



JOHN RAWLS À L'ASSAUT DE L'UTILITARISME : POUR UNE POLITIQUE ET UNE ÉCONOMIE JUSTES

Par

1. TEGUEZEM Joseph, Professeur, Université de Dschang- Cameroun

E-mail : teguezemjoseph@yahoo.fr

Tel. 00 (237) 699.615.154

2. MEGAPTCHE Franck Junior, Doctorant, Université de Dschang-Cameroun

E-mail: franckjunior2035@gmail.com

Tel. 00 (237) 695.999.255.

Résumé

La critique rawlsienne de l'utilitarisme fait état de ce qu'au plan politique, celui-ci s'intéresse au bonheur de la majorité au mépris du bien-être de la minorité. Elle établit également qu'au plan économique, l'utilitarisme introduit une arithmétique de l'hypertrophie du profit qui pousse les économistes à des pratiques frénétiques et inhumaines sur la minorité financièrement exsangue. En s'appuyant alors sur la « justice comme équité », la démocratie défendra, pense John Rawls, non seulement les droits, les libertés et le bonheur de tous dans l'espace social, mais révolutionnera aussi le domaine économique en apportant aux acteurs de cet univers humainement affreux, le surcroît de moralité et d'humanisme qui leur manque. Toutes choses qui, selon nous, sont bien pensées et font de John Rawls un véritable justicier dans la mesure où il agit en redresseur des torts, vengeant ainsi les pauvres et punissant les coupables. Mais, c'est sans compter, pensons-nous, avec la difficulté, d'une part, de trouver une équipe dirigeante digne de la révolution démocratique envisagée et, d'autre part, de briser la résilience des nantis et des profiteurs de l'ancien régime sous l'égide de l'utilitarisme.

Mots clés : démocratie, économie, équité, justice, utilitarisme.

Abstract

Rawls' critic of utilitarianism is such that, from the political stand point, the critic gives priority to the happiness of the majority and neglects the minority. From the economic perspective, the critic introduces an arithmetic hypertrophy of profit which pushes economists to frantic and inhumane practices on the financially less viable. While basing on the view that "justice as equity", John Rawls thinks that democracy shall defend not only rights, liberties and the happiness of all in the social set up but, it shall equally revolutionize the economic domain by furnishing the stake holders in this domain with humanely awful norms, morality and the humanism they lack. To John Rawls, when everything is well thought of, man becomes the real vigilante in the sense that he acts while correcting his wrongs, repairs justice to the poor and punishes the guilty. But we notice on the one hand the difficulty in putting in place a governing team that is up to the task of this democratic revolution and on the other hand the difficulty to destroy the resilience of the haves and the beneficiaries of the old system under the aegis of utilitarianism.

Key words: Democracy, Economy, Equity, Justice, Utilitarianism.

Introduction

La philosophie rawlsienne est un humanisme qui met la valeur intrinsèque de la personne humaine au-dessus de la couleur de sa peau, de ses attributs sociaux, économiques et politiques. Le caractère contingent et éphémère de ces attributs montre que ceux-ci ne confèrent à l'homme qu'une qualité aussi contingente qu'éphémère. Par ailleurs, la couleur de la peau n'est pas un déterminant de respectabilité. Il est juste de respecter un individu par rapport à son statut ontologique qui lui confère une dignité et nous interdit de le considérer comme un vulgaire objet ou animal. Il est injuste de respecter un individu sur la base de sa race, de ses biens matériels et des différentes fonctions qu'il exerce au sein de la société. Cette injustice qui est pourtant perceptible dans l'utilitarisme mérite d'être relevée et dépassée pour que la dignité de l'homme, quel qu'il soit, soit respectée. Socialement, le respect de la dignité humaine constitue la base d'une justice soucieuse de protéger les individus contre toutes formes de dénigrement ou d'asservissements, de défendre les intérêts de tous et de chacun sans discrimination. Pour que cette justice échappe à la corruption des plus forts et des plus nantis, il faut, selon John Rawls, non seulement amender les canons et la philosophie de l'utilitarisme courant, mais adosser aussi la nouvelle justice sociale à l'équité. L'équité contraste avec la philosophie utilitariste d'après laquelle la bonne action morale est celle qui procure le bonheur à la majorité de la population. Or en appréciant le bonheur en termes de grandeur numérique des bénéficiaires, l'utilitarisme sacrifie le petit nombre en refusant à ce dernier l'accès au bien-être. Dès lors, la société se divise en deux blocs au destin opposé : les heureux et les malheureux, toute chose qui crée des tensions intra-groupes et rompt le noyau de l'unité sociale. Le vivre-ensemble devient un tissu de relations conflictuelles entre les riches et les pauvres. Pour le philosophe américain, le but d'une justice équitable consiste à mettre fin à ce genre de conflit, en mettant sur pied une nouvelle société démocratique où tous les individus subiront le même traitement. Tant qu'on privilégiera l'utile, c'est-à-dire ce qui peut favoriser non pas le bonheur de tous, mais celui de la majorité, la société sera toujours le foyer des antagonismes violents. La recherche de l'utile met même en avant des calculs intéressés, des désirs et des passions dont la satisfaction est empreinte d'irrationalités et de rivalités qui transforment le paysage social en une forêt de fauves affamés. L'humain se transforme en inhumain pour satisfaire ses intérêts ou ceux de son groupe. Il se pose donc le problème du dépassement de l'utilitarisme qui est au service des classes bourgeoises, parce qu'il est le ciment idéologique d'une économie libérale qui fait flèche de toute morale sociale fondée sur des règles rationnellement établies et contraignantes qui sont la lumière nécessaire à l'agir de tous. Autrement dit, de quelle efficacité morale dispose une justice fondée sur l'équité, comme celle de Rawls, pour tordre le cou à une philosophie utilitariste qui ne profite qu'à la dynamique bourgeoise, et favorise le succès d'une économie libérale qui ne prospère que de l'immoralité et de la déshumanisation de la minorité pauvre ? N'est-il pas à craindre que la justice rawlsienne se heurte à la résistance farouche de la majorité embourgeoisée et fortement imprégnée de l'idéologie utilitariste ? Pour répondre à ces questions, la présente réflexion commence par la mise en évidence des principales raisons pour lesquelles John Rawls critique l'utilitarisme ; elle

se poursuit par l'intelligibilité de la justice comme équité et s'achève par la plaidoirie d'un supplément de moralité et d'humanisme en contexte d'économie utilitariste.

1. La critique rawlsienne de l'utilitarisme

La recherche du bonheur du plus grand nombre d'individus au sein de la société constitue le principe et la téléologie de l'utilitarisme. Par conséquent, toute action qui nourrit l'ambition d'être moralement bonne ou juste, doit être fondée sur ce principe et s'efforcer pour que ce critère se réalise ou se traduise dans les faits. L'utilitariste ne se contente donc pas d'énoncer le critère fondateur de son action, il le réalise. Pour John Rawls, ce critère est sujet à caution pour plusieurs raisons parmi lesquelles nous retiendrons les plus saillantes.

La première raison est que l'adoption du principe de la majorité, érigé en critère de justice et de morale sociale, est discriminatoire parce qu'elle favorise la réalisation du bonheur de la majorité au grand dam de celui de la minorité. Celle-ci, à défaut d'être négligée, est carrément sacrifiée comme si elle ne concernait pas des citoyens à part entière, c'est-à-dire des personnes qui appartiennent à la même société et doivent bénéficier, au même titre que les autres, de tous les droits et avantages reconnus constitutionnellement à tous les membres. L'implémentation du principe utilitariste débouche alors non seulement sur le non-respect des droits de la minorité, mais aussi sur le sacrifice de cette dernière sur l'autel du bonheur de la majorité. Nous donnons d'ailleurs raison à Vanessa Nurock lorsqu'elle pense que « les utilitaristes négligent le fait que certains droits sont inaliénables et prennent ainsi le risque de rendre légitime le sacrifice de certains individus au profit de la multitude » (V. Nurock, 2008, p. 41) Cette aliénation et ce sacrifice sont des injustices qu'il faut dénoncer parce qu'elles sont condamnables du point de vue d'une morale fondée sur la raison et le respect de la dignité humaine¹.

En effet, le calcul des plaisirs implique qu'une société est moralement juste lorsqu'elle est organisée de façon à accroître numériquement la satisfaction des plaisirs des citoyens. « L'idée principale [de l'utilitarisme] est, écrit Rawls, qu'une société est bien ordonnée, et par là même, juste, quand ses institutions majeures sont organisées de manière à réaliser la plus grande somme totale de satisfaction pour l'ensemble des individus qui en font partie » (Rawls, J., 2009, p. 49). Et pourtant, il faut, d'après Rawls, une justice qui favorise tout le monde pour éviter les divisions et les conflits entre les heureux et les malheureux, entre les riches et les pauvres. Même s'il y a une couche sociale à favoriser, la justice, selon Rawls, devrait plutôt favoriser les démunis et non les nantis. Il faut favoriser les pauvres parce qu'il faut les aider à sauver leur dignité, et donc à ne pas sombrer dans la pseudo-humanité ou dans l'infra-humanité propre aux choses et aux bétails.

¹ On pourrait cependant cautionner moralement cette aliénation et ce sacrifice de la minorité, si on est en situation d'une minorité rebelle, terroriste, irrespectueuse des institutions républicaines et dont le but clairement affiché est de s'imposer par tous les moyens pour spolie de paisibles citoyens de leurs biens. Aucune société au monde ne saurait protéger cette minorité atypique, après une vaine sensibilisation et condamnation légale des concernés. Quand l'État se retrouve face à une telle minorité illégale, c'est tout à fait rationnel et légal de la sacrifier pour sauver le reste de la société. En dehors des cas similaires à celui des terroristes ou des bandits évoqués, l'État n'a aucune raison de négliger ou de sacrifier le petit nombre de ses citoyens pour favoriser le grand nombre. C'est sans doute dans ce sens que John Stuart Mill affirme que « la morale utilitariste reconnaît aux êtres humains le pouvoir de sacrifier leur plus grand bien pour le bien d'autrui. Elle refuse seulement d'admettre que le sacrifice soit bon en lui-même. Un sacrifice qui n'augmente pas ou ne tend pas à augmenter la somme totale de bonheur, elle le considère comme perdu ». Cf. Mill, J. S., *L'Utilitarisme*, trad. française de Philippe Folliot, édition électronique, Coll. « les classiques des sciences sociales », Québec, 2008, p. 25.

Les inégalités naturelles sont légion et incontournables. Mais Rawls pense qu'il faut éviter que les inégalités sociales exacerbent la souffrance de ceux-là mêmes qui sont déjà naturellement diminués ou handicapés. C'est la raison pour laquelle il pense, par exemple, que les « inégalités socioéconomiques [...] sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société » (*Ibid.* p. 41). Il introduit ainsi une théorie de la justice qui rame à contre-courant de celle de l'utilitarisme. Car s'il faut faire des faveurs, ce n'est pas à la majorité, mais à la minorité. Puisque son projet « est d'élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général » (*Ibid.* p. 49). C'est avec désolation que Rawls constate que l'utilitarisme est devenu l'hydre de tous les domaines de la société américaine, et en tant que tel, l'utilitarisme se préoccupe plus de la jouissance des biens matériels et des plaisirs tous azimuts des populations que du respect de leurs droits et de leurs libertés civiles. Cependant, « dans une société juste, les libertés de base sont considérées comme irréversibles et les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à des marchandages politiques mis aux calculs d'intérêts sociaux » (*Ibid.* p. 54). Ces droits et libertés individuels ne sont pas sujets à une quelconque aliénation ou négociation. Ils s'imposent par la force légale et ne doivent pas être violés au nom de la majorité désirante.

Pour Rawls, les droits et les libertés individuels ne sont pas du bluff, ce sont des réalités sans lesquelles l'acceptation du contrat social serait un non-sens. Car le respect de ces droits et libertés fonde et garantit la justesse du contrat social. Cette justice est prioritaire par rapport au bien calculable sur lequel repose le lien social chez l'utilitariste. « Tandis que la doctrine du contrat accepte comme fondées, dans l'ensemble, nos convictions en faveur de la priorité de la justice, dit Rawls, l'utilitarisme, au contraire, cherche à rendre compte comme si elles étaient une illusion socialement utile » (*Idem*). Le principe de justice rawlsienne s'oppose, on le voit, au principe d'utilité utilitariste. Ce qui est utile n'est pas toujours juste. Violent la justice au profit de l'utile, c'est violer les droits et les libertés individuels ; c'est donner la licence à la conquête effrénée et frénétique des biens matériels ou de n'importe quel plaisir. Et pourtant, comme le disent, non sans pertinence, Michel Forsé et Maxime Parodi, « le principe d'une priorité du juste sur le bien est indispensable pour accorder à chacun la capacité de penser sous toutes ses modalités, ses interactions avec les autres » (M.Forsé, & M. Parodi, 2004, p. 9). Il faut donc donner à chacun la possibilité de penser par soi-même, dans le respect des lois établies, et de définir les modalités de sa relation avec les autres.

La deuxième raison, c'est qu'il est risqué d'apprécier le bonheur à l'aune de la quantité des individus, car la quantité n'est pas toujours synonyme de la qualité morale de ce que l'on met dans le bonheur. Cette quantité est encore plus critique lorsqu'il s'agit d'un bonheur ordonné à l'arithmétique des plaisirs et des passions dont la satisfaction est dérèglée et violente.

Toutefois, connaissant que le plaisir et l'absence de souffrance constituent les sources du bonheur, et ce, par opposition au malheur qui implique naturellement « la souffrance et l'absence de plaisir » (J. S.Mill, p. 13). L'utilitariste nuance sa pensée, faut-il le rappeler à Rawls, en précisant que le plus heureux est un bon mathématicien qui maîtrise l'art de multiplier ses plaisirs

et de réduire ses douleurs ou ses souffrances². Ainsi, pour assurer la qualité de ses plaisirs, le mathématicien ne se contente pas de leur addition ou de leur multiplication, il les sélectionne et les hiérarchise selon une critériologie qui repose sur : l'intensité, la durée, la probabilité (un plaisir assuré procure plus de joie qu'un plaisir probable), la proximité (un plaisir proche vaut mieux qu'un plaisir éloigné), la fécondité (un plaisir est fécond lorsqu'il a la capacité de produire d'autres), la pureté (un plaisir est pur s'il permet d'éviter la douleur) et l'étendue (plus le plaisir sera convoité par des personnes, mieux il sera)³(J. Bentham, 1780, p. 27). L'assurance de cette critériologie qualitative doit être relayée par la garantie que le bonheur visé impactera la majorité. Car pour l'utilitariste, c'est cette capacité à impacter, à partir d'une action individuelle, le bonheur de la majorité qui donne à cette action toute sa portée morale. C'est dans cette perspective morale de l'action individuelle que fonctionne la société sous l'égide de l'utilitarisme. Mais, Rawls ne pense pas que les plaisirs, quels qu'ils soient, constituent un fondement rationnellement cautionnable de la morale dans une société démocratique. La morale doit être fondée sur le droit et la raison.

La troisième et la dernière raison qui nous intéresse dans le cadre de cette réflexion, est qu'en mettant l'accent sur le bonheur de la majorité, l'utilitarisme ne veut pas ramer à contre-courant de la démocratie, si par démocratie on attend ce système politique où c'est la voix de la majorité qui compte. Mais le véritable problème, c'est que l'utilitarisme ne considère pas l'individu isolé, il le minore. Et par là, il rate paradoxalement le sens profond de la démocratie. Rawls pense que cette sous-estimation de l'individu est une injustice qu'il faut corriger parce qu'une véritable démocratie ne la cautionnerait pas. La majorité ne doit pas commander à la minorité au point que celle-ci perde son autonomie et ses droits fondamentaux. C'est pour éviter l'aliénation de cette autonomie et de ces droits de l'individu qu'il faut aussi éviter de « traiter toutes les personnes comme une seule » (J. Rawls, 2009, p. 53). Pour Rawls, une justice digne de l'homme doit intégrer dans sa conceptualisation et sa pratique, le précepte de la morale kantienne d'après lequel : « l'homme n'est pas une chose, un objet qu'on puisse traiter simplement comme un moyen ; il doit dans toutes ses actions être regardé comme fin en soi [...] je ne puis pas disposer à ma guise de l'humanité en ma personne, soit pour la mutiler, soit pour la dégrader, soit pour l'anéantir » (*Ibid.*, p. 48). Rawls ne cache d'ailleurs pas sa dette à Kant lorsqu'il écrit dans *Justice et démocratie* :

« Je voudrais examiner l'idée d'une conception morale constructiviste, ou plus exactement, étant donné qu'il existe plusieurs types de constructivisme, la variante kantienne d'une telle conception. La variante que j'examine ici est celle de la théorie de la justice comme équité telle qu'elle apparaît dans mon livre *TJ*. [...] il m'est ainsi possible

² Ce qui fait dire à Jérémy Bentham que « la nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, [à savoir] la douleur et le plaisir, [et qu'il revient exclusivement à ces derniers] de signifier ce que nous devrions faire » Cf. Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, Mews gate, 1780, Chap. I. L'homme est donc naturellement déterminé à vivre de façon heureuse, selon sa capacité à fuir la douleur pour se laisser gouverner par le plaisir. Le bonheur est ainsi réduit à l'autorité des plaisirs, si bien que l'homme heureux est celui qui est entièrement soumis à cette autorité. Et le bonheur de l'homme augmente conformément à la croissance numérique des plaisirs satisfaits.

³ On pourrait même se demander si ce que la masse désire est forcément ce que l'individu désire. Le désir varie d'un individu à l'autre. Il faut juste, pensons-nous, produire un minimum de règles auxquelles chaque membre de la société doit se référer pour satisfaire ses désirs, sinon on assistera à une satisfaction désordonnée des plaisirs, et parfois de ceux qui heurtent le bon sens et la morale sociale.

d'examiner certains aspects de la théorie de la justice comme équité sur lesquels je n'avais pas encore insisté et d'en montrer plus clairement les racines kantienne » (J., Rawls, 1993, pp. 73-74).

Le « conséquentialisme » des utilitaristes réfère en effet, la moralité d'une action à la capacité de celle-ci à promouvoir un bien défini *a priori*. Rawls y oppose le *déontologisme* qui consiste à apprécier la moralité d'une action par rapport à sa conformité aux lois conventionnelles ou naturelles. Peu importe les conséquences, à condition que l'action ait été faite dans le respect des lois. On peut donc donner raison à Billier pour qui, « le conséquentialisme [...] soutient qu'est moral ce qui promet le bien, celui-ci étant, bien entendu, défini au préalable ; le déontologisme [...] affirme qu'est morale une action accomplie en honorant les principes absolus s'appliquant quelles que soient les conséquences » (J.-C., Billier, 2010, p.9). Pour le conséquentialiste, l'action est moralement bonne lorsque ses conséquences produisent beaucoup de biens pour le grand nombre, « la valeur morale d'un acte [étant] contenue tout entière ou essentiellement dans ses conséquences » (Ibid, p.17).

En mettant l'accent sur les conséquences, le conséquentialiste ne juge donc pas la qualité des moyens utilisés pour enclencher l'action qui produit ce qui tient lieu de bien. Il est comme un arriviste pour qui, c'est l'arrivée ou la fin poursuivie qui compte et non les moyens utilisés. Ceux-ci peuvent être empreints de sang, du mensonge ou de corruption, l'essentiel c'est d'atteindre le résultat escompté. La logique qui prévaut, c'est que tous les moyens sont bons quand ils sont efficaces. Or l'efficacité des moyens en politique peut cacher pas mal de choses juridiquement ou moralement condamnables.

La démarche déontologique qui est celle de Rawls insiste plutôt sur le respect d'un ensemble de règles préétablies qui doivent orienter l'acteur dans le choix de ses moyens et du but qu'il se propose d'atteindre. La règle morale lui dira par exemple : « si tu veux telle fin, utilise tel moyen ». La loi morale se présente ainsi comme la conseillère et la boussole de l'acteur. C'est d'abord ce qu'il faut retenir, même s'il n'est pas évident que les moyens jugés moralement bons produisent toujours de bons résultats. En politique en effet, un moyen jugé bon au départ, peut produire un mauvais résultat. De même, un moyen jugé mauvais au départ, peut produire un bon résultat. Il n'y a pas un déterminisme absolu de cause à effet qui commande l'action politique. La finalité des actions politiques ou humaines est frappée du sceau de la contingence : le prévu tout comme l'imprévu nous attend à la fin de l'action. Selon Rawls, l'utilitarisme a tort de se définir comme « une théorie téléologique » (J. Rawls, 2009, p.55) en ce sens qu'il prétend prévoir dogmatiquement la fin de l'action politique.

Au regard de ce qui précède, les manquements de l'utilitarisme sont légion et ne peuvent être comblés, d'après Rawls, que si l'on redéfinit la justice comme équité. Mais en quoi consiste précisément l'équité en matière de justice sociale ?

2. De l'intelligibilité de « la justice comme équité »

L'intelligibilité de « la justice comme équité » chez Rawls repose sur le décryptage préalable et respectif des notions de justice et d'équité. Qu'est-ce que la justice ? Qu'est-ce que l'équité ? Justice et équité signifient-elles la même chose ?

La justice est une notion polysémique. Elle implique d'abord « la juste appréciation, reconnaissance et respect des droits et du mérite de chacun » (*Le Nouveau Le Petit Robert de la langue française*, 2006, p. 1439). En tant que telle, la justice exige la droiture, la probité et l'impartialité dans le traitement des individus. On parlera, par exemple, de la justice sociale pour désigner « la juste répartition des richesses, des secours au sein de la société » (*Idem*). Ensuite, la justice désigne le « principe moral de conformité au droit ». Quand il s'agit du droit positif, la justice est synonyme de la légalité. Quand il s'agit, au contraire, du droit naturel, la justice devient l'équité. Dans le même ordre d'idées, André Lalande considère la justice comme le « caractère de ce qui est juste, conforme à un droit, soit naturel, soit positif » (A. Lalande, 1988, pp. 550-552). Par conséquent, le juste est une personne dont les jugements sont empreints de droiture, d'objectivité et d'impartialité; il a non seulement un jugement moral exact, correct et rigoureux, mais aussi la volonté de s'y conformer ; il sait qu'il est légitime de respecter autrui dans ses idées, ses sentiments, sa liberté et sa propriété ; il apprécie les décisions et les lois dont l'objectif est de défendre les intérêts de tous.

Enfin, la justice c'est la décision de faire régner la justice au double point de vue du droit naturel et du droit positif. Par conséquent, celui qui décide de faire respecter la justice punit ou fait justice de celui qui enfreint le droit; récompense ou rend justice à celui qui le respecte; il est un justicier dans la mesure où il agit en redresseur des torts, vengeant les innocents et punissant les coupables. En tant que telle, la justice fait partie de la totalité des organes chargés de l'administrer selon les règles du droit positif. On parlera, par exemple, du palais de justice pour nommer le lieu où siègent les tribunaux. Dans ces tribunaux, on constate que la justice est généralement symbolisée, personnifiée par une femme aux yeux bandés portant une balance et un glaive. Ce qui révèle la raideur, la rigidité et la supériorité de la justice. (*Idem*)

De la triple définition de la justice qui précède, il ressort que l'équité est une justice naturelle qui nous permet d'apprécier ce qui revient à chacun; c'est une vertu qui nous invite à régler notre conduite sur « le sentiment naturel du juste et de l'injuste » (*Le Nouveau Le Petit Robert de la langue française*, 2006, p. 934.). L'équité ne se fonde pas sur les règles du droit positif en vigueur dans la société. Celui qui a le sens ou l'esprit d'équité est une personne naturellement portée à distinguer le juste de l'injuste, à agir avec impartialité et probité sans se référer au droit positif. L'esprit d'équité est inné et s'exerce même avant la création de la société. L'homme qui naît n'attend pas la création du droit positif pour distinguer le juste de l'injuste, il le fait naturellement sur la seule base du sentiment ou de la raison. L'équité est une justice dite naturelle, par opposition à la justice sociale.

Par ailleurs, l'équité consiste à mettre tout le monde au même pied d'égalité. Mais cette égalité est fondée sur le droit naturel et non sur le droit positif. Il s'agit de reconnaître l'existence de ce droit naturel et de traiter tout le monde de la même manière, chaque individu étant, par ailleurs, tenu à reconnaître ce droit naturel et à agir conformément à ces principes sans aucune contrainte extérieure. D'après Lalande en effet, l'équité se comprend d'abord comme un

« sentiment sûr et spontané du juste et de l'injuste; en tant surtout qu'il se manifeste dans l'appréciation d'un cas concret et particulier » (A. Lalande, 1988, p.295). La spontanéité établie, par Lalande, de ce sentiment montre bien qu'il s'agit d'un sentiment naturel qui précède le raisonnement, la réflexion, l'assimilation et l'application de la pédagogie du droit positif. Lalande va même plus loin en conférant non seulement une sûreté à ce sentiment, sûreté qui en exprime l'infailibilité, mais en référant aussi ce dernier à un cas particulier dont la concrétude est avérée, pour le soustraire à toutes extrapolation et spéculation possibles. Nous voyons bien que pour Lalande, l'équité ne se réduit pas cependant à la sûreté ou à la spontanéité du sentiment en question, elle est aussi l'« habitude de conformer sa conduite à ce sentiment » (*Idem*).

Reconnaître spontanément le juste et l'injuste est une chose; avoir la volonté de choisir régulièrement le juste au détriment de l'injuste, en est une autre. Aussi la possession d'un sentiment juste ou injuste n'implique-t-elle pas forcément sa mise en application; des facteurs psychologiques, matérialistes, idéologiques par exemple, peuvent intervenir et le corrompre ou modifier son objet. C'est dans cette perspective qu'en « droit [positif], dit Lalande, l'équité s'oppose à la lettre de la loi, ou à la jurisprudence [si bien que] l'appel à l'équité constitue en plusieurs pays une procédure spéciale » (*Idem*). Ce qui revient à conforter la naturalité de l'équité par opposition à la positivité de la justice; ce qui suppose aussi que dans certaines situations, certains pays au lieu d'opposer radicalement l'équité et la légalité, peuvent jeter un pont entre les deux. Et cette réconciliation vise à édulcorer la rigueur du droit positif par la dimension morale qu'apporte le droit naturel, l'équité.

L'opposition entre l'équité et la justice n'est pas exclusive, mais inclusive : non seulement elles ont les mêmes objectifs d'honnêteté et d'impartialité dans le traitement d'autrui ou dans l'appréciation des choses, mais elles peuvent aussi être mises ensemble dans un contexte social précis, pour assurer l'harmonie du vivre-ensemble harmonieux en réduisant les inégalités et en recherchant le bien-être de tous. C'est là, nous semble-t-il, que réside le projet rawlsien de reformuler la théorie de la justice. « La justice comme équité » est l'expression la plus indiquée pour réconcilier le droit naturel et le droit positif, l'équité et la légalité dans une action politique qui tourne le dos à l'amoralisme et l'immoralisme. Tout le problème revient à savoir si tous les systèmes politiques sont habilités à promouvoir la justice comme équité.

Rawls pense que les institutions politiques qui sont censées promouvoir la justice comme équité doivent se départir de l'utilitarisme dominant, fondé exclusivement sur le principe d'utilité. Elles doivent être des démocraties constitutionnelles qui, conscientes de leurs devoirs et de leurs obligations politiques, font du respect des droits et des libertés des citoyens, de la répartition équitable des fruits de croissance économique, de la morale, de l'unité sociale et du bien commun, leur rationalité et leur finalité. C'est dans cette perspective démocratique que Rawls entend d'ailleurs « porter à un plus haut degré d'abstraction la théorie traditionnelle du contrat social telle qu'elle se trouve chez Locke, Rousseau et Kant » (J. Rawls, 2009, p. 20.), car « parmi toutes les conceptions traditionnelles, [il pense] que c'est celle du contrat qui se rapproche le mieux de [ses] jugements bien pesés sur la justice et qui constitue la base morale qui convient le mieux à une société démocratique » (*Idem*).

En effet, le respect de l'homme et de ses droits et libertés, le refus de son instrumentalisation et de sa chosification font partie des attributs de la justice comme équité. Or pour que ces attributs ne soient pas de vains mots, Rawls pense que c'est un système politique démocratique qui est à même de les incarner et de les implémenter. Car, la démocratie est « la conception politique de la justice la plus acceptable pour spécifier les termes équitables de la coopération entre les citoyens considérés comme libres et égaux, comme raisonnables et rationnels, et [...] comme des membres normaux et pleinement coopérants de la société pendant toute leur vie, d'une génération à la suivante » (J. Rawls, 2003, p. 25). La coopération entre les membres d'une société ne peut donc être juste que si elle est fondée sur l'égalité des droits des uns et des autres, le respect de chaque coopérant comme étant un être libre, doué de raison, normal et collaborant de façon durable avec les autres pour développer la société. La justice comme équité ne saurait prospérer, ni en contexte monarchique, ni en contexte aristocratique où le pouvoir politique est géré, soit par un monarque qui confisque la gouvernance politique et impose sa volonté au peuple au forceps, soit par un aristocrate qui pense que l'exercice du pouvoir politique revient exclusivement aux savants qui éclairent les citoyens et les orientent, à partir des lois rationnelles et justes qu'ils ont eux-mêmes élaborées. Pour Rawls, ces deux systèmes politiques ne respectent pas le principe d'équité en justice.

Ce non-respect du principe d'équité a de graves répercussions non seulement sur la répartition des fruits de la croissance économique, mais aussi sur l'attribution des postes de responsabilité au sein de la société. Il favorise la naissance et l'entretien des injustices qui enfoncent davantage les pauvres, les faibles et les moins intellectuellement compétitifs dans la souffrance. Il contribue, paradoxalement, à l'enrichissement et à la promotion aux postes de responsabilité des plus forts. Il n'aide donc pas à niveler ou à égaliser toutes les couches de la société. C'est le règne de l'arbitraire, de la corruption et du népotisme/clientélisme. Pour éviter cet état de chose, il faut mettre au placard la monarchie et l'aristocratie et retourner à la « position originelle » des choses. En quoi consiste précisément ce retour à la position originelle ?

D'après Rawls,

« L'idée de la position originelle est d'établir une procédure équitable de telle sorte que tous les principes sur lesquels un accord interviendrait soient justes. L'objectif est d'utiliser la notion de justice procédurale pure en tant que base de la théorie. Nous devons, d'une façon ou d'une autre, invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances sociales et naturelles à leur avantage personnel. C'est pourquoi je pose que les partenaires sont situés derrière un voile d'ignorance. Ils ne savent pas comment les différentes possibilités affecteront leur propre cas particulier et ils sont obligés de juger les principes sur la seule base de considération générale » (J. Rawls, 2009, p. 168).

Les contingences particulières évoquées ici par Rawls sont, par exemple, les inégalités naturelles ou les positions sociales éphémères sur lesquelles les monarques ou les aristocrates se fondent pour discriminer la redistribution de la croissance économique, pour nommer des gens à des postes de responsabilité et pour finalement satisfaire leurs propres intérêts. Revenir à la position originelle, consiste avant tout à jeter aux oubliettes ces éventualités/contingences naturelles et sociales, pour se focaliser sur une procédure légale, parce que celle-ci est fondée en droit, pour redistribuer les fruits de la croissance économique et responsabiliser les gens. Ainsi, une telle procédure sera juste, c'est-à-dire conforme à la règle de droit, et réglera tout en

régulant les actions et les décisions politiques, sans tenir compte des contingences, quelles qu'elles soient.

La saisie de ces contingences échappe à l'homme ; personne ne sait pourquoi, par exemple, il est né court ou géant, fort ou faible ; personne ne sait pourquoi il est né dans une famille de prolétaires plutôt que dans celle des bourgeois. Rien ne dépend au préalable de l'individu. Cependant, malgré ce « voile d'ignorance » derrière lequel se tient l'individu, la liberté et les droits de ce dernier ne doivent pas être bafoués. Ils doivent plutôt être respectés, pour lui donner la possibilité de transcender sa contingence originelle par ses propres efforts ou par les forces de la coopération sociale. C'est ce que, d'après Rawls, les utilitaristes n'ont pas compris. Ils se sont interdits d'accéder à l'équité, en se focalisant sur les situations contingentes pour violer les droits et les libertés de la minorité. L'un des principes phares de la nouvelle justice fondée sur l'équité est le principe de la liberté pour tous. Et selon ce principe, « chaque personne a une même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de liberté de base égale, qui soit compatible avec le même système de liberté pour tous » (J. Rawls, 2003, p. 69)

Les libertés individuelles doivent donc être compatibles et bénéficier du même respect sans discrimination, à telle enseigne que la société soit comme une totalité des libertés individuelles. Ces libertés ne doivent pas être l'usufruit d'une classe d'individus particuliers, fussent-ils majoritaires, au grand dam des autres déclarés minoritaires, comme si fatalement la minorité n'avait pas droit à la liberté au sein de la société. Il est pourtant juste, équitable d'organiser la société en sorte que les « diverses libertés [produisent] le meilleur système total de liberté » (J. Rawls, 2009. p. 239). C'est en défendant la liberté de tous que l'on soustrait l'action politique des discriminations qui entraînent les tensions et les clivages sociaux.

Comme nous l'avons montré plus haut dans la perspective rawlsienne, la démocratie, en vertu de son credo qui consiste à protéger et à promouvoir le respect des libertés individuelles, est le système politique qui soit capable de fonder la justice sur l'équité. L'utilitarisme a, certes, des accointances avec la démocratie à partir du moment où il fonde son déploiement sur le calcul du bonheur des citoyens sur la majorité. Mais il se sépare de la démocratie dès lors qu'il pense que l'exercice des libertés de la majorité doit occulter, à défaut de l'annuler carrément, l'exercice de celles de la minorité. Or qu'il s'agisse de la majorité ou de la minorité, l'esprit d'équité en contexte démocratique exige que l'on accorde les mêmes libertés à l'un et à l'autre, conformément la Charte Universelle des Droits de l'homme de décembre 1948. Cette Charte définit clairement ces libertés et enjoint nos États à les respecter et à les étendre à tous les citoyens du monde. Ces libertés sont entre autres :

« La liberté de pensée et de conscience, la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de la pression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraire, tels qu'ils sont définis par le concept de l'État de droit. Ces libertés doivent être égales pour tous d'après le premier principe » (Ibid., p.92).

En effet, de par sa définition, la démocratie est un État de droit et Rawls ne semble pas douter de la capacité de cette démocratie à respecter les libertés individuelles. Qu'est-ce donc que l'État de droit ? Et en quoi la démocratie est-elle un État de droit ?

« La notion d'État de droit implique, écrit Teguezem, [...] l'obligation qu'a l'État de se soumettre au droit et d'agir exclusivement par le droit. L'État de droit est en effet centré sur la hiérarchisation des normes juridiques, hiérarchisation qui lui confère une connotation substantielle dont la finalité est la protection des droits fondamentaux de l'homme. Un tel système politique suppose donc l'égalité des sujets de droit et implique, par conséquent, que tout individu, toute organisation peut contester l'application d'une norme juridique dès lors que celle-ci n'est pas conforme à une norme supérieure ou aux principes constitutionnels et ce, pour limiter l'arbitraire du pouvoir. L'État de droit s'oppose ainsi aux monarchies de droit divin dans lesquelles le roi pensait avoir reçu son pouvoir illimité de Dieu. Il s'oppose également aux dictatures de droite ou de gauche où l'autorité fait respecter sa loi par la force : l'armée en général ou les services secrets » (J. Teguezem, 2008, pp. 176-197).

Au regard de cette définition, l'État de droit est non seulement « une personne morale dans la mesure où ses décisions sont soumises, comme celles de toutes personnes juridiques, au respect du principe de légalité » (*Ibid.*, p. 191), mais qu'il est aussi, comme le reconnaissait Hegel (G. W. F. Hegel, 1940), un fait historique qui, au-delà du rationalisme de la société, assure à l'homme l'accès à la liberté concrète, à la dignité, à la satisfaction et à la vie éthique et juste. En tant que tel, estime Teguezem,

« l'État de droit est d'ores et déjà un élément constitutif de la démocratie, si tant est que de par sa téléologie, la démocratie vise la liberté comme valeur primordiale sans laquelle l'épanouissement intégral du peuple est impensable. Pour être éthique, un choix doit être libre. Et la démocratie [...] n'a pas d'autre objectif que d'assurer au peuple la liberté de choisir lui-même ses gouvernants ainsi que les valeurs qui lui assurent dignité et bonheur. Ce faisant, la démocratie garantit les libertés et les droits individuels dont la violation est illégitime et immorale. [...] Par-là, la démocratie se présente comme un instrument de justice qui permet d'empêcher que la liberté soit le privilège d'une minorité d'individus qui, politiquement ou économiquement nantis, soient les seuls à décider pour tous » (J. Teguezem, 2008, p.192).

D'après ce qui précède, la démocratie est bel et bien un État de droit. Et c'est la raison pour laquelle Rawls voit en elle le lieu d'effectuation de la justice comme équité. Elle est, en fait, le régime politique rationnel qui garantit ce que Rawls appelle liberté de conscience en tant que celle-ci permet de « déterminer toutes les autres libertés de base » (E.-M. Mbonda, 2008, p. 34)

D'après le second principe, celui de différence, « les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société » (J. Rawls, 2003 p. 69). En d'autres termes, si les inégalités économiques et sociales doivent exister, elles ne doivent pas émaner de l'arbitraire des décideurs politiques, mais du droit positif qui traite en amont tous les citoyens comme ayant les mêmes droits et les mêmes chances pour occuper une certaine position sur l'échiquier de l'économie et de la hiérarchie sociale.

Mais la nature humaine exige qu'au-delà des inégalités fondées sur le droit positif, que l'on fasse intervenir le droit naturel et donc l'équité qui lui est propre, pour ne pas abandonner à leur sort ceux des membres de la société moins compétitifs qui, pour une raison quelconque, n'ont pas pu

tirer leur épingle du jeu en demeurant sur une position économique ou sociale peu enviable. Cet abandon est le propre des utilitaristes qui ne s'en tiennent qu'à la légalité ou aux impératifs catégoriques du droit positif pour agir. L'équité est une exigence naturelle et morale qui pousse le démocrate à aider cette catégorie de personnes qui n'arrivent pas à se nourrir, se loger, se vêtir et se soigner décentement. Selon Rawls, ces personnes méritent d'être aidées afin que leurs conditions de vie s'améliorent et atteignent un seuil humainement acceptable. Cette aide ne doit pas être perçue comme une injustice parce qu'elle n'est pas explicitement autorisée par le droit positif, mais comme une justice naturelle qui voudrait que l'on vole spontanément au secours des moins nantis. C'est dans ce sens que Rawls dit qu'« il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtiennent des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit par là même améliorée la situation des moins favorisés » (J. Rawls, 2009, p. 41).

Du point de vue du droit positif, ces avantages accordés constituent, répétons-le, une injustice parce que la constitution ne les a pas prévus. Mais ils sont justes du point de vue de notre conscience morale qui domine le droit naturel. Par conséquent, Rawls pense que l'injustice est juste lorsqu'elle sert les intérêts de la minorité pauvre, et qu'elle est injuste si elle favorise la majorité riche. Il est anormal que pendant que les riches s'enrichissent davantage, les pauvres s'appauvrissent davantage. Des faveurs doivent être spontanément faites à ces derniers pour réduire l'écart qui les sépare des riches. Seuls les capitalistes peuvent refuser cette réduction, parce qu'ils profitent des inégalités pour exploiter les démunis prêts à se sacrifier dans leurs entreprises, pour un salaire qui n'assure que leur survie et la reproduction des futures esclaves. Or « le principe de différence exige que quelle que soit l'ampleur des inégalités de richesse et de revenu, et quelle que soit la volonté des gens de travailler pour obtenir une part plus importante de la production, les inégalités existantes doivent contribuer à améliorer le sort des gens les plus défavorisés de la société. Dans le cas contraire, les inégalités ne sont pas acceptables » (J. Rawls, 2003, p. 97).

En effet, il y a des besoins primaires qui s'imposent à tout être humain qui vit dans une société et coopère avec ses semblables. Comme le précise si bien Rawls, « les biens primaires sont des choses dont les personnes ont besoin et qui leur sont nécessaires, dès lors qu'on les considère à la lumière de la conception politique des personnes, c'est-à-dire comme des citoyens et des membres pleinement coopérants de la société, et non pas simplement comme des êtres humains indépendamment de toute conception normative » (*Idem*). Par conséquent, la non-satisfaction de ces biens entraînerait, chez l'individu, la perte de sa qualité de coopérant. Il faut donc l'aider à les satisfaire pour demeurer membre à part entière de la société, à défaut de souffrir. Il a besoin de cette aide pour s'épanouir socialement. La justice comme équité n'est-elle pas, au fond, un véritable surcroît de moralité et d'humanisme qu'apporte Rawls dans une société américaine où l'économie capitaliste tend constamment à démoraliser et à déshumaniser tout, en se prévalant de l'arithmétique utilitariste ?

3. Plaidoirie pour un supplément de moralité et d'humanisme en contexte d'économie utilitariste

La libération de l'homme de l'état du totalitarisme par la démocratie, en tant que véhicule par excellence de la justice comme équité, doit être relayée par la libération de ce dernier des chaînes d'une économie libérale qui, dans une logique de l'arithmétique utilitariste, le déshumanise dans toute insouciance morale.

L'utilitarisme a en effet, favorisé la montée en puissance du libéralisme économique grâce au calcul de l'utile, et plus précisément, en termes économiques, du profit financier. L'arithmétique du bénéfice qui sous-tend les transactions financières ou la manufacture des produits commerciaux, installe les économistes dans une frénésie qui ne connaît ni morale, ni l'humain. Ce qui vaut, ce n'est pas la moralité des moyens que l'on met en jeu pour produire ou pour vendre; ce n'est non plus la sacralité de l'être humain qui achète et consomme les produits manufacturés, mais le bénéfice à réaliser sur le dos de ce pauvre consommateur. La guerre des profits transforme l'espace économique en un lieu où tout est apprécié à l'aune des valeurs économiques que sont l'hyperconsommation, l'hyper accumulation des biens et l'argent hypertrophié. Dans cet univers où l'argent est roi, l'allégeance au roi-argent est sacrée et l'homme perd sa dignité dès lors qu'il est financièrement défaillant. Il devient comme un vulgaire objet dont la survie est ordonnée à son instrumentalisation, à son exploitation et même à sa marchandisation, puisque tous les individus sont affectés d'une valeur économique. Cette affectation rend bien compte, on le voit, de la crise morale dans ce que Lucien Ayissi appelle à juste titre « l'actuelle éconocratie globale » (L. Ayissi, 2021, p. 140), c'est-à-dire la gouvernance économique du monde contemporain.

L'éconocratie séculière est en effet, ordonnée à la célébration d'un « Dieu-Marché » (Ayissi emprunte cette expression à Dany-Robert Dufour dans *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Paris, Éditions Denoël, collection « Folio Essais », 2007) qui achète et vend tout ce qui est susceptible d'accroître son capital. Ainsi, l'achat ou la vente de l'homme dans son entièreté ou dans son émiettement n'est pas exclu. Les activités auxquelles se livrent les éconocrates et les éconolâtres sans aucune inquiétude morale, obéissent à la violation patente et impudente de l'impératif catégorique de Kant d'après lequel je dois agir de manière à « traiter l'humanité aussi bien dans ma personne que dans celle de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais comme un moyen » (E. Kant, 1973, p. 150).

. La violation de cet impératif moral aboutit à l'adoption d'un impératif économique qui commande paradoxalement que j'utilise « l'autre comme un moyen pour parvenir à [mes] fins! » (D.-R. Dufour, 2007 p. 71). Et c'est là la preuve que l'immoralité et la déshumanisation constituent l'épine dorsale et la boussole des pratiques éconocratiques.

En effet, les injustices et la concurrence déloyale qui accompagnent l'économie libérale sont symptomatiques de l'arithmétique utilitariste qui a le vent en poupe dans ce type de commerce qui viole systématiquement notre dignité et notre conscience morale. Le gigantisme technologique qui caractérise même cette économie utilitariste et prédatrice, confère à leurs acteurs une puissance qui transcende et influence le pouvoir politique qui fonctionne désormais à

leur remorque. Toutes les décisions politiques sont dorénavant commandées par les décisions économiques qui les précèdent et les déterminent. Dès lors, le politique n'est plus au service des citoyens, mais au service d'une poignée de bourgeois sans scrupule. Les citoyens perdent leurs droits fondamentaux, s'il s'avère que le respect de ceux-ci est un obstacle à la prospérité de l'éconocratie courante. Que faire alors pour sauver les droits fondamentaux de l'homme et la dignité humaine bafouée dans un tel contexte économique ?

Pour Rawls, il faut donner à la politique, et notamment à la démocratie américaine, le droit et la justice proportionnés pour moraliser et humaniser les pratiques économiques. Car seuls le droit et une justice fondée sur l'équité peuvent permettre aux démocrates de protéger et de défendre, de façon autonome, les droits et les libertés de chaque citoyen de manière à le soustraire de l'aliénation et de l'ensauvagement économique. Seuls ce droit et cette justice introduiront la légalité et l'équité dans les pratiques économiques. Ils apporteront enfin ce supplément de moralité et d'humanisme qui manque à nos économistes qui, considérant l'utilitarisme comme l'un des piliers essentiels de leur vitalité, progressent en marge des impératifs moraux d'une justice fondée sur l'équité. Et c'est donc fort à propos que Teguezem écrit :

« À une époque où le politique ressemble à un épiphénomène du libéralisme économique dont les objectifs inavoués sont la déshumanisation des rapports humains et l'aliénation des sociétés humaines à travers une idéologie qui définit l'homme véritable par l'arithmétique des intérêts économiques [...], par sa capacité à assujettir le monde en vue d'accumuler les biens économiques via des moyens moralement condamnables, le droit positif devrait, plus que jamais, puiser au tréfonds de ses intentions éthiques pour prendre des décisions qui concernent l'économie afin d'éviter la confusion entre le sacré et le profane. À partir du moment où la concurrence et la recherche des intérêts égoïstes sont devenues les critères d'excellence, le domaine propre du politique risque de se transformer en un véritable champ d'expérimentation du machiavélisme économique. Le noyau éthico-politique des sociétés contemporaines est en effet en péril dans le néolibéralisme économique envahissant. Ce qui convie irrémédiablement le droit positif à se vêtir d'un socle éthique approprié et surtout humanisant » (J. Teguezem, 2008 p. 196).

De telles recommandations sont tout à fait pertinentes, parce qu'elles rejoignent les objectifs de la théorie de la justice comme équité de Rawls. Mais est-il facile de les appliquer ?

Pour les appliquer, pensons-nous, le plus difficile serait de constituer, comme le disait Raymond Aron, « une élite dirigeante qui ne soit ni cynique ni lâche, qui ait le courage politique sans tomber dans le machiavélisme pure et simple, [c'est-à-dire] une élite dirigeante qui ait confiance en elle-même et qui ait le sens de sa propre mission [avec] un minimum de foi et de volonté » (R.Aron, 2005, pp. 69-70).

. Autrement dit, le plus dur, serait de mettre à la tête de l'État des démocrates dévoués, conscients de leur responsabilité politique et morale, qui ont la volonté de faire triompher l'amour de la vérité et le sens de l'humain, afin que le supplément d'âme attendu impacte le

comportement de nos économistes utilitaristes. Cette difficulté viendrait naturellement de ce que nous soulignons déjà plus haut, à savoir qu'en politique, reconnaître spontanément le juste et l'injuste est une chose; avoir la volonté de choisir régulièrement le juste au détriment de l'injuste, en est une autre. Car la possession d'un sentiment juste ou injuste n'implique pas forcément sa mise en application ; des facteurs psychologiques, idéologiques, matérialistes et économiques, par exemple, peuvent intervenir et le corrompre ou modifier son objet. Cette difficulté viendrait aussi et enfin, de la résilience des bourgeois, des utilitaristes et éconocrates à qui l'ancien ordre politique et économique profite. Car la révolution politique, économique et morale impliquée dans la théorie rawlsienne de la justice comme équité apparaît comme un véritable coup de massue pour les thuriféraires de l'utilitarisme et de l'éconocratie.

Conclusion

De quelle efficacité morale dispose une justice fondée sur l'équité, comme celle de Rawls, pour tordre le coup à une philosophie utilitariste qui ne profite qu'à la dynamique bourgeoise, et favorise le succès d'une économie libérale qui ne prospère que de l'immoralité et de la déshumanisation de la minorité pauvre ? N'est-il pas à craindre que la justice rawlsienne se heurte à la résistance farouche de la majorité embourgeoisée et fortement imprégnée de l'idéologie utilitariste ? Telles sont les questions principales dont le traitement nous préoccupait dans cette modeste réflexion. Au regard de la pertinence établie de la critique rawlsienne de l'utilitarisme, d'une part, et de l'intelligibilité de la justice comme équité chez Rawls d'autre part, cette justice dispose d'une efficacité morale susceptible de révolutionner les vieilles pratiques politiques et économiques qui procèdent de l'utilitarisme. L'équité est en effet, une justice naturelle qui a une importante charge morale qui manque souvent à la justice conventionnelle, celle-ci se limitant au respect rigoureux du droit positif, alors que celle-là en appelle à la spontanéité et à la droiture de notre conscience pour décider là où le droit positif est muet et ce, en faveur de la minorité éplorée. La démocratie qui est, selon Rawls, le terreau de la nouvelle justice fondée sur l'équité, procèdera à la fois du droit naturel et du droit positif, pour protéger et défendre les droits et les libertés de tous, des riches comme des pauvres, moraliser et humaniser l'économie libérale. Trouver des démocrates dignes de cette révolution politique, économique, morale et humaine, briser la résilience des profiteurs de l'ancien régime décrié, demeurent cependant deux grands défis à relever sur le sol américain.

Références bibliographiques

- [1] **Aron (Raymond)**, « États démocratiques et États totalitaires », communication présentée devant la Société française de Philosophie le 17 juin 1939, publiée dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, n°2, 1946, dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser démocratie*, coll. « Quarto », éd. et préface de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, 2005.
- [2] **Ayissi (Lucien)**, *Méditations philosophiques d'un confiné sur coronavirus* suivies de *Dix méditations supplémentaires*, col. « Ouverture philosophique, débats », Paris, L'Harmattan, 2021.
- [3] **Bentham (Jeremy)**, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, Mews gate, 1780.
- [4] **Billier (Jean-Cassien)**, *Introduction à l'éthique*, Paris, PUF, 2010.
- [5] **Dufour (Dany-Robert)**, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Paris, Éditions Denoël, collection « Folio Essais », 2007.
- [6] **Forsé (Michel) & Parodi (Maxime)**, *La priorité du juste. Éléments pour une sociologie des choix moraux*, Paris, PUF, 2004.
- [7] **Hegel (Georg Wilhelm Friedrich)**, *Les principes de la philosophie du droit* (1821), Paris, Gallimard, 1940.
- [8] **Kant (Emmanuel)**, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbós, Paris, Delagrave, 1973.
- [9] **Lalande (André)**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 16^e édit., Paris, PUF, 1988.
- [10] **Mbonda (Ernest-Marie)**, *John Rawls, droits de l'homme et justice politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.
- [11] **Nurock (Vanessa.)**, *Rawls. Pour une démocratie juste*, Coll. « le bien commun », Paris, Michalon, 2008.
- [12] **Stuart Mill (John)**, *L'Utilitarisme*, trad. française de Philippe Folliot, édition électronique, Coll. « les classiques des sciences sociales », Québec, 2008 ;
- [13] **Rawls (John)**, *Justice et démocratie*, trad. de Catherine Audard, Paris, Seuil, trad., 1993.
- *Théorie de la justice*, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Catherine Audard, Éditions Points, Paris, 2009.
 - *La justice comme équité, une reformulation de la théorie de la justice*, Paris, Éditions La Découverte, 2003.
- [14] **Teguezem (Joseph)**. « Éthique et droit », in *Annales de la Faculté des Sciences Juridiques et Politiques*, t.12, Université de Dschang-Cameroun, 2008, pp. 176-197.