

De Rawls à Ricœur : les paradoxes de la justice

Feriel Kandil

Aix-Marseille Université – AMSE

Résumé

L'article explore l'interprétation critique que Ricœur propose de la théorie de la justice sociale de Rawls. Bien que Ricœur ait une conception dialectique de la justice (selon laquelle le « bon » englobe le « juste »), contrastant avec l'approche procédurale de Rawls (selon laquelle le juste est défini indépendamment du bon), Ricœur exprime un intérêt marqué pour les idées de Rawls. Il rapporte le projet rawlsien à l'un des moments de la dialectique du juste : le moment moral. La dialectique prend sa source dans le contenu aporétique du juste et elle se manifeste, dans la vie éthique, à travers trois paradoxes : politique, juridique et socio-économique. Alors que l'approche rawlsienne bute sur ces paradoxes, ils sont le ressort de l'approche ricœurienne de la justice et en révèlent la puissance.

Mots-clés : injustice ; sens moral ; sagesse pratique ; équité ; dialectique ; éthique et morale ; Rawls ; justice sociale

Abstract

The article explores Ricœur's critical interpretation of Rawls' theory of social justice. While Ricœur has a dialectical conception of justice (where the "good" encompasses the "just"), contrasting with Rawls' procedural approach (where the just is defined independently of the good), Ricœur shows a strong interest in Rawls' ideas. He situates Rawls' project within one of the moments of the dialectic of the just: the moral moment. This dialectic arises from the aporetic nature of the just and manifests in ethical life as three paradoxes: political, legal, and socio-economic. While Rawls' approach struggles with these paradoxes, they are the driving force of Ricœur's approach to justice, highlighting its strength.

Keywords: Injustice; Moral sense; Practical wisdom; Fairness; Dialectic; Ethics and morality; Rawls; social justice

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 15, No 1 (2024), pp. 26-61

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2024.658

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

De Rawls à Ricœur : les paradoxes de la justice

Feriel Kandil

I. Introduction

Dans divers écrits datant des années 1990, Ricœur salue « l'ouvrage immense de Rawls » qu'est *Théorie de la justice*¹, tout en avouant néanmoins son « embarras » (Ricœur 1988 : 228) : d'un côté, il refuse la conception purement procédurale de la justice que Rawls défend ; d'un autre côté, il adhère au projet rawlsien. Ce dernier consiste à voir s'il est possible de « produire des principes de justice suffisamment complexes et articulés qu'ils suffisent à ériger le droit en véritable organisateur du champ social. »². En particulier, Ricœur se dit intéressé par la manière dont Rawls traite le problème de l'identification des principes qui doivent être à la base d'institutions justes. Il écrit :

« Mon intention majeure n'est pas de formuler une critique de *Théorie de la justice* de Rawls, mais de mieux comprendre cette entreprise. Si ma lecture m'a conduit à reconnaître une certaine circularité dans la démonstration, ce constat n'équivaut aucunement à une réfutation. Bien au contraire. La circularité dans la démonstration ne prendrait valeur de réfutation que si l'on attendait d'une théorie morale de l'action une progression linéaire sans retour en arrière. Je soutiendrai le moment venu, que toute théorie morale présente dans son argumentation une circularité d'une certaine sorte. » (Ricœur 1991 : 217).

L'objectif que cet article se fixe est de comprendre pourquoi Ricœur minimise la portée de sa critique concernant le procéduralisme rawlsien et croit trouver une solution de compromis dans son argument de la circularité. Car, considérée d'un point de vue rawlsien, sa critique est très sévère. Elle repose sur un désaccord profond avec Rawls sur deux points essentiels : d'une part, le statut épistémique propre à un savoir concernant la justice sociale ; d'autre part, la conception du juste qui doit être défendue. Rawls propose une approche purement procédurale de la justice, avec une conception du juste indépendante du bon. C'est ainsi qu'il adopte, dans *Théorie de la justice*, une démarche constructiviste, laquelle permet, selon lui, de fournir un argument rationnel et autonome en faveur des deux principes de la justice : l'argument du choix sous voile d'ignorance. Pourtant, Ricœur met en doute la « soi-disant autonomie de l'argument rationnel » que Rawls défend ainsi. Il met en avant le nécessaire ancrage de l'argument rationnel dans notre précompréhension éthique du juste. Pour cela, il soutient l'idée d'une logique circulaire à l'œuvre dans l'ouvrage de Rawls : cette logique attesterait, selon lui, de la primauté éthique du bon sur la justice des procédures, y compris dans *Théorie de la justice*. Or, avec cette interprétation, il force une lecture de l'ouvrage en parfaite contradiction avec la conception du juste que son auteur défend.

¹ Paul Ricœur, « Le cercle de la démonstration », in *Ricœur* (Paris : Éditions Points, 1991), 217.

² *Id.*

Pour ce dernier, le modèle de la position originelle repose sur une hypothèse de pensée et constitue, de ce fait, une pure abstraction ; mais, ajoute-t-il, c'est précisément grâce à cette abstraction qu'il est possible d'identifier les principes de justice, c'est-à-dire ceux qui valent quelles que soient les conceptions du bien que les membres d'une société juste peuvent défendre. Autrement dit, selon Rawls, si des principes de justice peuvent être tenus pour universalisables, c'est à la condition qu'ils soient définis indépendamment des bonnes raisons que nous avons de préférer telle ou telle conception de la vie bonne : aussi est-il nécessaire, selon lui, de couper les règles et les procédures de justice de tout ancrage préalable dans des doctrines compréhensives et de développer une approche purement procédurale de la justice. Or, cette manière de penser est, pour Ricœur, erronée : il estime que le fait même de couper les développements juridiques et politiques concernant la justice de leur ancrage éthique conduit à une conception artificialiste de la justice – une conception qui ignore l'épaisseur éthique de la vie en commun et qui reste, dans sa mise en œuvre, aveugle aux expériences de l'injuste. Plus généralement, selon Ricœur, le juste est le lieu d'une tension entre le bon et le légal : lorsque le juste regarde du côté du légal, il est la propriété de règles impératives et inconditionnelles qui limitent la violence et rendent possible le vivre ensemble. Ces règles sont la traduction, au plan moral et juridique, de nos exigences de justice, c'est-à-dire des exigences de respect dû aux personnes morales et de traitement égal entre ces personnes. Lorsque le juste regarde du côté du bon, il s'exprime à travers notre sens de l'injustice : il renvoie à notre désir éthique de vivre bien, les uns avec les autres, dans des relations d'estime mutuelle et de reconnaissance réciproque. Pour Ricœur, exigences et désirs de justice sont liés par des relations dialectiques. Il ne s'agit pas là d'une dialectique au sens hegelien du terme, mais au sens ricœurien : en ce sens, le juste et le bon sont les deux faces d'une même réalité morale. Cette réalité est celle de la justice entendue à la fois comme l'exigence morale de respect égal que les membres d'une société juste se doivent, et la justice entendue comme l'aspiration éthique au « *vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes* »³ que ces mêmes personnes manifestent à travers leur sens de l'injustice. Cette conception dialectique s'oppose à la conception purement procédurale de la justice que Rawls promeut : conformément à la conception dialectique, laquelle repose sur la primauté éthique du bon sur la justice des procédures, le bon englobe le juste ; conformément à la conception purement procédurale de la justice, laquelle repose sur la neutralité axiologique des principes de justice, le juste doit être défini indépendamment du bon. Étant donné ces désaccords profonds entre les deux auteurs, pourquoi Ricœur n'adopte-t-il pas une posture critique plus radicale face à Rawls ? Pourquoi ne rejoint-il pas le point de vue d'auteurs communautariens tels Michael Walzer (1997) ou Michael Sandel (2016), lesquels rejettent le projet rawlsien et son constructivisme précisément au nom de l'épaisseur éthique de la vie concrète des communautés historiques ?

De fait, à la différence de ces auteurs, Ricœur tient le projet que Rawls développe dans *Théorie de la justice* pour exemplaire. Selon lui, l'ouvrage de Rawls porte l'éclairage sur l'un des moments de la dialectique du juste et du bon. Ce moment est moral : il concerne les normes de justice. L'éclairage fourni est double, à la fois direct et indirect : d'une part, il porte directement sur les principes ; d'autre part, par les tensions que Ricœur voit à l'œuvre dans *Théorie de la justice*, Rawls contribue *indirectement* à mettre en lumière la dialectique entre le moment moral et le moment éthique dans l'analyse de la justice. Ces tensions résultent de deux tendances que Ricœur

³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Éditions Points, 1990), 278.

voit à l'œuvre dans *Théorie de la justice*, à savoir : « pour faire bref la tendance éthique et la tendance purement procédurale de la théorie rawlsienne de la justice »⁴. L'article entend mettre l'accent sur la portée des commentaires de Ricœur. Celle-ci concerne la mise en valeur de la nature hautement aporétique du juste, lequel est intrinsèquement tiraillé entre le pôle juridique des procédures et le pôle éthique des jugements justes. L'aporie du juste tient au fait qu'on ne puisse pas traiter de la justice des règles institutionnelles sans, en même temps, traiter de la qualité éthique des jugements, des relations sociales et des personnes qui font usage de ces règles. Au plan d'une théorie de la justice, cette aporie prend la forme d'une nécessaire articulation d'exigences conflictuelles avec :

- d'une part, la nécessité de considérer la norme du juste indépendamment de toute conception préalable du bon, de sorte que cette norme soit universalisable et joue son rôle de règle inconditionnelle fixant des limites institutionnelles à la violence et permettant d'instituer un régime de l'égalité liberté ;
- d'autre part, la nécessité de considérer le juste comme étant toujours déjà ancré dans nos convictions sur le bien-vivre ensemble, de sorte que nos jugements et notre agir participent *effectivement* de notre « vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes » (Ricœur 1990, 278).

Nous insisterons sur le contraste entre, d'un côté, le problème (au sens littéral) que représente l'aporie du juste dans l'approche purement procédurale développée dans *Théorie de la justice* de Rawls et, d'un autre côté, le point de départ que cette même aporie constitue dans l'approche ricœurienne de la justice. Nous soutiendrons que, dans ses textes politiques et éthiques, Ricœur fait valoir cette aporie de trois manières au moins. Nous proposons d'en rendre compte par trois figures qui constituent autant de paradoxes de la justice sociale⁵ : le paradoxe de la justice dans le domaine politique, le paradoxe de la justice dans le domaine juridique et le paradoxe de la justice dans le domaine socio-économique. Nous nous concentrerons sur ce troisième paradoxe. Face à celui-ci, le projet rawlsien développé dans *Théorie de la justice* révèle à la fois ses forces et ses faiblesses. Sa principale force réside dans le fait de porter l'éclairage sur les principes distributifs au fondement des institutions justes ; sa principale faiblesse réside dans le fait que Rawls ignore la primauté de la visée éthique sur les procédures et ignore, par là-même, le caractère essentiellement indéterminé et contradictoire des principes qu'il a identifiés.

Nous développerons nos arguments selon un plan en trois parties.

Dans une première partie, nous présenterons les raisons pour lesquelles, malgré des approches très différentes de la justice, Ricœur considère le projet rawlsien mené dans *Théorie de la justice* comme incontournable. Ces raisons tiennent au fait que, pour Ricœur, ce projet rawlsien contribue à centrer l'attention sur l'un des moments de la dialectique du juste et du bon. Nous décrirons cette dialectique et la place qu'y occupe, selon Ricœur, l'analyse rawlsienne des principes de justice.

⁴ Paul Ricœur, *Le Juste* (Paris : Éditions Esprit, 1995), 93.

⁵ Par « justice sociale », il est fait référence ici, à l'instar de Rawls et de Ricœur, à l'acceptation la plus large du terme, à savoir la justice dans la vie sociale (aussi bien dans les domaines politiques, juridiques que socio-économiques). Dans cette acceptation large, la question de la justice sociale renvoie à celle d'une société juste ou encore à celle d'une société plus ou moins juste.

Dans une seconde partie, nous évoquerons les arguments que Ricœur avance en faveur de l'idée selon laquelle, dans l'ouvrage même de Rawls, deux logiques contradictoires sont présentes (l'une linéaire, l'autre circulaire) qui permettent de rendre compte des tensions dialectiques entre le juste et le bon. Nous étayerons les analyses de Ricœur en les mettant en perspectives par rapport à des critiques plus radicales, que ces critiques émanent d'auteurs communautariens tel Walzer, de penseurs utilitaristes tel Harsanyi, de théoriciens du choix social tel Sen, ou de théoriciens de la reconnaissance tel Honneth. Contrairement aux auteurs précités, Ricœur souligne combien l'ouvrage de Rawls contribue, de manière exemplaire, à mettre la dimension aporétique du juste en valeur.

Dans une troisième partie, nous reviendrons sur le contraste entre l'approche purement procédurale de Rawls et l'approche dialectique de Ricœur. Alors que l'approche rawlsienne butte sur la dimension aporétique de la justice, cette dimension est au cœur de la pensée morale et politique de Ricœur. Pour le montrer, nous évoquerons les trois figures par quoi, selon nous, Ricœur fait valoir la manière dont l'aporie du juste opère dans la vie sociale. Ces trois figures renvoient à trois paradoxes de la justice sociale : le paradoxe politique, le paradoxe juridique et le paradoxe socio-économique. Nous nous concentrerons sur ce dernier et montrerons en quoi il peut servir d'argument pour arguer en faveur de l'approche dialectique de la justice de Ricœur plutôt que de l'approche purement procédurale de Rawls.

II. La place du projet rawlsien dans la conception ricœurienne de la justice

Dans *Théorie de la justice*, Rawls ouvre le premier paragraphe par la phrase suivante :

« La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée. » (Rawls 1987, 29).

Rawls insiste ainsi sur le fait que son analyse porte sur la justice sociale entendue comme vertu des institutions et non pas comme vertu des personnes, avec leurs jugements et la qualité de leurs relations. Aussi, pour le philosophe, la réponse à la question : « Qu'est-ce qu'une société juste ? » tient-elle dans une analyse des principes au fondement des principales institutions. C'est ainsi que, dans *Théorie de la justice*, Rawls distingue la question première liée à l'existence d'une société juste et à ses principes de base (partie 1), de la question seconde liée à la stabilité de la société juste et au sens de la justice (parties 2 et 3). Comme l'explique Rawls, la question des principes est procédurale : elle concerne les règles déterminant « la structure de base », c'est-à-dire, comme l'explique Ricœur,

« non pas les institutions particulières ou les interactions survenant dans des situations singulières, mais l'agencement des principales institutions sociales en un système unique assignant ainsi des droits et des devoirs fondamentaux et structurant la répartition des avantages et des charges qui résultent de la coopération sociale. » (Ricœur 1995, 100).

À la même question – « Qu'est-ce qu'une société juste ? » – Ricœur répond en centrant l'analyse sur le désir éthique de justice, car dit-il, nous entrons dans les questions de justice par

l'expérience de l'injustice et le cri d'indignation qu'elle suscite en nous. Il s'agit donc de porter l'éclairage d'abord sur la signification du désir de justice et sur son rôle dans la vie morale : qu'est-ce que cela signifie et implique que de vouloir « *vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes* » ? – telle est, pour Ricœur, la question à laquelle toute théorie de la justice doit s'atteler en priorité.

En bref, Ricœur se distingue fondamentalement de Rawls pour qui, à l'instar de beaucoup d'autres philosophes, la justice sociale renvoie *d'abord et avant tout* à la morale et au droit, c'est-à-dire au règne de la loi. Selon Ricœur, au contraire, la justice sociale est *d'abord* la vertu des personnes, avec leurs jugements et la qualité de leurs relations sociales, avant d'être cette vertu des institutions sur laquelle Rawls met l'accent. Pourtant, malgré ces désaccords profonds entre les deux auteurs, Ricœur ne rejette pas l'approche rawlsienne. Bien au contraire, il l'intègre à sa propre analyse, le projet rawlsien prenant place au sein d'un programme théorique plus large qui consiste à rendre compte de la dialectique du juste. Comment le projet rawlsien sur la justice sociale peut-il ainsi s'intégrer à une analyse plus large de nature dialectique ? Telle est la question abordée dans cette première partie. Pour y répondre, il nous faut, au préalable, évoquer la manière dont Ricœur décrit la dialectique entre le juste et le bon, notamment dans *Soi-même comme un autre*.

À l'instar de tous les grands problèmes de la vie morale, les problèmes de justice sociale se caractérisent par leur complexité. Ils concernent la nature des rapports que nous devons nouer dans la vie sociale entre chacun d'entre nous, « nous » renvoyant à tous les membres de la coopération sociale. Dans sa « petite éthique », Ricœur propose d'aborder tous ces problèmes, dans leur plus grande généralité, en distinguant l'éthique de la morale⁶. L'éthique concerne le bien en tant qu'il nous attire, c'est-à-dire en tant qu'il est l'objet de notre désir le plus profond : le désir d'accomplissement. L'éthique concerne donc notre rapport téléologique au bien – ce qu'Aristote (1990) appelait, dans *l'Éthique à Nicomaque*, la visée de la vie bonne. La morale concerne le bien en tant qu'il s'impose à nous dans sa radicalité, sous la forme d'interdits et d'obligations. La morale concerne donc notre rapport déontologique au bien – ce que Kant (1986) appelait, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, le devoir. Fort de cette distinction, Ricœur propose de nous orienter dans la vie morale selon un repère orthonormé composé d'un axe horizontal et d'un axe vertical⁷. Dans le repère orthonormé, l'axe horizontal figure le rythme ternaire du rapport de soi à soi-même, à l'autre qui a un visage, et aux autres qui sont les anonymes. Le rythme est ternaire dans la mesure où le rapport du soi à soi-même est toujours déjà un rapport médié : il n'est jamais direct, mais constitué dans et par la présence à soi de l'autre et des autres. L'autre qui a un visage est la personne avec qui je noue des liens dans le face-à-face, tandis que les autres sont des anonymes avec qui je suis toujours déjà liée par le moyen de règles institutionnelles. Sur l'axe vertical du repère figurent les trois niveaux de la vie morale. Le premier niveau, le plus profond, est celui de l'éthique, avec la visée de la vie bonne et les sentiments moraux qui l'accompagnent. Parmi ces derniers figure notre désir de justice, c'est-à-dire notre aspiration à vivre bien ensemble, avec tous les autres qui constituent les membres de la coopération sociale. Comme l'explique Ricœur dans sa 7^e *Étude*, vivre bien « avec et pour les autres », c'est entretenir de bonnes relations les uns avec les autres, c'est-à-dire des relations qui nous situent à juste (ou bonne) distance les uns

⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Études 7 à 9.

⁷ Paul Ricœur, *Le Juste 2* (Paris : Éditions Esprit, 2002), 71.

des autres, non pas dans la promiscuité mais dans le respect les uns des autres, non pas dans l'indifférence mais dans le souci des uns pour les autres⁸. Or, ce sont les institutions qui assurent les médiations entre nous qui sommes les uns pour les autres des anonymes. Elles sont éthiquement justes dans la mesure où, par leur usage, elles contribuent au développement de bonnes relations entre chacun d'entre nous.

Le second niveau, médian, est celui de la morale, avec les règles qui fixent des limites à la démesure de nos passions et à la violence du pouvoir que nous pouvons exercer les uns sur les autres. Ces limites morales sont elles-mêmes définies en termes d'obligations et d'interdits. Elles sont formulées, sur le plan institutionnel, dans le langage des droits et des devoirs. Sur ce plan, des règles justes sont, comme le dit Ricœur à la suite de Rawls, des règles qui délimitent les conditions de la coopération sociale entre des personnes qui se considèrent mutuellement comme libres et égales. Comme telles, ces règles s'appliquent à la structure de base de la société juste : elles instituent un système empirique de libertés. C'est ainsi que, comme l'écrit Rawls : « Les principes de la justice sont analogues à des impératifs catégoriques au sens kantien. »⁹

Le troisième niveau de la vie morale est celui de « la sagesse pratique ». Cette dernière renvoie au courage et à la prudence qu'il faut déployer pour affronter, dans le contexte d'action toujours singulier et incertain, des problèmes moraux difficiles et prendre la décision qui convient. La bonne décision – la décision de sagesse pratique – est celle qui, dans le contexte considéré, confirme chacune des personnes concernées par la décision dans sa capacité à « *vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes* ». Ainsi, la sagesse pratique concerne le niveau de la vie morale le plus concret et le plus complexe : c'est celui où s'entremêlent, dans l'expérience vécue, les deux dimensions, éthique et morale du bien – celle du « bon » qui qualifie l'excellence de la vie en commun et celle du juste qui qualifie l'excellence des dispositifs institutionnels, lesquels structurent cette vie en commun sur la base d'interdits et d'obligations. La complexité des problèmes que le jugement de sagesse doit affronter résulte des relations dialectiques entre le juste et le bon, lesquels à la fois se confondent et s'opposent : au regard de la visée éthique, le juste et le bon se confondent ; au regard de la justice des procédures, le juste et le bon s'opposent.

Plus précisément, l'éthique et la morale renvoient à des logiques d'action opposées. La grammaire de l'éthique, c'est l'optatif tandis que la grammaire de la morale, c'est l'impératif, mais ces deux dimensions du bien agir sont pourtant interdépendantes. Elles s'appellent l'une l'autre comme les deux faces d'une même réalité : pour pouvoir « *vivre bien avec et pour les autres* », il faut pouvoir vivre ensemble « *dans des institutions justes* », c'est-à-dire dans un cadre institutionnel qui limite de manière impérative et inconditionnelle la violence ; réciproquement, « *vivre bien ensemble, avec et pour les autres, dans des institutions justes* », c'est configurer les dispositifs institutionnels de sorte que les membres de la coopération sociale puissent en faire un bon usage – un usage qui leur permette de bien-vivre ensemble, dans des rapports d'estime et de reconnaissance réciproques. Plus généralement, Ricœur évoque les rapports dialectiques entre le juste et le bon, en insistant

⁸ Nous retrouvons ici, avec Ricœur, « l'idée d'Aristote d'un milieu entre le *trop* et le *pas assez*, par lequel celui-ci définissait la vertu de justice. En termes quasi topologiques juste distance veut dire médiété entre trop de distance et pas assez de distance. » Paul Ricœur, « Le juste entre le légal et le bon », in *Lecture 1. Autour du politique* (Paris : Éditions Points, 1991), 193.

⁹ John Rawls, *Théorie de la justice* (Paris : Éditions du Seuil, 1987), 289.

sur : « 1) la primauté de l'éthique sur la morale ; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée lorsque la norme conduit à des impasses pratiques »¹⁰.

À partir de cette analyse, Ricœur défend, contre Rawls, l'idée selon laquelle la justice sociale est d'abord éthique avant d'être morale et juridique. Deux arguments qui reviennent de manière récurrente chez Ricœur peuvent ainsi être opposés à Rawls. Le premier argument concerne le sens de la justice ; le second argument concerne le rôle social des institutions.

Quand Ricœur fait référence au sens de la justice, c'est dans une acception éthique, laquelle se différencie de l'acception morale qu'en donne Rawls. Pour ce dernier, le sens de la justice renvoie à la capacité

« de comprendre, d'appliquer et normalement d'être mû par un désir efficace d'agir à partir des principes de justice (et pas simplement en accord avec eux) comme termes équitables de la coopération sociale. » (Rawls 1993, 168).

Rawls fait ainsi référence, à la suite de Kant, à notre volonté d'agir d'après des règles universelles de justice : il relie donc l'exercice du sens de la justice à l'autonomie morale¹¹. De manière bien différente, Ricœur fait référence au sens *éthique* de la justice. Ce dernier est l'expression du désir éthique de justice, c'est-à-dire de notre désir de vie bonne, quand la vie bonne est considérée du point de vue de la qualité des relations entre chacun d'entre nous. Dans la vie ordinaire, ce sens s'exprime le plus souvent de manière négative, par le cri d'indignation que nous poussons lorsque nous sommes confrontés à l'injustice, que nous en soyons victimes ou témoins, et que l'injustice renvoie aux inégalités, à la pauvreté, aux discriminations, à l'invisibilisation sociale, à la domination, à l'exploitation, à l'oppression, etc. Et Ricœur de commenter :

« À cet égard, il faudrait sans doute avouer que c'est d'abord à l'injustice que nous sommes sensibles : "Injuste !", "Quelle injustice !", nous écrions-nous. C'est bien sur le mode de la plainte que nous pénétrons dans le champ de l'injuste et du juste. Et même au plan de la justice instituée, devant les cours de justice, nous continuons de nous comporter en "plaignants" et de "porter plainte". Or, le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice ; car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne, et les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser. » (Ricœur 1991, 177).

Pour Ricœur, si notre sens éthique de l'injustice est plus poignant et perspicace que notre sens moral, c'est parce qu'il renvoie à une expérience éthique qui est doublement originaire. D'une part, nous sommes capables d'exercer notre sens de l'injustice dès le plus jeune âge. D'autre part, c'est par l'exercice de notre sens de l'injustice que nous entrons dans les problèmes de justice : nous y entrons sur le mode de l'indignation et de la plainte. En manifestant notre indignation, nous manifestons notre refus de l'injustice et, à travers elle, notre refus d'être maltraités les uns par

¹⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 200-1.

¹¹ Rawls, *Théorie de la justice*, 288.

rapport aux autres. Autrement dit, nous refusons d'être empêchés de vivre une vie bonne. Notre sens de l'injustice manifeste ainsi la primauté de notre désir éthique de justice. La manifestation de ce désir est négative lorsqu'elle se limite aux sentiments d'indignation voire de colère ou de rage suscités par l'expérience directe ou indirecte de l'injustice. Elle est positive lorsque l'indignation s'accompagne de sentiments moraux qui expriment notre souci des autres et le soin que nous prenons à entretenir de bonnes relations les uns avec les autres, des relations sources d'estime et de reconnaissance réciproque, voire d'amour et d'amitié. Ces sentiments moraux sont, notamment, la sollicitude, la compassion, la bienveillance, l'hospitalité, la sympathie, la solidarité.

De fait, le recours aux dispositifs institutionnels est toujours second. Il concerne les moyens que nous sommes capables de mettre en œuvre afin de satisfaire notre désir éthique de réparer l'injustice commise et d'agir en faveur d'un monde meilleur, c'est-à-dire plus juste. C'est alors, dans le cadre de ce programme institutionnel, que nous pouvons compter sur notre capacité à agir de manière autonome, conformément aux règles que nous nous sommes données librement. L'immédiateté du rapport de justice que le désir éthique instaure entre chacun d'entre nous contraste avec le caractère médié des règles et des procédures que nous sommes capables de nous imposer les uns les autres volontairement. Lorsque la contrainte de la loi est internalisée, la loi est constituée des règles morales, lesquelles sont faites d'obligations et d'interdits que je m'impose à moi-même en tant que personne morale (c'est-à-dire autonome). Lorsque la contrainte de la loi est externalisée au moyen de procédures institutionnelles, la loi est constituée des règles juridiques que nous sommes capables de nous imposer à nous-mêmes, le « nous » étant composé de personnes morales *également* autonomes. Mais l'éthique du juste ignore ce détour par les lois : elle s'exerce à même l'épaisseur des sentiments moraux. L'évidence de l'expérience éthique de l'injustice contraste avec la complexité des constructions rationnelles que nous devons mettre en place et à propos desquelles nous nous disputons sans cesse. Ainsi pour Ricœur, lorsque Rawls parle des « circonstances de la justice », il se situe déjà à un niveau médié. Selon Rawls, nos attentes et nos revendications conflictuelles en matière de justice portent sur les règles qui permettront d'arbitrer les conflits résultant de la pluralité de nos intérêts et de nos conceptions du bien. Ces circonstances sont déjà une rationalisation d'un fait antérieur qui est celui de l'injustice, du manque de justice. Cette expérience de l'injustice est plus originaire que celle du conflit : à travers elle, notre désir profond d'accomplissement est affecté par le manque et l'empêchement dont nous sommes victimes ou témoins¹².

Le second argument à l'appui de l'idée selon laquelle l'analyse de la justice sociale doit commencer avec l'éthique du juste, ce second argument concerne le rôle social des institutions, considérées du point de vue de leur usage, c'est-à-dire des pratiques. Dans *Théorie de la justice*, Rawls se pose la question des conditions qui permettraient *a priori* de régler les pratiques institutionnelles de manière juste. Dans un texte plus ancien (Rawls 2001, 20), il déclare vouloir aborder la question des pratiques institutionnelles en un sens « technique » qui est purement procédural, c'est-à-dire du point de vue du système de règles sur lequel ces pratiques s'appuient. C'est ainsi qu'il s'interroge sur les principes à la base du système de règles institutionnelles de la

¹² Les théories de la reconnaissance, comme celle de Honneth à laquelle Ricœur (2004) se réfère, insistent fortement sur ce point : l'expérience de l'injustice est l'expérience de la souffrance liée au manque et à l'empêchement de vivre une vie bonne, une vie digne d'être vécue (Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf, 2002 [1992]).

société juste – ce système qui règle la coopération sociale et les activités qui s’y déploient. Or, pour Ricœur, réduire d’emblée la question des pratiques institutionnelles à une question de principes est une erreur : c’est prôner une conception artificialiste de la justice, aveugle à la question du rôle *effectif* des règles institutionnelles dans un contexte socio-culturel donné. Car, comme le rappelle Ricœur et à l’instar de Wittgenstein, les règles institutionnelles n’ont de sens que par l’usage qu’on en fait. De fait, c’est relativement au rôle que les institutions jouent dans notre vie sociale que nous sommes amenés à les juger. Lorsque nous voulons des institutions justes, nous demandons davantage que des dispositifs institutionnels qui assurent l’existence et la stabilité de la coopération sociale. Nous attendons de ces dispositifs qu’ils nous permettent, par leur usage, de *bien* vivre ensemble. Des institutions qui, quelle que soit leur légitimité morale ou juridique, ne nous permettent pas de lutter efficacement contre les injustices vécues ne peuvent être dites justes. Elles ne le sont qu’à condition que leur justesse soit attestée au plan éthique, c’est-à-dire que, par leur usage, elles contribuent *effectivement* au bien vivre ensemble. C’est pourquoi Ricœur insiste sur la primauté éthique liée au bon usage des règles et dispositifs institutionnels.

De la thèse ricœurienne selon laquelle la justice est d’abord éthique avant d’être morale, nous pourrions aisément en conclure que, dans le paysage contemporain des théories de la justice, Ricœur ne se place pas du côté de Rawls. Ses analyses seraient plutôt à rapprocher, par exemple, de celles que Honneth (2002) mène dans *La lutte pour la reconnaissance*, ce dernier étant amené à défendre une approche de la justice qui prend place dans le cadre d’une éthique de la reconnaissance plutôt que dans le cadre d’« une enquête ayant pour enjeu une ontologie du droit »¹³ comme c’est le cas, selon Ricœur, chez Rawls.

Un autre rapprochement possible peut être fait avec Sen (2010) lequel, dans *L’idée de justice*, rejette l’approche rawlsienne qu’il juge trop abstraite et vaine : il prône une approche plus réaliste, fournissant des outils d’évaluation au décideur public afin de pouvoir réduire effectivement l’injustice vécue. Insistons sur le fait que Ricœur ne suit aucune de ces deux critiques radicales, de Honneth ou de Sen, à l’encontre de Rawls¹⁴. C’est là tout l’intérêt de ses commentaires sur *Théorie de la justice* : même si l’objection qu’il adresse à Rawls est sévère, elle n’est pas radicale. Elle doit être considérée dans le cadre d’une critique interne au projet rawlsien lui-même. Il écrit :

« Mais il doit être bien entendu que cette objection n’équivaut pas à une réfutation de la théorie rawlsienne de la justice, ce qui manquerait d’intérêt et serait même tout à fait ridicule. » (Ricœur 1995, 73).

Du projet rawlsien, Ricœur retient surtout la contribution au problème qui est de « produire des principes de justice suffisamment complexes et articulés qu’ils suffisent à ériger le droit en véritable organisateur du champ social. »¹⁵ Il considère ce problème comme étant incontournable et il tient la manière dont Rawls, dans *Théorie de la justice*, se propose de le traiter comme exemplaire. Selon Ricœur, malgré la primauté de l’éthique sur la morale, nous sommes

¹³ Ricœur 1991, 196.

¹⁴ Nous avons ailleurs discuté de la pertinence des critiques que Honneth et Sen adressent à Rawls. Voir Feriel Kandil, « Idéale ou comparative : quelle approche pour la justice sociale ? », *Revue Économique*, vol. 61, n° 2 (2010), 213-35, et *Fondements de la justice* (Paris : PUF, 2012).

¹⁵ Ricœur, « Le juste entre le légal et le bon », 185.

obligés de penser la justice sociale à la manière de Rawls, c'est-à-dire à partir de la morale des règles et des interdits. Pourquoi ? La réponse de Ricœur est la suivante :

« Si nous sommes obligés de dédoubler entre éthique et morale, si nous ne pouvons pas faire une éthique qui couvrirait la totalité des champs problématiques de l'action, c'est parce que la violence est ce qui nous oblige à mettre des limites – mettre des limites à ce qu'il y a de potentiellement infini voire terroriste dans notre capacité d'assujettir autrui. » (*id.*).

Comme l'explique Ricœur dans la conférence d'où cette citation est extraite, la violence n'est pas seulement dans ses formes les plus extrêmes, lesquelles relèvent de la cruauté. La violence s'exerce à travers tout désir, dès lors que celui-ci est coupé du souhait d'accomplissement car, dans ce cas, le désir fait place au débordement illimité des passions. Ainsi en est-il du désir de justice lequel, coupé de la visée d'accomplissement, devient désir de vengeance. La violence se trouve, de manière encore plus diffuse, au cœur même de l'action ordinaire : « L'action est toujours sur la pente de la violence, parce qu'agir, c'est toujours "agir sur" » souligne Ricœur (1994). Pour endiguer la violence, elle-même entretenue par le cycle de la justice vindicative, il faut poser des interdits et des obligations qui sont la marque de la morale. Autrement dit, il ne peut pas y avoir de justice dans les relations sociales sans qu'il y ait des garde-fous, ou encore sans un cadre normatif qui vienne, par les interdits et les obligations qu'il impose à chacun de nous, contenir la violence. Telle est la vertu des institutions justes que d'instaurer un cadre légal qui permette de mettre des limites fermes à la violence, mais dans le respect de l'égalité de chacun.

En bref, il ne peut pas y avoir de justice dans les relations humaines sans justice du contexte, c'est-à-dire sans justice des structures à l'intérieur desquelles la vie éthique se déploie, car la corruption des systèmes institutionnels et l'injustice systémique qui en dérivent gangrènent les relations qui s'y déploient. Aussi, selon Ricœur, est-ce pour caractériser la justice du contexte qu'il nous faut suivre Rawls. Ce dernier nous place directement au plan où cette question doit être abordée, c'est-à-dire au plan d'une « déontologie sans fondation transcendantale »¹⁶. À ce niveau, qui est celui des normes morales et juridiques, l'identification des principes doit logiquement résulter d'une procédure contractuelle car, comme le note Ricœur, « le contrat occupe au plan des institutions la place que l'autonomie occupe au plan fondamental de la moralité »¹⁷. Selon Ricœur, la tournure artificialiste de l'analyse menée dans *Théorie de la justice* ne vient pas du constructivisme de la démarche contractualiste, mais du fait que Rawls n'insère pas cette démarche dans la perspective de la dialectique du juste et du bon.

Cependant, lorsque nous nous plaçons au niveau de la morale, ainsi que le fait Rawls, nous ne pouvons pas faire autrement que de définir le juste indépendamment du bon : car la norme de justice ne peut servir de crible par rapport aux désirs qu'à condition d'être irréductible à l'idée même de désir. C'est ainsi que les principes de justice, comme tout autre norme morale, consistent, ainsi que l'explique Rawls au paragraphe 40 de son ouvrage, en des impératifs catégoriques. Ces derniers nous contraignent de manière inconditionnelle par l'universalité des interdits et des obligations qu'ils énoncent : ces interdits et ces obligations me concernent « non pas comme moi un tel, mais comme quiconque serait dans la même situation » (Ricœur 1994). Ricœur approuve

¹⁶ *Ibid.*, 202.

¹⁷ *Ibid.*, 184.

ainsi l'interprétation kantienne que Rawls donne des principes. De son point de vue, l'impératif catégorique kantien doit être décliné en suivant le rythme ternaire des rapports du soi à soi-même, du soi à l'autre qui lui fait face et du soi à tous les autres qui sont pour le soi des anonymes. Dans le rapport de soi à soi-même et de soi à l'autre qui est son semblable, la norme morale s'énonce en termes de devoirs : elle renvoie aux deux impératifs catégoriques kantien¹⁸. Dans le rapport de soi à tous les autres membres de la coopération sociale, la norme morale s'énonce en termes de principes institutionnels de justice. C'est ici que s'insère l'analyse rawlsienne. Ces principes disent ce qui est dû au chacun d'entre nous, « nous » les membres de la coopération sociale. Ce sont des principes de justice distributive : ils déterminent ce qui, en toute justice, doit revenir à chacun. Au niveau d'abstraction qu'est celui de la morale, la justice qualifie donc, comme le dit très justement Rawls, des procédures de distribution de biens sociaux. Ces procédures permettent de traiter non pas des cas singuliers, mais « des cas qui, par leur généralité, sont échangeables les uns contre les autres »¹⁹. Pour que ces procédures soient justes, il faut qu'elles soient impartiales car « l'impartialité est la forme que prend l'universel quand il est traité comme un aspect de la justice »²⁰. Or, la justice comme impartialité impose de « traiter semblablement les cas semblables »²¹. Donc, elle impose de traiter de manière égale ce qui est égal et de manière inégale ce qui est inégal. Tel est l'enjeu de la théorie de la justice comme équité de Rawls que de permettre d'identifier les différentes règles d'égalité devant régir la juste distribution des principaux biens sociaux : ces règles sont équitables dans la mesure où elles font la part de ce qui doit être distribué de manière strictement égale et de ce qui doit être distribué selon une égalité proportionnelle. C'est cet enjeu qui rend *Théorie de la justice* incontournable : les règles d'égalité identifiées de manière contractuelle doivent être suffisamment précises et générales – suffisamment précises afin de régler tous les partages de manière juste, en tenant compte du type de biens sociaux à distribuer et du type de personnes concernées ; suffisamment générales de manière que tout un chacun, quelle que soit sa conception du bien ou sa position sociale, puisse les reconnaître comme étant justes. Tel est, pour Ricœur, le grand mérite de Rawls que d'avoir relevé le défi posé à toutes les philosophies contractualistes en montrant que l'on ne pouvait pas définir la justice distributive par un seul principe. Mais, selon Ricœur, si Rawls parvient à relever ce défi, c'est malgré lui : c'est parce qu'il ne suit pas la voie contractualiste jusqu'au bout. Nous éprouverons, dans la partie suivante, la force des arguments que Ricœur convoque à l'appui de cette assertion.

¹⁸ Ainsi que Ricœur l'explique dans la 8^e *Étude de Soi-même comme un autre*, dans le rapport de soi à soi-même, la norme morale renvoie au respect de « soi-même comme un autre ». Elle trouve sa formulation dans le premier impératif catégorique de Kant (le principe d'universalisation de la maxime). Dans le rapport de soi-même à l'autre qui est mon semblable, la norme morale renvoie au respect que nous nous devons mutuellement en tant que personnes morales. Elle trouve sa formulation dans le second impératif catégorique de Kant, lequel commande de nous traiter mutuellement « toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen », conformément à la formule kantienne (Emmanuel Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Paris : Delagrave, 1986, 150).

¹⁹ Paul Ricœur, « La philosophie morale », Conférence donnée au Forum Universitaire de l'Ouest Parisien (1994).

²⁰ *Id.*

²¹ *Id.*

III. Le « cercle de la démonstration » et la dimension aporétique du juste

Ricœur est d'accord avec Rawls sur les trois points décisifs suivants. Premièrement, les règles à la base des institutions justes sont des règles qui structurent la coopération sociale : en mettant des limites fermes à la violence, elles rendent possible le vivre-ensemble. Deuxièmement, ces règles peuvent être hissées au rang de principes universels de justice à condition qu'elles soient impartiales et équitables et qu'elles puissent être reconnues comme telles par tout un chacun : elles permettent, en toute impartialité, de traiter de manière semblable des cas semblables et elles permettent, en toute équité, de traiter de manière dissemblable mais juste des cas dissemblables. Étant donné ces conditions, les principes peuvent être considérés comme résultant d'un contrat social défini entre des personnes morales qui se considèrent mutuellement comme libres et égales. Troisièmement, le contrat porte sur les principes de justice distributive, lesquels permettent d'organiser le système de distribution des biens produits par la coopération sociale de sorte que chacun reçoive sa juste part des bénéfices et des charges.

Ces trois points d'accord étant posés, Ricœur désapprouve la prétention de Rawls à édifier une théorie *purement* procédurale de la justice. Il déclare :

« Ma thèse est qu'une conception procédurale de la justice fournit au mieux la formalisation d'un sens de la justice qui ne cesse d'être présupposé. » (Ricœur 1991, 209).

Le but de Ricœur est de déceler, dans l'ouvrage même de Rawls, les preuves, implicites ou explicites, d'une logique circulaire, laquelle témoignerait de l'ancrage éthique de la théorie rawlsienne²². Conformément à cette logique, l'analyse menant aux deux principes s'enracinerait dans notre précompréhension éthique du juste, cette dernière s'attestant de l'exercice ordinaire de notre sens de l'injustice. Cette circularité attesterait ainsi du fait que l'on ne puisse pas détacher l'analyse normative des principes de la perspective dialectique sur la justice, sauf à verser dans l'artificialisme et à prêter le flanc aux critiques comme celles que Sen peut formuler lorsqu'il soutient que l'approche transcendantale de Rawls est vaine et inutile²³.

Dans *Théorie de la justice*, si la logique linéaire du raisonnement est assurée par l'argument de la position originelle, Ricœur repère au moins trois types d'arguments qui participent d'une logique circulaire. Le premier argument concerne l'ordre d'exposition des principes. Le second argument concerne le principe de différence, avec la justification du maximin. Le troisième argument concerne la méthode de l'équilibre réfléchi. Dans les paragraphes qui suivent, nous examinerons chacun de ces arguments. Nous mettrons en valeur la portée des commentaires de Ricœur : cette portée concerne l'idée de justice, avec la mise en exergue de sa dimension aporétique, le juste étant « pris entre le légal et le bon »²⁴.

²² Voir « Le cercle de la démonstration », Ricœur 1988 [1991].

²³ À l'instar de Ricœur, nous avons insisté ailleurs (Kandil, « Idéale ou comparative : quelle approche pour la justice sociale ? ») sur la complémentarité plutôt que sur l'opposition entre une approche « comparative » telle que la promeut Sen et une approche « transcendantale » telle que Rawls la défend.

²⁴ Voir Ricœur, « Le juste entre le légal et le bon ».

Le premier argument que Ricœur convoque en faveur de la circularité concerne l'ordre d'exposition des principes. Il remarque que les principes sont formulés et interprétés au paragraphe 11 de *Théorie de la justice*, avant l'argument de la position originelle. Cette formulation est la suivante :

« En premier lieu chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soient compatibles avec le même système pour les autres. En second lieu, les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon que, à la fois a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous. » (Rawls 1987, 91).

Ricœur met l'accent sur l'interprétation que Rawls donne immédiatement de ces principes aux paragraphes 11 et 12 de son ouvrage, avec d'une part l'ordre lexical auquel les principes de liberté et d'égalité doivent obéir et avec, d'autre part, leur signification, à savoir le fait qu'ils expriment des exigences d'égalité démocratique. Et Ricœur de se demander :

« Comment peut-on formuler et interpréter les principes, en tant précisément que principes, avant que soit articulé l'argument censé établir que ce sont véritablement des principes, c'est-à-dire des propositions premières ? » (1991, 221).

Pour Ricœur, la seule réponse satisfaisante est que nous soyons capables de comprendre les principes avant même que leur contenu puisse être déduit à partir de l'argument rationnel de la position originelle. Cela signifie que Rawls s'appuie implicitement sur notre sens de l'injustice pour rendre intelligible son projet et ses résultats, avant même toute analyse déductive. Autrement dit, l'exposé rawlsien se présente sous la forme d'un « éclaircissement progressif de ce qui a déjà été anticipé »²⁵. D'aucuns pourront répondre que Rawls a simplement recours, au début de *Théorie de la justice*, à un procédé didactique, lequel consiste à annoncer ce qu'il va démontrer : il présente les principes qui feront l'objet d'un arbitrage rationnel dans la position originelle. De plus, toujours d'un point de vue rawlsien, la critique de Ricœur peut sembler confuse car Rawls fait assurément référence au sens éthique de la justice dans tous ses travaux. Ainsi, dans un article de 1963 intitulé « The sense of justice », il s'appuie sur la conception du sens de la justice qu'en donne Rousseau dans *l'Émile* : conformément à cette dernière, le sens de la justice est « un vrai sentiment du cœur éclairé par la raison, le résultat naturel de notre affection primitive »²⁶. Mais Rawls utilise cette référence au sens de la justice comme argument pour la troisième partie de *Théorie de la justice*, c'est-à-dire là où il est question de la stabilité de la « société bien ordonnée »²⁷, et non pas comme

²⁵ *Ibid.*, 223.

²⁶ John Rawls, « The sense of justice », in *Collected papers* (Londres : Harvard University Press, 2001), 96.

²⁷ La définition de la « société bien ordonnée » que l'on trouve au début de *Théorie de la justice* est la suivante : « Or, nous dirons qu'une société est bien ordonnée lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception

argument pour la première partie, c'est-à-dire là où il est question du raisonnement menant aux deux principes de la justice²⁸.

Certes, dans des articles postérieurs à *Théorie de la justice*, tel « Les libertés de base et leur priorité », Rawls revient sur la place du sens de la justice dans son approche. Il procède à une correction importante puisqu'il ajoute la référence au sens de la justice dans la description même de la position originelle. Il explique que cet ajout vient combler une « lacune » :

« Je rappelle que cette lacune concerne les raisons pour lesquelles les partenaires dans la position originelle se fondent pour accepter le premier principe de justice et pour s'accorder sur la priorité de ces libertés de base, priorité qui s'exprime par la primauté du premier principe de justice sur le second. Afin de combler cette lacune, j'introduirai une conception particulière de la personne ainsi qu'une conception associée de la coopération sociale. » (Rawls 1993, 165-166).

Conformément à cet ajout, les partenaires de la position originelle représentent les citoyens de la coopération sociale, en tant que ces derniers sont dotés de deux facultés morales :

« Ces deux facultés consistent en la capacité de former un sens du juste et de la justice (la capacité de respecter les termes équitables de la coopération et donc d'être raisonnable) et en celle d'avoir une conception du bien (et donc d'être rationnel). » écrit Rawls (*Ibid.*, 168).

Et le philosophe de redéfinir les termes de la position originelle en accord avec ces deux conceptions : ces termes sont ceux du rationnel et du raisonnable. Le rationnel renvoie à la capacité des partenaires de choisir des principes de manière rationnelle, selon l'ordre de leurs préférences, lequel reflète leur conception du bien ; le raisonnable renvoie à la configuration de la situation dans laquelle ils se trouvent et qui doit être telle que l'équité de la procédure de choix garantisse la justice des principes. Rawls insiste sur le fait que le raisonnable renvoie à la capacité d'agir de manière « autonome », c'est-à-dire selon des règles morales. Alors que les citoyens sont capables d'exercer leur autonomie de manière complète, en conformant volontairement la maxime de leurs actions aux principes de justice, les partenaires de la position originelle sont seulement partiellement autonomes : ils agissent uniquement de manière rationnelle, le raisonnable étant traduit sous forme de contraintes procédurales²⁹. Autrement dit, là encore, le sens de la justice est considéré sur le plan moral en rapport avec le concept kantien d'autonomie. Mais, le sens de la justice qui, selon Ricœur, est à la source de « notre précompréhension du juste et de l'injuste », n'est pas moral : il est éthique. Il est relié non pas à l'exercice de notre capacité à être autonomes, mais à notre désir

publique de la justice. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une société où, premièrement, chacun accepte et sait que les autres acceptent les mêmes principes de la justice et où, deuxièmement, les institutions de base de la société satisfont, en général, et sont reconnues comme satisfaisant ces principes. » Rawls, *Théorie de la justice*, 31.

²⁸ Pour une analyse critique de cet usage, voir Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (éd.), *Le sens de la justice, une utopie réaliste ? Rawls et ses critiques* (Paris : Classiques Garnier, 2015).

²⁹ Ces contraintes imposent aux décideurs rationnels sous voile d'ignorance de sélectionner une liste de biens premiers et de définir les règles de juste répartition sur ces biens selon un ordre lexical.

éthique de vie bonne. Comme tel, il fournit l'ancrage éthique dont parle Ricœur à propos de *Théorie de la justice*. C'est notre sens éthique de la justice qui nous permet de donner du sens, c'est-à-dire de la signification, à l'idée de principes et d'institution justes, et cela avant même de savoir quel sens, c'est-à-dire quelle direction, il faut prendre, dans l'analyse, pour donner du contenu et de la solidité à cette idée.

Le second argument que Ricœur avance en faveur de la circularité concerne le principe de différence et la justification du critère du maximin sur quoi ce principe repose. Cet argument se rapporte à la formulation définitive et complète des principes telle qu'elle résulte du choix des partenaires dans la position originelle (Rawls 1987, Chapitre 3). Dans ce modèle, les partenaires sont placés sous un voile d'ignorance épais, lequel garantit l'impartialité du choix (les décideurs ne connaissent rien d'eux-mêmes ni de la société dans laquelle ils vivent). Sous ce voile donc, leur situation est contrainte par des conditions procédurales qui garantissent l'équité du choix, avec, notamment, la symétrie des positions de choix (laquelle garantit l'égalité dans les choix) et la publicité (laquelle force à l'unanimité du choix). Ainsi placés, les partenaires doivent choisir rationnellement les principes que les citoyens qu'ils représentent adopteront. Rawls explique qu'ils porteront unanimement leur choix sur les deux principes de la justice plutôt que sur tout autre principe alternatif de type utilitariste³⁰. Ricœur s'intéresse tout particulièrement au raisonnement qui conduit les partenaires au principe de différence, et plus précisément au critère du maximin : car, selon Ricœur, c'est avec ce principe et le critère du maximin sur quoi il repose qu'est défendu le point « le plus crucial et le plus controversé de tout l'ouvrage », à savoir

« qu'il existe dans les partages inégaux un point d'équilibre tel que certaines inégalités doivent être préférées à des inégalités plus grandes, mais aussi à une répartition égalitaire. » (Ricœur 1991, 187-188).

L'intérêt que Ricœur porte au maximin est d'autant plus pertinent que Rawls reconnaîtra lui-même dans ses discussions avec les économistes (Rawls 1974) que le problème le plus complexe, pour les partenaires dans la position originelle, n'est pas tant celui d'écarter le principe utilitariste au profit des deux principes de la justice, que d'écarter une version amendée des deux principes, version dans laquelle le critère du maximin est remplacé par un critère de maximisation de l'utilité moyenne. Pour autant, dans *Théorie de la justice*, Rawls explique que la signification anti-utilitariste des deux principes résulte de l'ordre lexical qui les relie : cet ordre signifie que

« des atteintes aux libertés de base égales pour tous ceux qui sont protégés par le premier principe ne peuvent être justifiées ou compensées par des avantages sociaux ou économiques plus grands » (Rawls 1987, 92).

Selon Ricœur, la pointe anti-sacrificielle du principe de différence vient renforcer cette signification anti-utilitariste car le maximin appliqué à la répartition des biens économiques traduit, sur le plan formel, « l'exigence morale d'une répartition juste qui ne sacrifie aucun individu

³⁰ Ce principe utilitariste peut consister soit dans la maximisation de la somme des bonheurs individuels conformément à la règle benthamienne, soit dans la maximisation de la moyenne des utilités conformément à l'utilitarisme de la moyenne. C'est uniquement lorsque le nombre de la population change que l'application de ces deux principes utilitaristes donne des résultats distincts.

à un mieux-être présumé de l'ensemble de la société » (Ricœur 1991, 225)³¹. Toutefois, ajoute Ricœur, encore faut-il que l'argument du maximin échappe à tout raisonnement stratégique et à tout calcul d'intérêt. Selon Ricœur, afin de dissiper toute ambiguïté, il faut, dans le raisonnement même des partenaires, ajouter à l'argument épistémique (l'argument qui concerne la rationalité du choix sous voile d'ignorance) un argument éthique. Autrement dit, dans le modèle même de la position originelle, le raisonnable doit renvoyer non pas seulement aux contraintes procédurales auxquelles les partenaires de la position originelle sont soumis, mais plus profondément à l'exercice éthique de leur sens de l'injustice : ce n'est que grâce à cet ancrage éthique dans le désir de vie bonne, avec et pour les autres, que la signification anti-sacrificielle du principe de différence est préservée.

En réalité, Ricœur s'immisce, sans le savoir, dans le débat entre Rawls (1974) et Harsanyi (1953, 1975) à propos du choix des principes de justice distributive : ce choix est conçu, aussi bien dans le modèle rawlsien de la position originelle que dans le modèle harsanyien de l'observateur impartial, comme un choix rationnel placé sous voile d'ignorance épais. Harsanyi soutient, contre Rawls, que sous ce voile, le choix rationnel doit conduire au principe de l'utilitarisme de la moyenne. Or, du point de vue de la théorie de la décision en univers incertain, il est possible de montrer que, dans le choix sous voile d'ignorance épais, l'argument épistémique ne permet pas à lui seul de départager entre le critère rawlsien du maximin et le critère harsanyien de maximisation de l'utilité moyenne³². Pour pouvoir arguer en faveur du maximin, il faut donc, comme le dit Ricœur, avoir recours à un argument complémentaire, d'ordre éthique. Ricœur parle, à ce sujet, d'argument « caché ». Selon lui, si Rawls n'a pas senti le besoin de l'explicitier, c'est parce que cet argument puise dans notre « précompréhension du juste et de l'injuste » : celle-ci « préserve la dimension déontologique d'un argument qui, livré à lui-même, basculerait à nouveau du côté de l'utilitarisme. »³³. Ricœur précise que cette précompréhension qui mène au maximin résulte de notre sens de la justice en tant qu'il est instruit par la Règle d'or – « ne fais pas à autrui ce que tu détesterais qu'il te soit fait. »³⁴. Dans la Règle d'or, l'éthique du juste se retrouve inscrite dans le rapport de réciprocité instauré entre soi-même et les autres. Notre sens de l'injustice, instruit par elle, nous intime la conviction qu'il est mauvais de sacrifier autrui, qu'il est bon de le considérer comme un autre soi-même, en se souciant de lui comme on se soucie de soi. Finalement, le maximin est, pour Ricœur, la traduction, au plan des principes de justice, de cette résurgence de l'éthique de la sollicitude accordée aux plus défavorisés par rapport à la rigueur morale et à la mise en respect des uns par rapport aux autres.

³¹ Ricœur s'appuie sur l'interprétation « anti-sacrificielle » que Jean-Pierre Dupuy propose du principe de différence (Jean-Pierre Dupuy, « Les paradoxes de « Théorie de la justice ». Introduction à l'œuvre de John Rawls », *Esprit*, n° 134, 1 (1988), 72-84, 70 sq.).

³² Voir la démonstration et les résultats dans Thibault Gajdos et Ferial Kandil, "The Ignorant Observer", *Social Choice and Welfare*, vol. 31, n° 2 (2008), 193-232, ainsi que l'interprétation philosophique qui en est proposée dans Ferial Kandil, « La justice est aveugle : Rawls, Harsanyi et le voile d'ignorance », *Revue Économique*, vol. 65, n° 1 (2014), 97-124.

³³ Ricœur, « Le cercle de la démonstration », 230.

³⁴ *Id.*

Le troisième argument que Ricœur convoque en faveur de la logique circulaire propre à *Théorie de la justice* concerne la notion d'équilibre réfléchi. Rawls le décrit en ces termes :

« Par un processus d'ajustement, en changeant parfois les conditions des circonstances du contrat, dans d'autres cas en retirant des jugements et en les adaptant aux principes, je présume que nous finirons par trouver une description de la situation initiale qui, tout à la fois, exprime des conditions préalables raisonnables et conduise à des principes en accord avec nos jugements bien pesés, dûment élagués et remaniés. Je qualifie cet état final d'équilibre réfléchi. On peut parler d'équilibre parce que nos principes et nos jugements finissent par coïncider et il est le résultat de la réflexion puisque nous savons à quels principes nos jugements se conforment et que nous connaissons les prémisses de leur dérivation. » (Rawls 1987, 47).

La méthode de l'équilibre réfléchi repose sur un processus d'ajustement mutuel entre les principes et les jugements. De fait, étant formulés en contexte, nos jugements sont sensibles à la diversité des « cas particuliers ». En conséquence, pour Rawls, le théoricien doit pouvoir modifier la description de la position originelle afin d'en tenir compte. Réciproquement, nous pouvons réviser nos jugements à la faveur de la théorie et faire qu'ils reposent sur des « convictions bien pesées », c'est-à-dire des convictions qui sont passées par le filtre de la raison. Ce filtre est fourni par la théorie : il réside dans le modèle de la position originelle. Ce dernier est un outil heuristique qui permet à quiconque d'aborder les questions de répartition en adoptant le point de vue de nulle part du juge impartial, « ignorant des avantages et des désavantages dus à des contingences naturelles ou sociales » (*Ibid.*, 46)³⁵. En bref, conformément à l'idée rawlsienne d'équilibre réfléchi, la théorie sert de filtre à nos convictions ; réciproquement, l'argumentation théorique est reformulée afin de convenir à nos jugements bien pesés.

À la suite de Rawls, Ricœur insiste sur la réciprocité du processus d'ajustement : grâce au modèle de la position originelle, la force de la conviction est mise en doute par la raison et régulée de sorte qu'elle ne conduise pas, par son expression, à la violence ; réciproquement, nos convictions bien pesées limitent la prétention de la raison à exercer son pouvoir sans tenir compte de la primauté des sentiments moraux³⁶. Toutefois, selon Ricœur, dans ce processus de va-et-vient, l'équilibre est conditionné par le fait que la puissance heuristique du modèle théorique s'enracine dans « les jugements moraux dans lesquels nous avons la plus grande confiance »³⁷. Ces convictions les plus fermes sont celles qui résistent au doute – ce doute que le processus critique de filtrage par la raison met en branle. Ricœur insiste sur la nature éthique de la croyance que la conviction renferme. Cette croyance porte sur le bien : sa force puise dans le désir éthique de vie bonne. La *conviction bien pesée* renvoie au désir éthique en tant qu'il est passé par le crible de la norme morale. Nos convictions les plus fermes sont celles qui, ayant passé le filtre de la raison,

³⁵ Ricœur commente : « Aussi bien, quand nous discutons de la justice d'un impôt ou d'une punition, nous pratiquons spontanément cette époché, cette suspension de nos intérêts propres, qui met à la recherche d'un argument fort. » (*ibid.*, 229).

³⁶ *Id.*

³⁷ Paul Ricœur, « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? à propos de *Théorie de la justice* de John Rawls » (Paris : Éditions du Seuil, 1995), 93.

résistent au doute : ce sont celles qui s’enracinent dans notre désir de justice tel qu’il s’exprime à travers notre sens de l’injustice. Ce cri – « c’est injuste ! » – est l’assise qui garantit que le filtrage opéré par la raison soit signifiant, que ce filtrage reste en résonance avec notre manière ordinaire d’être affectés par l’injustice. C’est pourquoi, selon Ricœur, l’équilibre réfléchi s’apparente à un processus de rationalisation progressive de notre précompréhension éthique du juste et de l’injuste, précompréhension qui constitue le fondement (« le sol, l’humus ») de l’analyse théorique³⁸. Selon Ricœur, Rawls en convient lui-même lorsqu’il tient, dès le début de *Théorie de la justice*, le propos suivant :

« Il y a des questions auxquelles nous sommes certains qu’il faut répondre de telle et telle façon. Par exemple, nous sommes certains que l’intolérance religieuse et la discrimination raciale sont injustes. » (Rawls 1987, 46).

À l’instar de Rawls, Ricœur souligne que, dans la vie ordinaire, nous pouvons compter sur la force de notre sens de l’injustice pour condamner *fermement* des injustices flagrantes telles que l’esclavage, la torture, le viol, la misère, les massacres³⁹. En revanche, nous sommes beaucoup moins assurés quand il s’agit de dire ce que la justice requiert : c’est là que les préjugés et le doute peuvent s’immiscer, infecter nos convictions et pervertir le désir de justice, c’est-à-dire le couper de sa visée éthique. Ainsi perverti, le désir de justice devient désir de vengeance, c’est-à-dire appel à une justice vindicative, nourrie de ressentiments et de haines. De fait, comme l’écrit Ricœur,

« tout l’appareil argumentatif [déployé par Rawls dans *Théorie de la justice*] peut être considéré comme une rationalisation progressive de ces convictions, une fois qu’elles sont infectées par des préjugés ou affaiblies par des doutes » (Ricœur 1995, 94).

La théorie fournit un outil pour passer ces préjugés et ces doutes au filtre de l’analyse rationnelle ; réciproquement, c’est tout « l’appareil de la preuve » qui est soumis à l’épreuve du sens de l’injustice, de sorte que les convictions bien pesées confèrent aux principes leur signification éthique. Et Ricœur de conclure : « tout le livre de Rawls peut donc être considéré comme la recherche de cet équilibre réflexif ». Le point d’équilibre est atteint lorsqu’il y a coïncidence entre les convictions tirées de l’exercice du sens de l’injustice et les principes tirés de l’analyse théorique. Reste à savoir si ce point peut jamais être atteint. Pour Ricœur, il fournit un horizon : celui de la justice réalisée.

Pour résumer, la logique circulaire que Ricœur voit à l’œuvre dans *Théorie de la justice* contribue au dévoilement des rapports dialectiques entre le juste et le bon. Pourtant, ce n’est pas en ces termes que Rawls lui-même interprète sa théorie. Ricœur le souligne lorsqu’il parle des deux tendances contradictoires qui restent, malgré tout, à l’œuvre dans *Théorie de la justice* avec, d’une part « la tendance constructiviste et même artificialiste de la théorie de la position originelle et de l’argument du maximin en faveur du principe de différence » et, d’autre part, « la sorte de circularité que la recherche de l’équilibre réfléchi semble présumer. »⁴⁰.

³⁸ Ricœur, « Le cercle de la démonstration », 224.

³⁹ *Ibid.*, 224-5.

⁴⁰ *Ibid.*, 95.

Et Ricœur de s'interroger :

« Pouvons-nous à la fois préserver la relation d'ajustement (*fitness*) entre théorie et conviction et la complète autonomie de l'argument en faveur des deux principes de justice ? Telle est l'ambivalence qui me paraît prévaloir dans la théorie rawlsienne de la justice. Elle voudrait gagner sur deux tableaux, d'une part en satisfaisant au principe de l'équilibre réfléchi, d'autre part en construisant un argument autonome introduit par le cours hypothétique de la réflexion. Cela explique la discordance apparente entre les déclarations du début qui assignent un rôle régulateur aux convictions bien pesées, et le fier plaidoyer prononcé plus tard en faveur d'un argument indépendant du type de la règle du maximin. Ce peut être le fardeau de toute théorie contractualiste de dériver, d'une procédure agréée par tous, les principes mêmes de justice qui, de façon paradoxale, motivent déjà la recherche d'un argument indépendant. » (*id.*).

Autrement dit, la dialectique du juste est littéralement un problème dans *Théorie de la justice*, c'est-à-dire un obstacle qui travaille la pensée de Rawls de l'intérieur, avec « les forces centrifuges exercées par l'hypothèse contractualiste » et les forces centripètes liées à la recherche de l'équilibre réfléchi⁴¹. Tel n'est pas le cas dans l'analyse dialectique de la justice que Ricœur promeut. C'est pourquoi, dans la partie qui suit, nous insisterons sur les aspects des deux approches de la justice, rawlsienne et ricœurienne, qui restent irréconciliables : ces aspects concernent l'aporie de la justice et les paradoxes qui en dérivent. Alors que l'aporie est littéralement un problème pour Rawls, elle est au cœur de l'approche dialectique de Ricœur.

IV. De l'aporie du juste aux paradoxes de la justice sociale

Ricœur rattache le projet rawlsien à l'analyse de l'un des moments de la dialectique du juste, à savoir le moment moral lié aux questions institutionnelles de justice sociale. C'est ainsi que dans ses travaux, la référence à Rawls est systématiquement présente dans la partie dédiée à la morale des normes. Cette référence opère dans le cadre plus large d'une étude de la vie éthique, avec la notion de « vie éthique » entendue au sens large de la « *sittlichkeit* » hégélienne, à savoir la vie d'une communauté saisie dans sa dynamique historique, avec sa dimension institutionnelle renvoyant aux règles de l'agir en commun et sa dimension pratique renvoyant à l'agir concret. En bref, la référence à Rawls prend place, chez Ricœur, dans le cadre d'une analyse des structures institutionnelles d'une bonne vie sociale et politique – une vie en commun réglée par des institutions justes et orientée vers le bien-vivre ensemble.

De ce point de vue, le contraste est saisissant avec l'analyse rawlsienne : c'est précisément parce qu'il entend définir le juste indépendamment de toute conception éthique qui le précéderait que Rawls refuse d'aborder les questions de justice dans une perspective dialectique. Cela apparaît de manière exemplaire lorsque l'on considère la façon dont le philosophe traite la question de l'implémentation des principes. Rappelons que si, dans *Théorie de la justice*, l'enjeu lié à l'identification des principes concerne l'existence d'une société juste, l'enjeu lié au bon usage des

⁴¹ *Id.* Voir également Paul Ricœur, « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social », in *Lecture 1. Autour du politique* (Paris : Éditions Points, 1991).

principes concerne la stabilité de la société bien ordonnée. Rawls traite ces deux questions de manière lexicale, la première conditionnant la seconde. C'est ainsi qu'au paragraphe 31 de *Théorie de la justice*, le bon usage des principes est conditionné par une levée progressive du voile d'ignorance selon une « séquence en quatre étape »⁴². Si à l'étape fondationnelle les principes sont définis sous voile d'ignorance épais, à l'étape constitutionnelle les délégués de l'assemblée constituante idéale sont placés sous un voile d'ignorance moins épais. À la troisième étape, législative, le voile d'ignorance est encore idéalement affiné. Ce n'est qu'à la dernière étape que le voile d'ignorance est complètement levé. Si la normativité d'une décision impartiale et équitable n'opère plus à cette dernière étape, c'est parce qu'elle n'est pas décisionnelle mais exécutoire, comme l'explique Rawls :

« La dernière étape est celle de l'application des règles aux cas particuliers par des juges et des administrateurs et du respect des règles, d'une manière générale, par les citoyens. » (*id.*).

Il s'agit d'implémenter le système complet de règles fondationnelles, constitutionnelles et législatives, adopté idéalement sous voile d'ignorance aux stades antérieurs, en tenant compte désormais des caractéristiques singulières du contexte d'application. Or, dans la perspective dialectique que Ricœur adopte, les questions d'identification et d'usage des principes ne peuvent être ainsi sériées : elles se conditionnent l'une l'autre. Dans la mesure où la question du bon usage des principes est concrète, il n'y a pas de sens à maintenir un voile d'ignorance, si ténu fût-il, pour en rendre compte. De plus, conformément à l'argument de la circularité, si le recours à la méthode contractualiste est requis d'un point de vue théorique, ce recours n'est légitime qu'à condition de s'autoriser d'un ancrage éthique.

De fait, dans son approche dialectique de la justice, Ricœur renverse l'ordre sériel que Rawls adopte. Du point de vue ricœurien, les questions premières (celles qui motivent la réflexion) sont fonctionnelles et non pas structurales : pourquoi avons-nous besoin de nous référer à l'idée d'institutions justes ? Quelle signification et quel rôle cette idée joue-t-elle et doit-elle jouer dans notre vivre-ensemble ? Pour y répondre, il faut nous placer sur le plan éthique des pratiques institutionnelles et de la vie *dans* les institutions. Sur ce plan, ainsi que nous l'avons vu précédemment, les institutions justes sont celles qui contribuent au développement de l'estime et de la reconnaissance mutuelle entre chacun d'entre nous, dans la sollicitude, la bienveillance et le sentiment de solidarité⁴³. Mais ces sentiments moraux sont fragiles comparés à la fascination que la violence peut exercer, nourrie par les passions et les intérêts. C'est pourquoi, pour penser l'idée d'institutions justes, il faut opérer un détour par la norme morale et considérer les principes de justice comme leur fondement. Mais, si ce détour est nécessaire, c'est pour mieux revenir à la question éthique du bon usage des institutions et de leurs principes de base. En conséquence, dans une perspective ricœurienne, la question de la justice sociale est celle du va-et-vient entre l'éthique de la vie bonne, laquelle situe l'agir dans l'horizon du bien-vivre ensemble, et les éthiques

⁴² Rawls, *Théorie de la justice*, 232.

⁴³ Pour analyser plus avant le lien entre institutions et reconnaissance, Ricœur dans « Morale, éthique et politique », in *Politique, Économie et Société. Écrits et Conférences 4* (Paris : Éditions du Seuil, 2019 [1993]), 101, renvoie aux travaux de Jean-Marc Ferry sur « *Les ordres de la reconnaissance* » (Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, t. 2, Paris : Cerf, 1991).

régionales, lesquelles renvoient à l'usage des principes de justice selon les domaines spécifiques de l'agir, ce mouvement de va-et-vient supposant un détour nécessaire et récurrent par la morale des obligations et des interdits. À propos de ce va-et-vient, Ricœur parle de double trajet : « Le trajet régressif, qui reconduit de la norme à sa fondation, ne dispense pas du trajet progressif de la norme à son effectuation. »⁴⁴ Autrement dit, l'analyse portant sur les principes de justice est doublement ancrée : dans « une éthique antérieure » de type téléologique et dans une « une éthique postérieure » liée à la sagesse pratique⁴⁵. Ricœur remarque que ce double ancrage fait écho aux deux usages qui sont fait, dans la vie ordinaire, du terme éthique :

« Ce ne serait donc pas par hasard que nous désignons par éthique tantôt quelque chose comme une métamoralité, une réflexion de second degré sur les normes, et d'autre part des dispositifs pratiques invitant à mettre le mot éthique au pluriel et à accompagner le terme d'un complément comme quand nous parlons d'éthique médicale, d'éthique juridique, d'éthique des affaires, etc. » (*id.*).

En bref, d'un point de vue ricœurien, la question du bon usage des principes se pose directement dès leur formulation et non pas de manière dérivée selon un schéma en plusieurs étapes, comme le propose Rawls. Or, force est de constater que, en raison de leur prétention à l'universalité, les principes rawlsiens ont de fait un contenu éthique très vague, avec une signification morale essentiellement négative. Pris en eux-mêmes, ils disent moins ce qu'il faut faire que ce qu'il ne faut pas faire. Considérons le premier principe : il ne dit pas quel système concret de libertés privilégier ; il pose plutôt l'inconditionnalité des libertés de base – ce qui renvoie à l'impératif qui est de ne pas sacrifier l'égalité des libertés fondamentales au nom d'autres valeurs sociales telles que la prospérité ou la sécurité. Quant au second principe, il repose sur l'ordre lexicographique reliant le principe d'égalité sociale des chances au principe de différence. Comme tel, il ne dit pas quel système méritocratique mettre en place ; il renvoie plutôt à l'impératif qui est de ne pas sacrifier l'égalité sociale des chances au nom de la solidarité envers les plus démunis. Pour ce qui est du principe de différence, il impose de ne pas sacrifier la solidarité envers les plus démunis au nom de l'efficacité économique. Enfin, pris ensemble, les deux principes lexicographiquement ordonnés renvoient à l'impératif qui est de ne tenir personne hors du champ de la justice sociale, que ce soit d'un point de vue juridique aussi bien que d'un point de vue socio-économique⁴⁶.

Dès que l'on cherche à donner un contenu de signification plus précis à ces principes, l'on est conduit à des contradictions et des indéterminations qui sont caractéristiques des conflits suscités par l'usage empirique de la norme. Dans sa petite éthique, Ricœur insiste beaucoup sur ces conflits qui sont la marque des limites éthiques du recours à la norme dans la vie morale. Certes, il ne s'engage pas plus avant dans une étude éthique des modalités liées au bon usage des deux principes de la justice dans la vie morale ; cependant, il est possible de le faire à la suite d'auteurs

⁴⁴ Ricœur, *Le Juste* 2, 15.

⁴⁵ *Ibid.*, 56. En guise d'illustration, voir la signification pratique que Ricœur confère au premier principe au regard de l'éthique juridique, in Ricœur, « Le juste entre le légal et le bon », 176 sq.

⁴⁶ Voir Luc Foisneau, « La normativité des principes de justice », *Les Études Philosophiques*, vol. 145/2 (2023), 7-29.

tel Scanlon (2022), lequel s'est notamment penché sur l'usage du principe d'égalité des chances dans le milieu académique nord-américain. Plus généralement, le principe de liberté conduit, dans son usage, à des conflits dans le respect des libertés de base : par exemple, des conflits possibles entre le respect de la liberté d'expression et le respect de la vie privée. Le principe d'égalité sociale des chances conduit, dans son usage, à des conflits résultant du poids nécessairement irréductible de certains mécanismes sociaux, lesquels participent de la reproduction sociale des inégalités de départ⁴⁷. Rawls n'insiste-t-il pas lui-même sur le fait que les effets de ces mécanismes sociaux ne puissent être complètement éliminés, car pour cela il faudrait commencer par abolir la famille⁴⁸ ? Le principe de différence conduit, dans son usage, à des indéterminations résultant du recours au maximin comme seul critère pour réduire les inégalités socio-économiques de résultat. En particulier, un décideur public qui fait un usage exclusif de ce critère ignorera la diversité des inégalités économiques, avec les questions de justice distributive qui s'y rapportent. Comme le montrent les économistes des inégalités, tel Piketty, ces questions ne se réduisent pas au seul problème de la lutte contre la pauvreté du plus défavorisé⁴⁹. Enfin, il faut également mettre en exergue les conflits d'interprétation concernant la signification éthique de l'ordre lexicographique défini entre le principe de liberté et le principe d'égalité. Certains, à l'instar d'Étienne Balibar (1997), verront dans le recours à ces principes un renforcement du programme politique justifiant l'État libéral, avec la primauté éthique que ce dernier accorde à la protection des libertés individuelles et au droit de propriété sur la lutte contre les inégalités économiques et sociales⁵⁰. D'autres, à l'instar de Véronique Munoz-Dardé (2000), insisteront, dans une veine sociale-démocrate, sur les liens entre les deux principes, les libertés du premier principe ne pouvant s'exercer concrètement qu'à condition que les impératifs tirés du second principe soient respectés.

⁴⁷ De ce point de vue, l'objectif normatif énoncé par Rawls, avec son principe d'égalité sociale des chances, consiste, *autant que faire se peut*, à *égaliser*, à effort et talents égaux, les chances de réussite sociale. Les conflits entre l'objectif de réaliser une parfaite égalité des chances et la réalité des structures sociales de reproduction de la domination se logent dans ce « *autant que faire se peut* » ainsi que le montre, notamment, Thomas Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité ?* (Paris : Agone, 2022 [2018]).

⁴⁸ Rawls insiste : « Même dans une société bien ordonnée qui satisfait aux deux principes de la justice, la famille peut constituer une barrière pour l'égalité des chances entre individus. » Rawls (*Théorie de la justice*, 334). Et plus loin, il s'interroge : « Il semble que, même lorsqu'on respecte la juste égalité des chances (telle que je l'ai définie), la famille conduise à l'inégalité des chances entre les individus (§ 46). Doit-on alors abolir la famille ? Si on la prend en elle-même et qu'on lui donne une certaine primauté, l'idée d'égalité des chances tend vers cette direction. » (*Ibid.*, 550).

⁴⁹ Dans ses travaux, Piketty insiste sur la concentration accélérée de la richesse depuis les années 1970-1980 et sur l'explosion des inégalités économiques et sociales qui en résultent dans les pays occidentaux en particulier et dans le monde en général. Ces inégalités ne concernent pas seulement la position relative des plus pauvres par rapports aux plus riches mais également celle de la classe moyenne par rapport à celle des ultra-riches. Voir Thomas Piketty, *Le capital au XXI^e s.* (Paris : Éditions du Seuil, 2013).

⁵⁰ Dans « Les universels », Étienne Balibar (*La crainte des masses*, Paris : Galilée, 1997) défend l'idée selon laquelle il ne peut pas y avoir de relation de priorité lexicale entre la liberté et l'égalité. Il écrit : « C'est pourquoi il n'y a jamais lieu, quoi qu'en est dit et argumenté un certain discours libéral, de les « réconcilier » par l'institution d'un « ordre préférentiel » de subordination ou par une limitation réciproque (Rawls, Kant). » (*Ibid.*, 445).

Pour résumer, les principes rawlsiens suscitent, dans leur usage, des conflits d'interprétation : ceux-ci portent sur les contenus de signification éthique qui doivent leur être conférés. Ces conflits sont la marque des tensions suscitées par l'usage de la norme morale et juridique en contexte. Cet usage donne lieu à différents types de conflits : des conflits de droits et de libertés, des conflits entre la règle morale ou juridique et la sollicitude envers les autres, ou encore des conflits dans lesquels la norme s'avère inopérante car le choix n'est pas entre le bien et le mal mais entre le gris et le gris ou encore entre le mal et le pire⁵¹. Dans le domaine de la justice sociale, ces conflits sont le reflet des tensions entre le juste qui regard du côté de la norme morale et juridique, et le juste qui regarde du côté du bon. D'un point de vue ricœurien, ces tensions sont aporétiques et se traduisent, au niveau de l'agir concret, par des paradoxes.

Pour évoquer ces paradoxes, rappelons tout d'abord l'insistance de Ricœur : nous entrons dans les questions de justice par l'épreuve de l'injustice et par la manière dont cette épreuve affecte, à travers notre sens de l'injustice, notre désir éthique. Cette affection peut prendre une forme négative ou positive. Elle prend une forme négative quand nous éprouvons de l'indignation ou encore de la colère, voire de la rage et du ressentiment face à l'injustice vécue, que nous en soyons victimes ou témoins. Elle prend une forme positive quand nous éprouvons de la sollicitude envers tous ceux qui sont injustement traités : nous ressentons alors le besoin de prendre soin d'eux, que ce besoin s'exprime à travers des sentiments moraux tels que la sympathie, la bienveillance, la solidarité ou l'hospitalité⁵². C'est ainsi que, du côté du bon, le juste est l'objet du désir éthique d'accomplissement : ce désir nous pousse à prendre soin des autres comme de nous-même, à soulager leurs souffrances, à réparer l'injustice et à tout faire pour qu'elle ne se reproduise pas afin qu'ainsi nous puissions vivre bien ensemble. Aussi, d'un point de vue éthique, le juste et le bon se confondent-ils. Mais, ainsi que le rappelle Rawls, dans notre vie sociale, nous manifestons également des exigences morales de justice, c'est-à-dire des exigences de respect égal des personnes morales, considérées chacune comme fin en soi. Ces exigences se traduisent, au plan institutionnel, en exigences démocratiques de respect de la liberté et de l'égalité. Ces dernières resteraient vaines si elles ne nourrissaient pas une dynamique de progrès des institutions en faveur du système le plus étendu de droits et de libertés égales pour tous comme l'énonce Rawls avec son premier principe. Autrement dit, placé du côté du légal, le juste constitue le motif de nos exigences démocratiques de liberté et d'égalité : pour que ces exigences puissent être traduites sous la forme de règles universelles, à la fois impératives et inconditionnelles, il faut que le juste soit considéré en lui-même, indépendamment du bon. C'est pourquoi, du côté du légal, le juste et le bon ne peuvent se confondre comme le souligne Ricœur à la suite de Rawls. Mais, cette inscription juridique des droits et des libertés dans la loi n'est pas suffisante pour garantir que nous vivions *effectivement* dans des institutions justes. En guise d'illustration, il suffit de reprendre la critique marxienne selon laquelle cette inscription formelle ne garantit pas l'égalité *réelle* des droits et des libertés sur le plan social ; pire, sous couvert d'égalité formelle des droits et des libertés, la réalité sociale peut être celle de l'injustice raciale ou encore des discriminations systémiques, ainsi que les

⁵¹ Ricœur, *Le Juste 2*, 278-9.

⁵² Ricœur voit dans l'hospitalité la vertu de justice par excellence, car elle est l'expression de notre désir de vivre bien avec tous les autres, les autres incluant « l'étranger », lequel incarne par excellence l'autre. En l'accueillant, je me reconnais comme son semblable : à travers cette équivalence, c'est notre participation d'une commune humanité qui est attestée.

littératures critiques sur le genre et la race le mettent en lumière⁵³. Autrement dit, pour interpréter les principes rawlsiens et leur donner un contenu empirique signifiant du point de vue de la justice sociale, il faut pouvoir traiter ensemble la question morale des institutions justes et la question éthique de la vie bonne. Or, tel est l'enseignement de Ricœur : cette conjonction ne peut être qu'aporétique, la notion éthique du juste reposant sur la confusion entre le juste et le bon, et la notion morale reposant sur leur distinction ferme. L'aporie du juste met toute pensée sur la justice devant deux nécessités conflictuelles que nous proposons d'énoncer comme suit, avec :

- d'une part, la nécessité de considérer le juste comme étant toujours déjà ancré dans nos convictions sur le bien-vivre ensemble, de sorte que notre agir juste participe *effectivement* de notre « bien-vivre, avec et pour les autres, dans des institutions justes » comme le dit Ricœur (1990) ;
- d'autre part, la nécessité de considérer la norme du juste indépendamment de toute conception préalable du bon, de sorte que cette norme soit universalisable et joue son rôle de règle inconditionnelle instituant un régime de l'égalité des personnes considérées comme fins en soi.

Toute la différence entre Rawls et Ricœur vient du fait que cette contradiction est, pour Rawls, un obstacle théorique, alors que chez Ricœur c'est le commencement pour penser les questions de justice sociale. C'est un obstacle théorique chez Rawls, du moins dans *Théorie de la justice*, puisque l'analyse est prise en étau entre deux logiques contradictoires, l'une circulaire et réflexive, l'autre linéaire et contractualiste. Pour Ricœur, au contraire, la logique circulaire devrait franchement l'emporter sur la logique contractualiste. Certes, il est possible de voir dans les travaux rawlsiens des années 1980-1990 marqués par un tournant politique et un accent mis sur l'exercice public de la raison, une manière pour Rawls de répondre favorablement à la critique de Ricœur⁵⁴. Nous y reviendrons en conclusion et défendrons le point de vue selon lequel la réponse rawlsienne reste insatisfaisante, confirmant ainsi par contre-coup la pertinence d'une approche dialectique de la justice telle que Ricœur la promet.

Mais pour lors, revenons sur les raisons qui conduisent Ricœur à rapporter tout programme réflexif sur la justice sociale au déploiement d'une logique circulaire. Les enjeux de ce programme sont doubles : il s'agit de mettre en valeur non pas seulement la conflictualité entre les deux pôles éthiques et moraux du juste, mais également leur complémentarité. Celle-ci vient du fait que nous voulions vivre *dans* des institutions justes, c'est-à-dire que nous nous préoccupions autant de la justice des principes au fondement de nos institutions que de la justesse des jugements et des actions que, sur la base de ces principes, nous soutenons. En reprenant la terminologie que nous proposons dans les *Fondements de la justice*, l'enjeu d'une analyse ricœurienne de la justice

⁵³ Voir, par exemple, Carol Gilligan, Arlie R. Hochschild et Joan C. Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés : à quoi sert le care* (Paris : Payot, 2013). Voir également Charles W. Mills, *Le contrat racial* (Québec : Mémoire d'encrier, 2023 [1997]).

⁵⁴ Ce tournant politique est marqué par la publication, en 1993, de *Political Liberalism* (John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris : PUF, 2001a [1993]) que Ricœur ne commente pas.

sociale consiste à articuler les deux perspectives, fondationnelle et fonctionnelle, sur le juste⁵⁵. Cette articulation ne peut relever que d'une logique circulaire entre le bon et le légal ou encore entre la justice comme vertu des personnes et la justice comme vertu des institutions. C'est pourquoi Ricœur déclare que toutes les fois qu'il verra, dans les écrits de Rawls, cette logique à l'œuvre, il sera de son côté. Comme il y insiste, cette circularité traduit, au niveau réflexif, le fait pratique suivant : « Le sens de la justice ne s'épuise pas dans la construction des systèmes juridiques qu'il ne cesse pourtant de susciter. » (Ricœur 1991, 177).

Autrement dit, la circularité est la traduction sur le plan théorique d'une double impossibilité pratique : du côté fondationnel, l'impossibilité de rationaliser complètement notre sens de la justice et, du côté fonctionnel, l'impossibilité de conformer entièrement nos procédures à notre précompréhension du juste. Dans de la vie morale, cette impossibilité pratique se concrétise par le fait qu'il est très difficile, voire le plus souvent impossible de faire fusionner notre désir éthique de vie bonne et nos exigences morales : l'exemple le plus célèbre depuis l'analyse qu'en a proposée Kant (1986) est celui du mensonge. De ce constat, nous pouvons tirer au moins deux enseignements : premièrement, les questions pratiques de justice sociale se présentent sous la forme de paradoxes ; deuxièmement, la justice réalisée se présente sous la forme d'une tâche à accomplir ou encore d'une idée régulatrice.

Dans les travaux de Ricœur, les paradoxes de la justice sociale apparaissent dans trois domaines institutionnels : le domaine juridique, le domaine politique et le domaine socio-économique. Nous n'évoquerons que succinctement les paradoxes politiques et juridiques, pour nous concentrer sur le paradoxe socio-économique, lequel nous ramène à Rawls.

Le paradoxe de la justice juridique résulte des conflits entre le caractère universel de la règle juridique et le caractère singulier des personnes et des situations auxquelles la règle doit s'appliquer. Une illustration de ce paradoxe figure dans ce que Ricœur nomme « le scandale de la peine »⁵⁶. Ce scandale concerne la justice pénale : il réside dans le fait d'ajouter à la souffrance subie par la victime, la peine infligée au condamné. Le paradoxe de la justice politique résulte, quant à lui, de l'exercice des pouvoirs d'État et des conflits que cet exercice engendre. À l'instar de ce que Sophocle décrit dans *Antigone*, ces conflits naissent de la contradiction entre des grandeurs morales et spirituelles concurrentes⁵⁷. Un autre exemple d'un tel paradoxe figure dans l'idée de « guerre juste ». Enfin, dans le domaine socio-économique, le paradoxe concerne la distribution des biens sociaux, produits par la coopération sociale : les conflits résultent de la contradiction entre d'une part la recherche d'une règle universelle de justice distributive, et d'autre part l'hétérogénéité des biens sociaux, avec leur signification symbolique plurielle. Ces trois types de paradoxes concernent donc l'agir au niveau des éthiques régionales. À ce niveau, l'enjeu du jugement de sagesse pratique est double. Il consiste, premièrement, à prendre acte de ces paradoxes résultant de la confrontation entre d'un côté le désir éthique de justice, lui-même lié au désir de vie bonne et, d'un autre côté, les exigences morales et juridiques de justice, lesquelles sont traduites sous forme de règles impératives et inconditionnelles, c'est-à-dire de lois. Il consiste deuxièmement à tenter de trouver

⁵⁵ Voir Kandil, *Fondements de la justice*. La perspective fondationnelle concerne les principes de justice au fondement des institutions justes ; la perspective fonctionnelle concerne le bon usage des principes.

⁵⁶ Ricœur, *Le juste, la justice et son échec* (Paris : Éditions Points, 2005).

⁵⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 281 sq.

des solutions qui conviennent dans le contexte d'action considéré, avec son incertitude et la singularité des acteurs et des groupes d'acteurs concernés. Ces solutions sont nécessairement provisoires et fragiles, car la justice réalisée reste une idée régulatrice ; mais ces solutions peuvent légitimement être reconnues comme étant justes ou bonnes dès lors qu'elles contribuent au « bien-vivre avec et pour les autres, dans la sollicitude et l'amitié et dans des institutions justes, mais *ici et maintenant* »⁵⁸. Telles sont les décisions de sagesse pratique.

En guise d'illustration, revenons sur le paradoxe de la justice distributive. Ricœur met en scène ce paradoxe lorsqu'il évoque le débat entre Rawls et Walzer à propos de la nature des biens sociaux à distribuer et de la règle d'égalité à appliquer⁵⁹. Loin de trancher entre les deux auteurs, Ricœur met en valeur le fait que les considérations de l'un et de l'autre n'opèrent pas sur le même plan. Si Rawls, dans *Théorie de la justice*, plaide en faveur de l'universalité d'une règle unitaire de justice distributive (même si cette règle se présente sous forme de deux principes), c'est parce qu'il se situe au plan moral de la norme du juste – de cette norme qui permet d'instituer la coopération sociale sur des bases justes. Si Walzer, dans *Sphères de justice* (1997), plaide en faveur d'un modèle d'égalité complexe, contribuant par là-même au « démembrement de l'idée unitaire de justice », c'est parce qu'il se place sur le plan éthique de l'usage réel des biens sociaux, avec leur signification concrète et la pluralité des règles d'égalité, elles-mêmes définies en fonction des symbolismes partagés⁶⁰.

Comme le souligne Ricœur, sur le plan moral où Rawls se situe, telle est la fonction de l'argument contractualiste que de neutraliser la question éthique des biens sociaux au bénéfice de la règle de partage. Il écrit :

« Il est remarquable que pour Rawls l'accent ne doive pas être mis sur la signification propre des choses à partager, sur *leur évaluation en tant que bien distincts*, sous peine de réintroduire un principe téléologique et, à sa suite, d'ouvrir la porte à l'idée d'une diversité de biens, voire à celle de conflits irréductibles entre biens. » (Ricœur 1991, 206).

À la suite de Rawls, Ricœur insiste : pour pouvoir identifier une règle universelle de justice distributive, il faut pouvoir s'abstraire de la question éthique que pose Walzer, à savoir la question de la pluralité des biens sociaux, avec leur hétérogénéité réelle. Certes, dans la vie morale, les biens sociaux sont l'objet d'interprétations concurrentes et d'évaluations contradictoires, ainsi que Walzer le souligne. Toutefois, avec Rawls, il ne s'agit pas de trancher le débat éthique sur la valeur relative à accorder à ces biens pluriels dans la vie ordinaire. L'enjeu réflexif est normatif, c'est-à-dire moral : il consiste à délimiter le cadre institutionnel qui permettra que ces débats éthiques puissent avoir lieu de manière libre et égale, c'est-à-dire sans pour autant que ces débats mènent à la violence et à la lutte de tous contre tous, mais, au contraire, de sorte que par leur existence même ils contribuent à l'existence et à la stabilité de la coopération sociale définie entre personnes morales, libres et égales. Bref, ce cadre et les principes qui le déterminent sont dits justes en un sens

⁵⁸ Ricœur, « La philosophie morale ».

⁵⁹ Voir Ricœur, « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? À propos de *Théorie de la justice* de John Rawls ».

⁶⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 215.

moral et non pas éthique, ainsi que Rawls le rappelle lui-même⁶¹. Ainsi, dans la position originelle, ce sont les contraintes procédurales qui forcent les partenaires à considérer et définir la règle de juste distribution en l'appliquant au partage de biens dits premiers. Ceux-ci sont les biens sociaux que les partenaires jugent nécessaires quels que soient leurs projets de vie⁶² : il s'agit des droits et des libertés de base, des opportunités, des revenus et des richesses, des bases sociales du respect de soi. Comme le note Ricœur à propos de ces biens premiers, « l'équité de la distribution ne doit rien à leur caractère de bien et tout à la procédure de délibération. »⁶³ Pour autant, Ricœur formule une réserve :

« On ne l'a pas dit assez, la diversité des choses à partager disparaît dans la procédure de distribution. On perd de vue la différence qualitative entre choses à distribuer dans une énumération qui met bout-à-bout les revenus et les patrimoines, les avantages sociaux et les charges correspondantes, les positions de responsabilité et d'autorité, les honneurs et les blâmes, etc. ; bref, la diversité des contributions individuelles et collectives qui donnent lieu à un problème de distribution. » (*id.*).

C'est ici que Ricœur donne raison à Walzer : l'occultation de la pluralité des biens effectivement produits par la coopération sociale et de leur signification éthique pose problème. Car, pour reprendre les formules de Sen que Ricœur ne cite pas mais qui résument bien son propos, la question « Égalité de quoi ? » vient logiquement avant la question : « Quelle égalité ? »⁶⁴. Telle est la raison pour laquelle le juste ne peut être considéré indépendamment du bon. Or, c'est précisément pour tenir compte de la pluralité irréductible des biens sociaux que Walzer propose, dans *Sphères de justice*, une approche alternative à celle de Rawls. Ricœur met en avant la pertinence éthique de cette approche :

« Mais, si l'on demande ce qui qualifie comme *bons* ces biens sociaux, on ouvre un espace conflictuel non plus dans le royaume de la fiction, mais dans les sociétés réelles, dès lors que ces biens apparaissent relatifs à des significations, à des estimations hétérogènes. Une notion plus concrète de justice se fait jour dès lors qu'il s'agit d'arbitrer entre ses sphères concurrentielles de justice, de faire face à la menace d'empiètement de l'une sur l'autre. C'est ici que la fiction doit faire place à la réalité dans le traitement quotidien des conflits sociaux, impliqués par l'idée même de *distribution problématique*. » (Ricœur 1991, 215).

De fait, selon Walzer, pour chaque type de bien social une sphère de justice peut être identifiée : dans cette dernière, le critère d'égalité dépend de la nature du bien considéré et des significations partagées que ce bien revêt dans la société considérée, cette dernière se caractérise par son histoire, sa composition socio-culturelle et ses traditions héritées. Pour le philosophe, dans une société juste, les sphères de justice sont séparées les unes des autres et fonctionnent de manière autonome, sans empiètement de la valeur d'un bien sur celle des autres ou d'une sphère sur l'autre.

⁶¹ Voir Rawls, *Libéralisme politique*.

⁶² Rappelons que sous voile d'ignorance épais, les partenaires ne connaissent pas leurs projets de vie ni même leurs préférences.

⁶³ Paul Ricœur, *Le Juste* (Paris : Éditions Esprit, 1995), 103.

⁶⁴ Amartya Sen, « Quelle égalité ? » (Paris : PUF, 1993), 189-213.

C'est ainsi que Walzer, selon Ricœur, « aboutit à un véritable démembrement de l'idée unitaire de justice au bénéfice de l'idée de sphères de justice. »⁶⁵ Mais, à son tour, ce démembrement pose problème. Car, du point de vue distributif, comme Ricœur y insiste, « la société se présente comme un vaste système de distributions de parts »⁶⁶ : dans ce système, il est question de distribution de *parts de biens sociaux* et non pas de biens sociaux considérés isolément les uns des autres. Ricœur insiste sur cette *partition* : chacun prend part à la coopération sociale et y prend sa part, celle-ci étant définie en termes de bénéfices et de charges résultant de la coopération sociale. Autrement dit, avec la question de la justice distributive, il s'agit d'abord et avant tout d'évaluer des règles alternatives de distributions de *paniers* de biens sociaux. C'est ainsi que, quoiqu'en dise Walzer, la question des *principes* de justice ne peut être évincée. Ricœur en veut pour preuve le fait que, dans *Sphères de justice*, cette question ressurgisse à propos du rôle de la sphère liée au pouvoir politique. Ricœur remarque que cette sphère doit à la fois fonctionner comme tout autre sphère de justice, de manière autonome, avec ses propres règles de juste répartition du pouvoir décisionnel entre les différents acteurs et institutions politiques. Mais, elle est également la sphère qui garantit l'autonomie de toutes les autres sphères : elle doit maintenir étanches les frontières entre chacune d'elles. Autrement dit, la sphère du pouvoir politique est à la fois autonome et englobante. Comme tel, son pouvoir doit reposer sur un principe d'autolimitation dont Walzer ne dit rien, ainsi que le note Ricœur⁶⁷. Et pour cause ! Car comment Walzer le pourrait-il si ce n'est en posant la question rawlsienne de l'identification des principes de justice, ceux-ci devant réguler de manière impérative et inconditionnelle les principales institutions sociales, *a fortiori* les institutions liées à la sphère politique ?

En résumé, selon Ricœur, si Walzer a raison de dénoncer l'artificialisme de la théorie rawlsienne et d'insister sur la primauté éthique des biens à distribuer, Rawls a raison d'insister sur la nécessité du recours à la norme morale et au contractualisme pour penser les règles de justice distributive qui fondent la coopération sociale entre des égaux. Étant donné cette nécessité, il faut insister, avec Rawls, sur le fait que l'accent doit être mis sur la règle de répartition elle-même plutôt que « sur la signification propre des choses à partager et sur leur évaluation en tant que biens distincts »⁶⁸. Pour autant, c'est bien à « l'hétérogénéité réelle des biens investis dans les choses à partager » que nous avons à faire lorsqu'il s'agit de faire usage des principes⁶⁹. Finalement, plutôt que de renvoyer les deux auteurs dos à dos, Ricœur voit dans leur débat s'opérer la dialectique entre le juste et le bon. À travers l'accent mis sur les biens sociaux, Walzer insiste sur la primauté de l'éthique du bien-vivre ensemble par rapport aux normes morales, tandis que Rawls insiste sur la radicalité de la norme du juste qui doit servir de filtre par rapport aux désirs. Tel est, plus généralement, le paradoxe de la justice distributive : il résulte des conflits entre l'universalité des

⁶⁵ *Id.*

⁶⁶ Voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 271. Voir également Ricœur, « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social », 206.

⁶⁷ Paul Ricœur, « La pluralité des instances de justice », in *Le Juste*, Paul Ricœur (Paris : Éditions Esprit, 1995), 137.

⁶⁸ Ricœur, « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social », 206.

⁶⁹ *Ibid.*, 189.

principes normatifs de justice et la singularité des situations dans lesquelles ces principes sont censés s'appliquer. Nous proposons d'énoncer ce paradoxe selon l'alternative suivante :

- D'un côté, pour pouvoir être universels, les principes de justice distributive doivent être définis, à la manière rawlsienne, c'est-à-dire selon des critères universels d'impartialité et d'équité, « sans tenir compte de la diversité des peuples, des communautés et des cultures qui peuvent les mettre en œuvre, et sans aucune autolimitation qui serait due à des circonstances particulières d'implémentation »⁷⁰.
- Mais, d'un autre côté, les règles de partage des biens sociaux n'auraient aucun sens, ni aucune chance d'être acceptées si elles n'étaient pas profondément liées à l'éthos de la communauté historique qui en fait usage.

Ce paradoxe met en jeu les conflits entre l'historique et l'universel dans le domaine de la justice distributive. Il confère à la société considérée du point de vue de la justice distributive sa dynamique consensuelle-conflictuelle. Ricœur évoque cette dynamique comme suit :

« En tant que la société se présente comme un système de distribution, tout partage est problématique et ouvert à des alternatives également raisonnables ; puisqu'il y a plusieurs manières plausibles de répartir avantages et désavantages, la société est de part en part un phénomène consensuel-conflictuel ; d'un côté, toute allocation de parts peut être contestée, spécialement, comme nous allons le voir, dans le contexte d'une répartition inégale ; d'un autre côté pour être stable la distribution requiert un consensus concernant les procédures en vue d'arbitrer entre revendications concurrentes. » (Ricœur 1991, 206)⁷¹.

Les conflits de justice distributive opèrent ainsi entre, d'une part, « la diversité des héritages culturels », laquelle ouvre sur la pluralité conflictuelle des conceptions du bien, et d'autre part, « l'obligation présumée universelle » des principes⁷². Prendre en charge ces conflits en les plaçant dans l'horizon pacifié d'un consensus sur ce qui est juste et bon pour nous tous, tel est l'enjeu de la sagesse pratique. À cause des rapports aporétiques entre le juste et le bon, le consensus constitue seulement un horizon d'attentes : cet horizon est celui de la justice réalisée. Que cet horizon soit ouvert, c'est là une condition nécessaire du bien-vivre ensemble car « comment ne retomberait-on pas à la violence si on éliminait l'horizon du consensus ? »⁷³. Tel est l'enjeu de la sagesse pratique que de placer l'agir dans l'horizon utopique de la justice réalisée, là où le juste et le bon se confondent. Cet agir relève alors d'une discussion collective menée en commun par les égaux et travaillée par l'idée régulatrice de justice sociale. Comme telle, cette discussion concerne les principes universels de justice et leur bon usage en contexte. Elle puise aux sources de la morale du devoir autant que des éthiques de la responsabilité et de la sollicitude. Et Ricœur de préciser :

⁷⁰ Paul Ricœur, « L'universel et l'historique », in *Le Juste 2*, Paul Ricœur (Paris : Éditions Esprit, 2001), 267.

⁷¹ Voir également Ricœur, « Le juste entre le légal et le bon », 186.

⁷² Ricœur, « L'universel et l'historique », 285.

⁷³ *Ibid.*, 284.

« Il ne serait pas inexact de dire que la transition du plan universel de l'obligation au plan historique de l'application revient à recourir aux ressources de l'éthique du bien vivre pour, sinon résoudre, du moins apaiser les apories suscitées par les exigences démesurées d'une théorie de la justice ou d'une théorie de la discussion qui ne ferait fond que sur le formalisme des principes et la rigueur de la procédure. » (*Ibid.*, 285).

Ces ressources du bien-vivre sont elles-mêmes éthiques, voire supra-éthiques. Au plan éthique, la sagesse pratique puise ses ressources dans le désir éthique de justice et les sentiments moraux qui l'accompagnent (sollicitude, bienveillance, solidarité, hospitalité); elle puise également ses ressources dans le courage de la décision éclairée, tenant compte des conséquences incertaines de l'agir toujours singulier en situation. Mais les ressources du bien-vivre sont également infra et supra-éthiques : elles se rapportent aussi bien à l'exercice de l'imagination créatrice qu'aux manifestations du cœur, avec l'amour et l'horizon d'espérance qu'il ouvre⁷⁴. C'est pourquoi la sagesse pratique mobilise toutes les facultés humaines.

En bref, et pour revenir à Rawls, face au paradoxe de la justice distributive mis en lumière par Ricœur, le projet rawlsien développé dans *Théorie de la justice* révèle à la fois ses forces et ses limites. Ses forces résident dans le fait de thématiser le nécessaire recours à des principes de justice distributive. Ses limites résultent du fait qu'en opérant ce recours, Rawls oublie la primauté de la visée éthique sur les procédures et ignore, par là-même, le caractère essentiellement indéterminé et contradictoire des principes de justice qu'il a identifiés. Loin d'être un défaut, ce caractère propre à tout principe universel rend essentiel, en matière de justice distributive, le recours au débat public sur ce qu'il convient de faire ici et maintenant en matière de justice sociale — un débat mené par les égaux et guidé par la sagesse pratique.

V. Conclusion

En guise de conclusion, nous évoquerons les quelques remarques que Ricœur a formulées à propos des textes de Rawls postérieurs à *Théorie de la justice*. Ces remarques sont rassemblées dans un unique article (Ricœur 1995b) et concernent exclusivement les écrits rawlsiens figurant dans *Justice et Démocratie* (Rawls 1993). Ricœur prend acte des « importants remaniements à *Théorie de la justice* produits par les écrits des années 1980-1987 »⁷⁵. Ces remaniements procèdent, selon Ricœur, non pas d'une refonte de la théorie rawlsienne initiale, mais d'une révision :

« La révision porte uniquement sur le champ d'application et les moyens d'effectuation d'une théorie qui reste inchangée pour l'essentiel. On peut donc sans craindre tenir *A Theory of Justice* pour canonique. » (Ricœur 2001, 99).

⁷⁴ Voir Paul Ricœur, *Amour et justice* (Paris : Carnets de l'Herne, 2008).

⁷⁵ *Id.*, 108.

Ricœur souligne que, sans toutefois renoncer à l'ancrage déontologique de sa théorie, Rawls met désormais l'accent sur la question du bon usage des principes⁷⁶. Selon le philosophe, Rawls procède ainsi à une « sorte d'autocritique » qui le mène à renforcer la logique circulaire déjà présente dans *Théorie de la justice*⁷⁷. Ce renforcement opère directement dans les articles où il est question de la signification politique des deux principes⁷⁸. Ricœur souligne ainsi le changement de registre de l'analyse rawlsienne : la justification des principes n'est plus seulement théorique mais également empirique – Rawls entend désormais rendre compte de l'ancrage empirique des deux principes de la justice dans la précompréhension du juste telle qu'elle est façonnée par l'histoire politique et sociale des démocraties constitutionnelles occidentales. Selon Rawls, les conditions de stabilité de ces régimes résident dans l'exercice public de la raison et dans la capacité des citoyens démocratiques à faire émerger, sur la base de valeurs politiques communes, des « désaccords raisonnables ». Ces derniers reposent sur un « consensus par recoupement », c'est-à-dire sur le fait que les citoyens s'entendent, en accord avec les principes, sur la primauté de certaines valeurs politiques, sans pour autant s'entendre sur les raisons de cette primauté : ces valeurs sont héritées de la tradition politique libérale⁷⁹. Ricœur marque un grand intérêt pour l'idée de « consensus par recoupement », idée à propos de laquelle il évoque la métaphore des fleurs coupées dans un vase. Toutefois, en s'en tenant à un certain type de sociétés historiques (les démocraties constitutionnelles occidentales), et à un certain type de valeurs politiques (les valeurs de la tradition politique libérale), Rawls opère, selon Ricœur, « une réduction drastique du champ opératoire de *Théorie de la justice* »⁸⁰. Même si Ricœur ne commente pas plus avant, il est aisé de prolonger son propos : car cette réduction drastique concerne trois restrictions qui, d'un point de vue ricœurien, sont problématiques.

Première restriction : elle porte sur les désaccords raisonnables, garants de la stabilité des démocraties constitutionnelles. Selon Rawls, cette stabilité repose sur la limitation de la portée des conflits (qu'ils soient culturels, politiques ou sociaux) grâce à la discussion publique et à l'émergence de désaccords raisonnables. Ces désaccords sont définis

⁷⁶ Ricœur note que cet ancrage déontologique est réaffirmé dans un texte comme « Le constructivisme kantien dans la théorie morale » (John Rawls, *Justice et démocratie*, Paris : Éditions Points, 1993 [1980], 225-31).

⁷⁷ *Id.* Notons que, sur la base de cet argument, Ricœur n'adhérerait sans doute pas à la thèse promue par certains commentateurs selon laquelle il y aurait deux Rawls : celui de *Théorie de la justice* qui s'intéresserait à la question des principes universels de justice sociale, et celui des textes dits du tournant politique qui s'intéresserait à la question de l'usage public de la raison et délaisserait la question de l'universalité des principes.

⁷⁸ Voir les trois articles de Rawls dans *Justice et démocratie* (Paris : Éditions Points, 1993) et intitulés : « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », 203-42 ; « L'idée d'un consensus par recoupement », 243-84 ; « Le domaine politique et le consensus par recoupement », 321-56.

⁷⁹ Il faut souligner que cette idée de « consensus par recoupement » était déjà présente dans *Théorie de la justice* (Rawls, 421).

⁸⁰ *Ibid.*, 113. À propos de cette réduction, voir les commentaires de Catherine Audard en « Notice » aux trois articles de Rawls précités.

« entre personnes raisonnables, c'est-à-dire des personnes qui ont développé leurs deux facultés morales [ces facultés sont la capacité à avoir un sens de la justice et une conception du bien] à un degré suffisant pour être des citoyens libres et égaux dans une démocratie, qui ont un désir durable d'être des membres pleinement actifs de la société pendant toute leur vie. » (Rawls 1993, 327).

Autrement dit, selon Rawls, ce qui rend possible la stabilité des démocraties constitutionnelles, malgré la pluralité des conceptions du bien en leur sein, c'est l'exercice public de la raison. Plus précisément, il défend l'idée selon laquelle, l'exercice public de la raison est efficace socialement et permet de résorber les conflits ; mais pour cela il faut que les citoyens adhèrent aux valeurs politiques libérales. Car, ces valeurs étant conformes aux deux principes de la justice, le désir le plus profond et commun à tous les citoyens qui les défendent est de faire perdurer l'accord fondamental portant sur les principes. Cependant, pour Ricœur, ainsi qu'il le souligne dans une interview donnée à l'INA en 1993, une telle approche libérale mise trop sur les pouvoirs de la raison et manque de dynamisme historique⁸¹. Non seulement, Rawls ignore le poids structurant des intérêts et les rapports de domination qui en résultent, en dépit des appels à la raison ; mais encore, il ignore le rôle moteur des passions, et non pas de la raison, dans l'histoire, y compris dans l'histoire des démocraties constitutionnelles⁸² et des mouvements émancipateurs pour la liberté et pour l'égalité⁸³.

Deuxième restriction : elle concerne les contenus de signification assignés aux principes. La condition empirique du désaccord raisonnable réside, selon Rawls, sur le fait qu'un « consensus par recoupement » soit possible. Autrement dit, afin de garantir la stabilité de l'accord sur les principes, le consensus minimal doit concerner non pas seulement les principes mais également les valeurs politiques qui leur sont conformes. Pour Rawls, ces valeurs sont héritées de la tradition politique libérale, laquelle conduit à promouvoir les libertés négatives plutôt que positives et l'idée de tolérance plutôt que celle de bien commun. Rawls opère ainsi une restriction drastique à propos du contenu de signification qu'il est pertinent, selon lui, de donner aux principes de justice. Il en résulte au moins deux problèmes. Premièrement, cette restriction se fait au détriment de la pluralité des traditions politiques développées au sein des démocraties constitutionnelles : la tradition libérale promeut les valeurs de tolérance et la protection des libertés privées là où la tradition républicaine promeut le bien commun et la liberté positive. Or, d'un point de vue ricœurien, l'enjeu politique de la sagesse pratique est précisément de contribuer à une résolution collective et publique des conflits grâce à la promotion de ce que l'on pourrait appeler le bien commun – le bien commun, c'est-à-dire ce qui, en sus de la préservation des libertés négatives, contribue au développement du bien-vivre ensemble. Deuxièmement, les luttes pour la liberté et pour l'égalité, aussi bien que les traditions de sagesse pratique qui promeuvent la tolérance et le pluralisme culturel sont-elles seulement l'apanage des sociétés occidentales, et dans ces sociétés, sont-elles seulement le privilège de la tradition politique libérale ? Autrement dit, étant donné l'insistance de

⁸¹ En 1993, Paul Ricœur accorde une série d'entretiens à l'INA sous le titre « Paul Ricœur : regards sur son siècle ». Il y fait référence aux « séquelles [historiques] d'un projet libéral sans passion » (chap. 48 des *Entretiens*). Voir <https://entretiens.ina.fr/itineraires/Ricoeur/paul-ricoeur/transcription/31>.

⁸² Voir, par exemple, T.H. Marshall (1950).

⁸³ Pensons aux Printemps arabes ou encore au mouvement des femmes en Iran initié en septembre 2022.

Rawls sur l'idée de consensus par recoupement et sur son assise libérale, faut-il en conclure qu'en dehors des sociétés démocratiques de tradition politique libérale, il serait vain que les citoyens formulent des attentes et des revendications en termes de justice sociale et se réfèrent à l'universalité des principes ?

Troisième restriction : elle concerne l'universalité même des principes. Certes Rawls ne remet pas directement en cause cette universalité, mais seulement l'universalisation des contenus de signification qui peuvent leur être assignés. Comme le souligne Ricœur, Rawls insiste désormais sur le fait que ces contenus soient toujours marqués par l'éthos de la société à laquelle les citoyens démocratiques appartiennent. Il n'en demeure pas moins que Rawls contribue lui-même à remettre indirectement en cause l'universalité des deux principes de justice lorsqu'il considère que leur défense passe par l'adhésion à une certaine culture politique héritée. Il en résulte une occultation du projet rawlsien initial qui était de conférer un fondement ontologique au droit, indépendamment de la pluralité des traditions politiques et morales héritées. Or, d'un point de vue ricœurien, il est important que ce programme soit maintenu, parce qu'il participe de la construction d'un horizon d'universalité de la justice – un horizon commun à toute l'humanité⁸⁴.

Cependant, dans sa lecture des articles rawlsiens postérieurs à *Théorie de la justice*, ce ne sont pas ces arguments critiques que Ricœur met en avant. Il insiste sur les questions de méthode. C'est ainsi qu'en herméneute, il salue le geste philosophique de Rawls, lequel consiste à s'engager sur un terrain interprétatif. Pour Ricœur, en inscrivant les deux principes de la justice dans l'histoire des sociétés démocratiques dites libérales, Rawls leur confère par là même une valeur « pragmatique », certes réductrice mais en même temps « très libérante ». Il s'explique :

« Cette réduction du champ de signification de la personne aux citoyens d'une démocratie constitutionnelle est en fait très "libérante", dans la mesure où elle ne couvre que le domaine limité du rapport à la structure de base de la société, dans le prolongement de la conquête de l'idée de tolérance et de la condamnation de l'esclavage. Le champ est laissé libre à toutes les expressions de la vie personnelle et communautaire, non codées par ce rapport institutionnel de base. Non seulement les controverses portant sur les visions du monde ont le champ libre, mais le politique est mis à l'abri de ces controverses par son retrait et son abstraction. C'est de ce modèle que se rapprochent les démocraties constitutionnelles modernes. C'est lui que *Théorie de la justice* formalisait sans être au clair sur les limites de l'entreprise. » (Ricœur 1990, 115-116).

En bref, pour Ricœur, Rawls prend désormais acte du fait que « tout système d'institutions ne peut accepter qu'un nombre limité de valeurs fondatrices dans son espace de réalisation. » (*Ibid.*, 119). C'est ainsi que Rawls s'appuie sur l'histoire des démocraties occidentales, et plus particulièrement sur celle de la démocratie libérale américaine, pour montrer comment les valeurs politiques héritées ont contribué à sa stabilité sur plusieurs siècles. Certes, il est toujours possible de discuter de la justice des institutions américaines héritées : cette société réputée libérale

⁸⁴ Sur la défense ricœurienne de l'universel, voir Ricœur, « Le fondamental et l'historique », ainsi que « L'universel et l'historique ».

a longtemps pratiqué l'esclavage⁸⁵, puis la ségrégation raciale avec, notamment, les lois Jim Crow, et elle est encore aujourd'hui en proie à des discriminations raciales systémiques. C'est également au nom de ses valeurs libérales et de leur diffusion au niveau mondial qu'une guerre d'invasion a été menée en Irak en 1993, détruisant un pays avec ses structures et la vie de ses habitants. Mais Rawls s'intéresse moins à la justice des pratiques institutionnelles et des actions politiques menées au nom des valeurs libérales héritées qu'à leur rôle dans la stabilisation du régime démocratique américain. Pour Rawls, l'adhésion commune à des valeurs politiques libérales rend possible l'émergence de désaccords raisonnables fondés sur un consensus de base, à savoir la reconnaissance de la primauté des principes de justice. Rawls contribue ainsi à porter l'éclairage sur l'un des aspects de la dynamique consensuelle-conflictuelle propre à toute coopération démocratique. Cet aspect concerne le consensus minimal qui est nécessaire pour que cette coopération soit effective dans le temps. Toutefois, la question se pose de savoir si Rawls n'en demande pas trop ou trop peu lorsqu'il suppose que le consensus doit porter non pas seulement sur les principes, mais également sur les valeurs libérales héritées de l'histoire politique et culturelle des démocraties occidentales. De fait, d'un point de vue ricœurien, les principes moraux de justice doivent rester suffisamment universalisables pour que les règles empiriques qui en sont dérivées puissent varier selon les cultures politiques et sociales héritées, sans pour autant que l'horizon régulateur de la justice sociale réalisée soit remis en cause. Car les progrès de la justice sociale dans l'histoire sont assurés par la capacité des citoyens à agir en se plaçant dans cet horizon. Se placer dans cet horizon, cela veut dire être en capacité de remettre en cause les règles institutionnelles héritées, avec les interprétations qu'elles véhiculent et les pratiques qu'elles promeuvent, et à proposer à la discussion publique voire, si nécessaire, à lutter pour de nouvelles interprétations et de nouvelles pratiques, plus justes – c'est-à-dire plus inclusives, plus libres et plus égales – des interprétations et des pratiques qui contribuent effectivement au bien vivre, avec et pour les autres, dans des institutions justes, *mais ici et maintenant*.

⁸⁵ Pensons à Jefferson, grand défenseur de la démocratie constitutionnelle en Amérique et possédant jusqu'à deux cents esclaves.

Bibliographie

- Aristote, *Éthique à Nicomaque* (Paris : Vrin, 1990).
- Étienne Balibar, *La crainte des masses* (Paris : Galilée, 1997).
- Jean-Pierre Dupuy, « Les paradoxes de *Théorie de la justice* ». Introduction à l'œuvre de John Rawls », *Esprit*, n° 134, 1 (1988), 72-84.
- Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience* (Paris : Cerf, 1991).
- Thibault Gajdos et Feriel Kandil, « The Ignorant Observer », *Social Choice and Welfare*, vol. 31, n° 2 (2008), 193-232.
- Luc Foisneau, « La normativité des principes de justice », *Les Études Philosophiques*, vol. 145/2 (2023), 7-29.
- Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (éd.), *Le sens de la justice, une utopie réaliste ? Rawls et ses critiques* (Paris : Classiques Garnier, 2015).
- Carol Gilligan, Arlie R. Hochschild et Joan C. Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés : à quoi sert le care* (Paris : Payot, 2013).
- John C. Harsanyi, « Cardinal utility in welfare economics and in the theory of risk-taking », *Journal of Political Economy*, 61/5 (1953), 434-435.
- , « Can the maximin principle serve as a basis for morality? A critique of John Rawls's theory », *American political science review*, 69/2 (1975), 594-606.
- Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (Paris : Cerf, 2002 [1992]).
- Feriel Kandil, « Idéale ou comparative : quelle approche pour la justice sociale ? », *Revue Économique*, vol. 61, n° 2 (2010), 213-235.
- , *Fondements de la justice* (Paris : PUF, 2012).
- , « La justice est aveugle : Rawls, Harsanyi et le voile d'ignorance », *Revue Économique*, vol. 65, n° 1 (2014), 97-124.
- Emmanuel Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* (Paris : Delagrave, 1986 [1785]).
- Thomas H. Marshall, *Citizenship and social class* (New York : Cambridge, 1950).
- Charles W. Mills, *Le contrat raciale* (Québec : Mémoire d'encrier, 2023 [1997]).
- Véronique Munoz-Dardé, *La justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls* (Paris : Nathan Université, 2000).
- Thomas Piketty, *Le capital au XXI^e s.* (Paris : Éditions du Seuil, 2013).
- John Rawls, *Théorie de la justice* (Paris : Éditions du Seuil, 1987 [1971]).
- , *Justice et démocratie* (Paris : Éditions Points, 1993).
- , *Collected papers* (Londres : Harvard University Press, 2001).
- , *Libéralisme politique* (Paris : PUF, 2001a [1993]).

- Paul Ricœur, « Le cercle de la démonstration », in *Ricœur* (Paris : Éditions Points, 1988 [1991]), 217-234.
- , *Soi-même comme un autre* (Paris : Éditions Points, 1990).
- , *Lecture 1. Autour du politique* (Paris : Éditions Points, 1991).
- , Entretiens donnés à l'INA sous le titre « Paul Ricœur : regards sur son siècle » (1993), en ligne : <https://entretiens.ina.fr/itineraires/Ricoeur/paul-ricoeur/transcription/31Ricoeur>.
- , « La philosophie morale », Conférence donnée au Forum Universitaire de l'Ouest Parisien (1994), en ligne : <https://fondsriceur.ehess.fr>.
- , *Le Juste* (Paris : Éditions Esprit, 1995).
- , *Le Juste 2* (Paris : Éditions Esprit, 2001).
- , *Le juste, la justice et son échec* (Paris : Éditions Points, 2005).
- , *Amour et justice* (Paris : Carnets de l'Herne, 2008).
- , *Politique, Économie et Société. Écrits et Conférences 4* (Paris : Éditions du Seuil, 2019).
- Michael J. Sandel, *Justice* (Paris : Albin Michel, 2016 [2009]).
- Thomas Scanlon, *Pourquoi s'opposer à l'inégalité ?* (Paris : Agone, 2022 [2018]).
- Amartya Sen, « Quelle égalité ? », in *Éthique et économie*, Amartya Sen (Paris : PUF, 1993).
- , *L'idée de justice* (Paris : Flammarion, 2010 [2009]).
- Michael Walzer, *Sphères de justice* (Paris : Éditions du Seuil, 1997 [1983]).