bonheur et de la liberté de quelques-uns pour assurer le bien-être du plus grand nombre. En d'autres termes, *TJ* se donne comme « première tâche de fournir une base plus sûre et plus acceptable aux principes constitutionnels et aux droits et libertés de base que ce que semble permettre l'utilitarisme » (Rawls, 1993, p. 209 – traduction modifiée).

La conception que Rawls a de l'individu joue un rôle central dans sa recherche d'une théorie de la justice alternative à l'utilitarisme. Comme il l'écrit dès les premières pages de *TJ*, « [c]haque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée ». En raison de cette inviolabilité de l'individu, « la justice interdit que la perte de liberté de certains puisse être justifiée par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand bien ». Une société juste est en effet une société dans laquelle « l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitive ; les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni aux calculs des intérêts sociaux » (Rawls, 1987, p. 29-30).

Pour formuler sa théorie de la justice comme équité, Rawls reprend et modifie la théorie du contrat social telle qu'elle est formulée par Locke, Rousseau et Kant. Il souligne notamment que sa théorie dans son ensemble « est de nature profondément kantienne » (Rawls, 1987, p. 20) et qu'elle mène à des principes de justice « généraux quant à leur forme et universels dans leur application » (Rawls, 1987, p. 167). Le degré élevé de généralité et d'abstraction de cette théorie amène selon certains Rawls à développer une conception de l'individu trop épurée, transcendante, ou désincarnée. Selon ces critiques, l'individualisme libéral de Rawls aboutirait à une négation de la diversité. Quelle place la conception rawlsienne de l'individu accorde-t-elle à la diversité ? Ce chapitre propose de répondre à cette question à travers l'analyse de trois critiques majeures de cette conception libérale de l'individu. On y examinera également les forces et faiblesses des réponses apportées par Rawls à ces critiques.

La première partie se penche sur la critique communautarienne. Cette dernière estime que l'individualisme libéral de Rawls repose sur une conception atomisée du sujet qui met entre parenthèses les influences de la culture et des traditions sur l'identité des individus. La diversité ici est avant tout à entendre comme la pluralité des conceptions de la vie bonne. La deuxième partie s'intéresse à la critique capabilitatiste, qui souligne les limites d'une approche ressourciste et qui propose à la place une approche centrée sur la capacité des individus à convertir leurs ressources pour faire et être ce qu'ils veulent. La diversité ici est à comprendre comme la diversité des biens permettant aux individus de réaliser leurs projets de vie, mais également comme la diversité dans la capacité que les individus ont à convertir ces moyens

pour parvenir à leurs fins. La troisième partie aborde la critique cosmopolitique. Celle-ci reproche à Rawls de négliger les devoirs de justice distributive à l'échelle globale en insistant trop sur la diversité des cultures et des traditions, et pas suffisamment sur ce que les humains partagent en commun. Pour analyser la conception rawlsienne de l'individu, ce chapitre aborde des questions débattues actuellement dans la littérature sur Rawls¹, comme sa métaéthique constructiviste, sa théorie de la citoyenneté, son idée de raison publique et ses désaccords avec les cosmopolitistes.

1. La réponse à la critique communautarienne

1.1. Le « moi désencombré » dans TJ

Dans la position originelle, Rawls mobilise une conception largement kantienne de l'individu. Les partenaires sont des êtres raisonnables et rationnels. Ils ont une capacité et un désir de participer à une coopération sociale mutuellement avantageuse et choisissent les principes de justice non pas en fonction de leurs inclinations, mais des exigences purement normatives de leur raison pratique. Ils sont dotés de deux capacités morales *a priori* : identifier, réviser et poursuivre leur conception de la vie bonne ; et acquérir, développer et suivre leur sens de la justice (Rawls, 1987, p. 544). Le sens de la justice est la principale source de motivation pour respecter les principes de la justice, qui représentent des « analogues à des impératifs catégoriques au sens kantien » (Rawls, 1987, p. 289). Le voile d'ignorance lui-même est un artifice méthodologique d'inspiration kantienne visant à préserver l'équité du choix de ces principes par les partenaires du contrat social sans faire intervenir leurs contingences naturelles et sociales (Rawls, 1987, p. 172). Dans cette situation hypothétique, les individus sont ainsi dépouillés de leurs particularités comme leur place dans la société et leur conception de la vie bonne pour pouvoir faire usage de leur raison pratique sans interférence. Les partenaires choisissent les principes de manière autonome et intéressée, mais étant projetés dans une situation d'ignorance relative, ils sont amenés à faire leur choix « ensemble comme des personnes rationnelles, libres et égales entre elles, sachant seulement qu'elles se trouvent dans un contexte qui rend nécessaires des principes de justice » (Rawls, 1987, p. 288-289).

Rawls ne suit certes pas Kant jusqu'au bout. Il s'inspire surtout de la dimension transcendantale, *a priori* de la philosophie morale de Kant, laissant de côté d'autres dimensions du criticisme kantien, comme son anthropologie et sa philosophie politique et juridique. Il précise également que l'interprétation kantienne de la justice comme équité est une interprétation parmi d'autres, et son interprétation de Kant peut être discutée, parce que « [d'] autres sûrement le liront différemment » (Rawls, 1987, p. 288). Le Kant de Rawls n'est pas, par exemple, le Kant de Habermas². Il prend enfin lui-même ses distances par rapport à certains aspects de la philosophie morale de Kant, soulignant que dans la théorie de la justice comme équité, « la structure sous-jacente de la doctrine de Kant est détachée de son contexte métaphysique afin qu'on puisse la voir plus clairement et la présenter sans soulever trop d'objections » (Rawls, 1987, p. 305).

Rawls s'inspire cependant largement de la doctrine de Kant, notamment dans sa métaéthique. La justification de ses principes de justice repose sur un « constructivisme kantien » (Rawls, 1993, p. 72-152 ; Rawls, 2007, p. 123-167). De manière générale, le constructivisme estime que l'élaboration des normes morales et/ou politiques passe nécessairement par une procédure de construction strictement définie (Desmons et Maclure 2019 : 114). Chez Rawls, le dispositif procédural qui conduit aux principes de la justice est la position originelle : en garantissant que le raisonnement des partenaires ne puisse être influencé

¹ Pour un tour d'horizon critique et très instructif de ces questions, voir Mandt et Roberts-Cady, 2020.

² Voir à ce sujet Renaut, 1993 ; Rawls et Habermas, 2005.

par leurs intérêts particuliers, le voile d'ignorance rend leur jugement impartial. Les éléments essentiels du constructivisme rawlsien sont donc les suivants (Desmons, 2018, p. 477) :

- (i) Un point de départ : une conception de la société comme système de coopération équitable entre des personnes libres et égales entre elles, rationnelles et raisonnables ;
- (ii) Une procédure : la situation originelle et le voile d'ignorance, qui garantissent l'impartialité du raisonnement pratique des partenaires ;
- (iii) Un résultat normatif : les principes de justice³.

Partant de cette conception des partenaires de la position originelle, les communautariens reprochent à Rawls sa proximité avec l'individualisme libéral⁴. Sa théorie de la justice repose, selon eux, sur une représentation désincarnée du sujet, mettant entre parenthèses son appartenance à une communauté, à une tradition, à une culture. Cette conception mène selon eux à un processus d'atomisation ou de dissolution des sociétés contemporaines, plongeant l'individu moderne dans ce que Charles Taylor (2002) nomme le « malaise de la modernité ».

Michael Sandel (1999), le premier à avoir développé une critique communautarienne de la théorie de la justice comme équité, estime que Rawls dépeint un « moi » trop « désengagé », « décontextualisé », ou « désencombré ». Les individus sont selon lui toujours déjà situés dans une société particulière et définis par la culture de cette société. En dépouillant les citoyens de toute identité particulière pouvant influencer les choix des principes de justice, Rawls en fait des sujets abstraits posant logiquement l'égalité des droits et des libertés comme premières, rompant ainsi avec les diverses modalités humaines de l'appartenance à un monde de valeurs partagées. L'individualisme libéral de Rawls accorde la priorité aux libertés formelles et pose la préséance de la justice par rapport au bien. Sandel propose de sortir de cette conception abstraite du sujet en repensant la relation de l'individu à la communauté dans une théorie ne séparant plus le juste du bien, mais au contraire en insérant la question éthique de la vie bonne dans la philosophie politique, annulant ainsi la séparation qui remonte à Kant entre la doctrine du droit et celle de la vertu. Comme le souligne Will Kymlicka (2003, p. 225) « la société communautarienne se caractérise par une conception substantielle de la vie bonne, laquelle définit la “forme de vie” de la communauté », ce qui fait de l'État communautarien un État perfectionniste impliquant une hiérarchisation publique de la valeur des diverses formes de vie.

Cette critique de l'individualisme libéral s'oriente directement contre la conception kantiano-rawlsienne de l'individu, qui vise à fonder la société sur la seule force de la pratique argumentative. À un niveau plus fondamental, dans ce débat se joue « le énième round d'un combat interminable sur la conception même de la personne, comprise soit comme fondement ultime des valeurs, soit comme simple porteur de valeurs collectives qui le précèdent et qui l'excèdent » (Mesure et Renaut, 2002, p. 101-102). Autrement dit, l'enjeu est la conception du sujet, considéré tantôt comme normative, tantôt comme narrative, car si la subjectivité est définie par la tradition, il suffit de narrer l'histoire l'ayant constituée. Il n'y a donc pas, pour les communautariens, de raison pratique ou de rationalité désincarnée, puisque toute rationalité dépend d'une histoire dont elle est le produit.

³ Comme Desmons et Maclure (2019, p. 114) le soulignent, Rawls défend un « constructivisme normatif », qui adopte l'épistémologie constructiviste, selon laquelle nous ne parvenons aux normes qu'en suivant une certaine procédure, sans pour autant défendre une ontologie constructiviste, qui est une forme d'anti-réalisme. Rawls (2007, p. 150) défend en effet un agnosticisme ontologique, puisqu'il « n'affirme ni ne nie » l'existence de faits moraux indépendants de nous.

⁴ Je ne présente ici que certains aspects du communautarisme, qui s'inscrivent dans le cadre délimité de cet article : pour une présentation complète de cette théorie de la justice, voir notamment Mesure et Renaut, 2002, chap. 1 et 2 ; Kymlicka, 2003, chap. 5 ; et le chapitre précédent du présent volume, « Le communautarisme : à la recherche de l'identité perdue ».

1. 2. Le citoyen dans LP

La critique communautarienne a poussé Rawls à réviser certains aspects de sa théorie de la justice dans une série d'articles publiés entre la fin des années 1970 et le début des années 1990⁵ et dans son deuxième ouvrage majeur, *Libéralisme politique (LP)*, publié en 1993 (Rawls, 2007). Suivant Sandel, il reconnaît dans cette œuvre que la description des partenaires dans la position originelle « peut sembler supposer une conception métaphysique de la personne » (Rawls, 2007, p. 52). Rawls répond cependant que cette interprétation est une « illusion qui vient de ce qu'on ne voit pas que la position originelle est un procédé de représentation » (Rawls, 2007, p. 52). Autrement dit, sa conception profondément kantienne de l'individu ne vaut que sur le plan métaéthique, au moment où les conditions de la procédure de justification des normes fondamentales de la société doivent être définies ; une fois les principes de justice choisis et le voile d'ignorance levé, les partenaires redeviennent des citoyens à part entière, dans toute leur diversité.

En réalité, le problème est plus profond, et Rawls en est tout à fait conscient. Même s'il tente de se distancier de l'aspect métaphysique de la doctrine kantienne dans *TJ*, sa théorie de la justice s'appuie sur une vision du monde et une conception de la personne qui sont trop denses pour pouvoir raisonnablement être partagées par tous. Pour remédier à cet aspect problématique de sa théorie, sa stratégie argumentative dans *LP* repose sur une distinction de fond entre deux types de libéralisme : un libéralisme compréhensif ou englobant, comme celui de Kant ou de Mill, qui cultive des valeurs pouvant être sujettes à controverse ; et un libéralisme politique, qui laisse au citoyen le soin de décider quelle importance attribuer à ses valeurs selon sa propre « doctrine compréhensive ». Cette notion de doctrine compréhensive joue un rôle fondamental dans la transition entre *TJ* et *LP* : elle renvoie aux doctrines philosophiques, morales et religieuses personnelles qui englobent les divers aspects de l'existence humaine. Dans leurs libéralismes compréhensifs, Kant et Mill défendent par exemple une conception éthique des valeurs d'autonomie et d'individualité, qui s'appliquent à l'ensemble de la vie, aussi bien sociale qu'individuelle. Par contraste, le libéralisme politique a une portée plus restreinte : il ne concerne que la sphère du public, et, dans cette sphère délimitée, les questions constitutionnelles essentielles et les institutions de base de la société. Il défend par exemple l'autonomie politique, qui laisse aux citoyens « le soin de décider de l'importance de l'autonomie éthique à la lumière de leurs doctrines compréhensives » (Rawls, 2007, p. 110).

Rawls souligne que « [l]a distinction entre une doctrine compréhensive et une conception politique est malheureusement absente de *TJ* » (Rawls, 2007, p. 219 n1). De façon plus problématique, et c'est en cela que l'on peut parler d'un véritable tournant dans sa pensée, « la théorie de la justice comme équité y est présentée comme une doctrine libérale englobante (même si l'expression “doctrine englobante” n'est pas employée dans l'ouvrage) dans laquelle les membres de la société bien ordonnée affirment la même doctrine. Ce genre de société bien ordonnée contredit le fait du pluralisme raisonnable, ce qui pousse *Libéralisme politique* à considérer que cette société est impossible. » (Rawls 2006, p. 211 ; voir également Rawls, 2008a, p. 14, p. 253).

Mais en quoi *TJ* repose-t-elle sur une doctrine libérale compréhensive ? C'est bien le cœur du problème. Une société bien ordonnée y est représentée comme une société dans laquelle tous les citoyens ont une doctrine compréhensive identique incluant, entre autres, des aspects du libéralisme de Kant (Rawls, 2005, p. xl-xli). Les principes de justice s'appuient sur cette doctrine compréhensive partagée, ce qui garantit la stabilité du système politique. Cette conception de la société bien ordonnée ne correspond cependant pas à une société démocratique constitutionnelle, cette dernière étant caractérisée par une pluralité de doctrines philosophiques,

⁵ Voir sur ce point Catherine Audard, « Introduction : John Rawls et le concept du politique », dans Rawls (1993, p. 3-33).

morales et religieuses incompatibles les unes avec les autres. L'exercice des facultés de la raison humaine dans le cadre d'institutions libres garanties par un régime démocratique mène nécessairement à une pluralité de doctrines compréhensives irréconciliables. Le problème interne que cela soulève est que le modèle de société bien ordonnée sur lequel la théorie de la justice comme équité repose est contraire au modèle démocratique de société dont *TJ* vise pourtant à réformer les institutions fondamentales.

L'objectif principal de *LP* est donc de reconnaître et de respecter, mieux que ne l'a fait *TJ*, la diversité des conceptions philosophiques, morales et religieuses des individus. Il vise à formuler un modèle de société bien ordonnée juste et stable dans un contexte de pluralisme raisonnable. Le point de départ de la réflexion est désormais le « fait du pluralisme raisonnable », le fait que la culture politique d'une société démocratique est toujours caractérisée par une « diversité de doctrines opposées et irréconciliables » (Rawls, 2007, p. 27). Ces doctrines sont raisonnables dans le sens où elles résultent de l'exercice de la raison théorique et de la raison pratique qui visent à organiser, à hiérarchiser et à rendre compatibles entre elles certaines valeurs de telle manière à ce qu'elles expriment une vision intelligible du monde. Chaque individu a une doctrine compréhensive propre, avec laquelle il va chercher à justifier sa conception de la vie bonne. Puisqu'il n'existe pas une doctrine compréhensive partagée, la correspondance entre les principes de la justice et les valeurs compréhensives des individus peut être établie de multiples manières. La conception politique de la justice défendue par le libéralisme politique est certes liée à la doctrine compréhensive des individus, mais son trait distinctif est d'être indépendante par rapport à ce cadre de référence englobant. Elle représente un « module » qui peut être intégré dans et justifié par les doctrines compréhensives en vigueur dans la société qu'elle gouverne, mais qui peut également être présenté sans dire quoi que ce soit au sujet de ces différentes doctrines (Rawls, 2007, p. 37).

Comment cette intégration de la conception politique de la justice dans les différentes doctrines compréhensives individuelles s'opère-t-elle ? Elle est rendue possible par ce que Rawls nomme un « consensus par recoupement de doctrines raisonnables ». Malgré leurs désaccords insurmontables sur les questions religieuses, métaphysiques, philosophiques et épistémologiques, les citoyens, désireux de trouver des termes équitables de coopération et de leur obéir tant que les autres feront de même, s'accordent sur une conception politique pour gouverner les institutions fondamentales de la société. Cette conception politique est dérivée, ou du moins en accord avec leur valeurs compréhensives : « [t]ous ceux qui soutiennent la conception politique partent de leur propre doctrine et en tirent des motifs religieux, philosophiques et moraux pour cette défense » (Rawls, 2007, p. 187). C'est donc au niveau politique que les doctrines compréhensives raisonnables se recourent : que l'on soit déontologiste ou conséquentialiste, catholique ou protestant, ainsi de suite, nous avons tous des raisons différentes mais convergentes de soutenir la même conception politique de la justice (Rawls, 2007, p. 210-214).

Ce tournant politique dans la pensée de Rawls montre qu'il a pris au sérieux le défi posé par le communautarisme. Il inscrit sa compréhension de l'individu dans une philosophie politique ne reposant plus sur un libéralisme compréhensif. En même temps, sa réponse souligne les limites de la critique communautarienne. D'une part, en reformulant sa conception de la société bien ordonnée de telle manière à prendre en compte le fait du pluralisme raisonnable, il inscrit la diversité des identités individuelles au cœur de sa théorie de la justice. Loin de chercher à réduire ou à anéantir cette diversité, l'objectif central du libéralisme politique est de protéger ce trait crucial des sociétés démocratiques. D'autre part, en développant une conception de l'individu comme citoyen dans un régime démocratique libéral, il explique pourquoi le juste doit continuer de primer sur le bien lorsque les individus définissent les principes de justice. Dans une démocratie libérale, les citoyens doivent justifier leur conception de la justice dans des termes que chaque autre citoyen doit pouvoir trouver

raisonnable, malgré leurs différences en termes de doctrines compréhensives. La discussion publique des problèmes centraux de justice repose sur des valeurs qui font l'objet d'un consensus par recoupement.

C'est à travers l'idée de « raison publique » que Rawls développe cette conception de la citoyenneté. La raison publique exige des citoyens qu'ils utilisent des raisons publiques, acceptables par tous, lorsqu'ils débattent des problèmes politiques fondamentaux relevant des règles constitutionnelles et des principes fondamentaux de la justice. Ce n'est qu'à cette condition que les citoyens peuvent traiter leurs concitoyens comme libres et égaux. Mais cette notion de raison publique ne tombe-t-elle pas à nouveau sous la critique communautarienne selon laquelle la conception rawlsienne de la personne reste trop abstraite et générale pour prendre en compte les différentes valeurs des individus ? Certains interprètes de Rawls estiment que la raison publique est en effet trop restrictive et exclut de manière injustifiée certains arguments, notamment de nature religieuse, qui jouent un rôle important dans la vie publique des sociétés démocratiques⁶. Cette conception restrictive de la raison publique semble être défendue par Rawls lui-même, par exemple lorsqu'il écrit que « dans la pratique politique, nous pourrions fonder les questions constitutionnelles essentielles et les institutions de base de la justice sur ces *seules* valeurs politiques comprises comme fournissant la base de la justification et de la raison publiques » (Rawls, 2007 p. 178 – nous soulignons ; voir également Rawls, 2008a, p. 258), ou encore lorsqu'il estime que « dans une démocratie constitutionnelle, la conception publique de la justice devrait être, autant que possible, *indépendante* de doctrines religieuses et philosophiques sujettes à controverses » (Rawls, 1993, p. 206 – nous soulignons).

Cette interprétation restrictive de la raison publique est néanmoins simplificatrice. Rawls n'estime pas qu'il soit strictement interdit de participer au discours public en s'appuyant sur des aspects de sa doctrine compréhensive. Comme la dernière citation le montre bien, l'important est de séparer « autant que possible » la conception publique de la justice des doctrines compréhensives. Dans « L'idée de raison publique reconsidérée », un article publié en 1997, il défend ce qu'il nomme la « vision étendue de la culture politique publique », selon laquelle les doctrines compréhensives peuvent être introduites dans la discussion politique publique « à tout moment », à condition que, « le moment venu », les raisons politiques appropriées soient présentées et jugées suffisantes pour soutenir le point de vue défendu (Rawls, 2006, p. 182-186). L'introduction des doctrines compréhensives dans la discussion politique publique a même l'avantage de permettre aux citoyens de mieux connaître les points de vue religieux, moraux et philosophiques d'autrui : puisque les racines de l'attachement des citoyens à leurs conceptions politiques résident dans leur doctrine compréhensive respective, cette connaissance favorise l'honnêteté et la confiance mutuelle. En encourageant chacun à exprimer, par des raisons non-publiques et publiques se complétant, son point de vue dans la discussion publique politique, le libéralisme politique permet une manifestation publique des racines sociales de l'attachement des citoyens à l'idéal démocratique. La nouvelle famille de notions introduites dans *LP*, notamment le fait de pluralisme raisonnable et la raison publique (entendue au sens large), montrent donc que le libéralisme rawlsien accorde une place centrale à la diversité des individus et des valeurs qui les animent. Le tournant politique dans son œuvre lui permet de formuler une réponse convaincante à ses critiques communautariens.

2.3. *L'influence des institutions sociales*

Tout comme l'aspect politique, l'aspect social de la pensée de Rawls permet de répondre à la critique communautarienne. Rawls est tout à fait conscient de l'influence de la société sur l'individu. Le citoyen n'est pas un atome ou une monade : il est toujours imbriqué dans des

⁶ Voir par exemple Eberle (2002) ; voir sur ce point également le chapitre suivant du présent volume, « Démocratie libérale, religion et espace public ».

relations d'interdépendance avec ses concitoyens, avec lesquels il est relié par un réseau dense d'institutions. La raison principale pour laquelle Rawls prend la structure de base de la société comme objet premier de la justice est en effet que ses effets sont « très profonds » et présents dès la naissance de l'individu (Rawls, 1987, p. 33).

La structure de base est composée des institutions politiques, juridiques et économiques fondamentales de la société. Elle assure la répartition des avantages de la coopération sociale, principalement des biens sociaux premiers, qui représentent « tout ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs » (Rawls, 1987, p. 122). Quel que soit son projet rationnel de vie et sa conception de la vie bonne, tout individu désire avoir une quantité plus élevée des biens suivants : les droits, les libertés et les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse et enfin les bases sociales du respect de soi. La structure de base détermine donc les conditions dans lesquelles les individus pourront (ou non) mettre en œuvre leur plan de vie et poursuivre leur conception de la vie bonne. Elle contribue même à déterminer le contenu du plan de vie des individus : les institutions de base « peuvent avoir des effets sociaux décisifs à long terme et modeler de façon importante le caractère et les objectifs des membres de la société, le genre de personnes qu'ils sont et qu'ils veulent être » (Rawls, 1993, p. 106).

S'il insiste sur l'influence des institutions sociales dès *TJ*, c'est à nouveau dans *LP* et dans la série d'articles qu'il a écrit entre les deux ouvrages que Rawls opère pleinement la transition entre agents moraux idéalisés situés dans une position originelle hypothétique et les citoyens réels situés dans la culture publique des démocraties libérales. Il s'intéresse alors davantage aux effets de l'histoire du libéralisme sur la société et aux effets de l'histoire du processus de socialisation sur les individus. C'est en étudiant cette culture libérale des sociétés démocratiques qu'il en vient à placer le fait du pluralisme raisonnable au centre de sa philosophie politique. Le rôle de cette dernière est alors de fonder l'accord entre les citoyens libres et égaux d'une société démocratique constitutionnelle en matière de justice sociale sur les convictions résultant de la tradition historique du libéralisme. Plus précisément, la philosophie politique a pour rôle, dans la culture publique des régimes démocratiques constitutionnels, de définir et de rendre explicites les notions et principes déjà présents dans le sens commun. Elle doit présenter aux citoyens des conceptions et principes se trouvant au cœur de leurs convictions et traditions historiques, découvrant et formulant ainsi les bases profondes d'un accord entre eux. Elle peut même « façonner des points de départ pour cet accord » en proposant aux citoyens sous une forme nouvelle les convictions qui appartiennent à leur tradition historique (Rawls, 1993, p. 77-78).

Nous parvenons ici pourtant à un résultat potentiellement paradoxal. D'une part, Rawls reconnaît qu'il y a une forte part de déterminisme dans les institutions politiques et les relations sociales. D'autre part, tout l'objectif des principes de la justice, notamment du principe d'égalité de liberté, est d'assurer que la structure de base de la société protège les libertés individuelles. Pour concilier ces deux parties fondamentales de la pensée politique de Rawls, Jeffrey Bercuson (2016, p. 30-61) a récemment proposé de souligner la dimension hégélienne de la justice comme équité. Il s'inspire notamment des *Leçons sur l'histoire de la philosophie politique*, dans lesquelles Rawls souligne que Hegel considère les personnes comme « enracinées et façonnées par le système d'institutions politiques et sociales sous lequel elles vivent » (Rawls, 2008b, p. 330). La liberté est cependant garantie par ces institutions à travers leur fonction éducative : elles contribuent à l'éducation morale des citoyens en développant les deux capacités morales centrales des individus. Les institutions sociales et politiques qui favorisent le développement de l'autonomie individuelle sont les garantes de la capacité à développer une conception du bien et un sens de la justice propres. Cela montre que la liberté rawlsienne a une forte dimension institutionnelle⁷.

⁷ Les limites de cette interprétation hégélienne s'illustrent, sans trop de surprise, par sa difficulté à prendre en compte l'aspect profondément normatif de la philosophie politique de Rawls. Par exemple, lorsque Bercuson

Nous sommes donc loin de la conception de l'individualisme que les communautariens reprochent à Rawls. Dès *TJ*, ce dernier souligne que grâce aux « liens institutionnels », nous sommes constamment « liés les uns aux autres » (Rawls, 1999, p. 293). Ces liens définissent nos identités, comme il le souligne dans une formule forte de *LP* : « [n]ous n'avons pas d'identité antérieure à notre existence sociale » (Rawls, 2007, p. 67). Nous ne nous réalisons comme citoyen que dans certaines circonstances institutionnelles particulières, à savoir les institutions d'un régime démocratique qui garantissent le fait du pluralisme raisonnable. L'individu ne développe son identité qu'en relation avec une culture, une éducation, un milieu, ce qui rappelle en effet le rôle central qu'occupe la notion de *Bildung* dans la philosophie du droit de Hegel. Nous sommes également proches de la philosophie du droit de Fichte, pour qui la conscience de soi a pour condition de possibilité l'intersubjectivité, qui a à son tour pour condition de possibilité un état de droit, une situation régie par le droit⁸. Loin de soutenir une notion atomiste de l'individu, Rawls défend donc une conception relationnelle du citoyen⁹. La diversité des conceptions de la vie bonne des individus ne peut être comprise qu'à travers l'influence des institutions sociales et à travers le développement des deux facultés morales que sont le sens de la justice et la conception du bien.

2. Les limites de l'individualisme rawlsien

2.1. La critique capabilariste

Les communautariens ne sont pas les seuls à reprocher à Rawls une conception trop abstraite de l'individu dans sa *TJ*. Dans son article classique « Quelle égalité ? », Amartya Sen (2008, p. 208) souligne que « [l]a personne définie par les biens premiers semble faire peu de cas de la diversité des êtres humains ». En réduisant la métrique de la justice aux biens sociaux premiers, Rawls fait preuve d'une certaine forme de « fétichisme » (Sen, 2008, p. 208-211). Même s'il définit largement la liste des biens compris dans cette catégorie, il ne s'intéresse qu'aux biens eux-mêmes et à leur répartition, et non à l'effet de ces biens sur l'individu. Cette métrique serait assez pertinente si les individus étaient tous très semblables ; or, les besoins des individus varient en fonction de leurs caractéristiques physiques et psychologiques et de leurs contextes sociaux et environnementaux, ce qui a un impact direct sur leurs opportunités de réaliser leurs projets de vie. Ce qui manque à Rawls, selon Sen, c'est la notion de « capacités de base », qui renvoie à la capacité des individus à accomplir certains actes fondamentaux : la capacité de satisfaire ses besoins nutritionnels, de se procurer des vêtements et un toit, de participer à la vie sociale et politique de la communauté, et ainsi de suite. La conversion de la même quantité de biens premiers en capacités « varie considérablement d'une personne à l'autre, et l'égalité des biens est loin de garantir l'égalité des capacités » (Sen, 2008, p. 211).

Selon Sen, les biens premiers sont trop centrés sur les libertés négatives et les ressources comme les revenus et la richesse, et pas suffisamment sur les possibilités que les individus ont de convertir ces ressources pour réaliser de manière concrète leurs plans de vie. Seules les capacités permettent à chacun de réaliser ses choix de vie. Pour évaluer la justice d'une société dans son fonctionnement effectif, il faut donc apprécier ou mesurer non seulement les moyens garantis, mais également les résultats atteints en matière de liberté. Sen reproche donc en

(2016, p. 35) écrit que « tout comme la philosophie rawlsienne, la philosophie hégélienne refuse de *juger* un État à partir d'un idéal distant, mais s'engage plutôt à nous dire ce qu'*est* l'État », il oublie clairement que tout l'objectif de *TJ* est de proposer une « théorie idéale » dont les principes de justice permettent d'évaluer le degré de justice ou d'injustice des sociétés contemporaines, et non de décrire une société politique qui existerait déjà.

⁸ Voir sur ce point Renaut (1986, p. 153-189).

⁹ Voir ici aussi Fichte, pour qui l'individu s'inscrit toujours déjà sur fond d'intersubjectivité : « le concept de l'individualité est un concept réciproque » (Fichte, 1983, p. 62) ; « l'homme ne devient homme que parmi les hommes » (Fichte, 1983, p. 54).

substance à Rawls de rester trop proche de la tradition libérale classique qui remonte à Locke, Constant et Mill et qui se préoccupe principalement des libertés négatives¹⁰. On néglige le fait suivant : la liberté n'est réelle qu'à condition qu'on soit capable de la réaliser. Autrement dit, la liberté n'est réelle qu'à partir du moment où on a les moyens de passer du plan formel au plan effectif.

Rawls (2007, p. 183) répond qu'il est d'accord avec l'importance que Sen attribue aux capacités, qui permettent d'évaluer l'utilisation des biens premiers. Il précise également que le modèle des biens premiers, « loin de faire abstraction des capacités de base, les prend en compte sous la forme des capacités des citoyens considérés comme libres et égaux en vertu de leurs deux facultés morales » (Rawls, 2008a, p.230). Autrement dit, Rawls pense que le modèle des biens premiers est assez flexible pour prendre en compte les formes plus concrètes de privation de liberté mises en évidence par Sen. Un type de bien premier en particulier montre que Rawls a toujours pris en compte certaines capacités de base : les libertés et possibilité offertes (Renaut 2013). Ces libertés sont bel et bien positives, ce sont des libertés d'accomplir ou de faire, comme la liberté de posséder certaines formes de propriété comme des moyens de production. Le reproche que Sen fait à Rawls est donc en partie inexact : il ne réduit pas toutes les libertés dans sa liste des biens premiers à des libertés négatives.

Pourtant, il subsiste une irréductible incompatibilité entre l'approche par les capacités et celle par les biens sociaux premiers. L'approche par les capacités repose selon Rawls sur une conception compréhensive du bien, et ne respecte donc pas les autres conceptions du bien que les citoyens d'une société pluraliste pourraient approuver (Robeyns, 2008, p. 398). C'est particulièrement le cas avec l'approche par les capacités défendue par Martha Nussbaum (2007), qui repose sur une conception aristotélicienne de la vie bonne, et qui mène à une liste de dix capacités de base que tout individu doit pouvoir être en mesure de réaliser, s'il veut pouvoir mener une existence pleinement humaine. Tout comme le communautarisme, cette approche repose sur une conception perfectionniste de l'humain, ce qui aboutit inévitablement à l'exclusion d'autres visions (raisonnables) de la vie bonne. Nussbaum estime que sa liste est assez générale et universelle pour permettre à toutes les individualités et toutes les cultures de s'y retrouver, mais l'idée même d'une liste close de capacités de base repose sur une conception trop dense du bien – raison pour laquelle Sen lui-même n'y souscrit pas. Tout comme le communautarisme, l'approche par les capacités ne peut donc selon Rawls servir de fondement au discours public servant à fonder les principes de la justice.

Un autre problème de fond a été soulevé par Sen dans son article « Qu'attendons-nous d'une théorie de la justice ? » et repris en ouverture de son ouvrage *L'idée de justice* (Sen 2006 ; 2010). Selon Sen, Rawls appartient à une tradition qui remonte à Hobbes et qui a été développée notamment par Rousseau et Kant : il la nomme l'« institutionnalisme transcendantal ». Selon cette perspective, le rôle de la philosophie politique est de trouver la justice parfaite (ou ce que Rawls (1987, p. 282) nomme « la conception d'une structure de base parfaitement juste »), et de rendre les institutions justes sans se préoccuper des sociétés concrètes qui en procéderont ou de la comparaison entre différents types de sociétés plus ou moins réalisables. L'aspect kantien de cette méthode est particulièrement marquant : elle favorise « le développement de théories de la justice centrées sur l'identification transcendantale des institutions idéales » (Sen, 2010, p.6). Sen se réclame quant à lui d'une tradition opposée, qui remonte à Smith et a été notamment développée par Marx et Mill : la « comparaison des situations réelles ». Cette approche s'intéresse aux comparaisons entre des sociétés existantes ou faisables plutôt qu'à la définition des conditions de possibilité d'institutions parfaitement justes, et vise à éliminer les injustices les plus graves et manifestes sans pour autant recourir à une théorie idéale de la justice.

¹⁰ Voir sur ce point Berlin (1988, chap. 3).

Une des limites importantes de l'approche transcendantale par rapport à la thématique qui nous intéresse est qu'elle ne reconnaît pas que la diversité des conceptions de la justice chez les individus ne peut être subsumée sous une théorie politique unifiée. Même sous voile d'ignorance, il existe en effet selon Sen une pluralité de raisonnements impartiaux capables de satisfaire les exigences de l'équité, ce qui compromet l'émergence d'« un seul et unique ensemble de principes de la justice » (Sen, 2010, p. 12 n1). Rawls concède certes aux communautariens que la justice comme équité ne représente qu'une conception politique raisonnable de la justice parmi d'autres (Rawls, 2006, p. 165, 170). Sen estime cependant que cette concession devrait logiquement amener Rawls à abandonner sa prétention à l'unicité de des principes de justice. Cette objection ne peut pas être retournée contre Sen, puisqu'il ne prétend pas, pour sa part, construire une théorie de la justice fondée sur des principes absolus de justice. Il cherche plus modestement à développer une approche de la justice qui vise à identifier et lutter contre les injustices les plus graves et urgentes.

La critique capabilariste souligne donc deux limites de la théorie rawlsienne de la justice en matière de reconnaissance de la diversité. D'un part, elle met en évidence la part de fétichisme dans l'approche par les biens sociaux premiers. Cette dernière se focalise trop sur les moyens, et pas assez sur les fins qui permettent aux individus de pleinement réaliser leurs projets de vie. D'autre part, Sen montre que Rawls sous-estime la diversité des conceptions de la justice. Rawls reconnaît certes que les conceptions de la vie bonne sont multiples et irréconciliables, mais il surestime la capacité de sa théorie à unifier les conceptions de la justice dans un ensemble unique de principes. C'est à nouveau l'aspect kantien de la théorie de la justice comme équité qui se trouve au cœur du problème. L'institutionnalisme transcendantal empêche Rawls de développer des comparaisons entre situations réelles en l'enfermant dans un formalisme abstrait, dans une théorie idéale dont il ne parvient pas à s'extraire pour prendre en compte les circonstances non idéales du monde réel.

2.2. La critique cosmopolitique

Dès *TJ*, Rawls (1987, p. 300) insiste sur le fait que la théorie de la justice comme équité est une « conception qui permet de hiérarchiser les formes sociales, considérées comme des systèmes fermés ». Ses critiques cosmopolitiques comme Charles Beitz (1979) et Thomas Pogge (1989) l'ont rapidement poussé à étendre sa théorie aux relations entre sociétés. Dans *Le droit des peuples (DP)*, il accepte d'inclure dans la position originelle les représentants des différents pays, mais il estime que cette extension de la procédure ne peut pas amener à un accord sur des principes de justice distributive comme le principe de différence, mais seulement à un accord sur des règles générales d'ordre humanitaire (Rawls 2006). Rawls restreint les devoirs de justice distributive à la sphère domestique avant tout parce que les principes de justice servent selon lui à réguler la répartition des biens sociaux premiers entre citoyens partageant la même structure de base. Les citoyens sont engagés dans une entreprise de coopération sociale et n'acceptent la distribution des fruits de cette coopération que dans le cadre délimité de leur société. La société est un système équitable de coopération, dans lequel « [n]ous n'avons pas à tirer profit de la coopération des autres sans contrepartie équitable » (Rawls, 1987, p. 142). La réciprocité joue donc un rôle central : pour pouvoir bénéficier des fruits de la coopération sociale, les citoyens doivent avoir « les facultés et les aptitudes nécessaires pour être un membre normal et coopérant dans la société toute leur vie durant » (Rawls, 2007, p. 114). Puisqu'il n'y a pas de structure de base ou de système de coopération aussi dense au niveau international ou global, Rawls limite la portée des principes de justice distributive à l'échelle domestique.

Rawls explique également que la globalisation de ses principes de justice distributive n'est pas possible parce que ces principes ne valent que dans le cadre de sociétés démocratiques constitutionnelles avec une tradition libérale. La thématique de la diversité joue à nouveau un

rôle important ici. Dans *DP*, tout comme dans *LP*, il prend le fait du pluralisme raisonnable comme point de départ, et l'étend aux relations entre les peuples pour souligner qu'au nom de la diversité des cultures et traditions, il convient de ne pas imposer des principes libéraux à des peuples non libéraux décents : « Dans la Société des Peuples, l'équivalent du pluralisme raisonnable est la diversité parmi les peuples raisonnables, dont les cultures et traditions de pensée, religieuses ou non religieuses, sont différentes » (Rawls, 2006, p. 24). Au nom de la diversité des cultures politiques, Rawls remplace ainsi les principes de justice distributive par un « devoir d'aider les autres peuples vivant dans des conditions défavorables qui les empêchent d'avoir un régime politique et social juste ou décent » (Rawls, 2006, p. 52).

En rejetant la conception libérale de la justice distributive à l'échelle globale, Rawls se rapproche cependant dangereusement de la position communautarienne. Au nom de la diversité des cultures et des traditions, une conception universaliste de la justice fondée sur des principes raisonnablement et rationnellement partagés par tous est selon lui impossible. Si dans *LP* Rawls fait déjà des concessions importantes aux communautariens, il va encore plus loin dans *DP*, où sa position nationaliste le place dans le camp de ses adversaires intellectuels de longue date. La position rawlsienne en matière de relations internationales s'apparente en effet à une forme de « communautarisme national », qui partage avec le communautarisme *stricto sensu* la conviction selon laquelle « la justice distributive ne s'exerce que dans le cadre d'une nation fermée à l'intérieur de laquelle seulement les sujets conviennent que la répartition des biens sociaux s'impose selon des principes de justice partagés et entendus comme des principes d'équités » (Renaut, Brown, Chartron et Lauvau, 2016, p. 120).

Tandis que la critique capabilariste estime que Rawls ne prend pas suffisamment en compte certains aspects de la diversité des individus en se focalisant trop sur les ressources et pas suffisamment sur les capacités, la critique cosmopolitique avance qu'il insiste trop sur la diversité entre les membres des différents peuples et pas suffisamment sur les traits qu'ils partagent en vertu de leur humanité commune. Son affiliation surprenante avec le communautarisme est attestée par le fait qu'au niveau des relations internationales, Rawls rejette la valeur libérale fondamentale de l'individualisme normatif. Cette valeur fait de l'individu l'unité fondamentale de préoccupation morale. Elle amène les défenseurs du cosmopolitisme contemporain à attribuer un rôle secondaire, instrumental à l'État et aux communautés politiques, puisque les individus ont la priorité d'un point de vue moral (Caney 2005, p. 105 ; Pogge, 2008, p. 175). En partant des fondements normatifs de *TJ*, Beitz (1979) et Pogge (1989) ont très tôt développé des théories rawlsiennes de la justice globale. Pour eux, à l'échelle mondiale, le voile d'ignorance s'étend à de nouvelles données comme la répartition des ressources naturelles ou la nationalité. Comme la race, le sexe ou l'appartenance à une classe sociale, la nationalité est considérée comme une caractéristique arbitraire d'un point de vue moral qui, à la différence de ce qui relève de la responsabilité propre des individus, ne doit pas décider de leurs perspectives de vie. Au vu de l'ampleur des problèmes de la pauvreté mondiale et de l'inégalité des richesses entre pays nantis et pays pauvres, Beitz et Pogge estiment qu'il est justifié de globaliser les principes de justice distributive, notamment le principe de différence : les inégalités ne peuvent être justifiées qu'à condition qu'elles améliorent également la condition des personnes les plus défavorisées dans le monde.

Mais Rawls fait paradoxalement partie des critiques les plus virulents de ce « rawlsianisme global » (Bourban et Zurbuchen 2014). Il rejette le fondement individualiste de la conception cosmopolitique de la position originelle globale et accorde un rôle central aux idées d'autodétermination des peuples et de tolérance des diversités culturelles. En plus des peuples démocratiques libéraux, il existe selon lui d'autres sociétés bien ordonnées, des « sociétés hiérarchiques décentes » qui ne traitent pas leurs membres de manière égale, mais qui possèdent une conception politique de la justice visant le bien commun mise en œuvre au sein d'une hiérarchie consultative décente (Rawls, 2006, p. 104). Selon Rawls, une théorie

cosmopolitique de la justice globale aboutit nécessairement à une politique étrangère de transformation des peuples non libéraux en peuples libéraux, puisque seule une société libérale paraît acceptable (Rawls, 2006, p. 103).

Cette réponse aux cosmopolitistes pose cependant de nombreux problèmes. Elle repose sur l'idée que les valeurs libérales ne valent qu'au sein des sociétés démocratiques constitutionnelles. Or, de nombreux citoyens de peuples vivant par exemple dans des régimes répressifs et autoritaires antilibéraux réclament davantage de droits, de libertés individuelles et d'égalité. Au-delà des différences culturelles, certaines idées régulatrices font partie d'une culture globale émergente, comme l'illustre bien la large adhésion aux droits humains, qui sont inscrits dans de nombreuses institutions et normes internationales. Joshua Cohen (2004) a par exemple étendu la notion de raison publique à l'échelle globale pour expliquer que les droits humains sont fondés sur un consensus par recoupement de doctrines compréhensives convergeant vers une conception politique de la justice partagée par les différentes cultures et traditions. Cette justification des droits humains repose sur une reconnaissance des valeurs de pluralisme, de diversité et de tolérance.

La tolérance pour la diversité des points de vue individuels est certes l'un des principes fondamentaux du libéralisme. Cependant, en rejetant au nom de cette tolérance d'autres principes libéraux fondamentaux, comme l'individualisme normatif et l'égalité, les cosmopolitistes estiment que Rawls défend une position qui n'est plus vraiment qualifiable de libérale (Pogge 2004). Puisqu'ils maintiennent les valeurs d'égalité et d'individualisme normatif au niveau global, les cosmopolitistes sont dans une certaine mesure plus libéraux, voire « plus rawlsiens » que Rawls. Kok-Chor Tan (2000) et Darrel Moellendorf (2002) reprochent en effet à Rawls de tolérer dans *DP* des régimes politiques qui ne sont pas raisonnables d'après les critères mis en avant dans *TJ* et *LP*, à savoir des régimes oppressifs et anti-démocratiques. Ils proposent de maintenir le critère du raisonnable à l'échelle internationale pour éviter de tolérer l'intolérable.

En plus d'étendre le consensus par recoupement et le critère du raisonnable à l'échelle globale, d'autres auteurs ont proposé la notion de « structure de base globale » pour corriger le Droit des peuples (Buchanan 2000). Tout comme les institutions sociales au niveau domestique, les organisations, normes, traités et régimes internationaux ont une influence profonde sur les perspectives de vie des individus. Les relations d'interdépendance, de coercition et de nuisance à l'échelle globale déterminent en grande partie la répartition des charges et bénéfiques entre les individus à travers le monde, ce qui explique en large partie les écarts en termes de développement humain entre les pays. Rawls estime pour sa part que ces écarts sont avant tout dus à des facteurs endogènes : ce sont principalement les traditions culturelles et politiques et le manque de capital, de savoir-faire et de ressources matérielles et technologiques qui donnent lieu à des « sociétés entravées » (Rawls 2006 : 130).

Les cosmopolitistes ont adopté deux stratégies pour répondre à cet argument. La première, développée notamment par Pogge (2008), souligne que ces facteurs endogènes sont largement influencés par les institutions internationales, qui peuvent encourager ou décourager le développement de pathologies politiques comme l'autoritarisme, la corruption et la violence. La deuxième stratégie argumentative, défendue notamment par Simon Caney (2005), ne part pas de la relation entre la situation des pauvres du monde et le système politico-économique international, mais plutôt du principe moral libéral selon lequel les personnes ont des droits et intérêts fondamentaux devant être protégés, en vertu de leur seule humanité, quelles que soient les causes de la pauvreté extrême. Les principes de justice distributive doivent s'appliquer à l'échelle globale, non (seulement) en vertu des relations d'interdépendance, de nuisance et de coercition à l'échelle globale, mais (aussi) parce que toute personne, en tant qu'être humain, doit être incluse dans le champ d'application de la justice. Ce n'est qu'à cette condition que nous pouvons rester fidèle aux valeurs d'individualisme normatif et d'égalité à la fois à l'échelle

domestique et globale. La force de cette critique est de partir du principe de l'inviolabilité de l'individu que Rawls pose comme point de départ de sa réflexion pour montrer que « l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous » (Rawls, 1987, p. 30) n'est pas seulement le critère ultime d'évaluation du degré de justice de telle ou telle société, mais également du monde dans son ensemble. Les inégalités globales doivent être évaluées à l'aune des mêmes principes de justice qui valent à l'échelle domestique pour déterminer lesquelles sont tolérables et lesquelles sont injustes (Caney, 2005, p. 124, p. 265).

Tout comme la critique capabilariste, la critique cosmopolitique montre certaines limites de la manière dont Rawls traite de la diversité. Tandis que pour Sen et Nussbaum Rawls ne prend pas assez en compte la diversité des individus dans son approche par les biens sociaux premiers, pour Pogge, Beitz, Moellendorf, Tan et Caney, il va trop loin dans sa prise en compte de la diversité des cultures et des traditions. Quelles que soient leurs différences, toutes les cultures et traditions doivent respecter les valeurs d'individualisme normatif et d'égalité sur lesquelles les droits humains fondamentaux reposent. Les droits à la vie, à la subsistance et à la santé, par exemple, sont partagés par tous les humains, quelle que soit leur nationalité, et tout État a un devoir de justice de les protéger. L'individualisme normatif est un rempart à la fois contre le relativisme moral et le communautarisme national.

Conclusion

Le kantisme a fourni à Rawls de précieuses ressources pour souligner les dangers de l'utilitarisme dans *TJ*. Dans *LP*, par contre, Rawls souligne les dangers des prétentions philosophiques, voire métaphysiques de sa théorie de la justice et de sa conception trop kantienne de l'individu. Insistant depuis lors sur l'aspect « libéral » de la théorie de la justice comme équité, sa pensée opère un tournant politique pour répondre aux principales objections des communautariens. En introduisant une nouvelle famille d'idées comme le fait du pluralisme raisonnable, la raison publique et le consensus par recoupement de doctrines compréhensives raisonnables, Rawls montre que loin d'aboutir à un moi désencombré, son libéralisme repose au contraire sur une reconnaissance de la diversité des individus dans les sociétés démocratiques modernes qui sont le produit de la tradition historique libérale. Sa conception de la citoyenneté ne repose pas sur une conception uniquement négative de la liberté, mais exige des citoyens une participation active à la raison publique. À travers sa vision étendue de la culture politique publique, il montre que chaque citoyen peut à tout moment faire appel à des raisons religieuses, philosophiques ou morales dans la discussion politique publique, pourvu qu'il fournisse également en temps voulu des raisons politiques suffisamment pertinentes pour soutenir son point de vue.

Malgré cette évolution de la théorie de la justice comme équité qui a permis à Rawls de répondre de manière convaincante aux communautariens, certaines limites subsistent vis-à-vis de l'inclusion de la diversité des individus. Nous en avons souligné deux. L'approche par les capacités montre qu'en se focalisant trop sur les biens sociaux premiers, et pas suffisamment sur les besoins distincts des individus, Rawls développe une conception trop formelle de la liberté. Il met trop l'accent sur les ressources et pas suffisamment sur les capacités propres à chacun. Même si dans la version aristotélicienne de cette approche défendue par Nussbaum, cette critique a ses limites – parce qu'elle tend à s'inscrire dans une doctrine compréhensive raisonnable – elle a le mérite de souligner l'importance de la question de la métrique de la justice, qui vaut tant au niveau domestique qu'au niveau global. Quant à la critique cosmopolitique, elle a l'avantage de représenter une critique interne à la théorie de la justice comme équité. Pour être cohérente, cette théorie doit aboutir à un principe de justice distributive à l'échelle globale, où les inégalités socio-économiques sont encore plus graves et profondes qu'à l'échelle domestique. En refusant la globalisation de sa théorie de la justice au nom d'une

certaines conceptions de la tolérance, les cosmopolitistes estiment que Rawls a abandonné une valeur fondamentale du libéralisme, à savoir l'individualisme normatif. Cela l'a ainsi amené à défendre une théorie des relations internationales d'inspiration communautarienne.

Il est possible d'étendre cette critique en soulignant d'autres aspects de la diversité individuelle que Rawls n'a pas su prendre en compte. Sa définition du citoyen exclut par exemple de la vie publique toutes les personnes en situation de dépendance (Kittay 1999). Tous ceux qui ne font pas preuve d'un degré suffisamment élevé d'« agentivité politique démocratique », tous ceux qui n'ont pas la capacité de s'engager dans les débats relevant de la raison publique – les enfants, certaines personnes avec des handicaps ou des maladies sévères, ainsi que les animaux non humains domestiques – ne sont pas considérés comme des citoyens (Donaldson et Kymlicka, 2016, p. 87-88). Dans ces situations, les modèles de l'« agentivité dépendante » ou de la « prise de décision assistée », peuvent permettre aux citoyens qui ne sont pas en mesure de communiquer de participer indirectement au processus de prise de décision politique. Tout comme le cosmopolitisme et l'approche par les capacités, cette perspective permet au libéralisme individuel de continuer sa trajectoire d'inclusion, de reconnaissance et de protection de la diversité, tant à l'échelle domestique qu'à l'échelle globale, tout en maintenant et en étendant l'individualisme normatif.

Bibliographie

- Beitz, Charles R., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- Bercuson, Jeffrey, *John Rawls and the History of Political Thought: The Rousseauvian and Hegelian Heritage of Justice as Fairness*, Routledge, New York/London, 2016.
- Berlin, Isaiah, *Éloge de la liberté*, trad. fr. J. Carnaud et J. Lahana, Calmann-Lévy, Paris, 1988.
- Bourban, Michel et Zurbuchen, Simone, « Justice globale », dans Hervouët, François *et al.* (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de l'État*, Berger-Levrault, Paris, 2014, pp. 579-584.
- Buchanan, Allen, « Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World », *Ethics*, 110, 2, 2010, pp. 697-721.
- Caney, Simon, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2005.
- Cohen, Joshua, « Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For? », *The Journal of Political Philosophy*, 12, 2, 2004, pp. 190-213.
- Desmons, Ophélie, « John Rawls métaéthicien? », *Dialogue*, 57, 2018, pp. 473-497.
- Desmons, Ophélie et Maclure, Jocelyn, « métaéthique et philosophie normative : deux approches », *Les ateliers de l'éthique* 14, 1, 2019, pp. 101-127.
- Eberle, Christopher J., *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Fichte, Johann G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. fr. A. Renaut, PUF, Paris, 1984.
- Kittay, Eva F., *Love's Labor: Essays in Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York/London, 1999.
- Kymlicka, Will, *Les théories de la justice : une introduction*, trad. fr. M. Saint-Upéry, La Découverte, Paris, 2003.
- Kymlicka, Will et Donaldson, Sue, *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux*, trad. fr. P. Madelin, Alma, Paris, 2016.
- Mandle, Jon et Roberts-Cady, Sarah (dir.), *John Rawls. Debating the Major Questions*, Oxford University Press, New York, 2020.
- Mesure, Sylvie, et Renaut, Alain, *Alter Ego : les paradoxes de l'identité démocratique*, Flammarion, Paris, 2002.

- Moellendorf, Darrel, *Cosmopolitan Justice*, Routledge, New York/London, 2002.
- Nussbaum, Martha C., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/London, 2007.
- Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- Pogge, Thomas, « The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice », *Fordham Law Review*, 7, 5, 2004, p. 1739-1759.
- Pogge, Thomas, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Second Edition*, Polity, Cambridge and Malden, 2008.
- Rawls, John, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Seuil, Paris, 1987.
- Rawls, John, *Justice et démocratie*, trad. fr. C. Audard, P. De Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Seuil, Paris, 1993.
- Rawls, John, *A Theory of Justice. Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Rawls, John, *Political Liberalism. Expanded Edition*, Columbia University Press, New York, 2005.
- Rawls, John, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. fr. B. Guillaume, La Découverte, Paris, 2006.
- Rawls, John, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, PUF, Paris, 2007.
- Rawls, John, *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. fr. B. Guillaume, La Découverte, Paris, 2008a.
- Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 2008b.
- Rawls, John et Habermas, Jürgen, *Débat sur la justice politique*, Cerf, Paris, 2005.
- Renaut, Alain, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, Paris, 1986.
- Renaut, Alain, « Habermas ou Rawls ? », *Réseaux*, 60, 4, 1993, pp. 123-136.
- Renaut, Alain, *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale*, Stock, Paris, 2013.
- Renaut, Alain, Brown, Étienne, Chartron, Marie-Pauline, Lauvau, Geoffroy (dir.), *Inégalités entre globalisation et particularisation*, PUPS, Paris, 2016.
- Robeyns, Ingrid, « Justice as Fairness and the Capability Approach », dans Basu, Kaushik et Kanbur, Ravi (dir.), *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen. Volume I: Ethics, Welfare, and Measurement*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 397-413.
- Sandel, Michael, *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. fr. Jean-Fabien Spitz, Seuil, Paris, 1999.
- Sen, Amartya, *Éthique et économie. Et autres essais*, trad. fr. S. Marnat, PUF, Paris, 2008.
- Sen, Amartya, « What Do We Want from a Theory of Justice? », *The Journal of Philosophy*, 103, 5, 2006, pp. 215-238.
- Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, Penguin Books, London, 2010.
- Tan, Kok-Chor, *Toleration, Diversity, and Global Justice*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2000.
- Taylor, Charles, *Le Malaise de la modernité*, trad. fr. C. Melançon, Cerf, Paris, 2002.