



REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

N° 01, Volume 01, décembre 2022



**Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales**

Site internet : **<https://revuecarrefourscientifique.net>**

ISSN (en cours)

B.P 1328 KORHOGO
+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580
E-mail : larevuecarrefour@gmail.com

REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales

Semestrielle

N° 01, Volume 01, décembre 2022

LIGNE ÉDITORIALE

La philosophie est pensée agonistique. Comme telle, elle est un espace de dialogue critique et d'échange pluridisciplinaire. La pensée philosophique rencontre ainsi tous les champs du savoir avec lesquels elle entretient un commerce permanent. C'est ce qui fait de la philosophie un carrefour interdisciplinaire, un point d'ancrage et de passage de la pensée. Matrice génésique de toutes les sciences qu'elle a enfantées, la philosophie n'a jamais rompu le lien ombilical avec les autres régionalités scientifiques qui sont ses descendants disciplinaires.

Dès lors, on peut dire que la pensée philosophique est un foyer de rencontre et de séparation, de convergence et de divergence, de construction et de déconstruction. Derrière cette idée de rencontre et de séparation, se profile celle d'un espace de bifurcation ou de trifurcation où des régionalités scientifiques, des figures épistémiques et des personnages conceptuels viennent clarifier, renforcer ou mettre en crise les sources de leur enracinement métaphysique, payer leur dette épistémologique et accomplir leur relative autonomie disciplinaire. Pour tout dire, la philosophie est un carrefour épistémique et cognitif. Mais, si elle est carrefour, c'est-à-dire lieu où plusieurs cheminements théoriques et méthodologiques se croisent et se traversent, tout support qui prétend vulgariser sa cause ne doit-il pas, au nom du principe de la congruence des formes, épouser sa caractéristique ramificatoire ? Pour dire les choses de manière beaucoup plus précise, si la philosophie est carrefour, ses supports de vulgarisation ne doivent-ils pas être des espaces fusionnels, confusionnels et interactifs prompts à éclairer et à démêler les fils enchevêtrés de la réalité par la production de pensées rigoureuses et fermes ? Dans ces conditions, peut-il y avoir meilleur nom de baptême pour une revue d'un Département de philosophie que celui de Carrefour ? Pour bien se démarquer, ce Carrefour peut-il avoir meilleure caractéristique que celle de refléter la substance et la matière scientifiques ? Apparemment non ! C'est donc bien à propos que le Département de Philosophie de l'Université Peleforo Gon Coulibaly a choisi de baptiser sa plateforme de publication et de vulgarisation académique et épistémique du nom éponyme de *Revue Carrefour Scientifique*.

Revue Carrefour Scientifique, reprenant la charge métaphorique du carrefour, se positionne, dans l'univers des plateformes de vulgarisation scientifique, comme un nœud intersectionnel entre plusieurs voies se coupant, se découpant, se recoupant de manière symboliquement idéale aux fins de révéler les mal-entendus, dénouer les équivoques, traquer les incertitudes et les manquements ou réajuster les acquis, les enjeux et les perspectives à travers un cheminement heuristique pertinent et un questionnement érudit, fécond et prospectif.

Revue Carrefour Scientifique est donc un lieu d'incubation et de maturation des savoirs, où viennent se ressourcer des horizons du discours scientifique ; et, plus qu'un simple lieu de ressourcement, elle est un espace de déplacement, de remplacement et de renversement paradigmatique de la pensée à travers un questionnement informé, critique et rigoureux mêlé de créativité et d'inventivité théoriques. Elle est, au total, un instrument de la transformation du savoir, de la métamorphose conceptuelle, un outil méthodologique et épistémologique de vulgarisation scientifique et académique qui offre aux chercheurs et aux enseignants de multiples disciplines une assise rigoureuse et pertinente pour leurs travaux, à travers un renouvellement critique des méthodes, des théories, des résultats et des paradigmes.

Revue Carrefour Scientifique, revue en ligne, priorise les productions scientifiques de qualité pour faire éclore de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles issues du creuset de recherches novatrices et critiques. C'est pourquoi elle encourage le dialogue des modernités anciennes, présentes et à-venir à travers des articles originaux, des comptes-rendus et des publications de vulgarisation.

ADMINISTRATION DE LA REVUE

Directeur de Publication : M. KARAMOKO Tiéba, Maître de Conférences

Directeur de Rédaction : M. KOUMA Youssouf, Maître de Conférences

Secrétaire de Rédaction : M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Président

Professeur POAMÉ Lazare – Université Alassane Ouattara

Membres

Professeur ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre – Université Alassane Ouattara

Professeur BAH Henri – Université Alassane Ouattara

Professeur BAMBBA Assouman – Université Alassane Ouattara

Professeur BIYOGO Grégoire – Université Omar Bongo-Libreville

Professeur COULIBALY Adama – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur COULIBALY Daouda – Université Alassane Ouattara

Professeur DIAKITÉ Samba – Université Alassane Ouattara

Professeur EZOUA Thierry – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUAME Jean Martial – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUASSI Yao Edmond – Université Alassane Ouattara

Professeur KOUVON Komi Simon – Université de Lomé

Professeur KIYINDOU Alain André – Université de Bordeaux-Montaigne

Professeur MISSA Jean-Noël – Université Libre de Bruxelles

Professeur N'GUESSAN Depry Antoine – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur NSONSISSA Auguste – Université Marien Nguabi-Brazzaville

Professeur PINSART Marie-Geneviève – Université Libre de Bruxelles

Professeur SANGARÉ Abou – Université Peleforo Gon Coulibaly

Professeur SANGARÉ Souleymane – Université Alassane Ouattara

Professeur SAWADOGO Mahamadé – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

Professeur SORO Donissongui – Université Alassane Ouattara

Professeur TSALA MBANI André Liboire – Université de Dschang-Cameroun

Professeur ZONGO George – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

COMITÉ DE RÉDACTION

Dr YAO Akpolé Koffi Daniel, Dr DIOMAND Aïpka Benjamin, Dr SORO Nanga Jean, Dr DIOMANDÉ Zolou Goman Jackie Élise, Dr COULIBALY Sionfoungon Kassoum, Dr ANY Désirée Guillet, Dr ZEBRO Nelly Annick Narcisse, Dr YÉO Djakaridja, Dr GNAHOUE Kouassi Fernand, Dr KOUADIO Konan Sylvain.

COMITÉ DE LECTURE

Professeur SANGARÉ Abou, M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences, M. ADAMAN Sinan, Maître de Conférences, M. ZOUHOULA Bi Richard, Maître de Conférences, Dr OUATTARA Moussa, Dr DIOMANDE Soualio, Dr DRAMA Bédi, Dr KARAMOKO Mamadou, Dr KEWO Zana.

CONTACTS

B.P 1328 KORHOGO

+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580

larevuecarrefour@gmail.com

SOMMAIRE

1. Heidegger et Kant : quelle rencontre conceptuelle ? - Pascal Dieudonné ROY-EMA	1
2. La logique spéculative de Hegel : une métaphysique du sens de l'existence - Akpolê Koffi Daniel YAO.....	15
3. Le monde à l'épreuve de la COVID-19 : entre individualisme et sécurité - Kouassi Marcelin AGBRA	30
4. La crise du vivre ensemble : Étienne Balibar pour penser le cas ivoirien - Désirée Guillet ANY.....	47
5. Leadership politique et crise ivoirienne : la traque de la mauvaise foi - Toumgbin Barthélémy DELLA	64
6. Rawls et le pacte légitime : plaidoyer pour une société démocratique, juste et équitable - Agoussi Alphonse MOGUÉ	80
7. Repenser la paix en Afrique avec Julien Freund - Nanga Jean SORO	97
8. Postmodernité esthétique et création artistique en Afrique : entre nivellement et dépassement stylistique - Ibrahim KONÉ	111
9. Le dialogisme de Francis Jacques comme condition de possibilité de l'écologie humaine - Hobido Désiré ANY, Oi Kacou Vincent Davy KACOU	131
10. L'aventure trans/posthumaniste dans le penser hottoisien - Tiéba KARAMOKO	153
11. De la question de la responsabilité de Descartes dans la crise écologique mondiale - Victor TCHEOULOU.....	172

RAWLS ET LE PACTE LÉGITIME : PLAIDOYER POUR UNE SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE, JUSTE ET ÉQUITABLE

Agoussi Alphonse MOGUÉ

Université Peleforo Gon COULIBALY

alphonseagoussi@gmail.com

Résumé

La problématique de la répartition des biens sociaux est un vieux débat qui anime encore nos sociétés modernes. C'est un fait qui encense tous les domaines de la vie sociale. Partant du secteur familial au professionnel en passant par les sphères politique et socio-économique, la question de la répartition des biens premiers fait des victimes. Aborder ce sujet, c'est tenter de transcender le caractère fuligineux qu'il entretient dans un contexte de justice sociale. En posant un ensemble de définitions de biens, il convient donc d'élaborer des principes de justice sous fond de neutralité ayant pour cible privilégié le sort des personnes en situation défavorable dans la société. Ce qui devrait impliquer des institutions politiques et économiques justes.

Mots-clés : Biens premiers - Contrat social - Démocratie - Dignité humaine - Inégalité - Justice sociale - Principes normatifs.

Abstract

The issue of the distribution of social goods is an old debate that still animates our modern societies. This is a fact that praises all areas of social life. Starting from the family sector to the professional through the political and socio-economic spheres, the question of the distribution of primary goods is claiming victims. To approach this subject is to attempt to transcend the sooty nature it maintains in a context of social justice. By laying down a set of definitions of goods, it is therefore necessary to develop principles of justice under a background of neutrality with the privileged target of the fate of people in an unfavorable situation in society. Which should involve just political and economic institutions.

Keywords: Primary goods - Social Contract - Democracy - Human dignity - Inequality - Social Justice - normative principles.

Introduction

La question des inégalités sociales gangrène encore nos sociétés modernes au regard des travaux qui lui sont consacrés. Au-delà du climat d'apaisement que certaines sociétés semblent présenter, il existe bel et bien un fond d'inégalité sociale qui fait naître plusieurs concepts sur la justice sociale. Nous avons choisi de porter notre regard sur la conception rawlsienne de la justice, prolongeant, de ce fait, le débat crucial sur la problématique de la justice sociale, enjeu véritable en même temps nœud gordien de la stabilité sociale. Cette concaténation a pour vocation de traiter la justice comme équité dans un contexte de fortes inégalités à la fois naturelles et structurelles. L'objectif visé ici consiste à montrer que si les sociétés modernes adoptent dans leur politique de gestion la conception rawlsienne du pacte légitime, elles deviendront des sociétés démocratiques, justes et équitables. Le pacte légitime est à saisir au sens d'un contrat social en conformité avec des principes de justice. Ce texte, avec cette orientation qu'elle libère pour la mise en place de sociétés est un plaidoyer.

Favoriser la liberté et lutter contre les injustices qui nous différencient depuis la naissance ne sont pas des formulations inanes. Si ces injustices sont à l'origine des conflits, génocides ou révolutions, il convient de mettre en jeu l'instauration de la justice distributive dans les sociétés modernes. Cette justice est comprise non plus en termes arithmétiques, mais en termes d'équité (*justice as fairness*) et la réactualisation du contrat et sa transposition au niveau des institutions socioéconomiques.

Pour réussir cet exercice, il sied de s'interroger sur les différences qui constituent des contestations au plan politique et socioéconomique dans le contrat social : une société juste est-elle encore possible dans un monde où les individus sont engagés dans une course effrénée vers l'enrichissement ? Mieux, comment aboutir à des principes de justice qui satisfont les attentes des personnes les plus démunies de la société ? Ou encore, que vaut la dignité humaine dans une société humaine qui présente des inégalités à la fois naturelles et structurelles ? La réponse à ces questionnements nécessite que la notion de liberté et d'égalité soient évaluée *in extenso*. Il nous apparaît nécessaire, dans une démarche analytico-critique, de définir les termes d'un nouveau contrat social à caractère normatif (I), puis de dégager les enjeux liés au principe de justice dans un contexte de répartition des biens sociaux entre les partenaires (II), et

enfin de montrer le rapport qu'entretient le respect de soi et le principe de réciprocité pour préserver la dignité humaine (III).

1. La réactualisation du contrat social : solution normative pour les personnes en situation précaire

Parler de contrat social ici ne consiste pas à déployer toute l'armada théorique des philosophes du contrat ni faire la genèse des différents pactes sociaux passés entre les individus. Il s'agit de penser la conception contractuelle de l'État en tant que produit d'une culture qui établit l'être humain comme un être rationnel et raisonnable.

L'idée de contrat social est à déconnecter de la description d'un type de gouvernement particulier. C'est une expression empruntée au domaine juridique pour proposer une solution au problème de la légitimation de la société civile. Considéré comme une convention par laquelle une ou plusieurs personnes s'engagent envers une ou plusieurs autres à donner, à faire ou à ne pas faire quelque chose, le contrat social permet aux hommes de vivre dans une société formée par la seule volonté des partenaires. Le contrat social pose et résout le problème fondamental de la vie politique en ces termes : « Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes » (J-J. Rousseau, I, IV, p. 17). La société politique envisagée par le contrat social projette les réflexions d'emblée sur les règles, les normes, qui puissent convenir à tous, de sorte à rendre possible la cohabitation, dans des conditions de justice, entre les membres d'une communauté politique.

Ce qui engage les individus à mettre en commun des biens et des activités en vue d'un bénéfice radieux pour la société. Le contrat fixe ainsi les droits et devoirs des individus en recherchant un fondement du pouvoir moins vulnérable que le droit divin chez Saint Bonaventure et moins discriminatoire que la force chez Machiavel. Il y a donc une nécessité comme nous en décrivent les philosophes du contrat (Hobbes, Locke, Rousseau etc.) dans la recherche d'un accord contractuel capable de réorganiser la vie sociale et politique sur une base acceptable, parce que raisonnable, par le plus grand nombre.

Le passage du droit naturel au contrat social s'avère nécessaire dans la mesure où il traduit le renoncement à l'état de nature (T. Hobbes, 2014, p. 160), état de jungle, à l'éclosion de la raison comme condition civile ou politique, où par le moyen d'un artefact de construire un État civil. État qui substituera un corps politique à la multitude. Or, le triste constat chez les classiques est que le contrat tel que proposé n'explique pas de façon explicite dans quelle mesure les gouvernants peuvent être justes, si les gouvernés sont déjà pauvres ou exploités, ou s'ils sont simplement nés dans une circonstance à laquelle ils n'ont jamais consenti. Au regard de ce qui précède, un espoir est possible avec John Rawls qui réinterprète l'idée du contrat social comme une hypothèse valable dans des conditions garantissant l'équité des principes de justice retenus.

Si on trouve chez Samuel Pufendorf (1672) que dans l'état de nature, les hommes n'ont d'autre lien que leur qualité d'être des êtres humains, chacun étant libre et l'égal de l'autre, il convient avec Rawls de trouver un consensus autour des principes de justice qui gouverneront leur vie commune. S'inspirant, de la philosophie de Kant (1993, p. 8) qui affirme un constructivisme dont « la morale est sa partie pure et rationnelle », Rawls identifie la théorie de la justice comme équité aux différentes analyses nées de la pensée kantienne.

Rawls pose l'équité comme condition sine qua non pour faire barrage au favoritisme et à tout mécanisme discriminatoire dans l'élaboration des principes de justice. Pour atteindre le principe d'équité, Rawls (1993, p. 235) explique sa démarche par ce qui suit : « la théorie de la justice comme équité cherche à préciser le noyau central d'un consensus par recoupement, c'est-à-dire, les idées intuitives communes qui, coordonnées en une conception politique de la justice, s'avéreront suffisantes pour garantir un régime constitutionnel juste ». L'auteur dans *Théorie de la justice* (1987 et 1997, p. 129), à travers la justice-équité, s'évertue à traiter les causes d'inégalités sociales constituées au cours de l'histoire par la race et le sexe ; des inégalités qui justifieraient la logique du maintien du pouvoir politique et du contrôle des ressources économiques. Elle est une théorie élaborée pour une société démocratique moderne. Et pourtant, toute société démocratique est caractérisée par la présence d'une pluralité de doctrines religieuses, philosophiques et morales. C'est justement le nœud du problème fondamental auquel le libéralisme politique rawlsien va s'attaquer.

Pour le philosophe Américain, le libéralisme politique doit constituer la base d'un consensus issu d'un recoupement de doctrines pour des institutions démocratiques pour résoudre les impédiments. Il sied de rappeler que l'une des fins de la philosophie politique d'une démocratie constitutionnelle est de fournir un fondement à la justification des institutions politiques et sociales, mais aussi contribuer à en garantir la stabilité d'une génération à l'autre. Le libéralisme politique rawlsien porte les racines d'un « libéralisme solidariste », car s'« éloignant de tout malentendu avec le libéralisme économique et en l'interprétant dans les limites du principe de différence, (...) » (K. Makweta 2013, p. 218). Il va sans dire que le consensus politique tant recherché par la réactualisation du contrat social ouvre deux voies : la vision instrumentale à laquelle on ne peut répondre que par des compromis ou un *modus vivendi* hobbesien d'une part ; et d'autre part, la vision hégémonique où seule la référence à une croyance unique peut souder politiquement la société et faire accepter les contraintes du juste : c'est le consensus par recoupement.

Aux yeux de Rawls (1993, p. 246-247), la justification des institutions politiques et sociales que propose le *modus vivendi* hobbesien, trouve son fondement dans les seuls intérêts individuels ou les intérêts de groupe, donc ne peut être un gage de stabilité bien qu'elle soit vêtue d'un manteau constitutionnel. Ce modèle apparemment est toujours tourmenté par le risque d'effritement social qui pourrait résulter d'un surgissement des conflits de valeurs et de croyances sur la scène politique.

Cependant, pour servir de base à un régime constitutionnel et assurer la stabilité et l'unité sociale, le consensus par recoupement doit « nous permettre de comprendre comment un régime constitutionnel, caractérisé par le fait du pluralisme, pourrait assurer, malgré des divisions profondes et grâce à la reconnaissance publique d'une conception politique raisonnable de la justice, la stabilité et l'unité sociale » (J. Rawls, 1993, p. 2047-248). Ainsi, la conception politique de la justice est élaborée pour s'appliquer uniquement au cas spécifique de la structure de base qui regroupe les principales institutions sociales et économiques d'une société bien ordonnée. C'est donc par un constructivisme qu'on peut aboutir à des normes morales universelles.

Considérant que nous ne possédons pas de conception du bien préalablement établie à laquelle on pourrait comparer divers systèmes de principes de justice, la

question des principes d'une juste distribution est un cas de justice procédurale pure. Ainsi, le constructivisme rawlsien est calqué sur le modèle kantien. Ni pour l'idéalisme qui affirme que les faits moraux sont produits par notre jugement, ni pour le réalisme qui à son tour nie cette thèse en estimant que les faits moraux se constituent d'eux-mêmes, la position méta-éthique de John Rawls pose, sur la question de l'objectivité des faits, que les principes de justice procèdent des principes et du contenu de la raison pratique ou qu'ils sont le résultat de la procédure de construction. Pour mieux comprendre le mécanisme de la justice procédurale chez Rawls, B. Guillaume (1999, p. 30) affirme que « tout ce qu'affirme Rawls, est que nos principes de justice sont objectifs s'ils peuvent être représentés comme le résultat d'une procédure qui incorpore tous les critères appropriés du raisonnement pratique ». Les principes de la justice ne peuvent être que les fruits résultant d'une procédure de la raison pratique.

Pour atteindre donc son objectif d'impartialité, le constructivisme rawlsien s'éloigne de justesse de celui de Kant. Au moment où « Kant, écrit Guillaume, s'intéresse aux jugements moraux dans leur ensemble, Rawls restreint ses ambitions au champ strictement politique (...) » (B. Guillaume, 1999, p. 32). Pour faire la part belle aux choses, les jugements moraux doivent être définis pour le cadre politique lorsqu'il s'agit de la chose politique. Dès lors, Rawls propose une conception particulière de la personne et en fait un élément d'une procédure raisonnable de construction dont le résultat détermine le contenu des principes premiers de la justice. Pour le dire plus amplement, le père de l'égalitarisme libéral écrit :

Ainsi Kant part du cas particulier, personnel même, de la vie quotidienne ; (...). La théorie de la justice comme équité procède en sens inverse. Sa construction débute avec un accord collectif unanime qui gouverne la structure de base de la société, et, ensuite, toutes les décisions des individus et des associations doivent être prises dans ce cadre et en conformité avec cet accord antérieur. (J. Rawls, 1993, p. 125).

À l'évidence, on peut s'apercevoir que le constructivisme kantien souffre d'une carence qui ne remplit pas les conditions d'égalité et d'équité. Or, avec Rawls tout se passe dans un cadre où la question des biens premiers naturels et sociaux joue dans le déséquilibre social des membres et mérite d'être traitée. Le développement de la pensée démocratique depuis deux siècles environ a montré, selon Rawls, qu'il n'existe pas d'accord sur la façon d'organiser les institutions sociales fondamentales de manière qu'elles respectent la liberté et l'égalité des citoyens, considérés comme des personnes

morales. Car, stipule Rawls (1993, p. 76), « une conception kantienne de la justice essaie de dissiper le conflit entre les différentes interprétations de la liberté et de l'égalité (...) ».

La stratégie de Rawls consiste à élaborer une conception publique de la justice acceptable de tous. Ce qui justifie une conception de la justice chez le philosophe américain est moins la vérité qui l'incarne par rapport à un ordre donné antérieurement que son accord avec notre compréhension en profondeur de nous-mêmes et sa reconnaissance ; alors, elle devient la conception la plus raisonnable pour tous.

Les positions de départ étant disproportionnées, Rawls fait recours à la position originelle pour établir une base égalitaire dans le choix des principes de justice des partenaires sous un voile d'ignorance. Que comprendre par le voile d'ignorance ? La réponse à cette question révèle que « le voile d'ignorance prive les personnes, dans la position originelle, de l'information qui leur permettrait de choisir des principes hétéronomes. Les partenaires font 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 et 1997, p. 288-289). La construction de la théorie rawlsienne ne peut se concevoir en dehors de la position sociale et aussi des dons reçus de la nature.

De toute évidence, l'originalité de la philosophie rawlsienne, contrairement à la morale développée par Hobbes et Machiavel, ouvre la réflexion sur les questions éthiques. Au demeurant, B. Guillaume (1999, p. 15.) argue qu'« un type différent de justification en éthique a été proposé par John Rawls dès ses premiers articles, et se trouve contenu dans les méthodes qu'il nomme la recherche de l'équilibre réfléchi ». C'est un équilibre atteint par la réflexion entre nos jugements bien pesés et nos principes de justice. Et dans *Théorie de la justice*, Rawls (1987 et 1997, p. 47) confirme cet équilibre réfléchi qu'il soutient : « Par un consensus d'ajustement, je présume que nous finirons par trouver une description de la situation initiale qui, tout à la fois, exprime des conditions préalables et conduise à des principes en accord avec nos jugements bien pesés ». Pour parvenir à cet équilibre réfléchi, une table rase s'impose de facto pour éviter tout jugement et toute décision discriminatoire. Alors, la philosophie normative ne peut se défaire d'une réflexion méta-éthique.

Cette volonté rawlsienne de rupture avec la pensée politique traditionnelle va s'heurter à plusieurs travaux contemporains de la philosophie politique. La conception d'une société juste classe Rawls et Habermas d'une même dynamique structurée autour du thème consensus. Cela est perceptible dans le *Débat sur la justice politique* où ces deux auteurs ne semblent pas s'accorder sur tous les enjeux de la pensée politique. Dans sa critique, J. Habermas (2005, p. 48) écrit : « Son « constructivisme politique » l'entraîne, (...), dans la querelle concernant les conceptions de la rationalité et de la vérité ». À l'opposé du thème consensus en politique vu chez Rawls et Habermas, il y a l'association entre A. Honneth (2000) et N. Fraser (2005), principaux représentants du courant dit de l'éthique et de la politique de la reconnaissance. Autrement dit, une société déclarée juste est « une société structurée de manière à garantir à l'ensemble de ses membres la chance de se réaliser sur les trois plans de leurs besoins affectifs, de leurs droits et de leurs contributions à la vie sociale » (L. Carré, 2013, p. 33). Si la « vie éthique démocratique » fonde une idée centrale de la philosophie morale, sociale et politique de Honneth, N. Fraser (2005, p. 43) soutient une thèse selon laquelle « la justice aujourd'hui requiert à la fois la redistribution et la reconnaissance ».

Cette réinterprétation du contrat social vise une société où les personnes peuvent réaliser leur projet de vie rationnel. Ce qui passe indubitablement par des principes de la justice qui ne viennent plus conforter le bourgeois dans sa position d'homme fort ou abandonner le prolétaire dans sa position de faiblesse ; mais une justice procédurale pure qui donne la possibilité à tous les individus de bénéficier des mêmes avantages sociaux.

2. Principes de justice et répartition des biens premiers sociaux

Notre argumentation aura pour boussole le fondement de la justice rawlsienne comme modèle de redistribution des fruits de la coopération sociale entre des individus considérés comme des personnes libres et égales.

Les deux principes de la justice chez Rawls sont libellés comme suit :

(1) Chaque personne a un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec un même système de libertés pour tous.

(2) Les inégalités sociales et économiques sont autorisées à condition (a) qu'elles soient au plus grand avantage du plus mal loti ; et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous, dans des conditions de juste égalité des chances. (J. Rawls, 1993, p. 52).

À l'évidence, on pourrait taxer la *Théorie de la justice* de Rawls d'être un stigmate d'une générosité qui risque d'enfanter des paresseux dans la société. Si tel est le cas, force est de constater qu'elle est une générosité limitative faisant des partenaires de véritables membres d'une société où les principes de la justice s'appliquent à tous sans exception. En clair, « il est question de penser la justice envers les personnes dépendantes, les générations futures et les autres espèces, mais aussi d'asseoir le contrat social sur une conception de l'humain qui soit différente de celle qui caractérise les théories politiques modernes et contemporaines » (Y. C. Zarka et al., 2013, p. 155). Notre société ne peut être égalitariste comme le démontre le principe de différence (stricte égalité de fait, sur le plan matériel), par contre elle doit être ouverte et faire place à la mobilité sociale en faisant référence au principe du mérite qu'on pourrait appeler la discrimination positive.

Un système politique ou une institution ne peut être jugé que par la quiddité de la justice qui l'incarne. Les principes de la justice constituent la finalité même des politiques et exigent simplement que « la position de chacun soit améliorée » (Rawls, 1987 et 1997, p. 31). Au-delà de l'accord des partenaires, la justice nécessite de la coordination dans les projets des individus, de la stabilité des institutions, de l'obéissance aux lois qu'on s'est soi-même prescrites et de l'efficacité pour atteindre les buts sociaux fixés sans que cela ne préjudicie aux droits et libertés des individus. C'est une réconciliation de l'individu avec son milieu.

Dès lors, se justifie le rôle de la justice face aux identités et aux conflits d'intérêts que l'on peut constater dans la société lorsqu'il faut répartir les fruits de la coopération : pouvoir « choisir entre les différentes organisations sociales qui déterminent cette répartition, des avantages et pour conclure un accord sur une distinction correcte des parts » (Rawls, 1987 et 1997, p. 30). Ce rôle de la justice se justifie par ses principes qui, selon Rawls (1987 et 1997, p. 31), « fournissent un moyen pour fixer les droits et devoirs dans les institutions de base de la société et ils définissent la répartition adéquate des bénéfices et des charges de la coopération sociale ». La

justice se veut une vertu qui recherche de façon viable la loi et la mesure qui soient favorables à tous les sujets.

La justice sociale chez Rawls est conçue comme un principe politique et moral visant une égalité des droits et une solidarité collective qui favorisent une distribution juste et équitable des richesses, qu'elles soient matérielles ou symboliques, entre les différents membres de la société. Cette exigence engage l'auteur de *Théorie de la justice* à élaborer une théorie du contrat social qu'il place à un niveau d'abstraction supérieur à celui atteint par Locke, Rousseau et Kant. À la différence de ses prédécesseurs, Rawls s'intéresse à la structure sociale avant de définir les droits des individus dans cette structure. Pourquoi les principes de la justice sont dès l'abord élaborés pour la structure de base de la société ?

Une société juste peut se définir comme étant celle dont les institutions répartissent les biens premiers sociaux de manière équitable entre ses membres ; sachant qu'ils diffèrent dès la naissance, les uns des autres par des intérêts ou avantages socioéconomiques. C'est ce que confirme A. Sen (2000, p. 17) lorsqu'il affirme que « les êtres humains sont très différents entre eux ». Il y a donc lieu de dire avec Sen que l'inégalité sociale doit être repensée. À en croire Sen, ces différences sont liées à plusieurs facteurs non seulement externes (la fortune reçue en héritage, le milieu naturel et social où nous vivons), mais aussi personnels (l'âge, le sexe, la vulnérabilité aux maladies, aptitudes physiques et intellectuelles).

Et pourtant, la coopération sociale doit se passer entre ces individus qui présentent des handicaps externes et/ou personnels. Il revient à la structure de base de la société, soutenue par des principes justes, de réparer ces inégalités en fournissant à chaque partenaire les moyens juridiques et matériels de sa réalisation sociale. Le mérite d'une coopération qui prend en compte les aspirations des individus en situation défavorable trouve un écho favorable chez Y. C. Zarka et al. (2013, p. 67) lorsqu'il affirme : « L'important dans tout cela, c'est que l'on tienne compte des intérêts de chacun, considérant que chaque personne est un citoyen égal aux autres et que tous ont une place dans la répartition des revenus et de la richesse ou dans l'ensemble des caractéristiques naturelles fixes qui servent de base aux distinctions ». D'ailleurs, la structure de base de la société est 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.

Ce rôle dévolu aux institutions sociales, à savoir la constitution politique, les principales structures socio-économiques, en tant qu'objet premier de la justice, fait d'elles des moteurs qui « définissent les droits et devoirs des hommes et elles influencent leurs perspectives de vie » (J. Rawls, 1987 et 1997, p. 33). Manifestement, ces biens sociaux sont susceptibles de détériorer les possibilités d'exercice et l'épanouissement des talents. Les avantages socio-économiques sont, pour Rawls (1987 et 1997, p. 123), « liés à la structure de base ; les libertés et les possibilités sont définies par les règles des institutions les plus importantes et ce sont elles qui commandent la répartition des revenus et les richesses ». Et, si ces biens font l'objet des principes de la justice distributive, il convient de retenir que la répartition équitable de ses biens premiers vise primo à donner une base équitable entre les citoyens de la société, puis à corriger les disparités sociales ; secundo, créer une harmonie sociale entre les individus de la société qui, dans ce système de coopération, sont libres et égaux.

Ces principes sont la résultante d'une méthode appelée la position originelle sous un voile d'ignorance. Dans la mesure où l'insatiabilité ou l'égoïsme de l'homme ne lui permettra que de choisir ce qui lui semble avantageux, le voile d'ignorance est un procédé qui consiste à mettre les individus dans la position de choisir les principes de la justice sans que chacun connaisse sa future position dans la société. Ainsi, la rationalité de l'individu dans le choix des principes ne peut lui permettre de parvenir à un potentiel handicap où il sera victime de discrimination. Cette procédure de choix des principes brise l'espoir que pourrait engendrer le marchandage, le favoritisme ou encore toute forme de discrimination basée sur le genre. Cette mesure de prudence sert à améliorer le sort des personnes défavorisées de la société puisque chacun imagine pouvoir l'être.

Dans ses principes de la justice politique, John Rawls envisage la société comme un système d'équité où les contractants s'investissent pour le bien de tous. Ainsi, les principes de la justice, en tant que composante essentielle d'une conception politique de la justice rawlsienne, précisent les termes équitables de la coopération sociale dans un régime démocratique. Il concerne dans une certaine mesure l'attribution des droits et devoirs fondamentaux et la redistribution des bénéfices qui proviennent du système de

coopération sociale. Cependant, Rawls rappelle au passage que, réintroduire les impératifs de la justice sociale ne doit pas supprimer les libertés et les droits des individus auxquels ces impératifs doivent s'enraciner. Il va de soi que dans une société où les inégalités sociales affluent, les hommes perdent leur dignité dont le fondement est le respect de soi-même.

3. Le respect de soi comme fondement de la dignité humaine

Le choix des principes dans la théorie étroite du bien doit, en plus des libertés de base (liberté politiques, liberté de pensée, de conscience, de mouvement, etc.) et des aspects socio-économiques (répartition des richesses, revenus, accès aux positions d'autorité et de responsabilité), aboutir aux bases sociales du respect de soi-même. Selon J. Rawls (1987 et 1997, p. 439), la théorie étroite du bien est le moyen par lequel les partenaires justifient leur préférence rationnelle pour les biens premiers. En effet, la liberté et le sens de notre propre valeur ou le respect de soi-même sont les deux biens humains fondamentaux ; car les autres biens servent logiquement à la mise en œuvre de projet de vie rationnel. Plus explicitement, le premier objectif d'une politique soucieuse d'un droit naturel ne cherche en aucun cas à prioriser le bonheur collectif sur le malheur particulier des personnes. Contre l'appauvrissement de l'horizon politique et l'élargissement de l'horizon de la souffrance personnelle, le droit naturel lutte pour la dignité humaine. À la limite, la priorité de principe accordée aux droits inaliénables de l'individu pourrait s'exercer au grand dam d'intérêts collectifs légitimes.

Pour J. Rawls (1987 et 1997, p. 479-480), deux points essentiels sous-tendent la définition du respect de soi : l'idée que chacun se fait de sa propre valeur d'abord, et, ensuite, la confiance en ses capacités à mener avec succès ses projets rationnels de vie. On pourra comprendre la place de choix que Rawls accorde au respect de soi lorsqu'il fait de ce bien le plus important. Le respect de soi se pose comme le pivot de la dignité humaine.

Et pourtant, la question de la dignité humaine trouve son origine chez Cicéron qui s'en sert pour désigner à la fois la reconnaissance publique d'une position sociale ou statut, et aussi quelque chose d'intrinsèque au fait d'être humain. C'est en cela que la définition que fait P. Bieri (2016, p. 5) nous semble apodictique : « La notion de dignité

renvoie à l'autonomie de la personne, mais se construit également à travers le regard de l'autre, s'opposant à l'humiliation ; elle est, enfin, liée au sens que l'on décide d'accorder à sa propre vie ». Plus un homme est noble, plus il place haut sa valeur, plus il deviendra furieux lorsqu'il aura agi injustement ou lorsqu'il aura été injustement traité. Le respect de soi peut être appelé dignité : l'homme ressent de l'indignation lorsque cette respectabilité ou honorabilité est altérée. La question de la dignité humaine occupe aujourd'hui encore une place prépondérante au cœur des réflexions ou des débats sur l'injustice sociale, dans les discussions sur l'esclavage, et dans l'articulation des droits des peuples.

La dignité humaine due à notre statut d'animal politique ne peut être réduite au simple respect de l'autonomie personnelle. Le respect des autres est couronné d'une grande importance, mais il est de plus en plus conditionné socialement. Naturellement, le respect se joue entre le tableau de ceux qui le méritent et de ceux qui ne le méritent pas. D'où la possibilité de gagner le respect. Par contre, la dignité humaine ne peut se gagner, car dans la réalité, elle s'impose comme une valeur intrinsèque. Pour cela, la dignité intrinsèque d'un individu est justement la raison fondamentale pour laquelle nous devons le traiter avec respect et considération. Pour le dire plus aisément, Rawls (1987 et 1997, p. 29-30) pense que « chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée ». La dignité humaine ne peut souffrir d'un quelconque arrangement social que ce soit pour l'individu lui-même ou pour le plaisir de l'ensemble des partenaires.

En revanche, la répartition des biens premiers aux différents acteurs de la vie sociopolitique se présente comme la condition sine-qua-non pour l'établissement de l'ordre social, harmonieux et démocratique. Il convient d'emblée de souligner avec Rawls (1993, p. 72) que « les biens premiers y sont décrits non plus comme ce qui satisfait les besoins vitaux, mais comme ce qui est indispensable à la réalisation par l'être humain de « sa personnalité morale » au sens de Kant ».

Parler du respect de soi-même comme le ciment de la dignité humaine revient à le comprendre sous deux aspects qui eux-mêmes sont complémentaires. Pour en savoir plus, « tout d'abord, (...) il comporte le sens qu'un individu a de sa propre valeur, la conviction profonde qu'il a que sa conception du bien, son projet de vie valent la peine

d'être réalisés. Ensuite, le respect de soi-même implique la confiance en sa propre capacité à réaliser ses intentions, dans la limite de ses moyens » (J. Rawls, 1987 et 1997, p. 479-480). Il convient de retenir deux points essentiels dans cette illustration : l'idée que chacun se fait de sa propre valeur et la confiance en ses capacités à mener avec succès ses projets rationnels de vie.

Ainsi, le respect de soi-même incarne un principe d'avantage mutuel et un principe de satisfaction réciproque. Se respecter soi-même, c'est aussi respecter autrui. Cette réciprocité s'apparente avec ce que P. Ricœur (1990, p. 215) désigne par « amitié-égalité » dans une approche éthique : « Chacun des deux amis rendant à l'autre l'égal de ce qu'il reçoit ». C'est donc un respect interne et externe que nous découvrons dans ce principe fondamental. On peut donc soutenir avec Rawls (1987 et 1997, p. 209) que « ceux qui se respectent eux-mêmes ont plus de chance de respecter les autres et inversement. Le mépris de soi-même, ajoute Rawls, conduit à mépriser les autres et menace leur bien autant que l'envie. Le respect de soi-même se renforce lui-même par réciprocité ». La valeur des partenaires, étant garantie par le respect de soi-même comme un atout collectif, traduit le fait que les plus favorisés ne doivent en tirer de bénéfice que dans la mesure où cela aide les plus désavantagés.

Le respect de soi-même comme bien premier englobe à la fois des ressources (libertés, opportunités, richesses) et des indices de reconnaissance par les autres (qui sont eux-mêmes respectés). Au nombre de ces motivations, nous pouvons citer entre autres, la confiance en soi qui implique le respect d'autrui, la valeur que nous faisons de nos projets de vie, la nécessité de poursuivre nos projets liés au doute.

Le mépris de soi-même serait donc la chose la plus ignoble que l'on doit éviter de concevoir. Nous pouvons dire que la réalisation de nos projets de vie rationnels commande que le respect de soi-même soit le principe préalable à observer et à garantir pour tous. Le respect de soi-même est considéré comme le bien premier le plus important dans la mesure où il représente un grand réservoir au sein duquel tous les autres biens sont représentés. Mais, la question liée au sort des personnes gravement handicapées demeure pertinente dans une société de coopération entre personnes libres et égales en vue d'avantages mutuels.

La dignité humaine est une valeur essentielle qui se trouve au cœur de la déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen qui stipule en son article premier que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». En posant, sa théorie de justice comme une doctrine politique, notamment dans *Libéralisme politique*, le philosophe américain fait de sa théorie de la justice une procédure pure pour des principes de justice équitable.

De ce qui précède, nous pouvons affirmer que la valeur d'un homme se mesure par ce qu'il est (dignité) et non par ce qu'il possède (bien matériel). C'est ce qui justifie la priorité du premier principe de la justice sur le second. Alors, une réconciliation des principes d'égalité et d'équité s'avère nécessaire pour une cohésion sociale viable et tangible.

Conclusion

Il convient de retenir que le nœud gordien de l'injustice sociale se situe dans les textes fondamentaux qui régissent nos sociétés démocratiques modernes.

À partir de ce plaidoyer, nous invitons nos gouvernants à amender notre société enflée d'injustices. Il est de notoriété que les hommes, dans l'élaboration des principes qui doivent régir leur vie préservent leur avantage au détriment des plus démunis. Et pourtant, dans les sociétés justes, les partenaires ne sont motivés que par le fait qu'ils ont un projet de vie rationnel et qu'ils doivent respecter autrui. Le pacte légitime, dans la conception politique de la justice, récapitule les orientations essentielles de la pensée politique contemporaine. Cette conception qui se veut une rupture avec la pensée politique traditionnelle requiert, au-delà du consensus, l'éthique et la politique de reconnaissance pour assurer une société juste.

Alors, bâtir une société politique juste, c'est se donner les principes nécessaires qui permettent de tenir à distance les différences de sexe, de couleur, de condition sociale ou de conviction fondamentale. Ces principes ont pour but de créer les conditions des rapports égaux entre les citoyens qui sont régis par la réciprocité. Et, cette formulation de l'égalité démocratique est contractualiste parce qu'elle met en

place une codélibération fondée sur la reconnaissance mutuelle. Pour terminer, cette reconnaissance mutuelle s'enrichit avec le principe du respect de soi que Rawls désigne comme le bien le plus important. Ce dernier entretient un rapport de symétrie entre les partenaires de la coopération sociale ; en préservant la dignité humaine qui reste décisive dans l'accomplissement de soi.

Références bibliographiques

BIERI Peter, 2016, *La dignité humaine une façon de vivre*, Paris, Buchet Chastel-Société Libella.

CARRÉ Louis, 2013, *Axel Honneth, Le droit de la reconnaissance*, Paris, Michalon.

FRASER Nancy, 2005, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui/politique et sociétés ».

GUILLARME Bertrand, 1999, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF.

HABERMAS Jürgen et RAWLS John, 2005, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf.

HOBBS Thomas, 2014, *Léviathan*, Paris, Gallimard.

HONNETH Axel, 2000, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais ».

KANT Emmanuel, 1971, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF.

KANT Emmanuel, 1993, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie Générale Française.

MAKWETA Narcisse Kabeya, 2013, *John Rawls : Réciprocité, justice sociale et solidarité*, Berne, Peter Lang.

RAWLS John, 1987 et 1997, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.

RAWLS John, 1993, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil.

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

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2000, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Arcueil, Numilog.

SEN Amartya, 2000, *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil.

ZARKA Yves Charles et al., 2013, « Nouvelles approches philosophiques », in *Cités*, n° 56, p. 133-162. <http://www.cairn.info/revue-cites-2013-4-page-133.htm>.