

Université de Montréal

**La question de la justice :
Paul Ricœur, lecteur de John Rawls**

Par Julien Leneveu-Duval

**Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences**

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences
en vue de l'obtention du grade de Maître en Philosophie

Avril 2021

© Julien Leneveu-Duval, 2021

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

La question de la justice :
Paul Ricœur, lecteur de John Rawls

Présenté par
Julien Leneveu-Duval

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Grondin

Président-rapporteur

Christian Nadeau

Directeur de recherche

Marc-Antoine Dilhac

Membre du jury

Résumé :

C'est au tournant des années 1990 que Paul Ricoeur s'est intéressé à *Théorie de la justice* de John Rawls. Tout en étant fondamentalement en accord avec la valeur morale, déontologique et politique des principes de justice de Rawls, Ricoeur s'oppose à l'approche « purement procédurale » de la justice pour les institutions telle qu'elle se développe à l'aide de l'interprétation rawlsienne de la théorie du contrat social. Si l'approche déontologique de la justice comme équité priorise une conception formelle de la justice pour les institutions, elle ne peut toutefois pas, selon Ricoeur, s'affranchir des fondements téléologiques qui justifient la formulation et le choix rationnel des principes rawlsiens. En reprenant l'argumentaire de *Théorie de la justice*, Ricoeur relève la dépendance de la procédure formelle de Rawls à une série de présupposés éthiques fondamentaux qui justifient téléologiquement la rationalité des principes. Ces présuppositions ne mettent pas en ruine la position de Rawls, au contraire, ils relèvent d'une circularité « naturelle » propre à la problématique de la distribution des biens sociaux (justice distributive), indispensable à l'élaboration d'une conception politique de la justice et à l'intelligence démocratique du contrat social. Contre la démonstration empirique de la procédure formelle de la « position originelle » sous le « voile d'ignorance » à partir de laquelle devrait résulter le choix rationnel et unanime des principes de justice, Ricoeur propose de rétablir la primauté du sens de la justice pour le sujet de droit/contractant. Sans réfuter la priorité déontologique des principes de justice pour les institutions, Ricoeur veut rétablir la valeur éthique de la justice pour les individus à partir d'une herméneutique du *soi* et d'une anthropologie philosophique qui posent le *besoin de l'institution* au sein même de la constitution du sujet à « vivre une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes ».

Mots-clés : Déontologie, Droit, Éthique, Institution, Philosophie, Politique, Justice, Rawls (John), Ricoeur (Paul), Téléologie

Abstract :

At the turn of the 1990s, Paul Ricœur became interested in John Rawls' *Theory of Justice*. While fundamentally agreeing with the moral, deontological, and political value of Rawls' principles of justice, Ricœur opposes the "purely procedural" approach to justice for institutions as developed through Rawls' interpretation of social contract theory. If the deontological approach to justice as equity prioritizes a formal conception of justice for institutions, it cannot, however, according to Ricœur, break free from the teleological foundations that justify the formulation and rational choice of Rawlsian principles. Returning to the argument of *Theory of Justice*, Ricœur identifies the dependence of Rawls' formal procedure based on a series of fundamental ethical presuppositions that teleologically justify the rationality of the principles. These presuppositions do not undermine Rawls' position; on the contrary, they are part of a "natural" circularity specific to the issue of the distribution of social goods (distributive justice), a process which is indispensable in the elaboration of a political conception of justice and in the democratic understanding of the social contract. Against the empirical demonstration of the formal procedure of the "original position" under the "veil of ignorance" from which the rational and unanimous choice of the principles of justice should result, Ricœur proposes to re-establish the primacy of the sense of justice for those subjected to law/contractors. Without refuting the deontological priority of principles of justice for institutions, Ricœur aspires to restore the ethical value of justice for individuals from a hermeneutic of the self and a philosophical anthropology that posits the need for the institution within the very constitution of the subject to "live a good life, with and for others, in just institutions".

Key words : Deontology, Right, Ethics, Institution, Philosophy, Politic, Justice, Rawls (John), Ricœur (Paul), Teleology

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	8
La question de la justice : quelle(s) justification(s)?.....	8
La priorité du juste sur le bien : la normativité déontologique.....	9
Les « paradoxes » de <i>Théorie de la justice</i>	13
Une lecture ricœurienne: « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? »	16
Remarques préliminaires.....	19
CHAPITRE I : LA QUESTION DE LA JUSTICE : RAWLS ET RICŒUR.....	22
Théorie de la justice : vertu première des institutions.....	22
Une distribution équitable des biens et des avantages	23
Les principes de justice rawlsiens	25
L'interprétation rawlsienne du contrat social	27
L'équité procédurale.....	29
La notion d'équilibre réfléchi : une perspective téléologique indirecte?	30
Paul Ricœur et la question de la justice.....	32
La visée éthique de la vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes.....	33
La philosophie morale de Paul Ricœur	34
Présentation générale des problématiques	37
Du sens institutionnel de la justice et de la vertu institutionnelle de la justice.....	37
La perspective déontologique et l'indépendance morale de <i>Théorie de la justice</i>	38
Les principes de justice sont-ils auto-référentiels?	40
Le contrat social est-il en lui-même moral?	41

La procédure contractuelle peut-elle formaliser le sens de la justice?.....	41
Priorité du juste, primauté du bien et circularité morale.....	43
Conclusion.....	48
CHAPITRE II : DE LA CIRCULARITÉ ARGUMENTATIVE DE THÉORIE DE LA JUSTICE À LA CRITIQUE DE LA PRIMAUTÉ DU JUSTE.....	49
Le cercle de la méthode.....	50
L'intuition non intuitionniste des principes.....	54
Du lien social au lien politique : deux natures pour une même vertu	56
Le cercle « apparent » de l'institution pré-individuelle et du contrat post-individuel	58
Les présupposés moraux de la position originelle : les « convictions bien pesées »	62
L'interprétation contractuelle de l'autonomie kantienne de Rawls	63
L'ambiguïté conceptuelle de la position originelle : une notion fonctionnelle et rationnelle	69
Les « convictions bien pesées » et la notion d'équilibre réfléchi.....	71
Le principe du maximin : plus raisonnable ou plus rationnel que le principe d'utilité?	75
Conclusion.....	84
L'imagination, l'invention, l'artifice et le constructivisme de la situation originelle	85
CHAPITRE III : LE BESOIN DE L'INSTITUTION.....	89
Interprétation ricœurienne de l'autonomie kantienne.....	90
L'anté-normatif : la « médiation institutionnelle » de la « vie bonne ».....	95
« Vivre une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes ».....	97
CONCLUSION.....	107
Sens de la justice et principes de justice	107
Le sujet du droit est-il un individu de droit?.....	109

Capacité ou accomplissement	111
« Empêtrés dans des histoires »	112
BIBLIOGRAPHIE	116

INTRODUCTION

L'analyse que nous proposons ici est certainement plus ricœurienne que rawlsienne pour différentes raisons. L'interprétation de l'œuvre de Rawls que nous proposons est d'abord externaliste. À l'image de la phénoménologie herméneutique de Paul Ricœur nous avons privilégié une approche réflexive. Bien que notre analyse de *Théorie de la justice* s'appuie sur des textes de Ricœur directement adressés à cette œuvre, nous n'avons pas limité notre lecture strictement à ceux-ci. L'intérêt qu'a soulevé la théorie de la justice comme équité chez Ricœur est tributaire d'un parcours philosophique déjà mature qui précède l'œuvre de Rawls et nous ne pouvons pas en faire abstraction. L'approche circonstancielle des textes de Ricœur, nous oblige également, par souci de clarté et de pertinence, à appuyer notre analyse de certains éléments fondamentaux de la philosophie de Ricœur qui favorisent selon nous une meilleure compréhension des objections soulevées. En contrepartie, nous pouvons difficilement proposer une exégèse – plus internaliste – de Rawls en nous servant de Ricœur au risque de perdre la pertinence du propos et surtout l'intérêt considérable de Ricœur envers cette œuvre à laquelle il attribue une grande valeur. Notre propos servira ainsi un double intérêt : mieux comprendre, malgré la critique qu'il en fait, l'apport de *Théorie de la justice* pour la pensée de Ricœur, ainsi que d'analyser certains éléments jugés problématiques de l'œuvre desquels nous pourrions éclaircir, en partie, le débat sur les fondements de la justice.

La question de la justice : quelle(s) justification(s)?

L'enjeu commun au débat est de savoir si on peut formuler au plan éthique, juridique, politique, social, des principes universels, valables indépendamment de la diversité des personnes, des communautés et des cultures susceptibles de les appliquer, et sans limitation tenant aux circonstances particulières d'application et principalement à la nouveauté des cas apparus à l'époque moderne. À quoi on a objecté, soit le caractère formel de principes ignorants de la variété des contenus d'application, soit le caractère anhistorique de règles étrangères à la variété des héritages culturels, et à l'enracinement des règles de la vie en commun dans la pratique communautaire.¹

Comment justifier ce qui *est* ou *devrait* être juste? pour soi? pour les autres? pour tout un chacun? Autant de réponses que d'individus, de groupes, de communautés, de cultures ou d'institutions historiques, religieuses ou politiques. Comment trouver une justice commune pour

¹ Ricœur, « L'universel et l'historique » dans *Le Juste 2*, le Seuil, Esprit, 2001, p. 267-268.

autant de justifications? Comment réconcilier chacune de ces *singularités* au sein d'un même projet de société? Ces singularités sont de plus en plus connectées les unes aux autres, elles se rencontrent et se confrontent, pour le mieux et pour le pire. Les sociétés d'État de droit répondent en partie à ce problème via la proclamation et la défense des droits de la personne au sein d'institutions politiques. Ce socle institutionnel à la fois moral, juridique et politique est certainement une caractéristique fondamentale de la modernité ; ces droits sont l'expression d'une *rationalité*, fondée sur la dignité, la liberté et l'égalité des individus. Toutefois, l'application de ces droits reste problématique malgré leur caractère, en principe, *universel*. En outre, ces droits accordent une autorité morale, légale et politique aux citoyens à réclamer *ce à quoi ils-auraient-droits* aux diverses institutions concernées. Dès lors, il faut poser la question de savoir s'il existe une hiérarchie entre les réclamations que les institutions doivent reconnaître comme étant légitimes. Et si une telle hiérarchie existe, en vertu de quelle autorité serait-elle établie? Le paradoxe de notre modernité - et des sociétés de droits libérales et démocratiques - est que l'institution politique devrait être *le* représentant de *la* volonté du peuple tout en garantissant et en assurant *à tous les citoyens*, autonomie, liberté et une autorité morale en tension avec l'autorité du politique. Plus précisément, en ce qui a trait au propos de *TJ*, ce paradoxe - que Tocqueville avait déjà mis en évidence dans *De la démocratie en Amérique* - concerne les limites de la prétention à l'universalité des principes de justice auxquels se confrontent rapidement les difficultés des conceptions particulières du bien. Ainsi, à la question de la justification se superpose une autre question, celle de l'autorité qui justifie une conception ou une autre de la justice. Quelle est l'autorité la plus légitime à établir la meilleure justice? Quelle est l'autorité qui rendrait possible une justice la plus universelle possible tout en respectant la légitimité et l'autorité rationnelle et juridique que nous accordons *de droit* aux multiples singularités? Une des réponses contemporaines les plus fortes offertes à cette difficile réconciliation entre la légitimation rationnelle de l'autorité et la légitimité de l'autorité politique est certainement la *Théorie de la justice* de John Rawls.

La priorité du juste sur le bien : la normativité déontologique

La *Théorie de la justice*, depuis sa parution en 1971, a soulevé une multitude de commentaires et de critiques. La littérature autour de cette œuvre est monumentale, plusieurs

disciplines s'y sont intéressées d'une manière ou d'une autre. Peu d'œuvres de philosophie politique contemporaines ont eu une portée théorique aussi grande. La conception politique de la *Théorie de la justice (TJ)* remet en question un ensemble d'institutions fondamentales (sociales, juridiques, politiques et économiques) pour nos sociétés de droit. Davantage, à l'ambition théorique, en apparence démesurée, de l'œuvre – déterminer des principes universels de justice pour les structures de base (les institutions) des sociétés – s'ajoute celle de maintenir *TJ* à l'intérieur d'un cadre pratique bien précis et délimité². La « théorie de la justice comme équité » est une conception purement politique, elle s'applique aux institutions, elle serait indépendante de toutes autres considérations d'ordre moral, religieux, philosophique et métaphysique. Pourtant, si *TJ* défend une théorie morale via le contenu de ses principes, elle établit aussi une forme institutionnelle qui propose à son tour une conception de l'organisation de la cité, c'est-à-dire une conception morale du rapport politique entre les citoyens via les institutions. Dès lors, la perspective *top-down* de *TJ* – qui pose les institutions avant les individus lorsqu'il s'agit d'établir des fondements et des principes institutionnels *justes* – est en elle-même une perspective morale, à savoir si la *vertu* de la justice est (prioritairement) celle des individus ou celles des institutions de la Cité ou encore, si et dans quelle mesure ces deux perspectives peuvent s'accorder. De deux choses l'une : ou bien il s'agit de savoir si l'autorité politique trouve sa légitimité dans le pouvoir des « lois » auxquelles les citoyens doivent se soumettre, ou bien il s'agit de penser en quoi l'autorité politique est plutôt légitimée par les exigences et les considérations morales et éthiques à la base de son organisation sociale. Or, du point de vue de nos sociétés libérales, cette dichotomie entre ces deux thèses semble bien artificielle. Ce qui compte serait plutôt de penser leur complémentarité.

L'originalité et la force de *TJ* est qu'elle défend une conception déontologique qui tirerait sa légitimité et son autorité d'une rationalité « interne », celle d'un accord universel entre des sujets rationnels sur des principes normatifs communs. Ainsi les principes de justice de Rawls ne tirent pas leur légitimité de « l'extérieur » – à partir d'une conception d'un Bien suprême, du

² Des différentes éditions de *Théorie de la justice à Libéralisme politique* paru en 1995, Rawls a précisé le cadre fonctionnel de sa théorie au sein d'un contexte politique particulier, les démocraties libérales, relativisant ainsi la prétention d'universalité de celle-ci.

divin ou de la volonté du Prince. Au contraire elle construit sa légitimité « de l'intérieur » en *déterminant* « les conceptions morales substantielles, c'est-à-dire [...] la manière dont les notions fondamentales du droit, du bien et de la valeur morale peuvent être liées les unes aux autres pour former des structures morales différentes » en *identifiant* « les points communs et les différences majeures entre ces structures » et en *décrivant* « comment elles sont liées à nos sensibilités morales et nos attitudes naturelles » afin *d'établir* « les conditions qu'elles doivent remplir *pour jouer le rôle que nous en attendons dans la conduite de la vie humaine* »³.

Rawls fait le pari que malgré le conflit que génèrent les différentes « structures morales » entre les individus, il est possible d'en tirer une forme « substantielle », c'est-à-dire une forme (méta) morale qui touche l'essence des différents complexes de désirs, d'exigences et de conceptions de la vie bonne des êtres humains. Cette « conception morale substantielle » résume l'idée selon laquelle les différents idéaux et objets des volontés individuelles importent moins que le fait de garantir aux « personnes » la possible réalisation de leurs projets de vie. Telle est la condition que la conception substantielle de la justice doit remplir et la prémisse de sa perspective déontologique : est *juste*, un principe qui ne brime pas les libertés et l'autonomie des « personnes » ou, positivement, est *juste*, un principe qui permet aux individus de s'émanciper, d'exercer leur rationalité à leur plein potentiel coopératif.

L'objectif de *TJ* est d'arriver à ce que Rawls nomme « l'équilibre réfléchi » qui serait le résultat final d'une réflexion entre sujets rationnels qui, par « un processus d'ajustement »⁴, ferait coïncider les jugements des individus entre eux afin d'arriver à un accord mutuel sur des principes normatifs alors volontairement, librement et rationnellement choisis. Or, selon la lecture de Ricœur, la rationalité de la procédure de délibération serait déjà présumée, voire indirectement développée. En se rapportant au développement, à l'organisation et à la progression des idées dans *TJ*, Ricœur décèle dans la marche de l'argument un procédé méthodologique problématique, ou pour le moins ambigu : les principes de justice, juge-t-il, sont déjà affirmés, formulés et organisés (ordre sériel) avant de nous en fournir la preuve et la

³ RAWLS, « L'indépendance de la théorie morale » dans *Cités*, PUF, No5, 2001, p. 162. C'est nous qui soulignons.

⁴ « c'est-à-dire en changeant parfois les circonstances du contrat, dans d'autres cas en retirant des jugements et en les adaptant aux principes », *TJ*, p. 47.

démonstration. Nous y reviendrons, mais notons à ce stade l'idée que les principes de justice rawlsiens devraient être l'expression ou, du moins, la description formelle et générale, sous la forme normative d'obligations et d'interdits, d'un sens de la justice « latent », « d'intuitions fondamentales considérées comme latentes dans la culture politique publique »⁵. La question qui se pose est : comment démontrer que ce sont bel et bien les principes de justice rawlsiens qui seraient choisis par des sujets rationnels? C'est là qu'intervient la seconde thèse principale (la première étant la thèse déontologique qui priorise le juste sur le bien au niveau politique), celle du contrat social que Rawls interprète en termes de « position originelle ». C'est par cette interprétation du contrat social que Rawls argumentera en faveur de la rationalité empirique de ses principes, c'est-à-dire d'une réelle reconnaissance – *bottom-up* – par les individus de la justice des principes de justice rawlsiens. Tout l'enjeu de notre projet repose sur l'analyse de ce fragile « équilibre » entre l'autorité de la loi et sa légitimité à être reconnu comme tel par les citoyens. C'est ce que Ricœur nomme « les paradoxes de l'autorité »⁶ pouvant s'exprimer à partir de deux traditions philosophiques :

[...] j'aimerais dire quelques mots de deux traditions philosophiques importantes qui ont dominé la philosophie morale, et qui pourraient paraître faire l'économie de la notion d'autorité et de ses énigmes, dans la mesure où l'une et l'autre placent la source d'autorité aussi près que possible de l'agent de l'action, donc également de nous-mêmes. Je pense d'abord à Aristote dont toute l'éthique est enracinée dans le désir raisonnable, dans le souhait délibéré d'une vie accomplie, d'une vie heureuse. La question est de savoir si ce souhait est capable d'assurer la totale autarcie du sage. Je pense ensuite à Kant dont l'idée-clé en philosophie morale est celle d'autonomie, c'est-à-dire la thèse de l'identité entre le soi et la norme. Tout ce qui n'est pas autonomie, donc toute dépendance d'un autre, doit être écarté comme hétéronomie. Question : n'y aurait-il rien à dire en faveur de l'autorité sans blesser l'autonomie?⁷

Pour trouver une réponse à cette question contemporaine fondamentale qui cherche une « composante qui serait non seulement compatible avec l'autonomie, mais qui tout à la fois l'exigerait, l'accompagnerait, voir [qui la] compléterait », Ricœur s'est confronté à la *Théorie de la justice* qui offre justement une des meilleures réponses formulées à ce jour en développant une conception déontologique et procédurale de la justice. Or, comme nous le verrons et

⁵ RAWLS, « Un consensus par recoupement », *Op. Cit.*, p. 12.

⁶ Paul Ricœur, « Les paradoxes de l'autorité » dans *Philosophie*, Bulletin de Liaison des professeurs de philosophie de l'académie de Versailles, C.R.D.P., No 7, février 1995, p. 6-12.

⁷ *Ibid.*, p. 6.

l'analyserons, l'intérêt des thèses de *TJ* pour Ricoeur prend un chemin qui le conduira à s'opposer en partie au projet de Rawls. Nous proposons donc une approche qui ne prétend pas être une exégèse de la théorie de Rawls mais une interprétation de la lecture qu'en a fait Ricoeur. Malgré la publication tardive de la traduction de *TJ* en France en 1987, cette œuvre a rapidement été reconnue comme « nouveau paradigme » ou « nouveau départ », pour la philosophie politique, notamment parce que *TJ* intègre de manière originale des éléments jugés inhabituels, voire paradoxaux du moins, pour la tradition française.⁸

Les « paradoxes » de *Théorie de la justice*

Voyons ces traits « paradoxaux » de la théorie de la justice comme équité de Rawls. Nous nous baserons pour ce faire sur un article de Jean-Pierre Dupuy paru dans la revue *Esprit* à la suite de la parution de la traduction de *TJ* par Catherine Audard.⁹ Ces aspects paradoxaux nous permettront de mieux saisir l'objection ricœurienne de la circularité des thèses de *TJ* dans le cadre de notre analyse ultérieure et ils circonscriront aussi le cadre générale de la réception de l'œuvre dans le monde intellectuel français auquel appartient Ricoeur malgré son « détour américain » dans les années 1970-85¹⁰. Dupuy en relève quatre :

1. Le premier trait paradoxal relève le fait que Rawls veut introduire une théorie de la justice distributive dans un « cadre idéologique » traditionnellement critique d'une sociologie égalitariste : l'individualisme libéral¹¹. En effet, comment Rawls peut-il à la fois formuler des principes de justice pouvant déterminer « ce qui revient à chacun » et « ce qui lui est dû » dans une perspective individualiste de la société où c'est l'individu qui « fixe librement ses

⁸ Voir Bernard Amin « Tristesse de la social-démocratie? la réception de John Rawls en France » dans *Esprit*, mars/avril 1988.

⁹ Jean-Pierre Dupuy, « Les paradoxes de « théorie de la justice », introduction à l'œuvre de Rawls » dans *Esprit*, janv. 1988, No 134 (1), p. 72-84. Ricoeur ne semble pas s'être intéressé, au même titre que ses confrères philosophes français, à *Théorie de la justice* avant sa traduction en 1987. En ce qui concerne plus précisément l'analyse de Dupuy de laquelle nous débutons, - du moins en ce qui concerne l'œuvre de Rawls - la rencontre entre lui et Ricoeur se passe à ce même moment, dans les années 1987-88, alors qu'*Esprit* travaille à la publication d'un numéro spécial sur Paul Ricoeur - auquel J-P Dupuy sera convié - dans l'édition double de juillet/août 1988.

¹⁰ DOSSE, F., *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie* (1913-2005), Édition revue et augmentée, La découverte, Paris, 2008. À cette époque, Ricoeur travaille à la rédaction des trois tomes de *Temps et Récits*. Nous n'avons pas trouvé dans cette œuvre d'indice pointant vers une lecture de l'édition originale de *Theory of Justice* paru en 1971.

¹¹ Nous faisons référence ici au mouvement « néo-libéral » américain, au capitalisme du libre marché à la Milton Friedman mais aussi aux critiques du socialisme et de la social-démocratie de Friedrich Hayek.

propres objectifs et finalités »¹²? Deux conceptions sociologiques tentent d'être mises à profit l'une par l'autre, deux stratégies : une approche *top-down* où c'est la société qui détermine les finalités objectives de ses membres et une approche *bottom-up* où c'est aux finalités des individus que la société doit se conformer et s'instituer dans les limites du respect mutuel.

2. Le second paradoxe est la conséquence politique du premier et concerne l'ambiguïté de la « nature du lien social » proposée par *Théorie de la justice*. En ce qui concerne la grande question politique à savoir qu'elle est la conception *la plus juste* de la justice, Rawls défend une conception procédurale du juste, dont le paradigme est celui d'un marché libre et de son autorégulation « naturelle », tout en proposant une théorie du contrat social qui traditionnellement tente d'interpréter la rationalité d'une « volonté générale ». Dupuy exprime ce paradoxe ainsi : « les théories du contrat social sont des théories constructivistes, artificialistes, qui exigent beaucoup de la conscience et de la volonté des hommes. Tout le contraire de l'univers de la « main invisible » »¹³.
3. Le troisième trait paradoxal concerne l'interprétation non transcendantale du formalisme moral kantien transposé au sein d'une tradition empiriste « à la David Hume ». Comme le présente Dupuy, c'est Michael Sandel qui a peut-être le mieux exprimé ce paradoxe dans *Le libéralisme et les limites de la justice* en termes de « déontologie (kantienne) à visage humain »¹⁴. Si le formalisme kantien fonde théoriquement « l'antériorité du juste sur le bien » pour la Raison pure il faut, en respect de la métaphysique idéaliste de Kant, rejeter les fondations empiriques de la Loi de la liberté pratique ; la « métaphysique du droit » chez Kant est distincte de sa « pratique empirique », le *droit*, parce qu'elle ne peut pas rationnellement être saisie à partir de ses représentations sensibles ou à partir d'un objet de la volonté. Or, Rawls « propose d'opérer la déduction des premiers principes à partir d'une situation de choix hypothétique, définie par un ensemble de conditions susceptibles de conduire à un résultat adapté à des êtres humains réels. Ce qui prévaut ici, nous dit Sandel, ce n'est pas le royaume des fins, mais les circonstances ordinaires – empruntés à Hume – où se posent des questions

¹² DUPUY, *Op. Cit.*, p. 72.

¹³ DUPUY, *Op. Cit.*, p. 74.

¹⁴ SANDEL, M., *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999, p. 39.

de justice »¹⁵. De ce paradoxe, comme le soulève Sandel, la question « est de savoir si Rawls peut disposer d'une politique libérale tout en se dispensant de ses embarras métaphysiques » et « s'il est possible de sauver le libéralisme déontologique des difficultés associées à la notion kantienne du sujet »¹⁶. Se substitue « aux bonnes conditions pour se connaître soi-même », les « bonnes conditions de choix » afin que le sujet choisisse ses propres fins¹⁷.

4. Enfin, le dernier paradoxe que relève Dupuy est plus externaliste et concerne l'interprétation utilitariste de l'œuvre de Rawls pourtant fondamentalement anti-utilitariste : « les utilitaristes d'aujourd'hui – parmi lesquels nombres d'économistes réputés – considèrent, à son grand dam, Rawls comme l'un des leurs »¹⁸. À l'instar de Dupuy, nous considérons que l'utilitarisme classique, plus spécifiquement, que « le principe sacrificiel » d'une version de l'utilitarisme (Sidwick) est l'ennemi à vaincre : « Le risque que la perte de liberté de certains puisse être justifiée au nom d'un plus grand bien qui échoirait aux autres »¹⁹ est un principe de justice *a priori* inadmissible pour la théorie de la justice comme équité, le *juste* sacrifice d'une minorité est *injustifiable*. En fait, le point important à relever est le « a priori » en ce sens que pour « montrer qu'il existe une raison supérieure à la raison utilitariste » Rawls argumentera en faveur du principe de différence à partir d'un argument à première vue amoral, la règle du maximin. Élaborer à partir d'une théorie des jeux, ce principe s'objecte à la rationalité même du conséquentialisme de l'utilitarisme. Pourtant, dès les premières pages de *TJ*, c'est contre la moralité même du principe sacrificiel qu'est formulé le principe de différence.

Ce dernier trait est fondamental pour Paul Ricœur, c'est vers celui-ci que culminera notre analyse, au terme de ce qui sera présenté sous le nom de « cercle de la démonstration ». C'est cette circularité dans l'argumentaire de Rawls qui est relevée par le philosophe français que nous exposerons et par laquelle les principes de justice de Rawls trouveront peut-être une autre justification, peut-être trop « métaphysique » pour Rawls, mais – comme nous tenterons de le

¹⁵ SANDEL, *Op. Cit.*, p. 39.

¹⁶ *Op. Cit.*, p. 40.

¹⁷ DUPUY, *Op. Cit.*, p. 75.

¹⁸ *Op. Cit.*, p. 75.

¹⁹ *Ibid.*

démontrer – peut-être aussi plus sensible aux intuitions et aux présuppositions qui la conduisent. Mais avant tout, en guise d'introduction, situons les principaux vecteurs de la pensée de Ricœur autour de la question de la justice et de l'ouvrage de Rawls qu'il a commenté à plusieurs reprises depuis 1988.

Une lecture ricœurienne: « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? »

Dans cette section, nous mettrons en place les deux grandes thèses politique et morale défendues par *Théorie de la justice* de John Rawls : celle de la *priorité* du juste sur le bien et celle de la *primauté* du juste sur le bien. Cette distinction entre priorité et primauté du juste est fondamentale pour Paul Ricœur. S'il accepte la première, en la situant au point le plus haut de la philosophie morale et en insistant sur la priorité normative/déontologique de la justice, celle-ci ne peut, selon notre auteur, se dégager (*s'autonomiser*) des présuppositions téléologiques qui la précèdent et qui la légitiment lorsqu'on ramène la question de la *vertu* (de la justice) aux sujets et à leur agir dans la réalité. Pas plus qu'elle ne peut, postérieurement, *s'autoréguler* lorsque les conflits surgissent entre ses membres auxquels le caractère trop général de la norme ne peut répondre adéquatement ; pour *régler* les appels aux injustices, la norme doit retrouver et recouvrer du sens (une valeur téléologique) afin de pouvoir évaluer et justifier au cas par cas les conflits de droit dans nos sociétés libérales.

Ricœur expose ainsi une philosophie morale « exhaustive » en trois moments : une *éthique* au sens aristotélicien d'étude des biens téléologiques (royaume des fins), une morale déontologique (royaume des normes) au sens kantien du formalisme moral, et une éthique appliquée qui, comme le nom l'indique, travaille à partir des conflits en redonnant à rebours du sens et de la valeur aux normes en les évaluant à la lumière des fins qui les justifient. La boucle est bouclée... ce travail d'interprétation téléologique limitée cette fois à un dilemme moral particulier (sagesse pratique) redonne au droit sa légitimité et maintient le pouvoir autoritaire de la norme en cohérence avec la visée éthique des citoyens qui l'autorise et la formalise. Ainsi, chez Ricœur, la morale déontologique et l'éthique téléologique ne s'opposent pas, elles se complètent et se répondent de manière constructive. Le formalisme moral aussi nécessaire soit-

il pour l'organisation socio-politique génère inévitablement des conflits. Ceux-ci autorisant alors un retour à une éthique appliquée à des situations particulières offrent en contrepartie un nouvel éclairage qui, malgré les désaccords qu'ils suscitent, permet d'engager une conversation fondamentalement démocratique. Les conflits sont en ce sens non seulement des facteurs de changements, ils sont en quelque sorte le *pharmakon* de nos sociétés libérales construites sur du droit positif, toujours à réinterpréter.

En ses termes, la philosophie morale de Ricœur défend :

- 1) La primauté de l'éthique sur la morale ;
- 2) La nécessité néanmoins 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 conflits pour lesquels il n'est pas d'autre issue qu'une *sagesse pratique* qui renvoie à ce qui, dans la visée éthique, est plus attentif à la singularité des situations.²⁰

Quel intérêt *Théorie de la justice* de John Rawls apporte alors à cette philosophie morale?

En résumé, disons que *TJ* rejoint pleinement le second moment – le point le plus haut – de la justice du fait que sa conception de la justice est *purement* déontologique. Or, selon Ricœur, Rawls franchirait un pas de trop en affirmant d'abord que sa théorie peut et doit s'abstraire de l'hétéronomie des conceptions du bien et des désirs subjectifs dont il prétend ne conserver que la forme substantielle et aussi en introduisant, à titre de preuve. Aussi selon l'idée qu'une procédure contractuelle puisse établir une égalité rationnelle (qui autorise l'équité de la justice rawlsienne) à partir d'une égalité procédurale dont le statut épistémologique (théorique ou empirique) est, pour le moins ambigu. La solution que propose Ricœur est donc en elle-même paradoxale. Comment défendre *Théorie de la justice* et même la réelle valeur déontologique et *juste* des principes rawlsiens si l'on refuse l'argumentaire que propose l'interprétation rawlsienne du contrat social et qui devrait démontrer ultimement la cohérence du projet politico-morale de *TJ* : assurer la coopération sociale et maintenir, de manière stable et engageante le lien institutionnel dans la pluralité des opinions?

Lorsque Ricœur pose la question de savoir si « une théorie *purement* procédurale de la justice est possible? » il vise en réalité l'idée que nous puissions reconnaître toute l'efficacité et l'effectivité morale de l'institution politique à partir d'une procédure de délibération

²⁰ Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, 1991, p. 256.

contractuelle. Ce n'est pas le fait que la justice en tant que vertu des institutions doive s'organiser procéduralement via son caractère normatif – par une organisation/procédure bureaucratique qui pose problème. Le « *purement* » renvoie à l'idée que le caractère binaire de la norme (permis ou interdit) résulterait d'un choix rationnel *purement* issu d'une « mise en scène » (la position originelle), *purement* produit par une contextualisation dialogale réglée (la délibération) qui *effacerait* par le fait même l'hétéronomie des subjectivités. Comment alors argumenter en faveur des principes de justice de Rawls sans l'artifice de la position originelle? Selon Ricoeur, il faut accepter le caractère circulaire de toute entreprise de théorisation politico-morale qui pose la question du sujet et de son attachement moral et historique au *bien* de l'institution, son *sens de la justice*. Bref, Ricoeur propose d'argumenter en faveur d'une fondation téléologique des principes de *TJ*... ce à quoi Rawls se refuse pourtant.

Pour Ricoeur, le projet le plus ambitieux de *TJ* vise principalement à « mettre en accord nos convictions bien pesées et nos principes rationnels de justice »²¹. En ce sens, pour Ricoeur, c'est bien la notion « d'équilibre réfléchi » qu'il faut d'abord et avant tout défendre. Or, pour ce faire, il faut accepter que les principes de justice sont *a priori* le résultat d'une rationalisation d'un sens de justice – plutôt que le résultat d'une démonstration empirique – et que « l'extraordinaire construction de Rawls emprunte sa dynamique sous-jacente au principe même qu'il prétend engendrer par sa procédure purement contractuelle ».²² En d'autres mots : « les résultats de la procédure rawlsienne semblent finalement contenus tout entier dans la détermination préalable de la liste des biens premiers »²³, c'est ce que Ricoeur nomme « le cercle de la démonstration ». Cette circularité « constitue un plaidoyer indirect en faveur de la recherche d'une fondation éthique du concept de justice. »²⁴ Nous présenterons ainsi à la suite de l'analyse générale des thèses morales de la priorité et de la primauté du juste, les différents cercles argumentatifs de *TJ*, desquels sera autrement réaffirmée la priorité normative du juste

²¹ Samuel FERÉY, « THÉORIE DE LA JUSTICE, John Rawls -Fiche de lecture », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 10 janvier 2021. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/theorie-de-la-justice/>

²² RICŒUR, *J1*, p. 73.

²³ FERÉY, *Op. Cit.*

²⁴ RICŒUR, *Op. Cit.*, p. 73.

pour les institutions, mais en contrepartie sera rejetée la thèse du primat du juste *pour les individus*.

Pour ce faire, nous proposerons dans le premier chapitre de relever les fondements de *Théorie de la justice* de John Rawls, tout en soulevant certains aspects jugés problématiques pour la pensée de Paul Ricœur que nous présenterons également. Dans le second chapitre, nous proposerons une analyse ricœurienne de ces aspects en mettant en évidence les présuppositions morales, politiques et historiques qui, selon Ricœur, légitiment l'entreprise de la démonstration du choix rationnel des principes de justice rawlsiens via la construction procédurale de la « position originelle » sous « le voile d'ignorance ». Enfin, dans le dernier chapitre, nous aborderons l'interprétation ricœurienne du rapport entre le sujet de droit et l'institution politique en tant que substitut téléologique à l'approche procédurale de *TJ*, pour le contenu des principes de justice, mais contre la démarche argumentative de Rawls, nous proposerons de rétablir la primauté du sens de la justice dans une perspective éthique de la « vie bonne ».

Remarques préliminaires

Avant de procéder à l'analyse ricœurienne des présupposés moraux de *TJ*, nous exposerons les idées principales de l'œuvre telles que Rawls les présente dans la version sa théorie de la justice comme équité de 1987. Cela dit, exposer les thèses de *TJ* (1971) en suivant Rawls et surtout la série de reformulations et de corrections apportées à son ouvrage principal pose certaines difficultés. De l'article fondateur « Justice as Fairness » (1958) à *Libéralisme politique* (1995) jusqu'à *Justice as Fairness : a restatement* (2001), plusieurs amendements ont été apportés par Rawls lui-même. En ce qui nous concerne, nous prendrons la première édition de 1971 de *Théorie de la justice* (dans son édition française de 1987) comme principale référence²⁵. Toutefois, nous ferons intervenir à plusieurs occasions des idées tirées de ses ouvrages et articles ultérieurs dans lesquels Rawls traite, de manière plus circonscrite, certaines

²⁵ Bien que Ricœur ait produit un article « Après théorie de la justice de John Rawls » (1995) dans lequel il reprend la critique de l'œuvre à partir de certains amendements faits par Rawls depuis, il n'est pas question de *Libéralisme politique* (*LP*) qui paraît lui aussi en 1995. C'est pourquoi nous restreignons principalement notre analyse aux œuvres et textes qui précèdent *LP*. Selon Ricœur : « 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 ». De plus, les propos de cet article ouvrent sur des considérations plus larges, sur le pluralisme et l'autonomie du politique, que celles que nous voulons plus spécifiquement traiter dans ce projet.

idées fortes de *TJ*. Nous considérons, par exemple, que des articles comme « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non métaphysique » (1988) ainsi que « L'indépendance de la théorie morale » (2001) apportent des précisions essentielles aux thèses de *TJ* au même titre que l'article « originel » de 1958 dans lequel la fronde anti-utilitariste de sa théorie est plus vive. Bref, nous ne pouvons pas négliger ces éléments périphériques qui circonscrivent et complètent l'œuvre dans un souci minimal de cohérence. De plus, ces éléments apporteront un éclairage pertinent pour notre analyse en apportant des nuances pouvant servir nos critiques. En effet, Rawls a limité la portée universaliste de sa théorie de la justice en limitant son cadre d'application aux démocraties libérales et bien que ce correctif puisse servir la thèse de la circularité morale de Ricœur, il demeure une tension du fait que Rawls persiste à défendre l'indépendance de sa déontologie morale – contre toute perspective téléologique – et la stabilité démocratique de sa conception procédurale de la justice sociale – en tant qu'expression politique et institutionnelle idéale d'un sens commun de la justice des êtres humains.

CHAPITRE I : LA QUESTION DE LA JUSTICE : RAWLS ET RICŒUR

Théorie de la justice : vertu première des institutions

La justice est à prioriser parce qu'elle est « la vertu première des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée ». Cette première expression du rôle de la justice, maintes fois citée, est fondamentale, mais elle doit également s'exprimer conjointement avec – quelques lignes plus loin – la prémisse déontologique (*right based theory*) voulant que « chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice », car « dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitive ; les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni aux calculs des intérêts sociaux ». L'idée défendue par Rawls est qu'une conception « juste » de la justice se rapproche de la véritable justice – en tant qu'absolu – si et seulement si elle intègre l'égalité des droits de la personne sans aucun compromis. La perspective de *TJ* est déontologique ; les droits de la personne sont inaliénables et c'est aux institutions de devoir les garantir et les protéger. C'est donc en respect de cette corrélation entre une *conception morale du sujet de droit* et une *conception politique de l'État de droit* que Rawls affirme que « la vérité et la justice ne souffrent aucun compromis » puisqu'elles sont les « vertus premières du comportement humain »²⁶.

Cette relation (*fit*) « vraie » et « juste » entre la moralité des droits de la personne et le rôle du politique visant à les protéger est un *état de fait* pour la théorie de la justice de Rawls. Elles forment ce qu'il appelle « la structure de base de la coopération sociale » et d'ajouter, « pour les constitutions démocratiques modernes »²⁷. Plus fortement, en poursuivant la lecture de *TJ* (le début de paragraphe suivant), Rawls nous dit que de ce constat « semble s'exprimer notre conviction intuitive de *la primauté de la justice* »²⁸. Sensible au fait que cette thèse de la *primauté de la justice* est « sans doute [...] formulée avec trop de force », il enchaîne tout de suite

²⁶ RAWLS, *TJ*, p. 29-30.

²⁷ Nous complétons ici les idées de *TJ* à l'aide des précisions faites par Rawls ultérieurement : « The first feature of a political conception of justice is that, while such a conception is, of course, a moral conception, it is a moral conception worked out for a specific subject, namely, for political, social and economic institutions. In particular, it is worked out to apply to what we may call the "basic structure" of a modern constitutional democracy. » Rawls, "The idea of an overlapping consensus", 1987, p. 3.

²⁸ C'est nous qui soulignons. Notons simplement à ce stade que nous passons de la priorité institutionnelle de la justice déontologique à la primauté, disons, humaine de la justice déontologique.

après – et c’est le point de départ de tout le reste du livre – que « son propos est de chercher à savoir si de telles affirmations [...] sont fondées et, dans ce cas, comment il est possible d’en rendre compte ».

Deux questions donc : En quoi cette conception déontologique de la justice est-elle dite « juste »? et comment peut-on démontrer qu’elle est vraie, c’est-à-dire universellement valide pour les « systèmes de pensée »? À la seconde question, Rawls développera une interprétation de la théorie du contrat social afin de démontrer que ses principes seraient objectivement et rationnellement choisis par des individus devant délibérer sur les fondements des principes de justice sociale. À la première question, Rawls défend sa théorie de la justice *comme équité* : « l’idée fondamentale du concept de justice est l’équité »²⁹. Cette notion d’équité trouve ses fondements – et sa moralité – à partir de deux idées : (a) l’égalité des droits individuels (dans la tradition des *droits naturels*) et (b) dans l’idée que l’avantage mutuel à faire coopérer les citoyens est déterminé par la capacité des institutions à distribuer et à répartir ses « biens » matériels et immatériels (les ressources, les droits, les devoirs, les bénéfices et les charges) de manière « adéquate » ; ce que les principes de justice de Rawls prétendent accomplir.

Une société qui satisfait les principes de la justice comme équité se rapproche autant que possible d’un système de coopération basé sur la volonté, car elle satisfait les principes mêmes auxquels des personnes libres et égales donneraient leur accord dans des circonstances elles-mêmes équitables. En ce sens, ses membres sont des personnes autonomes et les obligations qu’elles reconnaissent leur sont imposées par elles-mêmes.³⁰

Une distribution équitable des biens et des avantages

La conception politique de Rawls s’inscrit donc dans l’histoire de la modernité, plus spécifiquement, elle poursuit le développement d’une conception d’un État de droit centralisé et d’institutions démocratiques fondées sur le respect des droits individuels. Ainsi, se rattachant à l’idée de l’État moderne, la société est définie « comme une association, plus ou moins autonomes de personnes qui, dans leurs relations réciproques, reconnaissent certaines règles de conduite comme obligatoires, et qui, pour la plupart, agissent en conformité avec elles »³¹. En

²⁹ RAWLS, “Justice as fairness”, 1958, p. 164: “It might seem at first that the concept of justice and fairness are the same, and that there is no reason to distinguish them, or to say that one is more fundamental than the other. I think that this impression is mistaken. In this paper I wish to show that the fundamental idea in the concept of justice is fairness; and I wish to offer an analysis of the concept of justice from this point of view.”

³⁰ TJ, p. 39-40.

³¹ *Ibid.*, p. 30.

effet, les règles des institutions démocratiques et libérales « visent à favoriser le bien de ses membres » et qu'en ce sens nous pouvons « supposer » que ces règles institutionnelles « déterminent le système de coopération » d'une société en fonction de sa capacité à, d'un côté régler les « conflits d'intérêts » et de l'autre, à soutenir les « identités d'intérêts » qui caractérisent toute société, et plus distinctement les sociétés modernes pluralistes. Ainsi pris dans sa généralité, nous comprenons que le concept de justice est problématique puisque les conflits d'intérêts sont en bonne partie des conflits entre différentes conceptions de la justice. Rawls se concentre sur un objet plus particulier de la justice, la distribution et la répartition des biens et des avantages : une justice distributive fondée sur la notion d'égalité proportionnelle (notion aristotélicienne classique de l'*Éthique à Nicomaque*). Cette notion voulant que chacun ait sa « juste part » selon « son dû », contrairement à l'égalité arithmétique qui partage les parts de manière égale pour tous. Est donc défendu le principe que la distribution institutionnelle des parts doit correspondre à l'idée que s'en font les personnes touchées par cette distribution.

En d'autres termes, l'égalité proportionnelle est juste lorsque le principe de sa distribution coïncide avec le sens commun des citoyens, c'est-à-dire avec *leurs* sens de la justice. Or, ce « sens de la justice » pour être formalisé en principes de justice doit pouvoir se synthétiser. Cette tâche, nous le comprenons bien, est immense, voire ultimement impossible à réaliser lorsque l'on tente de l'interpréter de manière *bottom up*, à partir des différents sens individuels du « juste », principalement guidés – pour le dire simplement – par des intérêts particuliers et les conceptions particulières du bien.

Ainsi, afin de donner une solution plus adéquate au problème de distribution proportionnelle, Rawls optera plutôt pour une autre approche (*top down*). À défaut de faire intervenir une série de considérations complexes et téléologiques pouvant synthétiser les multiples conceptions des biens de la personne, Rawls jugera qu'il vaut mieux partir, d'abord des principes et ensuite de les justifier, c'est-à-dire de démontrer qu'ils correspondent à un sens universel et objectif de la justice humaine.³² Autrement dit, Rawls priorise le *juste* au *bien*, il juge que les principes déontologiques de justice sont plus aptes – mutuellement plus avantageux – à

³² C'est à ce stade, selon notre analyse que la thèse de la priorité du juste sur le bien pour les institutions se substitue insidieusement à une thèse plus forte, celle de la primauté du juste sur le bien pour les personnes.

établir un lien social stable et durable qu'une conception téléologique de la justice qui déterminerait *a priori* un bien commun, comme le fait l'utilitarisme selon lequel *le juste est ce qui maximise le bien du plus grand nombre*.

Les principes de justice rawlsiens

Selon la thèse de Rawls, la procédure contractuelle devrait pouvoir engendrer des principes de justice universels. Selon cette dernière et en respectant certaines conditions (du voile d'ignorance), des individus se réunissant ensemble dans le but d'établir les fondements institutionnels de justice devraient, au terme de leur délibération, arriver à s'entendre sur des principes moraux et politiques universels. De cette entente commune, volontaire et rationnelle – telle est l'idée centrale du contrat social – les contractants se soumettraient de bonne foi (rationnellement) aux règles auxquelles ils ont volontairement et librement choisi de se soumettre.

Les principes de Rawls suivants sont disposés de manière ordonnée, telle l'organisation en ordre alphabétique d'un lexique de A à Z, la règle d'action à évaluer doit d'abord satisfaire le premier principe avant de répondre au second. Ainsi disposé selon « un ordre lexical, le premier principe étant antérieur au second », Rawls s'assure que « les atteintes de libertés égales pour tous qui sont protégées par le premier principe, ne peuvent être justifiées ou compensées par des avantages sociaux économiques plus grands ».

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

En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent s'organiser de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous.³³

Le premier principe, mieux connu sous le nom de « principe de libertés égales » « définit et garantit l'égalité des libertés de base pour chacun ». Ces « libertés de base » Rawls les énumère ainsi :

Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un poste public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de

³³ TJ, p. 91.

l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité de la loi. Ces libertés doivent être égales pour tous.

Le second principe, « le principe de différence » (2a) et le « principe d'égalité des chances » (2b) concerne plus spécifiquement les principes de distribution et de répartitions des richesses et des avantages sociaux et des responsabilités (de pouvoir et d'autorité) qui y sont rattachées, il se décline en deux séquences ordonnées selon l'ordre lexical de Rawls. Le principe de différence (2a) s'applique aux institutions et stipule que les inégalités dans la répartition des parts – puisque le principe de distribution repose sur une égalité proportionnelle, les parts ne sont pas égales par définition – doivent être à « l'avantage de chacun » pour être justifiable. Autrement dit, aucune inégalité ne peut être justifiée si celle-ci crée davantage d'inégalités. L'idée étant tirée d'un principe économique (le principe d'optimalité de Pareto) appliqué aux institutions politiques, elle cherche le moyen de rendre les inégalités optimalement productives ou socialement efficaces³⁴. Selon un exemple classique, nous pouvons justifier que les plus riches payent plus d'impôts que les plus pauvres parce que cette disproportion fiscale produit plus d'égalité socio-économique au sein de sa population, un pouvoir d'achat plus égal pour tous ; du moins faut-il « raisonnablement s'[y] attendre ».

Le principe d'égalité des chances (2b) vise l'idéal d'un « système social ouvert » dans lequel chacun dispose de réelles possibilités de « carrières » selon ses ambitions et ses talents. Ce principe cherche à compenser la « loterie naturelle » qui fait que certains par le hasard de leur naissance disposeront d'avantages financiers (richesse patrimoniale), socioculturels (une éducation de plus grande qualité) et autres (estime de soi, meilleure santé, etc.) qui, ultimement, font en sorte que certains postes de pouvoir ne demeurent accessibles qu'à une élite sociale minoritaire dont le pouvoir n'est attribuable ni aux talents ni aux mérites. Ce principe complète ainsi le précédent du fait qu'il rééquilibre encore davantage les « justes » inégalités sociales et économiques du principe de différence en favorisant, en amont, le fait que tout un chacun puisse profiter (s'il en a le talent et la volonté) des avantages propres à certains postes ou positions sociales que le principe de différence aurait préalablement justifiés.

³⁴ « le principe pose qu'une configuration est efficace s'il est impossible de la modifier de telle sorte que l'on puisse améliorer la condition de certaines personnes (d'une au moins) sans, en même temps, aggraver celle d'autres personnes (d'une au moins) » TJ, p. 98.

À la lumière de ces explications, nous pourrions démontrer le caractère raisonnable des principes rawlsiens du fait qu'ils semblent s'accorder – du moins pour le lecteur attentif et sensible aux intuitions démocratiques de *TJ* – avec un certain sens commun de la justice. Or, Rawls ne se contente pas, par souci scientifique et logique, d'une interprétation (*comprehensive theory*) d'un sens moderne de la justice, il veut faire la démonstration rationnelle et empirique que ses principes *résulteraient* d'un réel accord entre des êtres libres et autonomes.

L'interprétation rawlsienne du contrat social

Reprenant les théories du contrat social de Locke, de Rousseau et de Kant, Rawls conçoit les principes d'organisation d'une société comme « l'objet d'un accord originel »³⁵. C'est par cet « accord » entre des « personnes libres et rationnelles » que les principes de justice seront choisis : « ces principes doivent servir de règle pour tous les accords ultérieurs ; ils spécifient les formes de la coopération sociale dans lesquels on peut s'engager et les formes de gouvernement qui peuvent être établies ». Dans les traditions classiques du contrat social, l'idée de « l'accord mutuel » entre des personnes rationnelles s'est construite à partir d'une conception (idéaliste) de la rationalité, d'une Raison philosophique. L'originalité de la proposition de Rawls est que son interprétation du contrat social est *désidéalisée* ; l'accord entre les volontés est non seulement possible, mais il doit être réalisable si l'on veut une justice équitable pour des êtres égaux de nature. Or, pour ce faire il faut imaginer une situation dans laquelle et par laquelle ces volontés pourraient en venir à un accord commun sur des principes de justice.

Comme tous ont une situation comparable et qu'aucun ne peut formuler des principes favorisant sa condition particulière, les principes de la justice sont le résultat d'un accord ou d'une négociation équitable. Car étant donné les circonstances de la position originelle, c'est-à-dire la symétrie des relations entre les partenaires, cette situation initiale est équitable à l'égard des sujets moraux, c'est-à-dire d'êtres rationnels ayant leurs propres systèmes de fins et capables, selon moi, d'un sens de la justice.³⁶

La théorie de la justice comme équité pose l'égalité entre les personnes non pas dans l'hypothèse d'un état de nature présocial, mais plutôt dans l'hypothèse d'une rencontre originelle qui ne relève pas « d'une forme primitive de la culture »³⁷. Si dans la description de

³⁵ RAWLS, *TJ*, p. 37.

³⁶ *TJ*, p. 38.

³⁷ *Ibid.*

l'état de nature, l'égalité entre les êtres était tributaire du contexte présocial, c'est-à-dire préalable à toutes règles, principes ou normes imposés par la « culture », dans la position originelle de Rawls, cette égalité doit être pensée autrement. Elle doit être pensée de manière pratique, à partir de conditions d'égalité réelles. Or, contrairement à la fiction de l'état de nature, il y a et il y aura toujours des inégalités de toutes sortes entre les individus, c'est pourquoi Rawls doit concevoir des conditions *négatives*, c'est-à-dire qui restreignent le plus possible les injustices pouvant naître de ces inégalités de fait. À première vue, ces critères d'égalité du voile d'ignorance paraissent pour le moins étranges. En effet, comment – pour ne prendre qu'un exemple – un sujet peut-il ignorer sa propre psychologie et ses désirs personnels?

Pour répondre à cette question, il faut concevoir l'ignorance du voile non pas comme un aveuglement volontaire de la part des partenaires, mais plutôt comme la résultante d'une mise en contexte pouvant neutraliser les intérêts égoïstes des participants : c'est en suivant une procédure égalitaire – qui pose une « symétrie des relations entre les partenaires » – que peuvent alors s'objectiver/neutraliser et s'universaliser les volontés particulières dans leur délibération sur les principes de justice. Rawls – nous y reviendrons – défend cette capacité des participants à neutraliser leurs intérêts particuliers à l'aide du principe moral d'autonomie des *Critiques* de Kant ; par une interprétation non transcendantale de ce principe, Rawls applique la loi Raison libre à une collectivité de volontés (passant de la « loi à soi-même » à la « loi à nous-mêmes »), davantage Rawls l'applique à un objet – ce que l'idéalisme de Kant refuse traditionnellement –, que sont les institutions. En respect du principe d'autonomie moral kantien, les sujets rationnels peuvent accomplir leur devoir moral en formalisant l'hétéronomie de leurs volontés particulières en des maximes d'actions universelles, mais Rawls va plus loin. Il transpose ce principe transcendantal dans le contexte du pacte social, c'est-à-dire dans la recherche rationnelle et pratique de principes de droit universels. La complexité métaphysique de la « Raison pure » transcendantale de Kant prend, avec Rawls, une nouvelle forme, empirique cette fois, celle d'une justice procédurale « pure ».

La justice procédurale pure s'exerce quand il n'y a pas de critère indépendant pour déterminer le résultat correct ; au lieu de cela, c'est une procédure correcte ou équitable qui détermine si un

résultat est également correct ou équitable, quel qu'en soit le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée.³⁸

L'équité procédurale

Dans la position originelle, les délibérants se retrouvent donc dans une relation de communication/délibération réglée par le voile d'ignorance dont le but est d'établir des conditions d'égalité en imposant des restrictions et des limites identiques pour tous. Ces limitations – les règles du jeu si l'on suit l'exemple de Rawls – ont pour but de neutraliser le jeu *intéressé* des participants ; l'idée étant que tout en cherchant à défendre leurs intérêts, mais sans connaître ceux des autres – ou même les leurs (statut et position sociale inconnue) –, les participants seront (théoriquement et hypothétiquement) sur le même pied d'égalité (sans avantages ou désavantages, privilèges ou craintes de représailles) et pourront concilier, en des principes universels de justice, les intérêts de tous en une « volonté générale ». Interprétation qui n'est pas sans rappeler la définition qu'en donnait Rousseau comme étant la « somme des différences »³⁹.

C'est de cette « symétrie des relations entre les partenaires » que se construit la théorie de la justice comme équité. Comment alors neutraliser la part conflictuelle des subjectivités tout en favorisant la part rationnelle et objective de ces mêmes sujets lors de la délibération? Cela dépend de l'équité des règles *du jeu* délibératif. Rawls établit à cet effet deux types de conditions, certaines *positives* pour favoriser l'aspect coopératif, libre et volontaire de l'accord et certaines *négatives* pour neutraliser les possibles conflits qui ruinteraient à sa base l'équité de la négociation en donnant à certains « des avantages supérieurs dans la négociation (*bargaining advantages*) »⁴⁰.

- 1) « Personne ne connaît sa place dans la société (position ou statut social, race, sexe, classe richesse ou fortune) »

³⁸ *TJ*, p. 118.

³⁹ « la volonté particulière tend, par sa nature, aux préférences, et la volonté générale à l'égalité. [...] la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique : mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. [...] Il y a bien souvent de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale », ROUSSEAU, *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, 1762, p. 17, 25, 27. Disponible en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/Contrat_social.pdf (11-02-21)

⁴⁰ RAWLS, *LP*, p. 49.

- 2) Personne ne connaît « la répartition des capacités et des dons naturels » de chacun (intelligence, force ou autres aptitudes naturelles)
- 3) Personne ne connaît leurs « conceptions du bien » ou leurs « tendances psychologiques particulières » (leurs valeurs, buts ou finalités dans la vie).

Mais, en contrepartie (les conditions positives en vue de favoriser la coopération sociale) les partenaires possèdent des « informations générales » :

- 4) Ils ont « une connaissance générale de la société humaine. Ils comprennent les affaires politiques et les principes de la théorie économique, ils connaissent la base de l'organisation sociale et les lois de la psychologie humaine ». Bref, ils savent qu'ils sont des êtres rationnels et dignes, c'est-à-dire qu'ils ont des projets de vie à accomplir (dignité) et que ceux-ci sont orientés par des conceptions personnelles du bien (autonomie rationnelle).

Ces deux conditions prises ensemble devraient donc justifier le choix unanime des participants pour les principes de Rawls et légitimer la rationalité (communément partagée par des êtres rationnels) de ces principes par une procédure réglée en fonction de l'atteinte de ces principes, ou de l'idée de ces principes : « l'inviolabilité fondamentale » des droits et de l'autonomie des personnes.

La notion d'équilibre réfléchi : une perspective téléologique indirecte?

Nous concluons cette présentation des thèses de *Théorie de la justice* par la notion d'équilibre réfléchi de Rawls. Cette notion, conjointe à celle des « convictions bien pesées », jouera un rôle de plus en plus important dans les révisions et les amendements apportés à *TJ* jusqu'à la notion de « consensus par recoupement » ; notions sur lesquelles repose essentiellement la condition de stabilité (et de motivation) des principes de justice pour les sociétés pluralistes. Concernant la position originelle, Rawls dit qu'elle est « le *statu quo* initial adéquat et c'est pourquoi les accords fondamentaux auxquels on parvient dans cette situation initiale sont équitables ».

Comme nous le défendrons plus loin, nous ne sommes pas convaincus que l'argumentation concernant l'équité pratique issue de la procédure de la position originelle satisfasse une réelle égalité dans la relation délibérative entre les partenaires et, par conséquent, qu'elle soit la démonstration possible d'une raison morale universelle pouvant justifier le choix des principes rawlsiens. Comme Rawls le suggère lui-même, pour nous convaincre, une autre option s'offre à nous :

On peut, cependant, justifier d'une autre façon une description particulière de la position originelle [...] envoyant si les principes qu'on choisirait *s'accordent avec nos convictions bien pesées sur ce qu'est la justice* ou s'ils les prolongent d'une manière acceptable. Nous pouvons nous demander si l'application de ces principes *nous conduirait à émettre les mêmes jugements que ceux que nous faisons maintenant intuitivement* sur la structure de base de la société, *jugements dans lesquels nous avons la plus grande confiance* ; ou si, dans des cas où nos jugements actuels sont incertains ou hésitants, ces principes proposeraient *une solution à laquelle nous pourrions nous rallier après réflexion*.⁴¹

Rawls nous invite ainsi à comprendre tout le développement de la position originelle et de sa justification (chapitre 4 : « la position originelle et sa justification ») de manière bien plus *intuitive* à partir des « jugements » que nous avons déjà – « que nous faisons maintenant » – et envers lesquels « nous avons confiance » et si tel n'est pas le cas, il nous invite à *réfléchir* à partir de ses principes et ainsi nous pourrions nous « rallier » à une « solution ». Est-ce la « précompréhension » que nous avons des principes de justice que Rawls veut démontrer et justifier via la position originelle? Du moins lorsque « règne déjà un certain consensus moral »⁴²? Sinon, lorsqu'il y a des « divergences » (ce qui « est toutefois probable ») « ou bien nous modifions l'analyse de la situation initiale, ou bien nous révisons nos propres jugements [...] 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, [Rawls] 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. [Rawls] qualifie cet état final d'équilibre réfléchi. [...] 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 »⁴³.

En fait et c'est la question qui entamera tout le reste de l'analyse, nous nous demandons, avec Ricœur, si l'argumentation de la position originelle « ne constitue pas un plaidoyer indirect en faveur de la recherche d'une fondation éthique du concept de justice »? Plus précisément, à savoir si « la justification procédurale du principe de justice [...] se ramène à une sorte de défense

⁴¹ *TJ*, p. 46. C'est nous qui soulignons.

⁴² RICŒUR, *LJI*, p. 109.

⁴³ *TJ*, p. 47.

indirecte du primat de ce sens moral de la justice, dans la mesure où l'extraordinaire construction de Rawls emprunte sa dynamique sous-jacente au principe même qu'il prétend engendrer par sa procédure purement contractuelle »⁴⁴? Voyons d'abord où se situe philosophiquement Paul Ricœur en ce qui concerne la question de la justice afin de mieux comprendre le cadre de l'analyse qui sera proposée.

Paul Ricœur et la question de la justice

C'est au tournant des années 1990 que Ricœur s'intéresse plus particulièrement à la question du juridique. Bien que la question de la justice sociale ait toujours pris une place importante dans la pensée de l'herméneute français, elle se déclinait toutefois à partir de réflexions plus larges allant de la philosophie du droit, à la philosophie sociale, en passant par la philosophie politique et la sociologie encore teintée dans les années 1960 d'un « protestantisme-social »⁴⁵. Si en 1958, Ricœur publie un article intitulé « le droit de punir », ses réflexions « cherche à infléchir la thèse de la concurrence entre la Justice divine et le droit pénal, et plus généralement l'idée que le droit se serait institué contre des préceptes religieux »⁴⁶.

En 1990, c'est le « statut spécifique du juridique » qui le préoccupera davantage, considérant « le peu de cas qu'il était fait dans notre discipline [la philosophie] des questions relevant du plan juridique, comparé au soin dont faisaient l'objet les questions touchant à la morale ou à la politique »⁴⁷. De son aveu, cette question a été négligée au profit de réflexions philosophiques – souvent héritières des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel – portant davantage sur le « lien entre l'éthique et la politique »⁴⁸. Cette « négligence quasi générale » de la problématique juridique s'explique à son avis en raison du caractère tragique du XX^e siècle marqué par la violence des pouvoirs politiques totalitaires. En outre, dans une France également intellectuellement marquée par le « structuralisme » qui rejette l'approche diachronique, les philosophes ont plutôt « privilégiés [...] une démarche de dévoilement d'un système juridico-

⁴⁴ RICŒUR, *LJ1*, p. 73.

⁴⁵ Voir « Le socius et le prochain », 1954. La philosophie

⁴⁶ CASSAN, M. Notes éditoriales de « Le droit de punir » dans *Cahiers de Villemétrie*, No6, 1958, 2-21.

⁴⁷ RICŒUR, *LJ1*, 1995, p. 7.

⁴⁸ *Ibid.*

politique considéré comme simple masque de stratégies de domination, de contrôle des corps, d'une biophysique du pouvoir, au sens foucauldien, ou plus simplement reflet, dans la vulgate marxiste, des rapports de force de l'infrastructure économique-sociale »⁴⁹.

C'est dans ce contexte intellectuel français où le *mal* est inhérent aux formes de pouvoir politique que Ricœur contribue également à développer les rapports entre pouvoir et violence, autorité et légitimité, responsabilité politique et devoir citoyen dans divers articles et conférences. Bien que ses textes soient souvent des ouvrages de circonstance, ils reflètent tout de même un double intérêt : celui de distinguer, d'une part, par une philosophie de l'histoire du politique et du droit⁵⁰, le concept de *violence* du concept de *pouvoir* et, d'autre part, par une philosophie de l'action et une anthropologie philosophique du sujet, de construire une éthique fondamentale qui permettrait d'évaluer la moralité de l'agir et de la volonté humaine⁵¹.

La visée éthique de la vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes

C'est ainsi qu'à cette époque, conjointement à sa volonté « de faire droit au droit, de rendre justice à la justice » malgré l'aporie du mal historique, que Ricœur publie en 1990 son principal ouvrage *Soi-même comme un autre* dans lequel nous retrouvons sa « petite » éthique : « vivre une vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »⁵². Cette contribution est majeure à la philosophie morale, elle propose une conception de la constitution du sujet (de droit) moderne intégratrice des rapports du sujet à lui-même (*moi*), aux autres (*toi*) et aux institutions (*chacun*). Une éthique *de l'individu* propose une conception égoïste de la moralité selon laquelle les individus agissent principalement en fonction de leurs intérêts subjectifs et personnels. Si cette éthique n'est pas fautive en soi, elle demeure incomplète puisque demeure minimalement un caractère altruiste à nos actions, si ce n'est qu'au sein de la sphère privée de notre cercle d'amour. Réciproquement, une éthique *altruiste* reste réalistement insatisfaisante – bien qu'idéalement plus souhaitable – car nous n'agissons certes pas toujours dans l'intérêt des autres. En outre, une telle morale – poussée à son extrême – serait d'un point de vue évolutif incompatible avec un principe naturel de survie. Enfin, une éthique *des institutions*, de nature

⁴⁹ DOSSE, F., *Paul Ricœur, le sens d'une vie (1913-2005)*, Édition revue et augmentée, La Découverte, 2001 (2008), p. 607.

⁵⁰ Voir *Lectures 1 : autour du politique*, 1991.

⁵¹ Voir RICŒUR, « Responsabilité et fragilité », *EC4*, p. 115-136.

⁵² RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

purement politique, c'est-à-dire qui ne se préoccuperait principalement que du *bien* de la Cité serait trop tributaire du modèle autoritaire dont la légitimité reposerait soit, comme la *République* de Platon, sur une cosmogonie particulière, soit comme le Tyran, sur une volonté de domination et d'accumulation de richesses, soit encore sur une notion vague du *bien commun*, souvent à l'image de la majorité historique de laquelle elle procède. Bref, à y regarder de plus près, prise en elles-mêmes, il ne semble qu'aucune de ces *éthiques* ne parviennent à rendre compte du panorama de la moralité humaine. Par l'entremise de ces altérités – Ricœur parle de « médiations » – la phénoménologie de l'agir que nous propose Ricœur révèle un sujet historique qui intègre conjointement à la puissance de son agir différentes vertus. De l'estime de *soi*, de la sollicitude pour les *autres* et un « sens de la justice » pour les *tiers*, c'est-à-dire un sens de l'obligation envers des sujets anonymes que l'institution incarne symboliquement dans le pouvoir politique.

La vertu de justice s'établit sur un rapport de distance à l'autre aussi originaire que le rapport de proximité à l'autrui offert dans son visage et sa voix. Ce rapport à l'autre est, si l'on ose dire, immédiatement médiatisé par l'institution. L'autre, selon l'amitié, c'est le *toi*, l'autre selon la justice, c'est le *chacun*.⁵³

Cette double notion d'altérités est fondamentale dans la pensée de Ricœur et, comme nous le verrons plus loin, c'est par cette notion du *tiers* que Ricœur renoue avec l'idée rawlsienne d'une justice comme vertu première des institutions et comme vertu politique ultime du développement éthique des sujets.

La philosophie morale de Paul Ricœur

La philosophie morale de Ricœur intègre donc les trois aspects moraux de la vie humaine : la relation à soi, à l'autre et à l'institution. Davantage, sa philosophie morale, en tant qu'étude des différentes pratiques de la moralité humaine, demeure aussi une éthique, au sens d'une étude des conceptions du bien du sujet, puisque ces trois aspects progressent d'une reconnaissance de soi puis de l'autre pour culminer dans le besoin de l'institution. Autrement dit, la recherche personnelle de la vie bonne n'est pas seulement tributaire du regard réprobateur ou louangeur de l'autre par lequel *s'institue* un jugement moral et une évaluation morale – « avec et pour autrui » – il est aussi tributaire d'un *écosystème* de relations qui dépasse le rapport

⁵³ RICŒUR, *LJI*, p. 14-15.

intersubjectif et direct entre deux individus ; *écosystème* dans lequel figure des personnes anonymes, des *tiers*, desquels *s'instituent* – ou plutôt *s'institutionnalisent* en ce sens – également des jugements et des critères de moralité dans un rapport indirect, mais pourtant déterminant pour la quête personnelle de la vie bonne. La vie intime, la vie publique et la vie civique bien qu'appartenant à des sphères distinguables, forment une *unité* : l'identité de la personne.

Prenons un exemple simple et malheureusement encore contemporain. Une personne homosexuelle peut en toute authenticité accepter en sa personne son orientation sexuelle, l'intégrer à sa conception d'une vie affective heureuse et amoureuse en la partageant avec un autre qui en reconnaît réciproquement la valeur. Cependant, si les lois de cette société interdisent l'homosexualité, si, en d'autres mots, la « justice » de ces institutions sanctionne l'homophobie, fort est à parier que l'émancipation des personnes homosexuelles sera contrecarrée, voire rendue impossible. L'aspect institutionnel de son éthique est donc aussi important que les deux autres, voire davantage, il est déterminant pour rendre ces derniers effectifs, pour « vivre une vie bonne avec et pour autrui ».

Nous comprenons que cette conception morale du sujet défend une approche téléologique de tradition aristotélicienne en ce sens qu'elle considère que la finalité de l'agir humain est d'atteindre un bien suprême, l'épanouissement (*eudaimonia*) est le but ultime de l'être humain auquel se subordonne d'autres fins permettant d'atteindre la vie heureuse :

La première question d'ordre moral n'est pas : que dois-je faire faire? mais : comment voudrais-je mener ma vie? Que la question du juste appartienne à cette interrogation, Aristote l'atteste déjà au début de *l'Éthique à Nicomaque*, lorsqu'il posait que la visée du bonheur n'arrête pas sa trajectoire dans la solitude – et, ajouterai-je, dans l'amitié –, mais dans le milieu de la cité. [...] Nous disons la même chose dans un langage plus proche de Hannah Arendt : c'est dans *l'inter-esse* que le souhait de vivre bien achève son cours. C'est comme citoyens que nous devenons humains. Le souhait de vivre dans des institutions justes ne signifie pas autre chose.⁵⁴

Toutefois, cette primauté morale qu'il accorde au point de vue téléologique ne fait pas de cette « éthique » un absolu. Au contraire, si elle en est le point de départ – et le point de retour comme nous le verrons plus loin dans un rapport circulaire constructif –, elle n'est pas le « moyen » institutionnel à privilégier dans l'usage et l'application de la justice ; l'ambition

⁵⁴ RICŒUR, *LJI*, p. 17.

émancipatrice et plurielle de la visée éthique doit être *prioritairement* saisie par l'universalité contraignante de la norme. Ainsi le caractère obligatoire de la perspective déontologique *objectivise*, structure et concrétise, par les règles de justice, le caractère réflexif, interprétatif, subjectif et certainement pluraliste des visées éthiques. Cette distinction est fondamentale pour Paul Ricœur, mais elle est aussi et surtout complémentaire si l'on souhaite plus de justice, c'est-à-dire une conception de la justice plus *heureuse* pour tous.

Dans cette perspective ricœurienne est donc défendue la priorité déontologique pour les institutions politiques normatives, mais celle-ci ne se substitue pas à la priorité éthique de la « vie bonne » qu'elle formalise en termes d'obligations et d'interdits, et en allant plus loin dans l'exercice de la justice, lorsque surgissent les conflits de droits, le caractère binaire de la norme déontologique devient lui-même source de conflits (de droits). De ce fait, et de celui qui refuse d'établir une hiérarchisation des droits, il faut, pour légitimer le recours à un droit plutôt qu'un autre, interpréter au cas par cas ces conflits en les réévaluant à la lumière du sens de la justice à privilégier. La philosophie morale de Ricœur s'exprime donc en trois moments de « justice » : une justice « aristotélicienne » (1), une justice kantienne (2) et une justice « ricœurienne » qui appelle à la « sagesse pratique » (3).

- 1) La primauté de l'éthique sur la morale;
- 2) La nécessité néanmoins 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 conflits pour lesquels il n'est pas d'autre issue qu'une sagesse pratique qui renvoie à ce qui, dans la visée éthique, est plus attentif à la singularité des situations.

En ce qui nous concerne, c'est le rapport entre le point (1) et le point (2) qui sera principalement développé puisque c'est à cette étape qu'est relevée l'insuffisance procédurale des principes de justice de Rawls dans leur prétention à l'universalité sous la thèse de la position originelle. Nous proposons pour cette fin de chapitre de soulever certaines questions et éléments comparatifs essentiels de la critique qui seront exposés plus en détail dans le chapitre suivant. La difficulté étant que la lecture de *TJ* par Ricœur ne se réduit pas à des objections strictes, elle vise davantage à mettre en évidence les présupposés théoriques qui fondent et justifient, selon Ricœur, l'originalité de la théorie et sa « puissance démocratique » – pour reprendre l'expression de Catherine Audard (*democratic impulse*). C'est donc pour alléger l'analyse du second chapitre que nous souhaitons mettre en place ces éléments comparatifs.

Présentation générale des problématiques

Nous tenons à mettre en place certaines problématiques afin d'alléger l'analyse ultérieure. La difficulté étant due en partie à l'approche herméneutique et phénoménologique de Ricœur qui, par une approche réflexive, cherche toujours à rassembler plus qu'à diviser : « expliquer plus, c'est comprendre mieux ». De plus, il est bien reconnu que Ricœur travaille à partir d'apories, et par conséquent, le traitement de la question d'analyse tend à ouvrir sur de nouveaux horizons et à se conclure sur une nouvelle difficulté, une autre aporie comprise comme un nouveau défi pour la philosophie – ce qui ouvre chez Ricœur habituellement sur un nouvel ouvrage, ceux-ci se répondant l'un l'autre dans l'espérance d'un nouvel « horizon » à explorer. *TJ* s'inscrit ainsi à la fois comme une difficulté à résoudre mais également comme une proposition originale dont il faut relever la pertinence et l'actualité. Nous avons donc jugé préférable de déposer certains éléments avant de les associer et de les distinguer les uns des autres puisque c'est dans l'*espace* entre cette relation (association/distinction) que la pensée de Ricœur s'enrichit et se construit.

Du sens institutionnel de la justice et de la vertu institutionnelle de la justice

La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée. Si élégante et économique que soit une théorie, elle doit être rejetée ou révisée si elle n'est pas vraie ; de même, si efficaces et bien organisées que soient des institutions et des lois, elles doivent être reformées ou abolies si elles sont injustes.

À première vue, ces quelques lignes qui introduisent le thème du « rôle de la justice » et qui ouvrent *Théorie de la justice* de John Rawls semblent pouvoir cadrer avec la philosophie morale de Ricœur. En effet, une importance marquée est accordée à l'aspect institutionnel en ce qui concerne la justice sociale : l'autorité de la loi, selon cette citation, doit être légitimée par sa base citoyenne, à ses appels aux injustices auquel l'institution doit répondre, elle doit s'accorder à la « vérité » des « systèmes de pensée » qu'elle se doit de représenter. Pour faire court, nous retrouvons chez Ricœur comme chez Rawls, une indéniable sensibilité démocratique. L'institution est pour Rawls « le système de base de la coopération sociale » et pour Ricœur, le « besoin de l'institution » dans une ontologie du sujet, est une médiation morale nécessaire à

l'accomplissement de la vie heureuse, elle est l'aboutissement de la visée éthique du sujet⁵⁵. De ce point de vue, nous comprenons pourquoi l'accueil de Ricœur à *Théorie de la justice* fut plus que favorable⁵⁶. Or, la perspective entre nos deux philosophes est différente : le bien de l'institution est pour Ricœur une visée éthique alors que pour Rawls le « bien » de l'institution repose dans son fonctionnement, son instrumentalité déontologique.

La perspective déontologique et l'indépendance morale de *Théorie de la justice*

Faut-il choisir entre une approche déontologique ou téléologique lorsqu'il est question de justice pour les institutions? La question qui nous intéresse ici ne porte pas sur la valeur déontologique d'une conception politique de la justice, elle porte plutôt sur le degré d'indépendance que de celle-ci à une éthique, à une conception universelle d'un bien commun par laquelle les droits, les normes et les principes se justifient ou du moins s'orientent et sont rendus intelligibles. Dit autrement, dans quelle mesure des principes de justice déontologiques peuvent-ils s'abstraire d'une réflexion sur l'identité juridique ou politique qu'ils proposent et représentent, sur le « sens de la justice » qui les formalise et les rend légitime? Dans l'absolu, Rawls reconnaît tout le progrès de l'histoire moderne qui a « formé » les institutions politiques neutres et impartiales fondées les droits naturels depuis le XVII^e siècle à partir de réflexions éthiques, épistémologiques, anthropologiques et ontologiques. Or, comme le présente Bertrand Guillaume :

[...] dans les écrits plus récents de Rawls, [...] [la philosophie politique] est conçue comme une partie largement indépendante de la philosophie morale, et non pas seulement comme l'application de la philosophie morale à un objet particulier [...] ; c'est elle qui permet la formulation d'une conception politique de la justice indépendamment des diverses doctrines morales exhaustives auxquelles les gens sont attachés⁵⁷.

⁵⁵ Citons à cet effet Ricœur dans *SMCA*, le parallèle est clair jusqu'à un certain point, celui de l'indépendance du déontologisme de Rawls à la visée téléologique : « C'est aux institutions, disions-nous, que s'applique la vertu de justice. Et par institutions nous avons entendu les structures variées du vouloir vivre ensemble, qui assurent à ce dernier durée, cohésion et distinction. Un thème en est résulté, celui de distribution, que l'on retrouve impliqué dans l'*Éthique à Nicomaque* au titre de la justice distributive. C'est ce concept de distribution que l'on va montrer placé à la charnière de la visée éthique et du point de vue déontologique », p. 264.

⁵⁶ « Ricœur accorde une importance majeure à l'ouvrage de Rawls, *Théorie de la justice* dans la construction d'une ontologie du droit. Les thèses de Rawls ont l'intérêt d'être autant d'arguments contre le positivisme qui sévit dans le monde juridique grâce à l'incorporation qu'il effectue des principes de justice dans l'élaboration des règles procédurales » DOSSE, F., *Op. Cit.*, p. 611.

⁵⁷ Notes de l'auteur, Bertrand Guillaume, dans RAWLS, « L'indépendance de la théorie morale », *Cités*, PUF, No5, 2001, p. 161.

Cette thèse de l'indépendance de la théorie morale a pour but de rendre théorie de la justice comme équité indépendante de « prétentions philosophiques [...] comme la prétention une vérité universelle ou celles concernant la nature essentielle et l'identité de la personne ». Elle a pour but de montrer « qu'elle n'en a pas besoin » préférant ainsi les « éviter »⁵⁸.

Ma position est la suivante : la théorie morale est en grande partie indépendante des autres domaines de la philosophie. La théorie de la signification et l'épistémologie, la métaphysique et la philosophie de l'esprit ne peuvent y apporter que de très minces contributions. De fait, la préoccupation par des problèmes qui définissent ces domaines peut constituer un embarras et entraver le progrès de la réflexion. [...] Dans le même temps, la réponse à des questions telles que l'analyse des concepts moraux, l'existence de vérités morales objectives, ou la nature des personnes et de l'identité personnelle suppose une compréhension des structures morales. En conséquence, les problèmes de la philosophie morale qui ont partie liée avec la théorie de la signification et l'épistémologie, la métaphysique et la philosophie de l'esprit doivent faire appel à la théorie morale.⁵⁹

Cette prétention à l'indépendance est problématique pour Ricœur : *TJ* peut-elle vraiment s'abstraire de réflexions plus « exhaustives »? La question essentielle qui se pose est la suivante : si ce sont les principes de Rawls qui déterminent la justice des normes, qu'est-ce qui détermine, en amont, la *justice* des principes de justice? C'est là toute l'ambiguïté de la théorie de Rawls selon Ricœur et c'est là que se joue l'objection de la circularité : l'application *juste* des lois est justifiée par leur accord aux principes de justice, mais ceux-ci ne seraient pas justifiés en retour à l'aide d'une conception du bien commun ou téléologique de la justice, c'est précisément ce que Rawls veut éviter. La justification de ses principes est renvoyée à un déontologisme qui serait intrinsèquement et rationnellement juste : les droits à l'égalité, à la liberté et à l'autonomie de la « personne » ; la justice des droits de la personne est non seulement une priorité politique, elle prime sur toute tentative à formuler une doctrine du bien commun. Mais dans l'absolu, nous posons la question à savoir si les principes rawlsiens dans leur prétention d'universalité ne se traduisent pas eux-mêmes en une conception du bien commun?

En d'autres termes plus conventionnels en philosophie politique, quel est le « sens de la justice » défendue par les principes de Rawls ou, posée autrement à partir de la citation

⁵⁸ RAWLS, « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » dans AUDARD, *Individu et Justice sociale*, 1988, p. 279.

⁵⁹ RAWLS, *Ibid.*, p. 162.

précédente, sous quelle *philosophie morale* la théorie morale de Rawls trouve-t-elle sa légitimité, davantage – puisque nous avons affaire à du normatif – comment justifie-t-elle son autorité?

Les principes de justice sont-ils auto-référentiels?

Rawls défend donc l'indépendance de sa théorie morale des « autres domaines » de la philosophie. Notons que cet article date de 2001 – année du décès de John Rawls – et qu'elle représente ainsi sa position, disons finale depuis sa première version de *TJ* trente ans plus tôt. Le second élément en lien avec le premier, affirme que la théorie morale rawlsienne *doit* non seulement s'abstraire de considérations « métaphysiques » s'y elle veut assurer le « progrès de [sa] réflexion », mais, plus fortement, que si une telle chose était tentée, ces considérations sémantiques, épistémologiques, métaphysiques et autres trouveraient leurs réponses au sein des « structures morales » que seule une théorie morale peut rendre intelligible – « [...] suppose une compréhension des structures morales [devant] faire appel à la théorie morale ». Par conséquent, Rawls semble affirmer ni plus ni moins le caractère autoréférentiel de sa théorie morale, ou plus précisément, de ses principes déontologiques de justice.

Comment y parvient-il? C'est là qu'intervient la seconde thèse principale de *TJ* – la première étant la thèse déontologique de la justice institutionnelle – la thèse contractuelle. Toute la démonstration de la *moralité* – c'est-à-dire son attachement à un *sens de la justice* conforme au sens moral des sujets – et de la *justice* – c'est-à-dire du caractère *équitable* de ses principes ainsi partagés et acceptés par tout un chacun – repose sur l'interprétation que Rawls fait des théories du contrat social du XVII^e et XVIII^e siècle. En une phrase très schématique : c'est par la thèse contractuelle que Rawls défend la thèse de l'indépendance de sa théorie morale, c'est-à-dire de sa thèse déontologique⁶⁰ de la primauté du juste pour les individus.

⁶⁰ La problématique de l'indépendance est directement liée à celle de l'universalité des principes de justice de Rawls qu'il défend davantage dans les premières versions de *TJ* mais qu'il réinterprète ultérieurement dans un cadre d'application plus restreint (les démocraties libérales). Comme nous le verrons, dans le cadre interprétatif et subjectif de Ricoeur, le sujet rawlsien ne peut s'extraire de son contexte socio-historique, ce que confirme en partie la délimitation socio-politique des principes de justice exposée dans *Political Liberalism*.

Le contrat social est-il en lui-même moral?

Nous l'avons dit, l'aspect démocratique de *TJ* est indéniable⁶¹, contre la « morale d'autorité », Rawls défend une « morale d'association » doublée d'une « morale de la moralité des principes »⁶², idée selon laquelle des individus peuvent *théoriquement* s'entendre sur le choix de principes ou de règles de justice, quels que soient leurs contenus. Tant et aussi longtemps que ce choix repose sur un accord volontaire et libre de leur part, nous pourrions certainement conclure que l'accord en question est non seulement *juste* du fait qu'il soit approuvé par tout un chacun lors de la délibération, mais que cet accord est également *moral* puisque les termes de l'accord émanent d'une réflexion sur le contenu *moral* des principes de justice. Entendons bien, cette *moralité* de la morale des principes serait la résultante d'un accord commun, mais ne sont aucunement présumées ici les conceptions du bien ou du bon qui la constituerait et la définirait. Bref, l'idée selon laquelle une délibération morale entre des individus qui cherchent un accord sur des principes résulterait à l'adoption de normes à caractère moral, est l'objectif premier de la théorie du contrat social.

La procédure contractuelle peut-elle formaliser le sens de la justice?

[...] avec Rawls la justice s'applique d'abord aux institutions – elle est la vertu par excellence des institutions – et seulement à titre secondaire aux individus [...]. Or cette approche déontologique en matière de moralité n'a pu se maintenir au plan institutionnel qu'en prenant appui sur la fiction d'un contrat social grâce auquel une certaine collection d'individus arrive à surmonter l'état supposé primitif de nature pour accéder à l'état de droit. Cette rencontre entre une perspective délibérément déontologique en matière morale et le courant contractualiste sur le plan des institutions constitue le problème central auquel s'adresse Rawls. La question peut être posée dans les termes suivants : cette connexion est-elle contingente? Une approche déontologique en matière morale est-elle logiquement solidaire d'une procédure contractualiste, lorsque la vertu s'applique à des institutions plutôt qu'à des individus, comme c'est le cas avec la vertu de justice?

⁶¹ Catherine Audard défend l'aspect constructiviste de *TJ* et parle en ce sens de « l'impulsion démocratique » (*democratic impulse*). Voir AUDARD, *John Rawls*, 2007.

⁶² "Imagining an idealized situation of strict compliance or an "ideal case" situation, Rawls aims at understanding what a perfectly just society would be like. Three cases are possible. In the first case, order is generated through the pressure of authority, authority of the church, of the state, etc., and justice is said to be derived from an antecedent principle, be it God's will and design, natural law or reason itself. This Rawls describes as the "morality of authority" (*TJ*: §70). In a second case, compliance is the result of the needs and pressures of social cooperation itself: the law is just because it is seen as a source of mutual advantage and social peace, allowing the reconciliation of conflicting passions through appeals to common interest. This is the "morality of association" described by Rawls (*ibid.*: §71). In the third case, or the "final stage of morality as morality of principles" (*ibid.*: §72), people obey the law freely because they reason and understand it as just, not as God's will or as the majority's interest. Justice is disconnected from social order or personal gains and it becomes an independent notion that reflects people's rational autonomy. [...] What is characteristic of the virtue of justice in a democratic society, for Rawls, is that it combines the last two meanings, but excludes the reliance on an independent authority" dans AUDARD, *John Rawls*, 2007, p. 28.

Quelle sorte de lien y a-t-il entre une perspective déontologique et une procédure contractualiste?⁶³

Le nœud du débat qui nous intéresse est celui de l'argumentation que Rawls développe d'abord pour justifier la valeur morale de ses principes de justice, mais également pour démontrer que les contractants adopteraient ces mêmes principes dans l'artifice d'une situation originelle dont le statut épistémologique est pour le moins ambigu. La position de Ricœur ne rejette pas l'idée que la procédure contractuelle puisse « engendrer le principe ou les principes de justice ». La difficulté qu'il relève vient du fait que dans *Théorie de la justice* Rawls « substitue une approche procédurale à toute tentative pour fonder la justice sur quelques convictions préalables concernant le bien du tout, le bien commun de la *politéia*, le bien de la république ou du Commonwealth? » Ainsi posée, nous comprenons que la question ne porte pas sur la priorité que les institutions doivent accorder au *juste* dans son application et son usage politique. Elle porte plutôt sur l'idée que les citoyens pourraient se satisfaire – en termes d'engagement, de motivation et d'espérance – d'une justice institutionnelle instrumentale. Ce que la thèse de la procédure contractuelle défend, c'est que les conceptions du bien ne seraient plus prioritaires parce qu'elles seraient en partie préalablement satisfaites par l'équité de la situation délibérative et par le respect formel de l'autonomie de la personne que promulguent les droits individuels. Nous pourrions dire ainsi que le « bien » du libéralisme politique repose sur le fait qu'il priorise le juste à la constellation (pluralité) des intérêts éthiques. Cette thèse forte de la priorité du *juste* sur le *bien* ne rejette pas ce dernier, elle le rend secondaire.

Priorité morale et morale à prioriser

L'idée de la priorité du juste constitue un élément essentiel de ce que j'ai appelé le « libéralisme politique » et elle joue un rôle central dans la théorie de la justice comme équité qui est elle-même une forme de ce libéralisme. Mais cette priorité risque de donner lieu à des malentendus ; on pourrait penser, par exemple, qu'une conception libérale de la justice ne peut pas faire appel à une idée du bien, sauf peut-être à celles qui sont purement instrumentales ou qui résultent de préférences ou de choix individuels. Il s'agit d'une interprétation erronée, car le juste et le bien sont complémentaires ; aucune conception de la justice ne peut s'inspirer uniquement de l'un ou de l'autre ; elle doit, au contraire, les combiner d'une manière précise, ce que ne nie pas la priorité du juste.⁶⁴

⁶³ RICŒUR, *LJI*, p. 72.

⁶⁴ RAWLS, *PL*, p. 215.

Tout en étant d'accord sur l'idée qu'une conception viable de la justice doit intégrer le juste au bien et vice-versa, la question se pose à savoir dans quel ordre faut-il le penser? comment peut-on à la fois prioriser un concept sur un autre tout en défendant la relation de complémentarité de l'un pour l'autre? Il faut en comprendre que l'apport la moralité des conceptions du bien est moindre que la moralité du juste et qu'en ce sens ce dernier doit être *moralemment* priorisé. Si par « moralement prioritaire » nous entendons qu'au niveau politique, celui des institutions, que ce sont les principes normatifs (déontologiques) qui sont les plus aptes à maintenir le lien, l'harmonie, ou la paix sociale parmi la complexe pluralité et hétéronomie des voix et des réclamations individuelles, alors en effet le juste a priorité sur le bien. Mais, si par « moralement prioritaire » nous comprenons que les principes de justice peuvent saisir au-delà de la rationalité d'une morale formelle, la moralité substantielle des individus, c'est non seulement affirmer la *priorité* politique du juste sur les biens, c'est aussi défendre plus fortement la *primauté* du juste sur le bien pour les sujets. C'est dire que les considérations particulières du bien pour les individus peuvent se subsumer à la recherche objective, neutre et désintéressée de principes pour la collectivité, ce qui d'un point de vue épistémologique est problématique.

Priorité du juste, primauté du bien et circularité morale

Cette distinction entre priorité et primauté du juste et du bien semble offrir une réponse adéquate au dilemme de l'autorité et de la légitimité d'une conception démocratique de la justice. Davantage, elle semble pouvoir réconcilier la recherche d'une complémentarité féconde entre deux approches de la justice traditionnellement opposées. À l'instar de la philosophie morale de Ricœur, nous considérons que cette complémentarité prend la forme d'une circularité. C'est justement cette dialectique qui fondamentalement rend la justice équitable, c'est-à-dire comme répondant une double exigence. D'un côté, légitimer l'autorité de la justice dans sa correspondance à un sens de la justice qu'elle formalise en des normes déontologiques. De l'autre, donner autorité aux réclamations légitimes des citoyens pour plus de justice afin d'assurer l'émancipation de soi – *avec et pour autrui dans des institutions justes*.

Quel est l'intérêt de *Théorie de la justice* dans cette optique qui dépasse en partie l'objectif essentiellement politique de l'œuvre de Rawls? Comme nous le verrons, Ricœur relève dans la démarche de *Théorie de la justice*, plus précisément dans l'argument de la situation

originelle, une stratégie qui vise à sortir de l'argumentation circulaire propre à toute philosophie morale, disons démocratiquement instruite. Comment Ricœur, tout en s'opposant à la justification purement procédurale des principes de justice de Rawls, peut-il « ramener à une sorte de défense indirecte du primat de ce sens moral de la justice, dans la mesure où l'extraordinaire construction de Rawls emprunte sa dynamique sous-jacente au principe même qu'il prétend engendrer par sa procédure purement contractuelle »? C'est ce que nous analyserons et nous verrons au bout de cette interprétation si et dans quelle mesure ce « plaidoyer indirect en faveur de la recherche d'une fondation éthique du concept de justice » altère l'objectif de *Théorie de la justice* : assure un système de base coopératif, volontaire et stable pour une société libérale pluraliste.

La primauté du juste sur le Bien : la procédure contractuelle

La critique de Ricœur repose ainsi sur une distinction fondamentale entre la *priorité* du juste et la *primauté* du bien. Cette distinction sera reprise plus loin et nous permettra, à l'aide de la philosophie morale de Paul Ricœur, de mieux comprendre le point de rupture épistémologique de *TJ* à partir duquel, selon le philosophe, la théorie de la justice comme équité tente *faussement* de devenir une théorie morale indépendante, c'est-à-dire lorsque Rawls argumente en faveur de la primauté du juste sur le bien au niveau de la conscience et de l'agir personnel et interpersonnel via l'élaboration d'un « appareil argumentatif » complexe⁶⁵.

En fait, la notion d'« équilibre réfléchi » rejoint à peu de choses près la notion de « volonté générale » dans la théorie du contrat social de Rousseau doublée d'une interprétation du principe d'autonomie de la volonté de Kant. En quelques mots, c'est d'abord à la problématique bien connue de la liberté que la thèse du contrat originel répond : comment conserver la liberté

⁶⁵ [...] le rapport entre les deux foyers de l'ellipse [le point de départ que sont les « convictions bien pesées » et le point d'arrivée qu'est l'autonomie de la théorie morale de Rawls] ne paraît pas faire de difficulté : ne suffit-il pas de dire que **l'appareil argumentatif** a pour seule fonction de rationaliser progressivement à un niveau croissant d'abstraction ce que nous avons déjà intuitivement compris ou pré-compris concernant la structure de base de la société, à savoir son caractère distributif, et l'exigence morale d'une répartition juste qui ne sacrifie aucun individu à un mieux-être présumé de l'ensemble social? Ainsi compris, le rapport mutuel entre conviction et théorie ne paraît travaillé par aucune force centrifuge qui romprait le rapport de présupposition mutuelle. Entre les deux pôles, il n'y aurait que le déroulement d'un processus de délibération homogène et même homologue à la dimension raisonnable de nos convictions. Pour employer le vocabulaire d'Éric Weil, le raisonnable de la conviction et le rationnel de la théorie seraient en continuité. RICŒUR, 1988, *Op. Cit.*, p. 138.

et la dignité *naturelle* de sujets rationnels dans une société qui, pour maintenir l'harmonie sociale, doit nécessairement imposer des normes, des devoirs, des obligations et des interdits? En se soumettant soi-même aux règles que nous avons volontairement et librement choisies, telle est la solution démocratique du contrat social. Cette thèse est centrale et elle ne sera pas discutée, le principe de l'État de droit moderne ainsi que l'attribution de droits égaux aux êtres humains est un point de départ cohérent et, en effet, rationnel en ce sens qu'il défend une conception cohérente et moderne du *droit naturel* et du mode d'organisation politique qui en résulte. Ce qui sera discuté n'est pas le fait que des individus puissent s'accorder sur les normes auxquelles ils devront obéir, mais bien l'idée que cette négociation aboutisse *nécessairement*, au terme d'une délibération *équitablement* réglée, à la formulation commune des principes de Rawls.

Bien conscient du caractère hypothétique et anhistorique du contrat social, il n'en reste pas moins que la thèse de la « position originelle » est « un modèle de la personne » et c'est de cette conception que se développe un argumentaire en faveur du choix rationnel des principes. À cet effet, la position de Rawls reste en substance la même depuis la première édition de *TJ*. Dans *Libéralisme politique* est repris l'idée que :

[...] la position originelle, dans son ensemble représente les deux facultés morales [« la capacité à être raisonnable » et « la capacité à être rationnel »], et donc représente la conception complète de la personne, les partenaires, en tant que représentants rationnellement autonomes des personnes dans la société, représente seulement le rationnel ; ils s'accordent sur les principes qu'ils croient être les meilleurs pour ceux qu'ils représentent, du point de vue de la conception du bien de ces personnes et de leur capacité de former, de réviser et de poursuivre rationnellement une telle conception, dans la mesure où les partenaires peuvent en connaître quelque chose..⁶⁶

Sans entrer tout de suite dans les détails, nous remarquons tout l'artifice que Rawls doit mettre en place afin de transposer l'équité théorique de ses principes à une équité/égalité pratique au sein d'une délibération empirique. Mais demeure cette ambiguïté entre la valeur symbolique⁶⁷ et empirique de la démonstration : « Par exemple, les partenaires sont situés

⁶⁶ RAWLS, *LP*, p. 362-363. Nous avons choisi cette définition plus récente de la thèse de la « Position originelle » afin de mettre en évidence le fait que malgré les reformulations de *TJ* et les nuances et précisions apportées par Rawls que celui-ci défend toujours l'utilité et l'unité de la délibération contractuelle en tant que justification et non comme *monstration*, au sens d'une exposition ou d'une expérience de pensée plus symbolique que pratique.

⁶⁷ C'est en quelque sorte cette valeur symbolique que Ricœur va récupérer au sein d'une interprétation de la constitution morale du sujet, d'une anthropologie philosophique du *soi* qui, dans la réalisation pratique de ses désirs de « vie bonne », reconnaît le besoin de l'institution.

symétriquement les uns par rapport aux autres et, en ce sens, ils sont égaux ». Cette citation surprenante – la *disposition* morale d'égalité relèverait ainsi d'une *disposition* symétrique entre les partenaires? – représente bien le dilemme : faut-il se servir de cette thèse comme on le ferait d'une simulation à variables contrôlées à l'instar d'une expérience en laboratoire ou bien d'un échantillonnage statistique représentatif à partir duquel nous pouvons tirer des conclusions générales? Comment faire dériver une argumentation à valeur empirique (via une procédure pratique) d'une hypothèse à valeur symbolique? De nombreux commentateurs ont insisté avec raison sur la valeur démocratique et constructiviste de la position originelle⁶⁸, mais nous jugeons que la thèse de Rawls va plus loin : la *mécanique* procédurale de la position originelle sous les conditions réglées du voile d'ignorance, à l'instar de la « volonté générale » de Rousseau, devrait non seulement assurer les choix des principes rawlsiens en faisant fi de ses intérêts égoïstes, mais davantage, que les « personnes », à l'instar cette fois du principe d'autonomie transcendantale kantien, voudront faire de la maxime de leur action une loi universelle. En d'autres termes, que le *sujet-citoyen*, via une procédure réglée, fera primer la moralité des principes de justice (le juste) sur leurs conceptions téléologiques de la vie bonne, sur les idiosyncrasies de tout un chacun (idéaux, valeurs, croyances, désirs, etc.).

Le « cercle de la démonstration » de Théorie de la justice

Pour l'herméneute – ce qui explique en partie l'accueil favorable à cette circularité interprétative – les arguments circulaires sont en quelque sorte *le propre* des théories morales, au sens formel de théories normatives/déontologiques. Mais encore faut-il comprendre ce qu'elles formalisent ou ce qu'elles devraient – dans un État de droit – traduire en termes d'obligations et d'interdits? Si la visée de la *morale* est de formuler une conception « juste » de la justice, alors le *juste* de la justice doit correspondre à l'idée que les citoyens se font de ce concept du « juste », c'est-à-dire d'une interprétation d'un *sens du juste*. Ce travail d'interprétation n'est jamais clos ou définitif pour Ricœur, en fait, il est toujours à faire et à refaire si l'on veut maintenir un rapport *juste* entre l'autorité de la loi et la légitimation de cette autorité par les citoyens. Nous reconnaissons ici, dans une théorie de l'interprétation du sujet de droit et de l'identité de la personne, la même intention que Rawls à trouver « un équilibre réfléchi » entre

⁶⁸ Voir la notion de la « *democratic impulse* » dans Audard, C., *John Rawls*, 2006.

autorité légitime de la Cité et légitimité publique du pouvoir politique. Toutefois, le travail d'interprétation de Ricœur à déceler la circularité *naturelle* des arguments moraux qui soutiennent les principes de justice rawlsiens ne pourra pas répondre à un problème épistémique fondamental de *TJ*. L'argumentaire en faveur d'un accord dans la position originelle semble être davantage de l'ordre de la « conviction » que de l'argumentation, ou plus « raisonnable » que « rationnelle ».

Cette critique plus radicale de la procédure (artificielle) de délibération dans la situation initiale sous les conditions d'égalité (spéculative) du voile d'ignorance, nous l'avons dit, ne ruine pas pour Ricœur le projet de Rawls ou encore la priorité déontologique qu'il accorde aux institutions. En fait, nous pourrions nous demander avec Ricœur si en faisant intervenir la thèse du contrat social et en lui donnant le rôle de preuve, John Rawls n'aurait pas dû argumenter autrement en faveur de ses principes au lieu d'élaborer un artifice de conditions artificiellement réglées (le voile d'ignorance) difficilement praticables et théoriquement instables. C'est en quelque sorte ce que propose humblement Paul Ricœur en reprenant la « marche de l'argument » de *TJ*.

Enfin, le cercle de la démonstration que nous venons de présenter dans ses grandes lignes, « consiste dans le rapport de présuppositions mutuelles entre ce que John Rawls appelle [...] « nos convictions bien pesées » [...] et la théorie proprement dite inaugurée par la thèse de la situation originelle et achevée par le théorème du maximin »⁶⁹ est « la difficulté majeure de l'ouvrage »⁷⁰ qu'il faudra surmonter à l'aide d'une « fondation éthique du concept de justice ». Nous l'avons dit, c'est la thèse de la procédure contractuelle qui fait défaut dans l'argumentaire de *TJ*. Or, cette thèse est centrale en tant qu'elle doit servir de preuve pour la justification *rationnelle et empirique* des principes.

⁶⁹ RICŒUR, « Le cercle de la démonstration » dans Audard, C. *Individu et justice sociale*, 1988, p. 136.

⁷⁰ « 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. [...] je serai du côté de John Rawls chaque fois que je discernerai une circularité dans son argumentation, mais j'amorcerai une critique quand il prétendra donner à certains arguments une force indépendante du grand cercle que constitue la théorie de la justice [...] ». RICŒUR, « Le cercle de la démonstration » dans Audard, 1988, p. 129.

Conclusion

En résumé, nous comprenons que les solutions de Ricœur ont aussi leur revers. En interprétant le sujet du contrat de la sorte, c'est la théorie de la personne et de l'identité personnelle de Rawls qui est remise en question. De même qu'en refusant la progression linéaire de l'argumentation de *TJ*, il faut se demander si cela ne change pas drastiquement l'universalité des thèses⁷¹ de *TJ* en réduisant les arguments à des convictions bien pesées. Enfin, toutes ces considérations prises ensemble ne changent pas radicalement la visée sociopolitique fondamentale de *TJ* : garantir un engagement coopératif optimal et une stabilité politique ou comme le *souhaite* Rawls lui-même : « on doit espérer [...] qu'il y ait quelque chance qu'elle bénéficie du soutien d'un consensus par recoupement, c'est-à-dire d'un consensus qui la sanctionne à travers les diverses doctrines religieuses, philosophiques et morales »⁷². Reste à savoir, par quelle trajectoire philosophique un tel espoir peut le mieux se concrétiser?

⁷¹ Cette objection universaliste est confirmée par Rawls lui-même dans ses réajustements théoriques qui aboutissent à *Libéralisme politique*.

⁷² RAWLS, J. et Tchoudnowsky, A., « L'idée d'un consensus par recoupement » dans *Revue de métaphysique et de morale*, Janv-Mars, 1988/1, p. 3.

CHAPITRE II : DE LA CIRCULARITÉ ARGUMENTATIVE DE THÉORIE DE LA JUSTICE À LA CRITIQUE DE LA PRIMAUTÉ DU JUSTE

Dans ce chapitre seront présentées les objections de Ricœur qui ultimement visent à démontrer que la justification/démonstration « purement » procédurale des principes de justices de *TJ* est problématique. Ricœur ne conteste pas les principes en soi, il argumente plutôt en faveur d'une justification téléologique de ces principes. En outre, selon l'herméneute, l'argumentation procédurale purement formelle de Rawls, lorsqu'on la regarde de plus près, serait tributaire d'un sens de la justice préalable, ou du moins de présupposées sans lesquels la justification procédurale des principes formels perd de son intelligibilité. Favorable à la valeur morale, politique et raisonnable des principes déontologiques de justice, Ricœur rejette la démonstration procédurale des principes qui prétend pouvoir se départir des problématiques d'une perspective téléologique via la thèse de la position originelle. Mais avant d'en venir à cette critique plus radicale de la thèse de la « primauté du juste » précédemment introduite, nous procéderons plus progressivement en illustrant, à l'aide des arguments de Ricœur – qui relèvent la circularité argumentative de *TJ* –, les différentes présuppositions éthiques de la théorie de la justice comme équité. Ainsi, les « objections » à proprement parler se construiront plutôt comme des argumentations visant à démontrer les présupposés éthiques des principes rawlsiens puisque pour Ricœur, c'est en déployant la « circularité de l'argument de Rawls » que l'on peut démontrer que la justification formelle et procédurale des principes « constitue un plaidoyer indirect en faveur de la recherche d'une fondation éthique du concept de justice »⁷³.

Pour le dire autrement, alors que le déontologisme de Rawls croit que c'est à partir d'une conception normative du juste que le « sens de la justice » peut s'exprimer de manière *stable* – c'est-à-dire *rationnellement* s'universaliser, *moralement* s'objectiver et *politiquement* s'appliquer – la réflexion éthique de Ricœur conçoit à l'inverse – contre la primauté du juste sur le bien – que la *meilleure* manière de *rendre justice* aux principes rawlsiens est de réhabiliter la précompréhension du *sens de la justice* indirectement (pré) supposée dans la conception de la justice de Rawls. En détournant et en paraphrasant les propos de Rawls, nous tenterons, avec

⁷³ RICŒUR, *Op., Cit., LJ1*, p. 73.

Ricœur, d'évaluer les principes de justice en *formulant les croyances et les connaissances qui nous conduiraient à décrire les jugements et les raisons que nous sommes prêts à faire sur les institutions et les actions décrivant ainsi un sens de la justice duquel nous pourrions envisager consciemment et intelligemment les principes qui s'y accorderaient*.⁷⁴.

Dans cette partie, seront analysées plus en détail les critiques de Paul Ricœur en ce qui concerne d'abord la méthode argumentative de *Théorie de la justice*. Les choix méthodologique et rhétorique de l'argumentaire de Rawls paraissent problématiques en ce sens que la démonstration de l'universalité des principes via la théorie du choix rationnel au sein de la position originelle n'est pas introduite avec toute l'assurance déductive que devrait engager l'argument de la preuve. Ce premier indice nous mènera à soulever de manière plus probante les limites philosophiques, sociologiques et épistémologiques du rapport entre la thèse déontologique et la thèse contractuelle telle que présentée dans *TJ* où la seconde, malgré l'aspect traditionnellement hypothétique et anhistorique de la fiction du contrat social, devient le fondement formel et procédural d'un sens de la justice par la mise en place de la mécanique complexe du voile d'ignorance. Enfin, nous toucherons, plus précisément, à l'argument du maximin supposé démontrer la valeur morale du principe de différence à partir d'un argument de type économique non moral alors que ce dernier s'inscrit dans un continuum historique et éthique et vise à corriger l'injustice du « principe sacrificiel » d'une version de l'utilitarisme.

Le cercle de la méthode

Ce premier argument est plus superficiel, mais nous donne un bon « indice »⁷⁵ de la circularité argumentative par laquelle Ricœur développe le reste de sa réflexion, c'est pourquoi nous débuterons avec ce premier cercle « formel » portant sur la méthode de présentation des principes dans *TJ* (1971, 1987). La méthodologie de *TJ* peut en effet surprendre le lecteur. Comme le relève Ricœur⁷⁶, la première partie théorique (« 1. Théorie ») de l'ouvrage formule (§11) et interprète (§12) d'abord les deux principes de justice « avant que soit considéré la position ou

⁷⁴ RAWLS, *TJ*, p. 72. C'est nous qui soulignons.

⁷⁵ WELSEN, P., « Principes de justice et sens de la justice » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, PUF, 2006/2, No 50, p. 225.

⁷⁶ RICŒUR, « Le cercle de la démonstration », *Lecture 1*, Seuil, 1988, p. 220. Aussi dans AUDARD, *Individu et justice sociale*, Seuil, 1988, p. 133.

situation originelle qui définit les circonstances du choix ». En effet, le « voile d'ignorance » qui délimite pourtant les conditions de possibilité du choix des principes n'est introduit qu'au paragraphe § 24, au même titre que « le raisonnement conduisant aux deux principes de la justice » n'est « articulé » qu'au paragraphe § 26. Face à ce choix Ricoeur pose la question suivante :

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?

À la défense de Rawls, il est tout à fait acceptable, d'un point de vue méthodologique, de présenter les idées principales d'une thèse avant de démontrer l'argumentation qui les justifie afin d'offrir au lecteur une perspective générale pouvant ainsi mieux préciser ultérieurement, dans la progression du développement, les détails plus *subtils* de l'argumentaire. Or, est-ce bel et bien le cas de *Théorie de la justice*? Comme le dit Peter Welsen, selon Ricoeur, le fait que les principes de justice soient présentés « une fois avant la description de la position originelle » et « l'autre fois après, [...] comme résultat de la délibération [sous le voile d'ignorance] » signifie « que les principes constituent une seule présupposition qui est rationalisée après coup, [équivalant] à une structure d'argumentation circulaire »⁷⁷. Nous proposons de développer un peu plus dans le détail cet argument méthodologique pour mieux circonscrire la thèse de la circularité argumentative.

En fait à partir de l'article « le cercle de la démonstration » (1988), l'argumentation de Ricoeur, en relevant la méthode de présentation des principes, soulève la question de l'intelligibilité de la justification des principes à partir de « l'idée de l'accord originel ». Selon lui, « l'idée même d'un accord originel doit être au moins esquissée et même déjà fortement articulée pour que la formulation même des deux principes de justice ait la moindre pertinence » ajoute-t-il après avoir « souligné l'étrange situation » par laquelle « les principes de justice sont entièrement définis et interprétés avant la démonstration que ce sont ceux-là qui seraient choisis dans la situation originelle »⁷⁸. Ainsi une critique portant seulement sur l'ordre de présentation des idées n'aurait pas tellement de poids si n'était confirmé, à la lecture des trois premiers

⁷⁷ WELSEN, P., *Op. Cit.*, p. 225.

⁷⁸ RICŒUR, *Op. Cit.*, p. 133-134.

chapitres, une confusion des genres selon la définition que l'on donne au terme « principe » : soit en tant que *principe* premier et absolu duquel sont logiquement déduits des principes seconds – « cause, origine ou élément constituant »⁷⁹ –, soit en tant que « proposition première, posée et non déduite »⁸⁰, c'est-à-dire qui a la valeur logique d'un « axiome ». Autrement dit, les principes sont définis comme *causalité agissante* sur des agents rationnels au sens où ils « guident » et mettent en forme l'accord originel ou du moins l'idée d'une entente mutuelle et consensuelle possible. Selon cette définition, les principes rawlsiens seraient le fruit d'un exercice *rationnel* du fait qu'ils sont constitutifs de cette « rationalité ». Selon l'autre définition, les principes se présentent comme des axiomes, comme des « vérités fondamentales sur lesquelles s'appuie tout raisonnement ». Ces deux définitions ne s'opposent pas, mais leur statut logique est différent. La question qui se pose est à savoir si les principes rawlsiens sont réellement *déduits* d'une procédure rationnelle qui les justifie en démontrant que ces principes sont bels et biens les représentants formels d'un processus rationnel, ou si ces principes sont ceux qui doivent guider la réflexion et l'organisation des institutions de base de la société. Cette dernière proposition ne s'accorde pas avec le projet déontologique de *TJ*⁸¹. Or, lorsqu'on retourne à la première définition : les principes en tant que « causes premières actives et agissantes », ceux-ci sont à la fois la cause active d'un processus et l'effet de ce même processus, disons « générateur » des principes de justice eux-mêmes formellement « génériques », au sens de « genèse » : « ensemble des formes ou des éléments qui ont contribué à produire quelque chose ; manière dont une chose s'est formée »⁸².

À notre avis, cette analyse sémantique du terme « principe » exprime cette « circularité du rapport entre la formulation et la justification » que Ricœur met en évidence. Ainsi, l'organisation des thématiques dans la partie théorique (chapitre 1) de l'ouvrage expose une logique argumentative ambiguë qui relève à la fois d'une logique déductive (démonstration) – *voici les principes vrais et la position originelle en démontrera la valeur de vérité par un*

⁷⁹ *Le Petit Robert*, 2012.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ En effet, si les principes sont constitutifs au déroulement et à la progression de la procédure de choix, ils seraient alors considérés comme des principes téléologiques.

⁸² *Ibid.*

raisonnement déductif – et d’une logique inductive (preuve) – *les principes ne seraient pas connus à l’avance, ils seraient objectivement et universellement produits par la délibération rationnelle des individus.*

Bref, l’intelligibilité, la pertinence et la démonstration de l’équité des principes de justice dans la présentation de la thèse de l’accord originel sont en bonne partie justifiées par l’anticipation *a priori* des résultats de cet accord, « lequel, en retour, motive et sous-tend cette présentation »⁸³. Comme le relève Ricœur à partir de l’extrait suivant du paragraphe 3, intitulé « l’idée principale de la théorie de la justice » :

L’idée qui nous guidera est plutôt que les principes de la justice valables pour la structure de base de la société sont l’objet d’un accord originel. [et immédiatement après sont affirmés que, note Ricœur,] Ce sont les principes mêmes que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d’égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association.⁸⁴

L’objection de Ricœur relève, en surface, un premier indice de la circularité de l’argument du fait que l’accord originel est déjà pensé et organisé en vue de répondre empiriquement à la valeur morale des principes – ceux-ci étant déjà formulés, hiérarchisés et affirmés. L’évaluation de l’équité de la situation originelle qui est visée est tributaire d’une conception rationnelle de la « personne ». La preuve que ces principes seraient choisis par des personnes libres et rationnelles doit minimalement et théoriquement dépendre du (pré)jugement de cette rationalité. Ce qui fait dire à Ricœur que « l’on a déjà anticipé, il est vrai à un faible niveau d’abstraction, l’essentiel de la théorie de la situation originelle, du voile d’ignorance et du choix rationnel. Sans cette anticipation, avance-t-il, on ne saurait identifier justice et équité. L’essentiel est dit dans ce paragraphe 3, principalement que le choix du principe de justice sera équitable si la situation originelle l’est elle-même »⁸⁵. Nous aurons compris que c’est la question de l’équité des principes qui est en jeu, notamment via la notion problématique du « voile d’ignorance » comme nous le verrons plus loin. Pour l’instant, limitons nous à dire que la justification de l’équité des principes de justice dans la situation originelle devant relever d’un choix rationnel qui *décrirait* le cadre

⁸³ *Ibid.*, p. 135.

⁸⁴ RAWLS, *TJ*, p. 37.

⁸⁵ RICŒUR, p. 134.

normatif d'un système de coopération ne peut se développer sans la *rationalité* « en latence »⁸⁶ préalablement exposée des principes de justice, ou en des termes plus rawlsiens, sans perdre de vue que « l'idée qui nous guidera est plutôt que les principes de la justice valables pour la structure de base de la société sont l'objet d'un accord originel »⁸⁷.

L'intuition non intuitionniste des principes

Pour défendre et étayer cette thèse de la circularité « du rapport entre la formulation et la justification », nous pouvons aussi faire l'analyse de la rhétorique utilisée par Rawls dans la présentation de ses principes. Bien que Rawls précise que sa conception de la justice n'est pas « intuitionniste », au sens où elle n'est pas issue d'une approche éthique téléologique de tradition aristotélicienne – ce que Rawls appelle des « doctrines perfectionnistes », plusieurs commentateurs de *Théorie de la justice* ont relevé la force des « intuitions morales » de Rawls. À cet effet, la critique de Hare (1973) est probablement une des plus sévères.

« Rawls ne conçoit pas qu'une philosophie morale dépende principalement de l'analyse des concepts qui permettent d'établir leurs propriétés logiques ainsi que la validité de leurs arguments moraux »⁸⁸. Hare considère que Rawls défend une position purement subjectiviste. Son biais reposant sur le fait qu'il universalise en un modèle de justice idéal son objet d'étude privilégié : le citoyen-contemporain-libéral-démocrate. La rationalité et l'universalité de sa théorie n'étant applicables qu'au sein de sujet historiquement déterminé et préalablement formé par ces valeurs. L'appel récurrent de Rawls au *sens commun* des individus en ce qui concerne leurs idéaux de liberté, d'égalité, d'autonomie et de rationalité est certainement problématique. La critique repose sur le fait que Rawls refuserait de dire explicitement ce qu'il veut implicitement défendre : une conception libérale du bien prenant la forme d'un sens de la

⁸⁶ Cette expression est de Rawls, on la retrouve dans l'article de 1988 « Un consensus par recoupement », p. 12 : « Réussir à atteindre un consensus exige que la philosophie politique tente de demeurer, autant que possible indépendante et autonome vis-à-vis des autres parties de la philosophie et, en particulier, de ses problèmes et de ses controverses éternelles. Car, étant donnés les buts du consensus, procéder autrement serait un échec. [...] éviter des problèmes plus profonds demeure justifié. En effet, [...], nous pouvons présenter une conception politique soit explicitement à partir de doctrine générale et exhaustive, soit à partir d'intuitions fondamentales considérées comme latentes dans la culture politique publique. » C'est nous qui soulignons.

⁸⁷ RAWLS, *Op. Cit.*, p. 37.

⁸⁸ HARE, R.M., « Rawls, Theory of justice » dans *The Philosophical Quarterly*, Vol. 23, No. 91 (avril 1973), p. 144-155. Traduction libre: «Rawls does not conceive of moral philosophy as depending primarily on the analysis of concepts in order to establish their logical properties and thus the rules of valid moral argument.»

justice préalable et à l'origine des principes rawlsiens et possédant son propre système de valeurs démocratiques et libérales. En effet, cet aveuglement volontaire ou cette mauvaise foi apparente dans l'introduction et la méthode de justification de *Théorie de la justice*, comme le remarque Hare, s'exprime du fait que Rawls fait souvent référence aux « intuitions morales » pour développer ses principes sans toutefois se considérer comme un « intuitionniste » (§ 7)⁸⁹.

Son approche est problématique en ce sens qu'elle pose comme point de départ, des prémisses qui semblent servir davantage les conclusions de ses propositions de principes que les postulats de son argumentation en faveur d'un formalisme : « on peut envisager une théorie de la justice comme décrivant notre sens de la justice », affirme Rawls. Ce sens tenu pour acquis défend l'idée que les principes de justice rendront explicites ce sens de la justice dans son application et son usage puisqu'ils seront l'expression formelle de ce *sens*. Présentée ainsi, la logique de ce raisonnement paraît fallacieuse puisqu'il s'agirait d'accepter naïvement la valeur pratique de la proposition (de principes de justice) préalablement à toute conceptualisation théorique. Sans nous accorder, à l'instar de Hare, à la thèse d'un « intuitionnisme moniste » de Rawls, nous pouvons certainement dénoter une logique circulaire dans son raisonnement. Par « circularité » nous soulevons une logique argumentative qui attribue aux conclusions d'un développement (argumentation) ultérieur le statut de prémisses à partir desquelles devraient être tirées des conclusions.

La valeur de la réflexion de Ricœur est qu'il répond à cette accusation sans réfuter toute l'entreprise de Rawls, ce qui « manquerait d'intérêt et serait même tout à fait ridicule »⁹⁰. Toutefois, pour défendre la théorie de la justice comme équité, il faut réhabiliter le « primat de ce sens moral de la justice » selon Ricœur, ce que laisse présager le choix méthodologique de Rawls lorsqu'il présente les principes avant d'en faire la preuve et par conséquent, ce qui laisse transparaître le « caractère prescriptif » des principes de justice dont la rationalité reste à être

⁸⁹ « Doctrine selon laquelle il y a une famille irréductible de principes premiers que nous devons mettre en balance les uns par rapport aux autres en nous demandant, par un jugement mûrement réfléchi, quel équilibre est le plus juste » *TJ*, p. 59.

⁹⁰ RICŒUR, *LJI*, p. 73.

démontrée bien qu'elle soit raisonnablement attribuable à un *sens de la justice* dont l'hypothèse anhistorique du contrat social ne peut que « simplement esquisser »⁹¹.

Du lien social au lien politique : deux natures pour une même vertu

Les arguments de Ricœur se déploient à l'image de cercles concentriques. Des objections plus formelles comme celle du cercle de la méthode qui précède, nous progressons vers des objections plus centrales qui aboutiront à la critique de l'équité, disons *procédurale*, des principes de justice. Ainsi, si nous avons exposé dans sa généralité les indices d'un primat moral – d'un sens de la justice *latent* – indirectement développé et argumenté en faveur d'une justification déontologique et procédurale, il nous faut, dans la prochaine étape, mieux situer cette critique dans le cadre théorique de *TJ*, celui d'une justice distributive. En limitant son entreprise à un cadre politique et économique, Rawls peut dans une certaine mesure concevoir en toute légitimité un accord de principe sur la distribution et l'attribution des biens propres à une structure de base de la société lorsque celle-ci se limite au phénomène de distribution de parts qui, par définition et selon Aristote, repose sur la recherche de critères pouvant établir une égalité proportionnelle. Autrement dit, la notion d'équité est *de facto* présupposée par la notion d'égalité proportionnelle propre à une justice particulière. Reste à savoir comment établir cette équité? ou comme le pose Ricœur : « qu'est-ce qui assurerait l'équité de la situation de délibération d'où pourrait résulter un accord concernant un arrangement *juste* des institutions? ». Ce que nous tenterons de mettre en évidence, au terme de cet exposé, c'est si la priorité qu'accorde Rawls à l'équité de la procédure contractuelle peut rendre justice à l'équité plus *spéculative* de ses principes *tel que stipulés* – c'est-à-dire « énoncés comme condition (d'un contrat) »⁹².

À partir de l'analyse du rapport ambigu entre la formulation des principes et leur justification contractuelle à comprendre que la démonstration de l'universalité de l'accord sur

⁹¹ Notons avec Ricœur les termes exacts de Rawls au début du chapitre 11, intitulé « les deux principes de la justice » : « Je présenterai maintenant (*I shall now state*), sous une forme provisoire, les deux principes de la justice sur lesquels se ferait un accord (*that i believe would be chosen*) dans la position originelle. La première formulation de ces principes est une simple esquisse (*tentative*). Au fur et à mesure, j'examinerai plusieurs formulations et ferai des approximations successives de la présentation finale (*final statement*) qui, elle doit être donnée beaucoup plus tard. Je crois que cette méthode (*that doing this*) permet à l'exposé de se dérouler de manière naturelle » *TJ*, p. 91. Tiré de RICŒUR, *Op. Cit.*, p. 135.

⁹² « STIPULER » dans *Le Petit Robert* (2012)

les principes de justice⁹³ repose *a priori* sur l'anticipation d'un sens de la justice qui établit les conditions du contrat plutôt que d'être la résultante objective et neutre d'une délibération procédurale, nous pourrions penser que Rawls prétend faussement se limiter à une conception politique de la justice et qu'en fait il justifie indirectement ses principes politiques à partir de présupposés moraux. Évidemment, la distinction que nous faisons entre *priorité* du juste et *primauté* du juste nous guide vers cette interprétation, mais ce n'est pas tout à fait le cas. L'idée générale que nous défendons est qu'une conception juste du politique ne peut se passer d'une conception morale qui la justifie en lui donnant une fin ou du moins une orientation à partir d'une conception morale du juste. Mais nous soutenons aussi, avec Ricœur, qu'une conception morale de la justice sociale n'est réalisable (dans la pratique) qu'en la *traduisant* en une conception politique (en principes normatifs). La force de la théorie de la justice comme équité de Rawls est que les principes rawlsiens réussissent à formaliser, selon notre interprétation, un sens de la justice bel et bien « latent » pour la structure de base d'une société, ses institutions. Ainsi, au-delà de la critique de la justification procédurale des principes, nous ne contestons pas l'approche purement déontologique et politique de la justice comme équité, au sens où de ce point de vue, nous pouvons envisager l'idée d'un accord entre des individus et d'un consensus possible sur des règles normatives d'allocation.

Dans la mesure où la société est « une aventure coopérative visant l'avantage mutuel », il faut se la représenter à la fois comme un tout irréductible et comme un système d'interrelations entre les individus. La justice peut alors être tenue pour la vertu d'institutions, mais d'institutions visant la promotion du bien de ceux qui y prennent part. Prendre part n'est pas un trait marginal dans la mesure où les institutions, d'une part, ont une fonction distributive, et où, d'autre part, les individus sont définis comme des partenaires. C'est pourquoi le choix rationnel doit être fait en commun dans la perspective d'un accord final sur la meilleure manière de gouverner la société. Cela explique aussi en quel sens la justice en tant que justice distributive peut avoir pour sujet primaire la structure de base de la société : cette structure de base est elle-même un phénomène de distribution.⁹⁴

Nous faisons ces précisions parce qu'elles écartent différentes problématiques soulevées par les commentateurs de *TJ* dont le premier trait paradoxal, précédemment exposé, que soulevait J-P Dupuy selon lequel *TJ* œuvre sur deux conceptions opposées de la société. Selon la tradition, les théories du contrat social sont issues d'une conception plus individualiste de la

⁹³ Plus précisément, au principe de différence (maximin).

⁹⁴ RICŒUR, *LJI*, p. 83.

société, ce qui n'autoriserait pas Rawls à formuler des principes généraux de justice en dehors d'une délibération réelle des volontés entre les membres d'une société donnée d'où les principes devraient émaner. Rawls ne pourrait donc pas concevoir à la fois la justice comme vertu des institutions et à la fois comme l'expression d'un accord entre des volontés individuelles. Il faudrait faire un choix : la justice procède-t-elle des institutions vers les individus ou l'inverse? En effet, Rawls œuvre sur ces deux fronts en élaborant une conception de la justice à partir des institutions tout en voulant démontrer que cette conception serait aussi la résultante d'une délibération entre des individus. Par conséquent, pourrait-on objecter à Rawls : « comment poser d'abord la société avant l'individu, et ensuite dériver la société d'un contrat entre les individus? »⁹⁵

Le cercle « apparent » de l'institution pré-individuelle et du contrat post-individuel

Pour Ricœur cette contradiction « est seulement apparente », mais elle nous conduira plus loin à « d'autres cercles progressivement plus embarrassants et ultimement insurmontables »⁹⁶. L'intention de Ricœur ici est de rétablir la légitimité de certains aspects de *TJ* qui ont été critiqués. D'abord, d'insister sur le fait que le lieu de rencontre entre ces deux perspectives est celui de la *norme*, de son caractère *déontologique* : c'est par des normes de justice que l'institution s'adresse aux individus et, inversement, c'est aussi en termes de normes (de règles de droit) que seront exprimées les demandes de justice sociale. Par conséquent, la délibération citoyenne constitue une solution nécessaire à la nature conflictuelle de la société, mais c'est surtout l'idée que cette délibération soit voulue et engagée par les individus qui importe, en termes de demande éthique. Le sujet rawlsien n'est en ce sens pas un sujet désincarné par l'institution qui ne voit que les « citoyens » anonymes puisque l'individu s'engage lui-même dans la recherche d'un accord sur la structure distributive de base – devenant ainsi un « partenaire » du fait qu'il veut coopérer – et d'autre part, le sujet rawlsien n'est pas atomisé par une conception individualiste de la société qui ne voit qu'une relation entre des « moi » déshumanisés (conception égoïste du choix) d'un altruisme qui peut aller au-delà de la relation intersubjective, de « visage à visage ».

⁹⁵ RICŒUR, *Op. Cit.*, p. 130.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 130.

Le phénomène distributif met en place un sujet qui n'est ni un visage, ni un « on », mais un « chacun » : celui, quel qu'il soit, à qui il est alloué une part. C'est pourquoi John Rawls parle de « personne représentative » pour désigner l'échantillon quelconque d'un groupe à qui est assignée une part. C'est sans doute là [...] que toute doctrine du droit se distingue d'une théorie de la vertu : le sujet de droit, c'est chacun⁹⁷.

Ricœur, à la défense de la thèse déontologique de Rawls, soutient la thèse de la justice comme équité selon laquelle il faut prioriser pour les institutions une conception déontologique de la justice puisque celle-ci, dans sa forme seulement et non dans son contenu, s'accorde avec une conception démocratique de la société où le sujet *de* droit reconnaît que c'est par son engagement envers l'institution politique qui devient un sujet *du* droit. De surcroît, cet engagement à coopérer et à prendre part aux biens que la société a à allouer n'est en pratique possible qu'au sein d'un contexte d'échange et de négociation entre individus : le problème de l'organisation juste des institutions sociales est un problème de choix, mais l'exercice de délibération en vue de ce choix en est aussi la seule solution, la juste solution à la reconnaissance équitable d'une égalité proportionnelle.

Le problème du choix rationnel pour les institutions : la solution contractuelle

En réhabilitant, à la défense de la théorie de Rawls, deux conceptions sociologiques opposées en insistant sur le rapport déontologique commun qu'entretiennent respectivement ces deux sociologies, Ricœur renoue avec le problème du « choix raisonnable » à partir duquel Rawls développe et justifie sa thèse de la « position originelle » : « la question de la justification [de principes de justice équitable] trouve sa réponse dans la solution d'un problème de délibération : nous avons à établir quels principes il serait rationnel d'adopter dans la situation contractuelle. Ceci relie la théorie de la justice à la théorie du choix rationnel ». Plus encore, c'est en « prenant appui sur la fiction du contrat social » que l'approche déontologique peut « se maintenir au plan institutionnel », c'est par la théorie du contrat social que l'on accède à l'état de droit⁹⁸. C'est par la théorie du contrat social que le problème de la délibération est « résolu », puisque c'est par cet artifice que s'autorise une synthèse des volontés de tous et de chacun en une forme normative, par défaut unificatrice – *permis* ou *interdit*. C'est l'expérience de pensée offerte par la fiction du contrat social que les volontés particulières *peuvent* se traduire en une

⁹⁷ Ibid., p. 132.

⁹⁸ RICŒUR, *LJI*, p. 72.

« volonté générale » qui « tend à l'égalité », qui est « toujours droite et tend à l'utilité publique » de quoi, comme le notait déjà Rousseau, « il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude » puisque la volonté de tous « regarde à l'intérêt privé ».

Ce dernier point est important. Si *Théorie de la justice* reconnaît que les volontés particulières visent d'abord la satisfaction de leurs intérêts – c'est ce que les conditions du voile d'ignorance veulent justement neutraliser –, elle ne s'autorise pas à justifier la « volonté générale » à l'aide de la Raison philosophique dans une perspective traditionnellement et essentiellement *idéaliste*, *TJ* veut démontrer la possibilité réelle et concrète du choix rationnel : les principes de justice seraient ceux choisis par des personnes rationnelles dans un contexte de délibération *adéquat*. Ce dernier aspect est primordial en ce sens que l'idéal d'égalité théoriquement découverte par la « volonté générale » est, dans la position originelle, transposé empiriquement au contexte de délibération : un consensus sur les principes est possible si la situation délibérative reproduit une situation d'égalité entre les partenaires, telle que le stipulaient les théories du droit naturel, desquels sont issues les théories du pacte social.

L'hypothèse empirique de la position originelle : la thèse contractuelle de TJ

C'est à ce stade de l'analyse que les choses se compliquent et où Rawls s'égaré dans sa tentative de justification empirique de la procédure contractuelle selon Ricœur. Retenons que ce n'est pas la théorie du contrat social en elle-même qui pose problème ni même le support théorique qu'elle apporte à la perspective purement déontologique de *TJ*. Au contraire, Ricœur défend dans le contexte d'une justice distributive le « lien » entre « une perspective déontologique et une procédure contractualiste » :

Mon hypothèse est que ce lien n'est aucunement contingent, dans la mesure où c'est le but et la fonction d'une procédure contractualiste d'assurer la primauté du juste sur le bien *en substituant la procédure même de délibération à tout engagement concernant un prétendu bien commun*. Selon cette *hypothèse*, c'est la procédure contractuelle qui est *censée* engendrer le principe ou les principes de justice.⁹⁹

La théorie du contrat social est hypothétique et anhistorique et c'est ainsi qu'il faut la considérer – Rawls en est tout à fait conscient –, et par conséquent, sa prétention à pouvoir substituer « tout engagement concernant le bien commun » à une procédure délibérative

⁹⁹ *Ibid.*, p. 72. C'est nous qui soulignons.

demeure également hypothétique, elle est « *supposée engendrer* » les principes de justice par le « biais d'une expérience de pensée, dans la construction d'une situation imaginaire »¹⁰⁰. La part *constructiviste* d'une telle théorie n'est pas à négliger, il faut la prendre en considération afin de renouveler l'État de droit – et non pour y accéder *ex nihilo* à partir d'un état primitif –, mais cela ne doit pas pour autant éliminer la part *artificielle* de la thèse contractuelle. C'est bien là l'enjeu, selon Ricœur :

[...] tout le problème de la justification de l'idée de justice tourne autour de la difficulté suivante : une théorie contractualiste est-elle susceptible de substituer une approche procédurale à toute tentative pour fonder la justice sur quelques convictions préalables concernant le bien du tout, le bien commun de la *politéia*, le bien de la république ou du Commonwealth?

La réponse que Rawls fournit à cette question « centrale », selon les mots de Ricœur, est « la plus forte qui ait été offerte à l'époque contemporaine » :

Sa tentative est de résoudre le problème laissé sans solution par Kant dans la *Rechtslehre* (46-47) : comment passer du premier principe de la moralité, l'autonomie, comprise en son sens étymologique (à savoir que la liberté en tant que rationnelle se sonne à elle-même la loi comme règle d'universalisation de ses propres maximes d'action), au contrat social par lequel une multitude abandonne sa liberté externe en vue de la recouvrer en tant que membre d'une république? En d'autres termes, quel est le lien entre autonomie et contrat social?¹⁰¹

Bref, la « volonté unifiée du peuple » de laquelle doit « procéder tout droit » dans la « forme de l'État en général » est un « principe pur » du droit, elle est l'« Idée » de la législation. Et toujours selon Kant, la constitution de cette Idée législatrice dans la pratique, c'est-à-dire dans la constitution de l'État, demeure dans son idéalité purement théorique. D'où la nécessité de recourir à la théorie du pacte social qui *maintient* l'idéalité de cette norme (principe de la liberté)

¹⁰⁰ RICŒUR, *Op. Cit.*, p. 132.

¹⁰¹ RICŒUR, *Op. Cit.*, p. 72-73. Citons les passages en question : « Un État est la réunion d'une multiplicité d'hommes sous des lois juridiques. Dans la mesure où celles-ci sont, en tant que lois a priori, nécessaires, c'est-à-dire procèdent par elles-mêmes de concepts du droit extérieur en général, sa forme est la forme d'un État en général, c'est-à-dire l'État *dans son Idée*, tel qu'il doit être selon de purs principes du droit, laquelle Idée sert de norme pour toute réunion effective en vue de constituer une république. [...] Le pouvoir législatif ne peut revenir qu'à la volonté unifiée du peuple. Car, dans la mesure où c'est d'elle que tout droit doit procéder, il faut que ce pouvoir ne puisse par sa loi porter tort absolument à personne. [...] Seule la volonté concordante et unie de tous, en tant que chacun décide la même chose pour tous et tous la même chose pour chacun, par conséquent seule volonté universellement unifiée du peuple peut donc être législatrice. [...] l'acte par lequel le peuple se constitue en un État – en fait, à proprement parler : l'Idée de cet acte, d'après laquelle seule sa légalité peut être pensée – est le *contrat originnaire* d'après lequel tous au sein du peuple renoncent à leur liberté extérieure pour la recouvrer aussitôt en tant que membres d'une république, c'est-à-dire du peuple considéré État ; et l'on ne peut pas dire que l'homme dans l'État ait sacrifié une *partie* de sa liberté naturelle extérieure à une quelconque fin, mais il a entièrement abandonné la liberté sauvage et sans loi pour retrouver dans une dépendance légale, c'est-à-dire dans un état juridique, sa liberté en général, inentamée puisque cette dépendance procède de sa propre volonté législatrice. [...] » KANT, §45-46-47, *Métaphysique des Mœurs II*, GF Flammarion, 1994, p. 128-131.

dans l'application empirique de celle-ci, dans sa procédure *légale* – le contrat originaire étant « l'idée de cet acte » –, mais n'y parvient jamais *totalemment*. Au même titre que le *Législateur* ne peut unifier dans le monde phénoménal la volonté de tout le peuple en sa personne singulière.

Les présupposés moraux de la position originelle : les « convictions bien pesées »

Ce que propose *TJ*, par la thèse de la position originelle, c'est d'assurer et de garantir le respect de l'autonomie de la personne non plus dans son *Idée*, mais bien dans son application (usage) procédurale. Comment? En élaborant, par « le voile d'ignorance » des conditions matérielles d'égalité dans le processus de délibération qui assureraient l'équité réelle du choix des principes de justice pour les institutions. C'est en ce sens que, selon Ricœur, *TJ* développe une théorie *purement* procédurale de la justice : « Pour Rawls, une institution juste serait celle qu'une pluralité d'individus raisonnables et désintéressés choisirait s'ils pouvaient délibérer dans une situation qui serait elle-même équitable ».¹⁰² L'aspect constructiviste des thèses contractuelles traditionnelles où le « juste est à découvrir » « quand il est subordonné au bien » – chez Kant ce « bien » prend la forme de la *Loi* d'une « liberté qui se donnerait à elle-même si elle était soustraite à l'inclination des désirs et du plaisir » – prend une autre tournure avec Rawls : le « juste » « quand il est engendré par des moyens procéduraux » n'est plus à découvrir, il est « à construire : il n'est pas connu d'avance ; il est supposé résulter de la délibération dans une condition d'équité absolue ».¹⁰³ Nous retrouvons donc ainsi exposé le second trait paradoxal que nous avons précédemment mis en évidence à l'aide de Dupuy : Rawls veut réconcilier deux « paradigmes » celui de l'*autorégulation* des individus, dans sa perspective kantienne nous pouvons parler de l'*autolégislation* rationnelle de ceux-ci selon le principe d'autonomie, et celui d'une procédure contractuelle qui vise à synthétiser, pour les institutions (ce qu'incarne le « législateur idéal »), le sens de la justice dans la multiplicité et l'hétéronomie des consciences, des désirs et des volontés des êtres humains.

Par conséquent, dit Ricœur, « si la tentative de Rawls pouvait réussir, il nous faudrait alors dire qu'une conception purement procédurale de la justice peut avoir un sens sans aucunes présuppositions concernant le bien et même libérer le juste de la tutelle du bien, en ce qui

¹⁰² RICŒUR, *Op. Cit.*, p. 75.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 76.

concerne d'abord les institutions et par implication en ce qui concerne les individus »¹⁰⁴. C'est par cette « tentative » que Rawls, selon notre interprétation, passe de la thèse de la « priorité du juste » *pour les institutions* à celle, plus forte, de la « primauté du juste » *pour les individus*. L'argumentation de Ricœur visera à démontrer que la thèse de la position originelle est dépendante de présuppositions morales nécessaires à l'*équilibre* mis en place par Rawls dans « l'arrangement de la position originelle » afin de justifier les choix des principes de justice. En relevant ces présupposés dans l'argumentaire de la position originelle, nous verrons que c'est la notion d'« équilibre réfléchi » qui décrira, comme l'admet Rawls lui-même, cette argumentation circulaire entre les « convictions bien pesées » et les principes rawlsiens.

L'interprétation contractuelle de l'autonomie kantienne de Rawls

Si la première thèse déontologique de la « priorité du juste » s'instruit à l'aide du formalisme de Kant, la seconde thèse contractuelle et procédurale, en rejetant la fondation transcendantale de la liberté et du droit, attribue à la collectivité les principes de la « bonne volonté » et d'universalisation *applicable* au « sujet transcendantal ». Or, Rawls le dit d'emblée, son « interprétation kantienne n'est pas sensée être une interprétation de la doctrine réelle de Kant, mais plutôt la théorie de la justice comme équité »¹⁰⁵. Dans la section §40 « L'interprétation kantienne de la justice comme équité » s'articule à partir du concept kantien d'autonomie. À défaut « d'insister sur la place de la généralité et de l'universalité dans la morale de Kant », Rawls considère que « la force réelle de sa théorie est ailleurs ». Il relève deux idées principales. La première « leçon » kantienne est celle de l'originalité de son approche formaliste en morale : « l'idée que les principes moraux sont l'objet d'un choix rationnel. Ils définissent la loi morale que les hommes peuvent vouloir rationnellement comme principe de leur conduite dans le royaume moral des fins. La philosophie morale devient l'étude de la conception et du résultat d'une décision rationnelle correctement définie. »¹⁰⁶ La seconde reprend le principe ultime et fondateur du projet éthique kantien : « la liberté comme autonomie de la volonté »¹⁰⁷. Selon les mots de Rawls, Kant soutient « qu'une personne agit de manière autonome quand les principes

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰⁵ *TJ*, §40, p. 264.

¹⁰⁶ *TJ*, p. 288.

¹⁰⁷ RENAULT, A., « Présentation » dans KANT, *La métaphysique des mœurs I*, p. 25.

de son action sont choisis par elle comme étant l'expression la plus adéquate possible de sa nature d'être rationnel, libre et égal aux autres. »¹⁰⁸

Rawls développe un argumentaire kantien qui vise principalement à défendre la fonctionnalité de sa théorie de la position originelle. Il semble assez évident que l'approche déontologique de *TJ* poursuit l'interprétation formaliste que Kant a mise en place au 18^e siècle. Or, il semble difficile de rester dans une logique systémique et hyper-rationaliste d'une philosophie encore empreinte d'une conception des droits naturels et Rawls ne s'en formalise pas non plus. Rappelons dans son contexte historique, que Kant cherche à analyser rationnellement le propre de la dignité humaine (sa finalité), son autonomie rationnelle et pratique. C'est à l'encontre d'une autorité externe (*tutelle*) à laquelle se soumettent trop facilement les esprits que Kant professe son fameux *Sapere Aude*. Or, la violation de cette dignité ne peut plus être considérée à proprement parler comme allant à l'encontre d'une *nature* si n'est pas défini préalablement les propriétés absolues de la « nature » humaine. La posture libérale de *TJ* présuppose un individu possédant des droits avant son « entrée » en société. Le formalisme kantien marque certainement une révolution en philosophie morale, mais l'attribution d'une « dignité » aux individus considérés comme des « personnes » n'est pas prise au premier degré (dans sa phénoménalité) par Kant, elle relève d'un développement analytique monumental. C'est encore la « Raison » avec un grand « R » qui oriente téléologiquement l'édifice de formalisation de la morale kantienne.

La question qui nous intéressera au terme de cet exposé critique est de savoir si l'approche déontologique de Rawls peut légitimement, en tant que philosophie morale d'inspiration kantienne, se *configurer* sans se *référer*, minimalement, indirectement ou implicitement, à une conception téléologique des désirs subjectifs. À l'aide de l'herméneutique du soi (anthropologie philosophique et morale) de Paul Ricœur, nous faisons l'hypothèse que la

¹⁰⁸ *TJ*, p. 288-289 : « Les principes de la justice sont analogues à des impératifs catégoriques au sens kantien. [...] un principe de conduite qui s'applique à une personne en vertu de sa nature, comme à un être rationnel, libre et égal aux autres. La validité du principe ne présuppose pas que l'on ait un désir ou un but particulier. Au contraire [...] celui-ci nous ordonne de prendre certaines mesures pour réaliser efficacement une fin déterminée. [...] Agir d'après les principes de la justice, c'est agir d'après des impératifs catégoriques, en ce sens qu'ils s'appliquent à nous, quels que soient nos objectifs particuliers. »

priorité de l'aspect normatif de la morale peut être plus légitimement défendue et supportée par une conception téléologique qui lui est antérieure. Pour l'instant, il nous faut démontrer pourquoi et dans quelles mesures cette « tentative » de Rawls est un échec.

L'incompatibilité des anthropologies humienne et kantienne

Rawls nous offre un portrait de la « nature » des hommes, de leurs besoins et intérêts. L'anthropologie philosophique qu'il propose reprend l'analyse « bien plus complète » que Hume a faite de la condition humaine (§22) concernant « les innombrables besoins et nécessités dont [la nature] l'a accablé »¹⁰⁹. À ces conflits d'intérêts, compris comme la « condition subjective » du « contexte d'application de la justice » s'ajoute les « conditions objectives » que sont les limites du territoire et la rareté des ressources. Ainsi, à la face positive de son entreprise de fondation des règles de justice, selon laquelle la société se définit comme une entreprise de coopération sociale, Rawls ajoute une face négative et complémentaire au « contexte d'application de la justice » qui se résume au fait qu'un tel contexte est nécessaire parce qu'il y a des exigences et des revendications en conflit entre personnes qui se résument à « un conflit quant à la répartition des avantages sociaux, dans des situations de relative rareté des ressources [car] en l'absence de telles circonstances, il n'y aurait pas d'occasion pour la vertu de justice »¹¹⁰.

[...] on peut dire que les circonstances constituant le contexte de l'application de la justice sont réunies chaque fois que des personnes avancent des revendications en conflit quant à la répartition des avantages sociaux, dans des situations de relative rareté des ressources. En l'absence de telle circonstance, il n'y aurait pas d'occasion pour la vertu de justice [...].¹¹¹

Tout en prenant bien soin de ne pas faire « aucune hypothèse restrictive sur les conceptions du bien des partenaires, excepté qu'il s'agit de projets rationnels à long terme »¹¹², nous comprenons que la « vertu de justice », qui est celle des institutions, *répond* d'abord à cette « situation naturelle de l'homme » aux désaccords du fait « qu'il considère que sa conception du bien mérite d'être reconnue et qui avance des revendications en sa faveur demandant à être satisfaites ». En outre, dans la position originelle, Rawls « [supposerait] bien sûr, que les personnes [...] savent que les circonstances qui rendent nécessaire et possible l'application de la

¹⁰⁹ HUME, *Traité de la nature humaine*, Livre III, partie 2, section 2, (1739), p. 27. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traité_nature_hum_t3/hume_traité_nature_hum_t3.pdf

¹¹⁰ *TJ*, p. 161.

¹¹¹ *TJ*, p. 161.

¹¹² *TJ*, p. 162.

justice sont réunis. Elles prennent cela pour acquis en ce qui concerne leur société »¹¹³. L'idée avancée est que les partenaires malgré le fait « naturel » que « leurs connaissances [soient] nécessairement incomplètes, [que] leurs capacités de raisonnement, de mémoire et d'attention [soient] toujours limitées [...] » devraient *re*-connaître la nécessité de la « justice » en tant que vertu civique pratique sans pour autant abandonner leurs projets de vie. Au contraire, dans ce contexte « les partenaires essaient de favoriser leur conception du bien autant que possible ».

Nous retrouvons ici le troisième trait paradoxal de J.-P. Dupuy que Sandel exprime justement en termes de « déontologisme à visage humain ». Rawls applique à une tradition rationaliste et idéaliste une perspective empiriste – à laquelle *a fortiori* elle s'oppose traditionnellement – afin d'attribuer réciproquement aux institutions et aux individus la vertu de justice, ce qui soulève des problèmes épistémologiques importants. Comme le relève Sandel :

Le contexte d'application de la justice s'harmonise mal avec la primauté de la justice et avec les autres thèmes déontologiques connexes que Rawls cherche à défendre. [...] Le contexte d'application de la justice remonte explicitement à Hume (cf. Rawls 1971, 127-128/161 [...]) ; à l'inverse, la conception déontologique qui se trouve au cœur de la théorie rawlsienne trouve sa formulation primitive chez Kant, dont l'épistémologie et l'éthique sont pour une large part dirigées contre la tradition empiriste et utilitariste représentée par Hume. Pour Kant, la notion déontologique du juste que Rawls cherche à ressaisir – tire toute sa force d'une métaphysique morale qui exclut précisément l'appel aux circonstances humaines contingentes sur lesquelles l'analyse humaine de la justice est fondée. Pour Hume, la justice est le produit de conventions humaines et son existence même tire « de la nécessité de son emploi pour les relations entre les hommes et la vie en société »¹¹⁴.

Ricœur soulève également cette objection épistémologique fondamentale en insistant plus particulièrement sur l'idée que la justice pour les institutions ne peut prendre épistémologiquement appui sur une logique dialogale, de « visage à visage », c'est-à-dire sur la base d'une conception intersubjective des relations. Pour Ricœur, comme nous le développerons dans la dernière partie de notre partie du projet, la relation à l'institution est principalement « anonyme », au sens où l'identité des institutions, par sa prétention *naturelle* à représenter – dans l'État de droit – à la fois le tout (la volonté du peuple) et le chacun (le respect de l'autonomie individuelle), n'est pas celle de la « personne ». L'institution n'est pas un autre sujet, un super-individu, tel que l'exprimait, dans les théories classiques du droit naturel, l'idéal du *Législateur*

¹¹³ *TJ*, p. 161.

¹¹⁴ SANDEL, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999, p. 68.

ou du *Représentant*, elle est un « tiers », une altérité d'un autre ordre. Comme le relève Sandel, Rawls ne peut pas élaborer un contexte d'application de la justice sur la base de « relations individuelles qui constituent l'arrière-plan des questions de justice » (empirisme de Hume) dont l'analyse « de ces conditions n'impliquerait aucune théorie des motivations humaines » (sujet transcendantal de Kant).

Ainsi la justice est la vertu propre des pratiques dans les cas où les intérêts s'opposent et les personnes sentent qu'elles ont des justifications pour insister sur leurs droits face aux autres. [...] Mais une société humaine est caractérisée par le contexte d'application de la justice. L'analyse de ces conditions n'implique aucune théorie particulière des motivations humaines. Son but est plutôt de refléter, dans la description de la position originelle, les relations inter-individuelles qui constituent l'arrière-plan des questions de justice.¹¹⁵

Le lien politique n'est pas celui de l'intersubjectivité

Le « sens de la justice » auquel Rawls nous renvoie anthropologiquement ne semble pas être celui des « institutions » en tant que tel, mais bien celui d'une nécessité empirique (appris par l'expérience) et pratique (applicable dans le réel, son effectivité) propre à des conditions de vie conflictuelles. L'idée originale de Rawls est de traiter de ces conditions d'injustices afin d'envisager un cadre d'application qui neutraliserait en amont les conflits en offrant, en contrepartie, des conditions positives de justices. C'est en ce sens qu'il juge inutile de s'empêtrer dans la recherche d'une orientation (théorisation) commune des motivations humaines, elles sont la source même des divergences et des conflits, et qu'il propose plutôt d'anticiper les conflits en proposant un contexte d'application positif de « justice ». Ainsi, la théorie du contrat social de Rawls n'est pas autant le passage du pré-social au social, tel que l'imaginaient les théories du droit naturel en situant l'être humain dans une situation originelle de paix (Rousseau) ou de violence « naturelle » (Hobbes) desquelles il devait sortir pour des besoins de survie ou de progrès.

Le contrat que propose Rawls ressemble plutôt à une entente de principe entre des personnes qui cherchent à établir les bases de leur partenariat, c'est-à-dire un contrat entre personnes motivées à faire *primer la justice* sur leurs biens particuliers *pour un plus grand bien*, celui de la *corporation* ou de la *Cité*. Dans un tel contexte, il ne semble pas en effet nécessaire

¹¹⁵ *TJ*, p. 162-163.

que chacun des partenaires expose clairement ses motivations et ses intérêts propres puisque tous les membres sont préalablement disposés (et motivés) à coopérer. Mais le processus par lequel les partenaires parviennent à un accord n'est que la représentante formelle des normes plus ou moins explicites qui maintiennent cet engagement et en assure la pérennité (et la stabilité) pour les signataires. Ainsi l'arrangement procédural du contrat, son pouvoir formel, résulte d'abord d'une volonté à adhérer et à prendre part à une corporation d'individus qui, pour en maintenir l'efficacité, décide de mettre de côté certaines motivations et intérêts secondaires à ce projet d'incorporation (former une entité morale qui représente l'ensemble des membres) et d'institutionnalisation (établir des principes et des règles de droit du contrat auxquels les membres se conformeront volontairement). Le contrat, à sa signature, n'est en ce sens que la sanction formelle qui normalise et légalise l'ensemble des principes considérés comme justes par les signataires. Par analogie, nous pourrions dire que la Constitution d'un pays est la formalisation légale d'une conception de la justice qui, pour faire primer certaines idées morales de justice, considérerait qu'il fallait prioriser la déontologie de ces biens, les droits (à l'égalité, au bonheur, à la vie, voire même au *Salut* de soi en termes de dignité de la personne). Le rapport entre la *primauté du bien* pour les individus et la *priorité du juste* pour les institutions lorsque ceux-ci reconnaissent la nécessité de se réunir sous la Loi, sur lequel Ricœur argumente contre Rawls, reste dans une interprétation plus orthodoxe de l'idéalisme et du formalisme de Kant :

L'ensemble des lois qui ont besoin d'une proclamation universelle pour produire un état juridique constitue le droit public. Celui-ci est donc un système de lois destinées à un peuple, c'est-à-dire à une multiplicité d'hommes, ou à une multiplicité de peuples, qui, se trouvant en des relations d'influences réciproques les uns vis-à-vis des autres, ont besoin de l'état juridique, sous une volonté qui les unifie, autrement dit d'une *constitution*, pour recevoir leur part de ce qui est de droit.¹¹⁶

L'objection porte ici sur l'interprétation non métaphysique de la doctrine du droit opérée par Rawls pour justifier l'universalité de ses principes de justice. Plus spécifiquement, elle veut relever dans la conception kantienne de l'État, l'idée que le caractère *légal* des Lois, bien que la *légalité* en soit la réalisation pratique, n'est pas générateur des Lois, il est déjà « inscrit *a priori* dans l'idée de la raison qui [y] correspond ». Le peuple se destine à l'élaboration d'un système de lois universelles parce qu'il en a besoin s'il veut unifier la multiplicité. Or, nous dit Kant, si cela

¹¹⁶ KANT, *Op. Cit.*, p. 126-127.

n'est pas reconnu, c'est-à-dire si l'individu ne reconnaît pas la « puissance » de cette législation extérieure, s'il ne reconnaît pas le « besoin d'une proclamation universelle », bref, s'il n'est pas engagé à soumettre sa volonté particulière afin « de la recouvrer en tant que membre d'une république »¹¹⁷, alors « l'état civil [est] lui-même impossible ».

Si le pacte social est le pouvoir pratique de cette puissance déontologique (à formaliser ses règles d'action en maxime universelle), celui-ci n'en est aucunement l'origine. L'hypothèse du contrat social n'est que l'expression terrestre (phénoménale) de l'idée du droit, c'est-à-dire d'un *besoin de s'unifier* (sous un système universel de lois) au-delà du *besoin de se regrouper* (dans un état non juridique). En des termes simples, Kant nous dit que ce premier *besoin* ne découle pas directement du second – ce dernier ayant historiquement toujours existé, d'où le caractère fictif et artificiel des théories du contrat social. Le besoin des institutions découle d'un travail d'interprétation de la raison qui *veut* le Droit, un Bien pour tout un chacun dans le respect de son autonomie et de sa dignité. Du point de vue de la conscience transcendantale, le sujet défend ainsi « l'autonomie de sa volonté » puisqu'il s'accorde à cette « propriété que possède la volonté d'être pour elle-même une loi » ce qui est pour Kant « le principe suprême de la moralité »¹¹⁸.

L'ambiguïté conceptuelle de la position originelle : une notion fonctionnelle et rationnelle

C'est en excluant « la connaissance de ces contingences qui sème la discorde entre les hommes et les conduit à être soumis à leurs préjugés » qu'il « semble raisonnable de penser que, dans la position originelle, les partenaires sont égaux ¹¹⁹ » et d'ajouter que « cela veut dire qu'ils ont tous les mêmes droits dans la procédure du choix des principes ». Nous passons donc d'une situation (hypothétique) formelle d'égalité à l'attribution de droits formels aux partenaires reconnus *en principe* comme égaux ; et qui se reconnaissent mutuellement ainsi, du fait qu'ils se méconnaissent. Le rôle du voile d'ignorance est donc de neutraliser la nature conflictuelle des agents en les *dépossédant* de leurs différences. Or, si cette expérience de pensée demeure pédagogique et théoriquement pertinente pour la réflexion éthico-morale, elle demeure une

¹¹⁷ RICŒUR, *Op. Cit.*, p. 73.

¹¹⁸ KANT, *Métaphysique des Mœurs I*, Sect. 2, p. 123.

¹¹⁹ *TJ*, p. 45-46.

expérience non historique et non empirique. Nous pouvons certes accorder une valeur aux principes rawlsiens de justice en les évaluant à partir de considérations contemporaines d'égalité, de représentativité, de respect de la diversité et de la marginalité, etc. Or, l'intention de *TJ* est plus universelle, dans la position originelle et sous le voile d'ignorance, les participants seraient nécessairement amenés à formuler des principes universels, et s'imposeraient de l'extérieur (conditions empiriques) une objectivité désintéressée semblable au principe d'universalisation du devoir moral kantien. Le problème épistémique qui se pose est le suivant : Rawls peut-il transposer le principe transcendantal (subjectif) d'universalisation de la raison pratique à une rationalité collective *réglée* par la position originelle? La « règle » d'universalisation du principe d'autonomie de la volonté ne peut pas se traduire empiriquement en règlements lorsque l'on tente d'appliquer à un groupe l'expérience morale vécue par les consciences individuelles.

L'argument ne veut pas rejeter la position originelle parce qu'elle est une fiction, mais il cherche plutôt à mettre de l'avant le travail de l'imagination éthico-morale dans l'agir humain, ce sur quoi repose toute l'efficacité de la thèse constructiviste de la position originelle. Concrètement, l'objection porte sur le fait que Rawls utilise les ressources d'une « image » – celle d'une situation de communication idéale – sans solliciter l'*imaginaire* qui la rend possible ou si peu. Autrement dit, si nous acceptons que l'image de la position originelle sous le voile d'ignorance *est* équitable, nous devrions aussi accepter, plus réalistement, que la représentation relève de dispositions morales, de capacités à s'entendre, se respecter, à faire des compromis, à trouver des règles de conduite, à régler l'action en fonction des autres et en vue d'une bonne entente, etc. Selon ce raisonnement, l'équité serait davantage le produit d'une faculté morale positive que la résultante formelle d'une procédure de déni des différences. La distinction entre l'égalité *formelle* d'une fiction et le respect *substantiel* d'une disposition est importante parce qu'elle renforce l'idée que la *vertu de justice* nécessaire au développement de la *vertu politique* (la justice des lois) ne vient pas (*top-down*) de l'autorité de l'institution, mais d'abord et avant tout, de la moralité accordée par les sujets aux institutions (*bottom-up*) en tant que vertu humaine. De plus, le « sens de la justice » auquel réfère indirectement *TJ* en défendant la capacité autorégulatrice des individus à neutraliser leur subjectivité lorsque ceux-ci sont *également* disposés (contexte d'application) et à produire des règles de justice, ne relève plus autant d'une

capacité morale intersubjective, mais plutôt d'une capacité à reconnaître la *moralité* de l'institution à laquelle l'individu (*du* droit et non encore *de* droit) est disposé. Enfin, il semble que sans ce présupposé, le lien social proto-institutionnel ne pas être strictement caractérisé par la « coopération et non par la domination », ou en des termes rawlsiens, que les partenaires qui cherche à élaborer les principes de justice pour la « structure de base » d'une société participent d'« une aventure de coopération tournée vers l'avantage mutuel »¹²⁰.

Les « convictions bien pesées » et la notion d'équilibre réfléchi

Cette objection qui critique, à partir de Kant, la possibilité empirique d'un accord universel entre sujets égaux de droit ne refuse pas l'aspect constructiviste de l'hypothèse de la position originelle, tant que celle-ci conserve une certaine artificialité et réflexivité dans le processus rationnel qu'elle *doit* engager. Elle rejette le fait que l'équité d'une procédure contractuelle puisse engendrer par elle-même l'équité de la justice, voire qu'elle puisse solliciter la vertu de justice, la maintenir, ainsi que la garantir. D'ailleurs, Rawls l'admet lui-même, déjà partiellement dans *TJ* et le confirme d'un amendement à l'autre.

Dans *TJ* est dit que :

[...] la justice procédurale pure s'exerce quand il n'y a pas de critère indépendant pour déterminer le résultat correct, au lieu de cela c'est une procédure correcte ou équitable qui détermine le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée.¹²¹

Mais comment l'*appliquer* si nous n'avons pas préalablement ou minimalement une idée de l'équité à mettre en place dans la procédure. Ce qui laisse place à des formulations quelque peu étranges si l'on prend l'argument de la *pureté* procédurale de la justice comme équité dans sa linéarité (et non dans sa circularité éthico-politique) :

[...] dans ce type de justice procédurale, la justesse de la répartition est fondée sur la justice des rapports de coopération dont elle est issue et sur la satisfaction des revendications des participants. Une répartition ne peut être jugée en faisant abstraction du système dont elle est le résultat ni des comportements individuels inspirés en toute bonne foi par des attentes justifiées.¹²²

Cette « justice des rapports de coopération » sur laquelle est fondée la justice distributive en tant que « système dont [la répartition juste] est le résultat » est donc le pré-jugement qui

¹²⁰ Tirée de RICŒUR, « Après théorie de la justice de John Rawls » dans *LJI*, p. 101.

¹²¹ *TJ*, p. 118.

¹²² *Ibid.*, p. 119.

permet d'atteindre des principes de justice équitables ainsi que le présupposé moral nous permettant d'anticiper « en toute bonne foi » les attentes « justifiées » des partenaires. Pour le dire simplement, l'équité des principes de justice est tributaire de l'équité de la procédure si et seulement si celle-ci est en accord avec un sens *coopératif* de la justice raisonnablement équitable ainsi qu'avec les jugements moraux pouvant en rendre compte.

Il est clair qu'un équilibre fondé sur la haine et l'hostilité peut être stable; chacun peut penser que tout changement possible serait encore pire. L'évaluation morale des situations d'équilibre dépend de l'arrière-plan qui les détermine. C'est à ce niveau que la conception de la position originelle inclut des traits spécifiques à la théorie morale. [...] l'interprétation préférable du point de vue philosophique de la situation initiale comporte des conditions que l'on pense raisonnables d'imposer au choix des principes. [...] il s'agit de caractériser cette situation de façon à ce que les principes qui seraient choisis, quels qu'ils soient, soient acceptables d'un point de vue moral. La position originelle est définie de telle sorte qu'elle soit un *statu quo* dans lequel les accords conclus soient équitables.¹²³

L'« arrière-plan » coopératif sous-jacent détermine donc l'équilibre à déterminer dans la situation contractuelle puisqu'il « impose au choix des principes » des conditions (pré) jugées « raisonnables » afin que les principes « soient acceptables d'un point de vue moral ». Nous pourrions dire que la théorie de la justice comme équité de Rawls, ne repose pas autant sur le choix équitable de principes de justice, mais plutôt sur le choix de l'interprétation de la théorie de la situation initiale dans son contexte coopératif d'application et dans l'anticipation du bien fondée des jugements moraux qui mettent en marche la procédure :

[...] il y a plusieurs théories différentes du contrat, la théorie de la justice comme équité n'est que l'une d'elles. Mais la question de la justification est réglée, dans la mesure où elle peut l'être, quand on montre qu'il y a une interprétation de la situation initiale qui, d'une part, exprime le mieux les conditions qu'il est raisonnable, de l'avis général, d'imposer au choix des principes, et qui, d'autre part, conduit, en même temps, à une conception qui représente nos jugements bien pesés en équilibre réfléchi. C'est cette interprétation préférable de référence que j'appelle la position originelle.¹²⁴

Que reste-t-il à dire de plus pour démontrer la circularité de l'argumentaire de la position originelle que Rawls n'aurait pas dit lui-même. Permettons-nous d'insister sur les fondements moraux présupposés – ces « convictions bien pesées » – dans la recherche de l'équilibre réfléchi qui caractérisent et définissent la justification procédurale de la position originelle :

[...] il est clair que la position originelle est une situation purement hypothétique. Il n'est nul besoin que quoi que ce soit de semblable se produise, bien que, en suivant attentivement les

¹²³ *TJ*, p. 153.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 154.

contraintes qu'elle exprime, nous puissions simuler les réflexions que pourraient se faire les partenaires. La conception de la position originelle n'a pas pour but d'expliquer les conduites humaines, sauf dans la mesure où elle essaie de rendre compte de nos jugements moraux et aide à expliquer notre sens de la justice. La théorie de la justice comme équité est une théorie de nos sentiments moraux tels qu'ils se manifestent dans nos jugements bien pesés en équilibre réfléchi.¹²⁵

Et d'ajouter, pour conclure que :

[...] si une interprétation est hautement préférable, du point de vue philosophique, et si ces principes représentent nos jugements bien pesés, alors nous avons là une aussi une procédure de justification. À première vue, nous ne pouvons savoir si une telle interprétation existe, mais au moins nous savons ce que nous devons chercher.¹²⁶

Par conséquent, il devient impossible, ou du moins hautement problématique pour la philosophie, de penser *TJ* de manière purement procédurale et de considérer l'argumentaire de la mécanique de la position originelle de manière strictement formelle. Force est de constater que l'équité de la procédure devant justifier la justice des principes présuppose un ensemble de considérations morales qui anticipent et rendent raisonnablement possible l'engagement, la motivation et l'entente mutuelle d'individus dans leur quête de justice sociopolitique. C'est ce qui fait dire à Paul Ricœur, en relevant un autre passage de *TJ* pour le moins *incriminant*, que :

Tout l'appareil de l'argumentation peut être ainsi considéré comme une rationalisation progressive de ces convictions, lorsque celles-ci sont affectées par des préjugés ou affaiblies par des doutes. Cette rationalisation consiste dans un processus complexe d'ajustement mutuel entre la conviction et la théorie :

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 cette étape finale d'équilibre réfléchi.

[...] cette notion d'équilibre réfléchi donne une tournure particulière à la démonstration. C'est sans les situations où règne déjà un certain consensus moral que se forme ce qu'on pourrait appeler une précompréhension des principes de justice. Ce qui permet de les énoncer avant même que le processus de formalisation soit engagé. [...] Concernant la situation originelle, toutes les contraintes qui la définissent sont construites comme une expérience de pensée et créent une situation tout à fait hypothétique, sans racines dans l'histoire et l'expérience ; mais elles sont imaginées de telle façon qu'elles satisfassent à l'idée d'équité dont nous avons un avant-goût dans les situations où notre jugement moral est déjà bien établi.¹²⁷

¹²⁵ *TJ*, p. 153.

¹²⁶ *TJ*, p. 155.

¹²⁷ RICŒUR, *LJI*, p. 109-110.

Pour conclure et pour confirmer l'argument de la circularité argumentative de Rawls, nous pourrions avancer que les révisions ultérieures de *TJ* défendent en partie notre interprétation du fait qu'elles s'appliqueront : « à restreindre le champ d'application à un certain type de société, à savoir les démocraties qu'il appelle constitutionnelles ou libérales. [...] en vertu de conditions limitatives qui appartiennent précisément à l'histoire de ces sociétés et qui fonctionnent du même coup comme conditions de *recevabilité* ou d'*admission* des principes abstraits de la théorie de la justice et des arguments en leur faveur ». En effet, Rawls restreint sa conception de la justice à un cadre politique en défendant l'idée que sa *Théorie de la justice* n'est pas une théorie englobante (*a comprehensive theory*) et qu'elle ne prétend pas s'inscrire dans une perspective philosophique générale telle que l'on fait les philosophies politiques traditionnelles de Machiavel à Mill, par exemple¹²⁸.

À défaut de soumettre une analyse exhaustive des différentes révisions pouvant confirmer plus en détail l'argument de la circularité morale dans la recherche de l'équilibre réfléchi de Ricœur – ce qu'il fait en partie dans l'article « Après *Théorie de la justice* de John Rawls » – nous nous concentrons sur un dernier argument qui vise, plus précisément, un des principes de justice de Rawls – les principes n'ayant jamais été révisés dans leur contenu par Rawls : le principe de différence ou du *maximin* qui stipule que « les inégalités sociales et économiques doivent être telles qu'elles soient au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne [...] »¹²⁹. Nous verrons pourquoi et dans quelle mesure l'aspect technique de ce principe est fortement dépendant de présuppositions morales qui répondent davantage à l'injustice du principe sacrificiel de l'utilitarisme contre lequel s'érige *TJ* qu'à une exigence objective et rationnelle.

¹²⁸ Voir à cet effet les articles de Rawls, dont : « justice sa Fairness : political not metaphysical » (1985), « L'indépendance de la théorie morale » (texte d'un discours de J. Rawls à l'*American Philosophical Association* en 1974), « the idea of Overlapping consensus » (1987) ainsi que l'ultime révision de *TJ* dans l'ouvrage *Political Liberalism* (1985) où Rawls affirme, dans un cadre d'application mieux délimité que « le libéralisme politique part de l'hypothèse que, d'un point de vue politique, l'existence d'une pluralité de doctrines raisonnables, mais incompatibles entre elles, est le résultat normal de l'exercice de la raison humaine dans le cadre des institutions libres d'un régime démocratique », p. 4.

¹²⁹ *TJ*, p. 341.

Le principe du maximin : plus raisonnable ou plus rationnel que le principe d'utilité?

En partant du quatrième et dernier trait paradoxal présenté dans le chapitre précédent, nous disons, avec Dupuy, que « la *Théorie de justice* est en grande partie une puissante machine de guerre dressée contre la doctrine morale et politique dominante dans le monde anglo-saxon : l'utilitarisme ». ¹³⁰ Ce trait n'est pas le paradoxe relevé par Dupuy – ce dernier cherchant justement à réfuter les interprétations utilitaristes de *TJ* qui prétendent ultimement que la théorie de Rawls repose également sur un principe d'utilité visant cette fois les plus défavorisés ¹³¹ –, mais, comme le relève de manière assez consensuelle la littérature critique de *TJ*, la justice comme équité, en voulant prioriser l'équité sur la justice, se dresse contre le principe sacrificiel de l'utilitarisme ¹³². La question qui se pose est la suivante : comment et dans quelles mesures cette objection dirigée contre l'utilitarisme influence le développement de l'argumentaire de *TJ*? Autrement dit et en poussant le raisonnement à l'extrême, nous nous demandons si les principes de justice de Rawls auraient été les mêmes sans cette objection de principe envers celui du sacrifice de la minorité, jugé inadmissible par Rawls? Ou si comme il le prétend, ses principes – dont notamment celui « de différence » – relèvent d'un processus rationnel autonome d'efficacité et indépendant de considérations éthiques.

Pour Rawls, c'est « l'élaboration du raisonnement du type maximin, qui est censé démontrer la supériorité des deux principes de justice par rapport aux autres principes d'arrangement du lien social » ¹³³, or, selon Ricœur, l'autonomie de ce principe, plus que tous les autres, est épistémologiquement compromise lorsqu'il est pris en lui-même – dépourvu de son argument moral anti-utilitariste qui le conduit. Présentons tout de suite l'objection du maximin qui s'inscrit au terme du développement suivant : « l'argument principal [de Ricœur] à savoir que

¹³⁰ DUPUY, *Op. Cit.*, p. 75..

¹³¹ Cette réfutation ne nous intéresse pas particulièrement, nous ne nous appliquerons pas à répondre aux économistes qui conçoivent que les principes de la justice comme équité s'appuient également sur un principe sacrificiel visant cette fois, les plus favorisés de la société. L'intérêt de ce paradoxe pour notre analyse et le trait sur lequel nous voulons insister est que le principe d'utilité est un ancrage moral fondamental pour *TJ* et que c'est en réponse à ce principe que celui du maximin conduit et construit sa rationalité dans une théorie du choix rationnel en tant que solution plus raisonnable. Pour les perspectives économistes, voir Phelps (1973), Atkinson (1973), Solow (1974), Arrow (1973), Musgrave (1974) ou encore Sen (1993)

¹³² Voire à cet effet le texte « originel » de *TJ*, « Justice as Fairness » de 1958 qui ouvre sa réflexion directement contre la doctrine utilitariste.

¹³³ RICŒUR, « Le cercle de la démonstration », *Op. cit.*, p. 137.

la définition procédurale de la justice ne constitue pas une théorie indépendante, mais repose sur la précompréhension qui nous permet de définir et d'interpréter les deux principes de la justice avant qu'on puisse prouver [...] que ce sont les principes qui seraient choisis dans la situation originelle [...] ». Ainsi, l'objection de Ricœur concernant le principe du maximin, ne vise pas à réfuter le contenu de ce principe, mais bien de lui donner un fondement téléologique plus « plausible » que l'aspect « technique » que lui donne Rawls en tentant de l'autonomiser à partir de la théorie des jeux. L'objection de Ricœur – qui se révélera être un argument en faveur de sa thèse de la circularité – est ainsi présentée :

À première vue, l'argument a une apparence purement rationnelle, donnant une conclusion éthique à des prémisses non éthiques. Mais si on regarde de plus près l'argument décisif dirigé contre l'utilitarisme, à savoir qu'il faut être prêt à sacrifier quelques individus ou groupes défavorisés si cela est requis par le bien du plus grand nombre, nous ne pouvons nous empêcher de penser que nous avons là un argument éthique déguisé sous un argument technique emprunté à la théorie de la décision sous sa forme élémentaire, la théorie des jeux où il y a des gagnants et des perdants dépourvus de tout souci éthique¹³⁴.

Pour Rawls, le raisonnement qui conduit à la règle du maximin n'est pas moral puisqu'il avance que dans une situation de « grande incertitude » – à l'instar d'un joueur connaissant bien les règles d'un jeu, mais ne sachant pas les stratégies ou les choix possibles des autres joueurs – les individus adopteraient « une attitude conservatrice » en choisissant, parmi une hiérarchie de solutions défavorables possibles, celle « dont le plus mauvais résultat est supérieur à chacun des plus mauvais résultats des autres »¹³⁵. Dans le contexte de la position originelle, les partenaires choisiraient donc le principe de distribution et de répartition le moins défavorable pour le plus défavorisé, puisque ne connaissant pas leur position sociale respective, ceux-ci pouvant ainsi se retrouver dans une position socio-économique défavorable, auraient alors tendance à choisir la solution la plus défavorable pour les plus favorisés *afin de protéger ses propres intérêts dans le pire des cas possibles envisageables*.

L'ambivalence problématique de la règle du maximin

La « règle du maximin » est introduite par Rawls à la section §26 de *TJ* où il présente « le raisonnement conduisant aux deux principes de la justice » dans le chapitre 3 portant sur la

¹³⁴ RICŒUR, *LJ1*, p. 92.

¹³⁵ *TJ*, p. 185.

justification des principes à partir de l'hypothèse de la « position originelle ». La section est divisée en deux parties : la première s'affaire à « présenter quelques remarques intuitives en faveur des deux principes » et la seconde, dans laquelle est exposée la « solution » du maximin, examine « la structure qualitative de l'argumentation nécessaire pour parvenir à ces principes comme à une conclusion définitive »¹³⁶.

L'ambiguïté statutaire du principe du maximin que nous relèverons, est déjà annoncée par Rawls dans les premières lignes de cette section (§26) puisque la première partie où sont présentés les « raisonnements intuitifs » en faveur des principes s'exprime en opposition au « principe de l'utilité moyenne » en ce sens que Rawls affirme que réussir à « déterminer » la « préférence rationnelle » de ses principes versus le principe d'utilité « constitue peut-être le problème central dans le développement de la conception de la justice comme équité en tant que *solution de rechange viable* à la tradition utilitariste »¹³⁷. Le lien argumentatif et le rapport entre les deux parties de la section – et l'ambivalence que la solution du maximin reconduit – pourrait s'exprimer dans cette relation entre les principes rawlsiens. C'est-à-dire en tant que « solution de rechange » supérieure au principe d'utilité et en tant que « solution viable » supérieure pour la société en général, indépendante du problème propre à l'utilitarisme ; c'est-à-dire en tant que choix rationnel ayant sa propre logique.

L'argumentaire que Rawls développe dans cette première partie part « du point de vue de quelqu'un placé dans la position originelle » et reproduit le travail réflexif et l'expérience de pensée d'un partenaire – au sens indéfini du terme, partenaire-*type* – soumis aux conditions du voile d'ignorance et à l'ordre lexical des principes (§24). Est-il ici encore nécessaire de relever, autant dans le vocabulaire que dans la méthode de justification de Rawls, la circularité argumentative d'une telle démarche? Comme nous l'avons relevé précédemment avec Ricœur, n'avons-nous pas déjà anticipé cette démonstration du choix des principes, selon l'aveu de Rawls lui-même, dans la recherche de l'équilibre réfléchi, lorsqu'est introduite la description de la position originelle (§20) « en voyant si [par cette dernière] les principes qu'on choisirait s'accordent (*match*) avec nos convictions bien pesées sur ce qu'est la justice ou s'ils les

¹³⁶ *TJ*, p. 182.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 181-182. C'est nous qui soulignons.

prolongent (*extend*) d'une manière acceptable »?¹³⁸ Bref, malgré la mise en situation pseudo-empirique dans laquelle Rawls tente de démontrer la rationalité objective de ses principes, l'argumentaire de cette première partie semble davantage défendre la raisonabilité de ses principes que leur rationalité intrinsèque et épistémiquement démontrable¹³⁹.

À défaut de reprendre ces « remarques » – celles de la première partie de la section §26 – qui devraient nous convaincre ou au moins rendre acceptable l'idée que « les deux principes [sont] une conception au moins plausible de la justice », voyons comment Rawls, à l'aide de la « règle du maximin », argumente « de manière plus systématique » en « essayant de trouver des raisonnements [en faveur des principes] qui soient concluants du point de vue de la position originelle ». C'est pourquoi, nous dit Rawls, « il est utile, en tant que méthode heuristique, de traiter les deux principes de la justice comme solution du « maximin » au problème de la justice sociale » lorsqu'il y a incertitude dans la répartition égale des libertés et des biens. Encore à cette étape, Rawls nous laisse dans une certaine ambiguïté conceptuelle : la solution du maximin est-elle un « instrument heuristique » qui sert à « organiser les arguments en faveur des principes de la justice »¹⁴⁰? Ou est-elle la solution au « problème de la justice sociale » auquel veut répondre Rawls, soit l'injustice du principe sacrificiel qu'autorise une conception utilitariste de la justice? En fait, Rawls semble vouloir faire *une pierre deux coups*, comme le présente plus précisément l'article de 1974 « *Some reasons for the Maximin Criterion* » plus substantiel que les quatre pages qui y sont dédiées dans *TJ* (p. 184-188).

Le principe d'efficacité de la règle du maximin : théorie des jeux ou enjeu éthique?

Dans cet article de 1974, Rawls répond à une interprétation économiste de son principe du maximin en ce qui a trait au problème du taux optimal d'imposition. Dans la première partie

¹³⁸ *TJ*, p. 46.

¹³⁹ Prenons cet exemple, parmi tant d'autres, pour preuve : Dans la position originelle et soumis aux conditions d'égalité du voile d'ignorance – qui comme nous le défendons nécessite préalablement et minimalement une précompréhension de l'équité afin de l'*appliquer* dans des conditions empiriques – un partenaire choisirait le « principe de liberté de base égale pour tous » et le « principe d'égalité des chances et un partage égal des revenus et de la fortune » parce que « le bon sens commande » de les admettre, « étant donné qu'il ne peut raisonnablement obtenir plus qu'une part égale à celles des autres dans la répartition des biens sociaux et qu'il ne peut, d'un point de vue rationnel, accepter moins ». (p. 182) Encore ici, l'argument est que sans la raisonabilité de la proposition défendue par Rawls (et les présupposés éthique qui les rationalisent) en termes de « convictions bien pesées », nous pourrions générer une autre conception rationnelle du choix des partenaires.

¹⁴⁰ RAWLS, *TJ*, p. 654.

de la réponse, Rawls fait la distinction entre ce critère économique (*maximin equity criterion*) et sa « règle du maximin pour des choix incertains »¹⁴¹ et défend l'idée que son principe n'est pas valable pour régler des problèmes économiques particuliers, c'est un principe « macro » et « politique » inadapté aux questions économiques de répartitions « micros » (« *small scale situations* »), son principe, dit-il, « ne tient seulement qu'entre les générations (*TJ*, §44) »¹⁴². C'est dans la seconde partie de la réponse que Rawls reprend la description des arrangements de la position originelle sous le voile d'ignorance et à la défense de l'équité de la procédure, il maintient que : « puisque tous ont le sentiment d'être dans des situations similaires et puisque personne ne sait comment manipuler les principes en leur faveur et selon leurs intérêts, que tous raisonneront de la même manière. Tous les accords seront alors unanimes et n'auront pas à recourir à être votés »¹⁴³.

L'avantage de cet article par rapport à la section §26 de *TJ* est que Rawls élabore « le raisonnement conduisant aux deux principes » (titre de la section §26) en focalisant davantage sur le choix rationnel du principe du maximin en tant qu'alternative au choix moins *rationnel* (ou moins *raisonnable*) du principe d'utilité. En fait, le choix des principes de justice rawlsiens n'est pas un choix fait parmi l'ensemble des conceptions possibles de la justice ; il faut « imaginer que les parties doivent en choisir une à partir d'une courte liste de conceptions » parce qu'identifier chacune de ces alternatives est trop « difficile » et parce que nous ne pouvons pas considérer quel serait le « cas général » qui serait choisi parmi tous ces possibles¹⁴⁴. Cette « courte liste » se résume en fait à une comparaison entre le choix du principe d'utilité ou celui des principes de justice :

Je ne peux pour cette comparaison ne mettre en relation qu'une paire d'éléments comparables. Ils sont ainsi construits afin de représenter la visée traditionnelle des théories du contrat social, c'est-à-dire fournir une conception de la justice à la fois supérieure à l'utilitarisme et à la fois un

¹⁴¹ « I should emphasize that the maximin equity criterion and the so called maximin rule for choice under uncertainty are two very different things », RAWLS, "Some Reasons for the Maximin Criterion" dans *The American Economic Review*, Mai, Vol 64, No 2, 1974, p. 141. Traduction libre. Disponible en ligne: <https://www.jstor.org/stable/1816033>

¹⁴² « Maximin is a macro not a micro principle. [...] it is intended to hold only within generations », *Ibid.*, p. 142. Traduction libre.

¹⁴³ « Since all are in the sense similarly situated and no one knows how to frame principles that favor his particular condition, each will reason the same way. Any agreement reached is unanimous and there is no need to vote », p. 141. Traduction libre.

¹⁴⁴ « We cannot consider the general case where the parties are to choose among all possible conceptions of justice; it is too difficult to specify this class of alternatives. Therefore we imagine that the parties are given a short list of conceptions which they are to decide », p. 142. Traduction libre.

fondement démocratique plus adéquat pour ces sociétés. Ainsi, le premier choix se situe entre une conception de la justice selon la maximisation du principe d'utilité moyenne et une conception de la justice à partir des deux principes qui exprime une idée démocratique de la justice. (traduction libre)¹⁴⁵

Il y a toute une série de prémisses qui sont, à notre avis nécessaires et indispensables, pour justifier le choix des principes de justice de Rawls, c'est ce que Ricœur nomme « les forces centrifuges » de la « démonstration que, dans l'hypothèse utilitariste, le détenteur de la position la moins favorisée est la victime sacrificielle tandis que la conception de la justice ici défendue serait la seule à faire de lui un partenaire égal »¹⁴⁶. L'argument du choix des principes de différence par la règle du maximin, dans ses limitations théoriques (cadre déontologique formel et l'hypothèse de la situation initiale) et pratiques (conditions du voile d'ignorance), semble ainsi, d'un arrangement à l'autre, d'une condition à l'autre et, de plus dans un contexte de choix très limité, perdre de sa crédibilité épistémologique au sens où l'argument perd de l'autonomie (efficacité très conditionnée par des éléments internes à la théorie).

Pour Ricœur, l'argument du maximin joue un rôle particulier dans la démonstration de Rawls. Selon lui, ce que Rawls semble vouloir défendre est que « la règle du maximin en tant que telle fournit un fondement *indépendant* pour le choix des deux principes de justice, de préférence au concept utilitariste de la justice ». En outre, pour Ricœur, « avant l'argument du *maximin*, la définition de la justice est seulement exploratoire ; après l'argument du *maximin*, elle est définitive »¹⁴⁷. Dans l'interprétation de Ricœur, en respect d'un usage classique des théories du contrat social, la situation originelle et tous ses arrangements « sont construits comme une expérience de pensée et créent une situation tout à fait hypothétique, sans racines dans l'histoire et l'expérience ». C'est ainsi qu'avant la règle du maximin, les arrangements de la position originelle « sont imaginés de telle façon qu'elles satisfassent à l'idée d'équité dont nous avons un avant-goût dans les situations où notre jugement moral est déjà bien établi » alors qu'après

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 142. "Here I can discuss only two pair-wise comparisons. These are designed to reflect the traditional aim of contract theory, namely, to provide an account of justice that is both superior to utilitarianism and a more adequate basis for a democratic society. Therefore the first choice is between a conception defined by the principle that average utility is to be maximized and a conception defined by two principles that express a democratic idea of justice".

¹⁴⁶ RICŒUR, *LJ1*, p. 87.

¹⁴⁷ RICŒUR, *LJ1*, p. 90.

l'argument du maximin, en tant qu'« argument technique emprunté à la théorie des jeux où il y a des gagnants et des perdants dépourvus de tout souci éthique », il se demande si :

[...] l'argument se distinguerait d'une forme subtile de l'utilitarisme, tel que le conséquentialisme, s'il n'était pas originairement couplé avec un argument moral emprunté à nos convictions bien pesées, à savoir qu'en tout partage inégalitaire, c'est le sort du moins favorisé qui doit être pris comme de touche de l'équité du partage.¹⁴⁸

De l'équité des principes généraux de justice aux conflits de droits

Un problème fondamental dans la quête de justice sociale est que nous sommes en général plus sensibles aux injustices qu'à la justice. L'individu, surtout en tant que « personne », est davantage motivé à réclamer plus de justice (ou une autre justice) lorsqu'une injustice apparente est perçue ou commise qu'à le faire de manière purement prospective pour le bien de tout un chacun. Dans le contexte spécifiquement coopératif de la justice sociale, nous nous retrouverons nécessairement dans des situations de litiges entre des revendications opposées dénonçant, respectivement, d'un côté comme de l'autre les conséquences injustes d'une règle ou de son alternative.

Ces impasses ou ces dilemmes sont inévitables dans une société pluraliste basée sur les droits et les libertés individuelles et elles sont source d'instabilité sociale, voire démocratique. Or, la *stabilité* de la société, via la notion d'équité, est ce que vise à produire *Théorie de justice* pour une société pluraliste et ce, afin que soit assurée dans le temps une coopération optimale « entre les générations ». D'emblée, l'équité d'une distribution sous la notion d'égalité proportionnelle vise à rendre acceptable ou légitime les inégalités des répartitions de parts en engageant (motivation) les partenaires dans cette distribution, c'est-à-dire qu'ils reconnaissent les avantages à maintenir certaines inégalités. Tel est l'immense défi que relèvent les deux principes de différence de *TJ* et qui font toute l'originalité de la théorie de la justice comme équité. Or, la raisonnable du principe de différence et sa valeur d'équité est une chose mais la démonstration scientifique (selon la règle du maximin) que ce choix exprime l'objectivité de la raison en est une autre. Bref, il est aussi rationnellement admissible que les participants

¹⁴⁸ RICŒUR, *LJ1*, p. 110.

déterminent que le principe d'utilité est le plus équitable – et qu'en ce sens la social-démocratie n'est peut-être pas le modèle de société à privilégier pour favoriser la coopération.

Comme présenté plus haut, les principes de justice ne prétendent pas régler les problèmes particuliers de distribution comme les taux d'imposition selon les revenus ou autres ; ce ne sont pas des sommes qui sont en jeu ici – selon une analogie du joueur de poker voulant limiter ses pertes afin de maintenir ses gains (quantitativement) –, mais bien la stabilité du lien social : un avantage coopératif. Ce sont des principes généraux formels et hiérarchisés (ordre lexical) à partir desquels pourront s'établir des règles de distribution plus particulières. Le premier principe des libertés égales est en ce sens nécessaire, mais insuffisant pour la justice comme équité. Pourquoi? Parce que comme le dit Ricœur « on n'achète pas le bien-être aux dépens de la liberté » et puisque c'est la question de la distribution qui nous occupe : « nulle perte de liberté, quel qu'en soit le degré, ne peut être compensée par un accroissement d'efficacité économique » ou en des termes plus rawlsiens : « la victime [une personne se retrouvant défavorisée par un système de distribution] ne devrait pas être sacrifiée en vue du bien commun »¹⁴⁹ comme le stipulerait le principe téléologique de l'utilitarisme.

« The best of two worlds »

À défaut de se satisfaire de ce raisonnement moral pour justifier l'anti-utilitarisme de son principe de différence, Rawls défend que dans les conditions d'égalité de la position originelle (« égalité entre des êtres humains en tant que personnes morales et en tant que créatures ayant une conception de leur bien et capables d'un sens de la justice ») et du voile d'ignorance (de personnes « soucieuses de promouvoir leurs intérêts, ignorantes des avantages ou désavantages dus à des contingences naturelles ou sociales ») que les principes de la justice seraient « ceux auxquels consentiraient des personnes rationnelles »¹⁵⁰. Or, poursuit-il, il est possible de justifier « d'une autre façon une description de la position originelle » :

En voyant si les principes qu'on choisirait s'accordent avec nos convictions bien pesées sur ce qu'est la justice ou s'ils les prolongent d'une manière acceptable. Nous pouvons nous demander si l'application de ces principes nous conduirait à émettre les mêmes jugements que ceux que nous faisons maintenant intuitivement sur la structure de base de la société, jugements dans lesquels nous avons la plus grande confiance ; ou si dans des cas où nos jugements actuels sont

¹⁴⁹ RICŒUR, *LJ1*, p. 85.

¹⁵⁰ *TJ*, p. 46.

incertains ou hésitants, ces principes proposeraient une solution à laquelle nous pourrions nous rallier après réflexion.

L'argumentation de la justification rationnelle des principes est donc double, elle peut à la fois être déduite d'une théorie du choix rationnel et à la fois être confirmée dans une évaluation de nos jugements incertains *à partir* d'une réflexion sur ces principes. Cette seconde alternative de justification ne concerne pas « les questions auxquelles nous sommes certains qu'il faut répondre de telle ou telle façon » comme « nous sommes certains que l'intolérance religieuse et la discrimination raciale sont injustes » en tant que « points fixes provisoires que doit respecter n'importe quelle conception de la justice ». En ce qui concerne la « répartition correcte de la richesse et de l'autorité » nous avons « bien moins d'assurance », nous dit Rawls et « il nous faut alors chercher un moyen de dissiper nos doutes » en « testant la valeur d'une interprétation de la situation initiale par la capacité des principes qui la caractérisent à s'accorder avec nos convictions bien pesées et à nous fournir un fil conducteur, là où il est nécessaire »¹⁵¹. En résumé, lorsque nos jugements sont en accord avec les principes, nous pouvons – de toute évidence – les *déduire* d'une théorie du choix rationnel, mais lorsque nos jugements semblent *intuitivement* s'opposer aux principes, alors il faut retourner au « fil conducteur » de la conception de la justice qu'ils proposent. Selon Ricœur :

Cette ambiguïté concerne à titre ultime le rôle d'arguments rationnels en éthique. Peuvent-ils se substituer à des convictions antécédentes à la faveur de l'invention d'une situation hypothétique de délibération? Ou bien leur fonction est-elle d'éclairer de façon critique des convictions antécédentes? Rawls, me semble-t-il s'efforce *to have the best of both worlds*: à savoir, de pouvoir construire une conception purement procédurale de la justice sans perdre la sécurité qu'offre l'équilibre réfléchi entre conviction et théorie.

Nous l'aurons compris, la linéarité de l'argumentation devient de plus en plus problématique au fur et à mesure que l'on progresse dans la justification procédurale des principes de justice jusqu'à son paroxysme où la question de la justice sociale retrouve ses aspects plus symptomatiques. Toute conception générale de la justice distributive – sous la notion d'égalité proportionnelle – aussi équitable peut-elle paraître produira des inégalités qui seront jugées inéquitables par certains et par le fait même injustes. Rien ne garantit que l'équité de la procédure et de la répartition équitable de biens matériels et immatériels selon le principe

¹⁵¹ *TJ*, p. 46.

de différence soit reconnue par tout un chacun en favorisant une plus grande coopération sociale. C'est le but avoué du principe de différence, mais c'est aussi ce que la règle du maximin est supposée rationnellement prouver alors qu'elle se présente comme la simple confirmation à rebours d'une prescription de principes qui implique l'impératif kantien du devoir moral : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen ».

Le second principe s'applique, dans la première approximation, à la répartition des revenus et de la richesse et aux grandes lignes des organisations qui utilisent des différences d'autorité et de responsabilité. Si la répartition de la richesse et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle *doit* être à l'avantage de chacun et, en même temps, les positions d'autorité et de responsabilité *doivent* être accessibles à tous. On applique le second principe en gardant les positions ouvertes, puis, tout en respectant cette contrainte, organise les inégalités économiques et sociales de manière à ce que chacun en bénéficie. Ces principes *doivent* être disposés selon un ordre lexical, le premier principe étant antérieur au second. Cet ordre signifie que des atteintes aux libertés de base égales pour tous qui sont protégées par le premier principe, ne *peuvent* pas être justifiées ou compensées par des avantages sociaux et économiques plus grands¹⁵².

Conclusion

L'effort de Rawls à justifier le sens de la justice intrinsèque à ses principes d'un point de vue externe à l'aide d'une théorie procédurale de choix rationnel est remarquable, mais cela rend-il son argumentaire plus convaincant? Comprenons que tout l'appareil procédural de la justice comme équité mis en place par Rawls afin d'appliquer une réelle égalité communicationnelle entre les partenaires est une transposition opérationnelle des conditions transcendantales de l'autonomie kantienne :

Toutes les contraintes qui définissent [la situation originelle] sont bien entendu construites comme une expérience de pensée et créent une situation tout à fait hypothétique sans racines dans l'histoire et l'expérience ; mais elles sont imaginées de telle façon qu'elles satisfassent à l'idée d'équité qui opère comme la condition transcendantale de tout le développement procédural.¹⁵³

L'objection du maximin ne vient ici que confirmer « ce soupçon qu'un principe moral régit la construction apparemment artificielle » de la démonstration. Nous pourrions dire que pour corriger le conséquentialisme sacrificiel de l'utilitarisme, Rawls tente de construire un déontologisme salutaire. Or, si l'injustice du premier est causée par l'extrapolation d'une éthique

¹⁵² *TJ*, p. 92. C'est nous qui soulignons.

¹⁵³ RICŒUR, *LJ1*, p. 91.

individuelle au tout de la société¹⁵⁴, le second se retrouve aussi dans l'erreur en transposant aux individus l'idéal rationnel d'auto-législation et d'autorégulation du « Législateur » de Rousseau ou de la « Loi de la liberté » de Kant. Dit autrement, l'imagination sollicitée et qui est nécessitée pour rendre intelligible le complexe de la position initiale nous permettant d'appliquer l'idéal de la Raison à un idéal de communication matériel et empirique semble démesurée si on la compare à la justification théorique déployée par Rawls dans la première partie de *TJ* qui précède la démonstration.

L'imagination, l'invention, l'artifice et le constructivisme de la situation originelle

La fonction théorique du contrat social devrait davantage « lié l'empirique au transcendantal » selon Ricœur. Telle est la force de cet artifice hypothétique : permettre lorsque cela est nécessaire, c'est-à-dire lorsque les conflits, les désaccords ou les injustices se présentent dans la vie réelle, de reconsidérer, de réaffirmer ou de réviser ces grands principes de justice qui régissent nos institutions : une laïcité plus ouverte ou fermée? une tolérance envers les religions plus inclusive ou plus restrictive? Une conception de l'égalité plus républicaine ou plus libérale? une distribution des richesses plus méritocratique ou plus welfariste? etc. Ainsi par-delà l'objection selon laquelle l'aspect anhistorique du pacte social refuserait toute transposition de sa « force d'obligation » dans le temps humain, Ricœur accepte l'hypothèse (rawlsienne) du contrat social « comme la construction d'une règle *a priori* capable fournir un étalon d'appréciation pour toutes les négociations empiriques »¹⁵⁵. Toutefois, selon cette interprétation qui accepte le *constructivisme* réflexif de la fiction du pacte social lorsque les conflits empiriques l'exigent, mais qui critique le *constructivisme* « impliqué par l'imagination de la situation originelle » de laquelle les principes devraient procéduralement, unanimement et consensuellement être déduits, rejette ainsi la prétention de cette dernière à construire le *juste* par opposition à la découverte du *bon*.

¹⁵⁴ Car tel est le problème fondamental du principe utilitariste : Sacrifier des plaisirs immédiats pour des plaisirs ultérieurs pus grands qui maximiseront le bonheur global de l'individu reste un principe éthique défendable. C'est lorsqu'il est attribué au tout de la société qu'il se pervertit et qu'il se traduit en un sacrifice de la minorité pour le plus grand bien de la majorité. Le problème n'est donc pas strictement téléologique, c'est un problème de catégorie épistémique : la connaissance n'est pas la même entre la morale des individus et celle des institutions bien qu'elles soient corrélatives lorsque se pose la question du lien socio-politique.

¹⁵⁵ RICŒUR, « Le cercle de la démonstration », *Op. Cit.*, p. 139.

« L'imagination, l'invention, l'artifice, la situation originelle introduisent, [...], une *coupure* [épistémologique] entre « toutes convictions bien pesées » et le cours de délibération qu'elles inaugurent »¹⁵⁶ nous dit Ricœur. Toutes ces « forces centrifuges » créent une discontinuité dans l'argumentaire de la démonstration qui rompt le rapport circulaire et le support mutuel entre les convictions bien pesées et la théorie de la justice comme équité, tel que semble en rendre compte la notion d'équilibre réfléchi avant de tenter une approche purement procédurale du juste. Trop d'aspects construits dans la position originelle qui en tentant de limiter les problèmes de délibération et de communication entre les citoyens négligent la puissance critique et autocritique propre à la recherche de l'équilibre réfléchi. C'est peut-être par cette notion d'« équilibre réfléchi » – ou selon une autre traduction nous pourrions plus justement parler d'« équilibre réflexif » (*reflexive equilibrium*) – que Rawls construit le sens de la justice au fondement de sa théorie de la justice comme équité plutôt qu'en élaborant tout un appareil complexe et en partie désincarné de toute une histoire sociopolitique qui la précède et la met en marche en vue d'une fin plus juste pour soi, pour les autres et pour les institutions.

À l'encontre de la tendance à l'autosuffisance de cet appareil, j'aimerais dire que c'est la précompréhension que nous avons du juste et de l'injuste qui préserve la dimension déontologique d'un argument qui, livré à lui-même, basculerait à nouveau du côté de l'utilitarisme. Par compréhension du juste et de l'injuste, j'entends quelque chose comme la règle d'or [...] « Ne fais pas à autrui ce que tu détesterais qu'il te soit fait. » Je me risque à dire que, séparée du contexte de la règle d'or [...], la règle du maximin régresserait du plan catégorique au plan simplement prudentiel propre à tout *bargaining game*. C'est, en dernière instance, notre sens de la justice, non pas intuitif, mais bien plutôt instruit et éduqué par une longue histoire culturelle d'origine juive et chrétienne, autant que grecque et romaine, qui préserve la caractérisation de la règle du maximin en situation d'incertitude. Hors de là, l'argument, au lieu de rester quasi économique, c'est-à-dire analogue à un argument économique bien formé, devient pseudo-économique, par élimination de la base éthique qu'il trouve dans nos convictions bien pesées.

Dans l'interprétation de Ricœur – et dans le vocabulaire de Rawls –, l'*équilibre réfléchi* est ce « processus d'ajustement » par lequel sont *recoupées*, afin d'être évaluées, la légitimité des jugements citoyens et l'autorité des normes institutionnelles afin d'établir un « consensus » qui, contrairement au contrat réel, ne nous lie pas d'avance aux termes du contrat, mais qui vise à renouer justice sociale et autorité politique en reconfigurant le lien qui nous *oblige à s'obliger* pour favoriser la coopération. « [...] dans l'expression « convictions bien pesées », c'est l'épithète

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 138.

« bien pesées » (*considered*) qui est à souligner » insiste Ricœur, « [...] que veut dire « bien pesées », sinon « soumises à la critique d'autrui »? Insistant sur cette « interprétation critique et autocritique » de l'équilibre *réflexif*, Ricœur relève les présupposés moraux qui légitiment toute l'entreprise de construction d'une conception de la justice à partir du rapport entre personnes :

C'est là sans doute faire confiance à la rationalité des hommes, à leur capacité de se mettre à la place d'autrui, ou plutôt de faire abstraction de la place de l'un et de la place de l'autre. Mais, sans cette confiance, la fable de la situation originelle serait sans appui et aussi hyperbolique que le main génie de Descartes. [...] L'imagination de la situation originelle serait simplement fantastique et sans prise sur les décisions institutionnelles effectives, si elles ne se situaient pas dans le prolongement du moment critique de la conviction morale. [...] je pousserai plus loin encore cette première suggestion en disant que c'est la dimension critique de la conviction qui protège l'imagination de la situation originelle contre l'arbitraire et qui permet de la mobiliser, de l'enrôler, au bénéfice de la rationalisation du sentiment moral fondamental, consistant dans le respect de l'humanité dans la personne d'autrui et dans la mienne¹⁵⁷.

Est-ce que Ricœur substitue de manière forcée l'argument du maximin en un argument moral téléologique? Est-ce qu'en interprétant ainsi l'argument, Ricœur ne trahit pas l'ambition déontologique de *TJ* du fait qu'il reconsidère la valeur morale des principes rawlsiens à la lumière d'une éthique plus fondamentale (*comprehensive theory*) que la démonstration procédurale qui prétend s'abstraire de ces considérations « métaphysiques » dans son développement? Le constat auquel aboutit Ricœur au terme de l'objection du maximin en tant que point culminant de la démonstration du choix rationnel du principe de différence dans sa perspective plus économique-politique est que celui-ci marque une rupture « entre les convictions bien pesées et la théorie » lorsqu'il prétend pouvoir valider universellement et objectivement les principes. En effet, il semble que le processus rationnel du principe du maximin décrit par Rawls s'opère lorsque surgissent des conflits de droits (puisque selon l'ordre lexical, la première condition des droits égaux est respectée) et devrait en ce sens résulter de ce conflit un règlement particulier à cette situation et non en termes de principes généraux dont le conflit est par le fait même issu. Bref, le principe du maximin ne participe plus à la construction rationnelle de l'équilibre réfléchi de la justice des principes de justice bien qu'il tente de le maintenir *prospectivement* en remontant le « fil conducteur » d'une conception de la justice comme équité. Autrement dit, lorsque Rawls propose d'évaluer les jugements problématiques en renvoyant l'évaluation de ces

¹⁵⁷ RICŒUR, *Ibid.*, p. 142.

jugements à l'application des principes dans la situation initiale en espérant retrouver un « consensus par recoupement » par un « processus d'ajustement » pouvant reconduire à l'accord entre principes et jugements bien pesés, Rawls n'en appelle pas moins qu'à évaluer les conflits à partir de *bien* de ses principes de justice. Les principes de Rawls, comme nous l'avons démontré, défendent des conceptions morales qui priorisent le juste sur le bien en favorisant la perspective déontologique et normative de la justice pour les institutions politiques. Mais ils défendent également une conception de la *vie bonne* en terme de finalité rationnelle pour une théorie déontologique basée sur les droits de la personne (*right based theory*) qui à l'instar de Kant, refuse d'instrumentaliser quelqu'un au bénéfice d'un autre, selon le principe de la dignité de la personne – ou de la « Règle d'or ».

Selon Ricœur, la règle du maximin est essentiellement un argument moral :

[...] et bien plus, un argument de type kantien : selon le principe sacrificiel, quelques individus sont traités comme des moyens et non comme des fins en soi au regard du prétendu bien du tout. Nous sommes ainsi ramenés à la seconde formulation de l'impératif catégorique et, au-delà, à la Règle d'or : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait ». J'ai remarqué ailleurs que la Règle d'or a l'avantage sur la formulation kantienne de prendre en compte la référence à quelques biens. C'est le cas avec Rawls, qui se distancie de Kant précisément sur ce point : derrière le voile d'ignorance les partenaires savent que les êtres humains ont des intérêts. Ils ignorent seulement lesquels seront dans la vie réelle.¹⁵⁸

Ce que Ricœur semble nous dire, contre l'interprétation technique de la règle du maximin – qui prétend être la solution rationnelle et autonome à suivre lorsqu'il y a des incertitudes et qui se réduit à un argument non éthique avançant que ce n'est que pour ses intérêts propres qu'un individu choisira la solution qui « maximisera la part minimale » – qu'il y aura toujours des incertitudes et des conflits. Le rapport entre la justice sociale et la justice politique, dans les États de droits, est toujours en tension et l'accord possible ou idéal tant recherché entre les revendications plurielles des citoyens et l'unité normative de la loi n'est jamais fixé dans le temps, il doit constamment être *re-pensé, re-formé, re-ajusté, re-arrangé*, etc. à la lumière des traditions et d'une histoire de la justice.

¹⁵⁸ RICŒUR, *LJ1*, p. 92.

CHAPITRE III : LE BESOIN DE L'INSTITUTION

Comme nous l'avons présenté, la critique du « cercle de la démonstration » soulève différentes problématiques reliées les unes aux autres. De la problématique plus superficielle du choix méthodologique de la présentation des thèses de *Théorie de la justice*, à l'objection épistémologique de l'interprétation non transcendantale du principe d'autonomie kantienne, jusqu'à la critique plus radicale de la justification du principe de différence, nous avons mis en évidence qu'une *théorie purement procédurale de la justice n'est pas possible*, ou du moins lorsqu'elle tente de le faire, une telle approche semble reposer sur un ensemble de présupposés – ou d'intuitions, dans des termes plus rawlsiens – indispensables à la mise en œuvre d'une « justice procédurale » efficace et pertinente pour *nos* institutions. Cela nous surprend-il vraiment? Les institutions ne sont-elles pas toujours des produits socio-historiques propres aux développements plus ou moins singuliers d'événements, de crises, de traditions propres à des peuples, des nations ou des communautés *historiques*. Pour faire court, les amendements apportés à *TJ*, démontrent assez bien que le cadre fonctionnaliste et constructiviste des principes de justice rawlsiens s'opère certainement mieux au sein des démocraties libérales instruites et éduquées aux droits de la personne, aux formalismes normatifs des institutions et qui sont attachées à la figure de l'État de droit et à l'égalité « naturelle » qu'elle propose à ses citoyens, ainsi qu'à l'autonomie individuelle – et individualiste – qu'elle favorise en tant que facteurs d'émancipation et de respect. Au final, c'est de notre rapport relativement singulier à l'institution dont il est globalement question. C'est ce rapport du sujet aux institutions par laquelle l'idée de « citoyenneté » est engagée à trouver des principes de justices, c'est en partant du sujet – dans sa quête de justice – que la justice peut être considérée comme *la vertu première des institutions*.

Pour terminer cette étude, nous proposerons ainsi une autre interprétation de la valeur institutionnelle de la justice pour les individus. Autrement dit, nous voulons rétablir « l'ancrage de *Théorie de la justice* dans une éthique du bien »¹⁵⁹, comme le propose Ricœur. Pourquoi? Pour

¹⁵⁹ RICCEUR, « La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice » dans Affichard, J. (ed), *Pluralisme et Équité : la justice sociale dans les démocraties*, Esprit, Paris : 1995, p. 71-84.

affirmer avec Rawls l'importance du rapport des sujets aux institutions en tant que forme politique nécessaire et indispensable à l'élaboration d'une conception juste de la justice pour tout un chacun, dans sa déclinaison formelle, procédurale et normative. La priorité déontologique de *Théorie de la justice* sera évaluée en fonction de la primauté téléologique du sujet à vouloir vivre une « vie bonne », mais aussi et surtout à pouvoir accomplir des actions pouvant réaliser les fins de la volonté. En effet, c'est bien par une philosophie de l'action que Ricœur configure une ontologie du sujet moral. L'intention de Ricœur est d'introduire au niveau réflexif de la conscience de soi, un rapport éthique nécessaire et primordial à la nature normative des institutions, en inscrivant dans une ontologie du sujet moral, le besoin de l'institution. Ricœur livre un plaidoyer fort à la défense des institutions politiques (de l'État de droit) parce que, selon lui, le désir de l'institution est inséparable de l'agentivité (*agency*) des sujets à vouloir réaliser des projets de vie particuliers. La synthèse que propose Ricœur en réconciliant deux grandes traditions en morale (déontologique et téléologique) se résume à saisir au sein de la conscience morale du sujet – par une anthropologie philosophique de *l'homme capable* – une « médiation institutionnelle » anté-normative.

Notons que ce dernier chapitre auquel nous a conduits notre analyse est exploratoire. Nous jugions indispensable, au-delà des critiques soulevées par Ricœur et en respect de l'intérêt qu'il accorde à la thèse déontologique de Rawls, de fournir une réponse ricœurienne plus constructive. La notion de « médiation anté-normative de l'institution » que nous proposons apporte un éclairage téléologique pertinent pour la compréhension du rôle émancipateur des institutions politiques pour les sujets de droit et pour la vie citoyenne en générale dans un contexte pluraliste qui cherche la stabilité. Toutefois, ces éléments de réponse restent partiels et mériteraient un développement ultérieur beaucoup plus exhaustif.

Interprétation ricœurienne de l'autonomie kantienne

Nous ferons ressortir avec Ricœur l'idée que la base institutionnelle d'une société juste en termes de *principes de justice* est nécessaire, mais reste insuffisante, car si l'objectif est ultimement d'assurer le respect des principes institutionnels et la participation citoyenne à l'élaboration de ces principes (une vie démocratique active), il faut, pour ce faire, considérer ces réflexions morales sur l'autre et sur l'institution comme constitutives, au niveau symbolique,

d'une « citoyenneté » intrinsèque au sujet. Pour opérer avec Ricœur cette « médiation institutionnelle », il faut rétablir l'aspect transcendantal de la notion d'autonomie kantienne. L'autonomie de la volonté au niveau de l'individu n'est pas directement transposable au niveau collectif en termes d'autonomie de ce qui serait la « volonté générale ». Bref, pour Ricœur, « la tentative purement procédurale de la justice appliquée aux institutions de base de la société porte à son comble l'ambition d'affranchir le point de vue déontologique de la morale de la perspective téléologique de l'éthique »¹⁶⁰.

À la défense de l'approche déontologique de Rawls, Ricœur « tient le concept de morale [comprise comme la part déontologique de l'éthique] pour le repère principal et le noyau dur de la problématique », à savoir celle de la hiérarchie entre morale et éthique, entre déontologique et téléologique.

Je propose de tenir le concept de morale pour le terme fixe de référence et de lui assigner une double fonction, celle de désigner, d'une part, la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes. C'est ici, à mon sens, le point fixe, le noyau dur. Et c'est par rapport à lui qu'il faut fixer un emploi au terme éthique.¹⁶¹

Ricœur relève une part objective et une part subjective à la morale déontologique. La première révèle la nature formelle de la morale (Kant), elle est constituée de devoirs et d'obligations, sous la forme d'impératifs, elle autorise et elle interdit. La seconde part est « l'autre versant du normatif », elle identifie le rapport « symbolique » du *sujet* au caractère obligatoire de la norme sans pour autant entrer, tout de suite, dans l'ordre téléologique des désirs et des volontés subjectives :

L'impératif en tant que rapport entre commander et obéir, concerne le vis-à-vis subjectif de la norme, que l'on peut bien appeler liberté pratique, quoi qu'il en soit du rapport de cette liberté pratique avec l'idée de causalité libre affronté au déterminisme au plan spéculatif. L'expérience morale ne demande rien de plus qu'un sujet capable d'imputation, si l'on entend par imputabilité la capacité du sujet à se désigner comme l'auteur véritable de ses propres actes¹⁶².

En s'appuyant sur une distinction kantienne, Ricœur argumente « qu'une norme [...] appelle pour vis-à-vis un être capable d'entrer dans un ordre symbolique pratique, c'est-à-dire

¹⁶⁰ *LI*, p. 212.

¹⁶¹ « De la morale à l'éthique et aux éthiques » dans *LJ2*, p. 55-56.

¹⁶² *Op. Cit.*, p. 57-58.

de reconnaître dans les normes une prétention légitime à régler les conduites »¹⁶³. Il est intéressant de noter que Ricœur accorde à la norme une part subjective à ce que Kant accordait au sujet, plus précisément à sa volonté, comme une part objective.

Rawls, selon cette lecture et en reprenant l'aspect circulaire de son argumentaire, proposerait avec ses principes de justice d'entrer dans un « ordre symbolique » (relativement) défini. Mais cet ordre n'est effectif que lorsque les sujets participent à ces croyances, c'est-à-dire qu'il y a une conciliation entre leurs désirs (volonté) et la satisfaction de ceux-ci par les normes. Ainsi, il est une chose de construire des normes qui visent à satisfaire les « désirs » rationnels d'un sujet-type, et il en est une tout autre « plus fondamentale » selon laquelle le respect de la norme n'est pratiquement possible que lorsqu'il y a une volonté subjective qui légitime la norme, en la défendant, la respectant ; c'est donc dire que le « désir » « structure la totalité du champ pratique ».

Que la morale des Anciens et celle des Modernes puissent se rejoindre, se reconnaître et se saluer mutuellement dans ce concept (volonté bonne), la possibilité ne relève plus ni de l'éthique ni de la morale, mais d'une anthropologie philosophique qui ferait de l'idée de capacité un de ses concepts directeurs. La phénoménologie des capacités que, pour ma part, je développe dans les chapitres de *SMCA* qui précèdent la « petite éthique » prépare le terrain pour cette capacité proprement éthique, l'imputabilité, capacité à se reconnaître comme l'auteur véritable de ses propres actes.¹⁶⁴

Dans une tentative de rapprochement entre deux grandes traditions morales, téléologique et déontologique, représentées par les deux grandes figures d'Aristote et de Kant, la méthode de Ricœur consiste à intégrer cette distinction *moyen-fin* au sein d'un processus de réflexion morale globale (philosophie morale) qui incorpore et met en relation les exigences, les intérêts et les devoirs (dialectique) du *soi*, d'*autrui* et de la *cité* . Au-delà de cette approche ricœurienne œcuménique le geste fondamental de Ricœur est de reconstruire/réinterpréter l'héritage aristotélicien avec lequel le formalisme moral de Kant a rompu, mais aussi à partir des problématiques déontologiques mises en lumière par cette révolution kantienne. Il faut, en d'autres mots, réintroduire la *subjectivité* en morale sans perdre pour autant les gains, disons

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *LJ2*, p.63

normatifs et institutionnels mis en place depuis la modernité – systèmes de droits, de justice, de séparation des pouvoirs, etc.

Le point qui nous intéressera portera sur un des aspects de la primauté de l'éthique sur la morale dans son rapport d'antériorité à la norme qui consiste en ce que Ricoeur appelle une éthique « fondamentale ». Notons d'abord une difficulté apparente. Nous l'avons dit, la « primauté » de l'éthique sur la morale n'est pas la *priorité* et en ce sens l'*antériorité* n'indique pas autre chose que l'idée selon laquelle la norme répond à *quelque chose*. Elle peut répondre au désir du tyran à *imposer* son autorité et sa domination. Elle peut bien répondre aux désirs (réglés) d'un individu à *vouloir agir (en s'imposant donc)* en fonction d'un bien. Elle peut aussi répondre à la volonté d'une communauté à *s'imposer* des règles afin de mieux vivre ensemble. Bref, ce *quelque chose que nous nous imposons*, nous rappelle Ricoeur en interprétant Kant, n'est pas directement le désir des sujets, mais bien la capacité de l'individu à *s'obliger, à s'imposer* un devoir-être ou de *se sentir obligé d'être*. C'est le versant subjectif de l'obligation morale « à savoir la position d'un sujet d'obligation, d'un sujet obligé ».

Cette interprétation de la « liberté pratique » de Kant reprend la notion d'autonomie du sujet transcendantal pour la ramener dans le champ du pratique, voire de la *praxis* aristotélicienne. Selon une interprétation de l'éthique kantienne qui pose en une opposition trop stricte désir et devoir, bien et obligation, Ricoeur défend « qu'il n'y a pas lieu d'opposer ces deux types de prédicats [bon et obligatoire] : le premier appartient à un ordre plus fondamental, celui du désir qui structure la totalité du champ pratique ». Rappelons ici que nous ne sommes plus dans le champ du normatif, mais dans l'anté-normatif prenant la forme d'une demande et d'une exigence préalables, d'une médiation entre désirs et devoirs. Cette éthique est plus fondamentale (idée de primauté) du fait qu'elle structure le normatif en termes de réponse à un bien, mais elle lui offre ses conditions de possibilités, à savoir la disposition pratique et symbolique du sujet à *s'obliger, c'est-à-dire à mettre de côté ses intérêts particuliers pour un bien plus grand*.

En des termes kantien, le sujet est autonome lorsqu'il fait bon usage de sa volonté en agissant par devoir. La « bonne volonté » kantienne n'est pas une volonté qui atteint ses buts,

mais une volonté dont les intentions sont pures. Ainsi, le sujet ne devient pas moral lorsqu'il se conforme à une règle (comportement légal), il est moral parce que le *motif* de son action est (préalablement) médié, au niveau de sa conscience, par une règle d'action bonne, elle est en ce sens préméditée. Si cette analytique de la volonté pratique permet le formalisme moral de Kant en privilégiant ainsi l'objectivité et l'universalité de l'approche déontologique en morale, elle ne rompt pas pour autant, selon Ricœur, avec une conception téléologique de la « vie bonne ». Si la visée de la vie bonne se définit comme une médiation des désirs et de la raison au sein de la conscience individuelle, comme un processus de délibération rationnelle duquel serait fait un choix menant à l'action au sens de l'éducation aristotélicienne des vertus par l'habitude et la formation du caractère (préférence raisonnable), nous pourrions aussi définir « la volonté bonne » de Kant comme le principe d'autonomie rationnel par lequel la faculté de désirer se détermine librement (le principe étant indéterminé)¹⁶⁵ en une maxime d'action. L'indétermination de la loi de l'autonomie de la volonté (loi de la liberté) n'a pas de visée en soi, elle ne peut ainsi défendre aucun intérêt si ce n'est que sa capacité à produire des maximes universalisables pour régler l'action humaine. En d'autres mots, la loi de l'autonomie n'est pas motivationnelle, elle n'est que formelle, elle ne pousse pas à agir, elle n'est pas le moteur de l'action (bonne ou non). Si la *volonté* est « la causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables » et si dans cette *volonté*, ce n'est pas l'autonomie de la volonté¹⁶⁶ qui détermine l'action à faire ou non en situation, mais seulement la valeur d'universalité de la maxime d'action ; alors peut-on en conclure que la volonté soit et reste fondamentalement motivée par le désir de rendre effectives ses capacités *rationnelles*.

Bref, en ce qui a trait aux principes de justice, quels qu'ils soient, qu'il s'agisse de l'engagement, de la motivation ou du respect qu'ils nécessitent pour être effectifs, voire jusqu'à

¹⁶⁵ « La volonté absolument bonne, dont le principe doit être un impératif catégorique, ne contiendra donc, en tant qu'elle est indéterminée à l'égard de tous les objets, que la *forme du vouloir* en général, et cela comme autonomie, – autrement dit : la capacité de la maxime de toute bonne volonté à s'établir comme l'unique loi universelle et même comme l'unique loi que la volonté de tout être raisonnable s'impose à elle-même sans prendre pour soubassement un quelconque mobile et intérêt attachés à cette maxime. » KANT, *Métaphysique des mœurs*, p. 129.

¹⁶⁶ « L'autonomie de la volonté est la propriété que possède la volonté d'être pour elle-même une loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc de choisir toujours en sorte que les maximes de son choix soient conçues en même temps, dans le même acte de vouloir, comme acte universel. » KANT, *Métaphysique*, p. 123-124.

la possibilité même à formuler une conception contractuelle et consensuelle de la justice viable pour tout un chacun, c'est primordialement d'un sens de la justice que ces principes sont tributaires. Pour faire *prioriser* la norme de justice (formelle) il faut d'abord faire *primer* un sens institutionnel de la justice dans les consciences, il faut que la notion de citoyenneté devienne un symbole rassembleur d'égalité et d'équité, une visée subjective qui permette l'objectivation des désirs personnels au profit d'un vouloir vivre-ensemble. C'est cette idée que nous développerons dans cette dernière partie à l'aide de l'herméneutique du soi et de l'éthique de Paul Ricœur.

L'anté-normatif : la « médiation institutionnelle » de la « vie bonne »

Je soutiens pour ma part que le sens de la justice appartient à la couche la plus profonde du désir d'accomplissement qu'on peut placer sous l'enseigne de la vie « bonne ». Ce désir d'accomplissement prend appui sur des pouvoirs (pouvoir dire, faire, raconter) culminants dans la capacité de se désigner soi-même comme l'auteur de ses propres actes. C'est un tel homme capable que la vie dans une cité conduit sur la voie de la réalisation et de l'accomplissement. C'est en ce sens que la médiation institutionnelle fait partie intégrante du souhait de vie bonne. Or, selon Rawls lui-même, la justice est la première vertu des institutions comme la vérité l'est de la connaissance. En ce sens, le souhait de vivre dans des institutions justes appartient à la couche éthique la plus profonde.¹⁶⁷

La méthode de présentation de l'argument consistera à présenter l'anthropologie philosophique de *l'homme capable* de Ricœur. De cette anthropologie, nous pourrions mieux définir la « petite » éthique de Ricœur¹⁶⁸ qui rejoint les étapes du « développement » des capacités humaines dans leur effectivité morale. Enfin, de cette approche par la subjectivité, nous remontrons à une réflexion méta-éthique plus large sur le rapport entre téléologique et déontologique dans lequel Ricœur accorde une place centrale et primordiale à la normativité tant que celle-ci maintient sa « positivité » dans les limites de ce qui la rend effective, d'un côté, en amont, son attache aux désirs des individus à bien vivre (éthique téléologique antérieure), de l'autre, en aval, son utilité pratique à régler des conflits dans le particulier (éthique appliquée postérieure). Dit autrement, les normes *servent* des fins (désir de bien vivre), mais elles sont aussi les moyens par lesquelles ces fins peuvent *se réaliser* dans une réalité complexe que l'objectivité de la norme ne peut pas toujours satisfaire, surtout lorsque ce sont ces mêmes normes qui sont sources de conflits (de droits). C'est à cette étape que la norme doit retrouver sa visée pratique

¹⁶⁷ RICŒUR, « La place du politique dans une conception pluraliste » dans *Pluralisme et Équité : La justice sociale dans les démocraties*, dirigé par AFFICHARD J. et Jean Baptiste de Foucauld, Éditions Esprit, 1995.

¹⁶⁸ Telle qu'il la caractérise lui-même, notamment dans *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

dans des éthiques appliquées qui nécessitent, quant à elle, un retour une communauté particulière de valeur afin de pouvoir trancher un conflit que le formalisme de la norme ne peut légitimement faire, au risque de rendre alors légal l'abus de droit.

Il faut chez Ricœur distinguer « éthique » de « morale ». C'est en se référant aux traditions plutôt qu'à l'étymologie (qui est la même, *ethos* pour le grec, *mores* pour le latin) que Ricœur accorde au terme « morale » la perspective déontologique (kantienne) et au terme « éthique » la perspective téléologique (aristotélicienne). Ricœur accorde une place centrale au concept de « morale » en philosophie morale en lui attribuant deux fonctions. La première désigne « la région des normes » (« les principes du permis et du défendu ») et la seconde désigne « le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport du sujet à des normes »¹⁶⁹. Ces deux branches, objective et subjective, de la morale pointent vers un concept d'éthique également dédoublé, l'un annonçant, en amont, « l'enracinement des normes dans la vie et le désir », l'autre, en aval, « visant à insérer des normes dans des situations concrètes ». C'est en ce sens que Ricœur affirme la « primauté de l'éthique sur la morale » parce qu'elle en est l'origine et l'aboutissement, ces deux topos de l'éthique touchant à deux disciplines respectives : la méta-éthique (étude sur la « moralité » des normes morales) et l'éthique appliquée (étude sur l'application morale des normes en situation). Voyons comment Ricœur légitime le formalisme des principes de justice à l'aide d'une conception téléologique. Dit autrement, est-ce qu'en introduisant la loi dans la sphère du privée (la « face subjective » de la norme), nous pourrions mieux saisir la sphère du privée dans la loi, comme le propose Rawls?

De la problématique l'agir humain à la question de la justice et (de retour) aux agirs

L'idée générale que nous voulons faire ressortir ici est que pour Ricœur, la question de la justice découle de la problématique de l'agir humain comme conséquence du pàtir¹⁷⁰, c'est-à-

¹⁶⁹ RICŒUR, « De la morale à l'éthique aux éthiques » dans *LJ2*, p. 55-56.

¹⁷⁰ Le problème du mal imprègne toute l'œuvre philosophique de Ricœur de sa phénoménologie de la volonté à son ultime *Parcours de la reconnaissance*. Le paradoxe de Ricœur, qui est aussi la matrice de toute sa réflexion, est que sa philosophie de l'espérance se confronte toujours empiriquement aux problèmes du mal dans ses différentes instanciations dans la réalité : « le mal, c'est ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est ». C'est toujours à l'intérieur de cette tension entre l'agir et le pàtir humain que Ricœur conçoit l'énigme du mal comme un défi à relever et c'est en ce sens, également, que le meilleur moyen de le combattre, est de le penser plus pour mieux agir. La problématique de l'agir humain est ainsi au fondement du problème du mal : elle en est la cause et le remède. Voir : RICŒUR, « Le scandale du mal », *Esprit*, No 140-141, 1988, p. 62. Voir aussi RICŒUR, *Le Mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, 2004.

dire que la *justice* comprise comme morale déontologique (obligations et devoirs) est nécessaire et primordiale puisque que l'agir humain doit s'imposer des règles s'il veut éviter – volontairement ou non – que son action devienne souffrance – pour soi et pour les autres. Or, l'agir et le souffrir sont indissociables, ils sont les deux faces du mal qu'Augustin distingue dans ses *Confessions* : le mal moral et le mal physique. Or, contrairement au discours théologique qui ramène le mal physique au mal moral, le discours philosophique a pour tâche d'élucider le mal moral (pourquoi l'homme agit mal) à partir de l'expérience de la souffrance. Dans cette perspective, le juste joue un rôle clé, elle est, dans son aspect « positif » (visée éthique), la vertu par laquelle le sujet guide son action dans son rapport à autrui et, dans son aspect « négatif » (limitation morale en termes d'interdits et d'obligations), la vertu de l'institution par laquelle est formalisé le sens de la justice afin d'éviter le surplus d'injustices en société.

Deux axes donc : le premier, celui du sens subjectif de la justice, de l'action juste (vertueuse), le second, celui de la règle de justice (les lois) qui *régit* les pouvoirs d'agir des uns sur les autres afin de limiter les injustices. À l'entrecroisement de ces deux axes, Ricœur fait intervenir un troisième moment dans ce que nous pourrions appeler une phénoménologie de la justice, celui de la *sagesse pratique* qui, lorsque surgissent les conflits entre des normes lorsque les visées du juste auxquelles elles doivent répondre deviennent incompatibles (conflits de droits), « consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle »¹⁷¹.

« Vivre une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes »

Le premier axe éthique (téléologique) de la justice élabore une ontologie du sujet qui exprime la primauté de l'éthique sur la morale en accordant ultimement au souhait de la vie bonne, une « médiation institutionnelle » anté-normative, au sens où la visée « institutionnelle » du sujet ne porte pas sur les principes ou les lois qui devront être institués mais bien sûr « la capacité à entrer dans un ordre symbolique ». C'est par cette médiation que Ricœur, en réponse à la circularité de l'argumentation de Rawls dans *Théorie de la justice*, défendra « la capacité d'un sujet agissant à soumettre son action aux exigences d'un ordre symbolique » en tant que

¹⁷¹ RICŒUR, *SMCA*, p. 312.

« condition existentielle, empirique, historique du lien d'un soi à la norme ; donc cela même qui est signifié dans la philosophie kantienne par l'idée d'autonomie »¹⁷².

L'ontologie du sujet moral s'exprime par cette formule de Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, qu'il qualifie modestement de « petite » éthique : « Vivre une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes ». Cette progression de la visée éthique du sujet se construit en trois étapes réflexives qui développent (ou enveloppe), par une philosophie de l'action, l'ambition *heureuse* de la volonté du sujet à accomplir ses projets de vie. Analysons ces trois moments de la « visée éthique » afin d'éclaircir ce rapport de la norme à la visée éthique et plus précisément, ce lien anté-normatif du sujet dans le dernier moment « institutionnel » de la visée. Les trois « moments » progressifs de l'éthique du soi sont plus précisément les suivants : « Vivre une vie bonne (1), avec et pour autrui (2), dans des institutions justes (3) ».

Premier moment : la « vie bonne » du soi

« La « vie bonne » est ce qui doit être nommée en premier parce que c'est l'objet même de la visée éthique. Quelle que soit l'image que chacun se fait d'une vie accomplie, ce couronnement est la fin ultime de son action »¹⁷³, nous rappelle Ricœur à partir d'une lecture de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Selon la notion de *praxis* aristotélicienne, l'action possède une finalité interne qui lui est indissociable : « le fait de bien agir est le but même de l'action » (VI, 5, 1140b5). L'action se règle sur la fin qu'elle vise. Tel est le point de départ, l'être humain est un *agent* et à ce titre, il organise ses idéaux de vie (finalités) par l'action qui les réalise (moyens), ainsi au sein même du sujet se réalise une nécessaire dialectique entre ce qu'il souhaite et ce qu'il peut accomplir : « C'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques »¹⁷⁴.

Ce « travail d'interprétation de l'action et de soi-même » nous ramène à une thèse plus fondamentale dans l'herméneutique de Ricœur. C'est la thèse narrative qui justifie cette

¹⁷² « Le destinataire de la religion : l'homme capable » dans *AP*, p. 418.

¹⁷³ *SMCA*, p. 203.

¹⁷⁴ *SMCA*, p. 210.

première « médiation » de la conscience pratique. La thèse narrative défend une conception de l'identité personnelle comme permanente et dynamique, ce à quoi renvoie le « soi » ricœurien. En posant la question éthique à savoir « qu'est-ce qu'une vie bonne? », Ricœur défend l'idée qu'avant le *quoi?* qui détermine le contenu d'une vie, se trouve la question plus essentielle du *qui?* C'est d'abord en posant la question du sujet (qui est le sujet éthique?) que nous pourrions ensuite déterminer les formes que pourrait prendre une conception de la « vie bonne ». Autrement dit, pour Ricœur, dire « voici ce que *je* veux ! », « voici ce que *j'*aime et ce que *je* désire ! » résulte préalablement d'une synthèse entre l'infinitude de ma volonté et la finitude de mon corps et du monde. Cette « médiation » pratique s'exprime *dans* et *par* le pronom personnel « je » qui, en s'affirmant – par la parole d'abord et ensuite par l'action – affirme également son existence symbolique en tant qu'agent – « *je* peux agir ». Tel est la capacité première du sujet ricœurien : « Toutes les questions à la question *qui?* [...] conduisent à la désignation de soi comme celui qui peut : peut parler, initier un cours d'événements par son intervention physique dans le cours des choses, rassembler l'histoire de sa vie dans un récit cohérent et acceptable »¹⁷⁵.

Nous sommes nous-mêmes dignes d'estime ou de respect en tant que capables d'estimer bonnes ou mauvaises, de déclarer permises ou défendues les actions des autres ou de nous-mêmes. Un sujet d'imputation résulte de l'application réflexive des prédicats « bon » et « obligatoire » aux agents eux-mêmes¹⁷⁶.

Ce détour sur la constitution du soi (sujet ontologique) dans l'axe téléologique du sujet moral était nécessaire puisqu'il nous permet de relever que le souhait de la vie bonne est déjà le produit d'une première médiation identitaire devant aboutir à une reconnaissance personnelle : je *peux* agir parce que je *peux* vouloir, je *peux* vouloir parce que je *peux* le dire et je *peux* le dire parce que m'y refuser c'est refuser d'entrer dans le monde, c'est nier ma nature agentielle, bref, c'est me rendre invisible à moi-même (et aux autres). Ainsi, sur le plan de la conscience réflexive (de l'ipséité), le soi est appelé à « se reconnaître soi-même » selon l'ontologie de Ricœur, c'est-à-dire qu'il reconnaît une responsabilité dans ses pouvoirs à penser, à dire et à agir. Or cette responsabilité n'est pas encore morale, bonne ou mauvaise, elle est la prise en charge de ses capacités/pouvoirs, elle est *attestation*¹⁷⁷ de soi en des termes ricœurien. Bref, nous retrouvons

¹⁷⁵ « Le destinataire de la religion : l'homme capable », p. 417.

¹⁷⁶ « Qui est le sujet de droit? », *LJI*, p. 32.

¹⁷⁷ « cette assurance d'être soi-même agissant et souffrant » *SMCA*, p. 35.

au niveau le plus fondamental du sujet moral dans son *désir* de « vie bonne », un sujet qui *s'estime*, qui se *maintient*. Or, ce *désir* ou ce *souhait* qui affirme l'existence pratique du sujet est encore trop abstrait, il n'est pas entré dans une dimension réellement morale tant qu'il n'a pas rencontré d'autres *soi* partageant comme lui le besoin d'agir en vue de s'accomplir, mais pas toujours en vue des mêmes fins ou par les mêmes moyens.

Second moment : vivre bien « avec et pour autrui »

Nous venons de présenter le moment réflexif de la subjectivité qui *s'estime capable* d'accomplir des actions. Cette « assurance » du soi, relative aux capacités du sujet à pouvoir dire et à pouvoir agir tout en demeurant soi-même (ipséité) est-ce que Ricœur exprime par la notion d'*attestation* qui n'est autre que la *puissance* d'être, c'est-à-dire de *pouvoir* se raconter afin de *pouvoir* agir. Comme on peut le deviner, les implications ontologiques et épistémologiques de cette notion sont multiples. Nous nous concentrerons sur les considérations éthiques, qui concernent l'agir. Cette « confiance » par laquelle le sujet devient « performatif » ne concerne que l'engagement symbolique du soi dans le monde (pratique) en termes de « capacités »¹⁷⁸ et non en termes d'accomplissements. Le passage de la *puissance* à l'*acte* ne se fait jamais de manière isolée, au sein d'une seule volonté, d'un *être en puissance*, qui considèrerait – dans une perspective nietzschéenne – comme digne toute effectuation de ses capacités. Une telle volonté de puissance agirait égoïstement, ce qui, par définition, est la tendance à privilégier ses intérêts *aux dépens des autres égos*. La thèse de Ricœur est que la « médiation de l'autre » est « requise » si l'on veut passer de la « capacité à l'effectuation » afin « que l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l'une sans l'autre ».

C'est à ce niveau de constitution – « avec et pour autrui » – que le sujet capable devient « capable d'imputation éthico-juridique ».¹⁷⁹ Cette capacité est la face téléologique de l'obligation et du devoir (ordre symbolique de la normativité), qui anticipe le sujet *de droit*. C'est le « niveau éthique » de l'estime de soi qui, à la rencontre de l'*autre*, prend la forme du « respect

¹⁷⁸ Il y a à l'évidence une relation entre ces « capacités » et la notion de « capacités » développée par A. Sen et M. Nussbaum.

¹⁷⁹ *LJI*, p. 36.

de soi »¹⁸⁰. Nous entrons ici dans l'instance réflexive du sujet qui se reconnaît en tant que sujet capable parmi d'autres. Or, si le sujet s'estime capable de réaliser des projets de vie et se reconnaît comme tel (agentivité), il ne se reconnaît pas en tant que « bon » ou « mauvais », « juste » ou « injuste », ce sont toujours aux actions que sont attribuées ces prédicats, jamais aux personnes directement¹⁸¹. C'est justement cette attribution, argumente Ricœur, qui rend le sujet capable d'imputer à ses actes et à ceux des autres, une agentivité (soi ou autrui), c'est-à-dire d'attribuer à quelqu'un la *responsabilité* de son action comprise comme l'expression de son être, comme son pouvoir-être individualisé/particularisé.

Plus clairement, lorsque deux sujets s'estiment individuellement capables d'agir en vue de réaliser leurs projets, cela implique qu'ils reconnaissent réciproquement la paternité de leur action et, dans un contexte intersubjectif, cette reconnaissance devient mutuelle et par conséquent, elle fait du sujet un sujet d'imputation puisqu'il ne peut à la fois attester de ses capacités à agir conformément à sa volonté de puissance s'il refuse, une fois l'action accomplie, de l'endosser. Notons ici que l'idée n'est pas de faire porter à l'agent tout le fardeau des conséquences de ses actions en tant que sujet imputable de toutes conséquences prévisibles ou imprévisibles de son action (la notion de préméditation est capitale en justice), mais bien de relever le fait que c'est dans un contexte d'une rencontre entre agents (intersubjectivité) que s'instruit le respect de l'autre via la reconnaissance mutuelle d'une parole qui engage la responsabilité de son auteur lors de son énonciation (acte performatif). Comme nous le verrons dans ce qui suit, la responsabilité des sujets dans un contexte de proximité intersubjectif n'est pas la même responsabilité que celle d'une relation anonyme entre des sujets qui n'échangent pas, sauf via les institutions qui les relient.

Les autres que soi : le « proche » et le « lointain »

La « médiation de l'autre » est double : il y a l'*autre* que je rencontre et avec qui j'échange des paroles, l'« altérité interpersonnelle », et il y a l'autre que je ne rencontre pas directement

¹⁸⁰ « Ensemble, estime de soi et respect de soi définissent la dimension éthique et morale du soi, dans la mesure où ils caractérisent l'homme comme sujet capable d'imputation éthico-juridique. » *LJ1*, p. 33.

¹⁸¹ « Ces prédicats s'appliquent d'abord à des actions que nous jugeons et que nous estimons bonnes ou mauvaises, permises ou défendues ; ils s'appliquent, en outre, réflexivement aux agents eux-mêmes auxquels nous imputons ces actions. » *LJ1*, p. 32.

et avec qui les rapports sont toujours médiés via les institutions, l'« altérité institutionnelle ». Ces altérités pour Ricœur sont une « double nécessité » si l'on veut penser le sujet de droit. Pour lui, la relation au *tiers* est aussi « primitive » que la relation au *toi*. Par « primitive », Ricœur note l'aspect immémorial, mais surtout fondamental d'une telle relation. L'exemple le plus fort est probablement ce *tiers* qu'est l'institution du langage par laquelle « s'encadre la relation interpersonnelle du dialogue »¹⁸². Ricœur insiste donc sur l'idée qu'il existe déjà, fondamentalement, primitivement, une compréhension de règles d'échanges entre les sujets plutôt qu'une attribution individuelle de droits naturels devant réguler ces échanges. Nous pourrions dire que les symboliques (identification, attribution de qualités...) issues du rapport entre les altérités sont plus « naturelles » que les symboliques issues des droits naturels qui attribuent de facto des valeurs à l'individu.

L'idée que nous sommes des produits socio-historiques n'est certes pas originale. La question plus fondamentale que pose Ricœur est de savoir à quel moment ou par quelles explications pouvons-nous commencer à nous concevoir comme des citoyens à part entière disposant de droits égaux, de libertés de base et de principes de justices puisque ce n'est qu'en répondant d'abord à cette question que nous pouvons prétendre formuler des principes de justice (et davantage s'il s'agit de la procédure même par laquelle sont formulés les principes) qui prétendraient fournir les bases organisationnelles d'une juste rétribution et distribution des biens et des services entre les citoyens.

Troisième moment : vivre bien dans « des institutions justes »

Seule en effet la relation au tiers, située à l'arrière-plan de la relation au toi, donne une base à la médiation institutionnelle requise par la constitution d'un sujet réel de droit, autrement dit d'un citoyen.¹⁸³

« L'idée du juste n'est pas autre que l'idée du bon considérée dans le rapport à autrui »¹⁸⁴

Ricœur nous dit que la base relationnelle des rapports interpersonnels n'est pas la même que

¹⁸² « En ce sens, le il/elle représente l'institution, dans la mesure où celle-ci englobe tous les locuteurs d'une même langue naturelle qui ne se connaissent pas, ne sont reliés entre eux que par la reconnaissance des règles communes qui distinguent une langue d'une autre. Or cette reconnaissance ne se réduit pas à la seule adoption par tous des mêmes règles, mais comporte la confiance que chacun met dans la règle de sincérité sans laquelle l'échange linguistique serait impossible. » LJ1, p. 35.

¹⁸³ LJ1, p. 34.

¹⁸⁴ Ricœur, éd. De l'Herne, Paris, 2004, p. 288.

celle des rapports institutionnels. La confiance que j'ai envers un proche n'est pas celle que j'ai envers un tiers, je m'attends à ce que dans l'échange interpersonnel (*je* et *tu*) que le discours de l'autre soit significatif, c'est-à-dire que l'autre remplisse les conditions pratiques de son discours, agissent conformément et en fonction de ses paroles. La « promesse » est la représentation paradigmatique de cette base relationnelle de confiance durable : « par elle je m'engage devant autrui à maintenir mon agir au travers du temps »¹⁸⁵. Cet engagement réciproque et mutuel n'est pas régi par des normes externes, il relève d'un besoin plus essentiel et primaire, celui d'aimer, c'est-à-dire avoir de l'affection pour l'autre, mais aussi et surtout de la considération¹⁸⁶. L'amour du proche, sous le signe de l'amitié, pousse en effet les rapports de réciprocité et de mutualité vers un idéal. Or, ce lien affectif et éthique entre « membres », comme l'a distinctement établi Hegel dans sa *Philosophie du droit*, n'est pas le lien social qui réunit les « personnes ». Dans l'amitié, nous retrouvons une égalité arithmétique, nous ne parlons en fait plus d'« inégalités » entre *sujets-amis*, mais de « différences », de « traits de caractère » ou encore de « divergences » : « l'égalité est présupposée par l'amitié alors que, dans les cités, elle demeure une cible à atteindre »¹⁸⁷. Bref, l'intimité à laquelle aboutit l'amitié ne peut pas être la visée des institutions. Ricœur exprime le propre idéal de la relation interpersonnelle par le terme « sollicitude » tiré du vocabulaire de l'éthique du « care ».

Est-ce à dire que le vivre-ensemble de l'interpersonnel ne peut se transposer au niveau civil des institutions? La médiation de l'autre est double chez Ricœur et cette distinction est importante pour l'interprétation de la position originelle où le voile d'ignorance tente de reproduire de manière procédurale l'égalité désintéressée du lien interpersonnel. Mais c'est par ces médiations que se développe un sens de la justice. Si « la justice s'étend plus loin que le face-à-face » il n'en demeure pas moins que « le vivre-bien [...] s'étend à la vie des institutions » et bien qu'elle « présente des traits éthiques qui ne sont pas contenus dans la sollicitude, à savoir

¹⁸⁵ Tiré de ABEL, O., *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, « Initiative », p. 68. La promesse est aussi le paradigme de l'identité ipséité qui engage le sujet dans une configuration identitaire dynamique qui tout en acceptant l'inévitable changement du monde (par le temps) à se maintenir, à s'accomplir comme agent capable d'imputation éthico-juridique, comme un agent responsable de soi et des autres. Ainsi la promesse n'est pas celle de réaliser un bonheur individuel pour le sujet, mais bien celle de réaliser des projets de vies, malgré des facteurs contingents et les erreurs possibles, vécus en conformité avec ceux des autres.

¹⁸⁶ Voir le débat entre Ricœur et Lévinas sur le sujet.

¹⁸⁷ *SMCA*, p. 216.

pour l'essentiel une exigence d'égalité », l'institution « appartient à la visée éthique prise dans son amplitude entière »¹⁸⁸. Le proche comme le lointain sont des altérités constitutives du soi, mais « est imposée une limite à toute tentative pour reconstruire le lien social sur la seule base d'une relation dialogale strictement dyadique ». Le tiers est un sujet sans visage, il est anonyme, mais, dans une logique politique où les institutions sont des outils de domination et de soumission d'individus ou de collectivités, nous comprenons que ces tiers qu'incarne l'institution (politique) ont un énorme pouvoir sur les possibilités (accomplissement des capacités) personnelles et interpersonnelles. Un État totalitaire qui ne reconnaît pas l'autonomie de ses citoyens empêche les sujets d'agir, de parler, de se défendre, de critiquer, de s'identifier et d'aimer. Ce pouvoir relève en bonne partie du caractère durable des institutions, elles s'inscrivent dans le temps, via l'histoire, mais surtout à travers les mœurs et les coutumes : « c'est par des mœurs communes et non par des règles contraignantes que l'idée d'institution se caractérise fondamentalement »¹⁸⁹. L'institution est gardienne du temps passé (et futur) et, de ce constat, nous comprenons qu'elle véhicule une multitude de croyances, d'idéologies et de traditions qui forment les consciences depuis toujours.

Aussi évasif que soit le pouvoir dans sa structure fondamentale, aussi infirme qu'il soit sans le secours d'une autorité qui l'articule sur une fondation toujours plus ancienne, c'est lui, en tant que vouloir agir et vivre ensemble, qui apporte à la visée éthique le point d'application de son indispensable troisième dimension : la justice.¹⁹⁰

Ainsi, le dernier moment de la médiation institutionnelle est celui qui détermine ultimement, parmi les différentes capacités constitutives du soi, à la fois d'envisager des « mondes possibles » pour le sujet capable et à la fois autorise ou interdit leurs accomplissements pratiques. Le sens de la moralité (respect mutuel) n'est pas l'aboutissement éthique du sujet ricœurien, il est insuffisant parce qu'il est dans l'instantanéité du dialogue et s'il perdure c'est dans sa dimension sentimentale, de l'amour réciproque dont l'absence marque le manque affectif. Or, cette affection n'a pas lieu envers l'autre lointain dont la distance est davantage marquée par la différence et l'éloignement que par le souci envers un sujet anonyme. La figure double de l'autre élève le sens moral du sujet à un niveau réflexif plus abstrait, mais pourtant fondamental au

¹⁸⁸ *SMCA*, p. 227, 234.

¹⁸⁹ *SMCA*, p. 227.

¹⁹⁰ *SMCA*, p. 230.

développement de l'être humain dans l'histoire, de ses capacités et de son désir d'émancipation pratique, pour atteindre un sens de la justice qui n'est pas, pour Ricœur, une notion à remplir ou à déduire à partir d'un idéal d'égalité prenant la forme de principes de distribution.

CONCLUSION

Sens de la justice et principes de justice

Le sens de la justice est l'aboutissement réflexif du sujet moral parce que l'idée de l'institution est l'aboutissement symbolique permettant l'effectivité des capacités du sujet dans l'attestation de son vouloir-pouvoir-vivre. Si dans l'histoire récente, ces *pouvoirs* se sont incarnés dans les droits individuels, ils ont, dans le passé, pris différentes formes dans lesquelles et par lesquelles se sont construits des personnes, des peuples, des cultures ou des nations. La citoyenneté avant d'être une instance juridique est d'abord une relation envers un pouvoir supérieur, un ordre symbolique qui est reconnu et partagé (positivement ou négativement), dans lequel le sujet est capable d'entrer et par lequel le sujet est capable de s'émanciper. Autrement dit, c'est d'abord par la reconnaissance symbolique de cet ordre que le sujet peut développer sa capacité citoyenne (sa participation active et rationnelle) et non dans une reconnaissance objectivée de proto-droits accordés à un sujet anhistorique. La citoyenneté n'est pas ainsi un simple « état civil », elle est une forme identitaire qui s'insère dans notre désir subjectif à vivre une vie bonne avec et pour autrui. C'est en ce sens que la réponse procédurale de Rawls semble insuffisante si le but de l'institution politique est de renforcer une culture citoyenne c'est au désir commun de justice qu'il faut s'adresser, nous dit Ricœur. L'idée est que la citoyenneté ne s'opère pas individuellement via l'attribution pure et simple de droits individuels ; non plus interpersonnellement dans un espace idéal de communication artificielle. Elle s'opère dans la reconnaissance réciproque du devoir civique (dans la distance), c'est-à-dire d'une volonté commune à se soumettre à des règles de justice. Ainsi, la base de la coopération sociale se trouve moins dans l'attribution d'une égalité de principe via la reconnaissance des libertés de conscience, de parole, etc. que dans le renouvellement de l'idée positive de l'institution : celle qui conçoit l'institution comme une fin et non comme un moyen.

[...] sans la médiation institutionnelle, l'individu n'est qu'une esquisse d'homme, son appartenance à un corps politique est nécessaire à son épanouissement et, en ce sens, elle n'est pas digne d'être révoquée. Bien au contraire. Le citoyen issu de cette médiation institutionnelle

ne peut que souhaiter que tous les humains jouissent comme lui de cette médiation politique qui [...] devient une condition *suffisante* de la transition de l'homme capable au citoyen réel.¹⁹¹

L'effectuation de cette capacité citoyenne est ainsi l'aboutissement de l'axe de la constitution du sujet moral. Par la médiation institutionnelle, le sujet reconnaît qu'il ne peut être reconnu (ni se reconnaître) pleinement – dans l'accomplissement de ses capacités – que si la concrétisation de cette dernière le lui permet, c'est-à-dire qu'elle le reconnaisse à son tour comme un sujet d'autonomie morale. Pour vivre une « vie bonne avec et pour autrui », il faut des « institutions justes ». Ainsi, à l'instar de Rawls, si la justice est la vertu première des institutions, cela ne signifie pas qu'elle en détermine le sens de la justice au-delà de la « direction » des normes qu'elle doit formuler bien que ces « directions » normatives aient une influence certaine sur notre sens de la justice principalement en termes de conflits produits par le caractère formel et universel de la norme.

À ce stade, retournons à la question du primat de l'éthique sur la morale. De ces explications, nous voyons dans la médiation institutionnelle apparaître la nécessité de la norme dans l'horizon pratique et moral du sujet tout en défendant la primauté téléologique du sens de la justice sur la justice déontologique. Rappelons que l'enjeu de ce développement n'est pas d'évaluer les principes de justice de Rawls, mais bien d'en évaluer les fondements théoriques lorsque ceux-ci prétendent être un point de départ plus équitable et surtout plus en phase avec l'autonomie et la rationalité des personnes. Si l'approche déontologique est le propre de la justice, nous comprenons, à partir du développement précédent, que le respect de l'autonomie du sujet par l'institution ne passe pas prioritairement/primitivement par la norme – ce dont l'institution ne peut pas se soustraire – mais par la reconnaissance du caractère paradoxal de l'institution : à la fois le moyen (positif) par lequel le sujet s'émancipe pleinement (sa vie personnelle et intime), mais aussi, par son pouvoir coercitif (caractère obligatoire des normes : permission et interdiction), le seul moyen (négatif) d'organiser les relations entre des tiers anonymes. L'institution démocratique est un *Pharmakon*, à la fois remède et poison.

Dans la réflexion anthropo-éthico-politique de Ricœur, le premier axe de la constitution morale du sujet, l'institution est la visée éthique ultime, l'utopie de ce que pourrait être la justice,

¹⁹¹ RICŒUR, *LJ1*, p. 39-40.

alors que le second axe déontologique présente l'institution dans ce qu'elle ne devrait pas être, une entreprise de domination et de violence. La problématique de la reconnaissance est donc au cœur du travail de l'État et la question que nous devons nous poser ensuite est à savoir comment et dans quelles mesures la thèse contractuelle de Rawls répond aux exigences de la vie éthique des sujets-citoyens lorsque le sens de la justice doit se transposer en principes de justice formels.

Le sujet du droit est-il un individu de droit?

La recherche de l'équilibre réfléchi par lequel et duquel pourrait s'accorder le respect de l'autonomie de la personne et les principes normatifs des institutions dans leur quête respective et commune de justice, selon l'interprétation de Ricœur, est un processus dynamique et critique essentiel pour nos démocraties. Or, la forme empirique et procédurale de ce processus évaluatif, critique et constructiviste que *TJ* lui donne réduit ce travail de *configuration* du sens de la justice aux normes institutionnelles de justice à la quête d'une reconnaissance égalitaire que le politique peut offrir en termes d'égalité de principe (devant la loi) sans toutefois pouvoir prétendre atteindre une réelle égalité entre les citoyens tels qu'ils se reconnaissent l'un l'autre en tant que *tiers*. Telle est peut-être la promesse non tenue et intenable de la thèse purement procédurale de *TJ*. La seule égalité dans laquelle les citoyens peuvent réellement se reconnaître en est une « de principe », devant la Loi. L'égalité de fait que vise le pacte social est aussi artificielle que la mécanique de la position originelle. Ce qui ne veut pas dire que la rencontre ou la communication entre ces citoyens dans un contexte favorable à la discussion et à l'échange libre et ouvert ne doit pas avoir lieu, au contraire. L'espace public de discussion et de débats démocratiques est essentiel à la viabilité et à la stabilité même de nos démocraties. Mais elle ne doit pas prétendre pouvoir formuler des principes universels autrement que dans l'usage qu'en fait l'institution, du moins dans les limites des conflits qu'elles soulèveront. Ainsi comprise, la relation entre le citoyen et le politique est complémentaire, mais leurs pouvoirs respectifs ne sont pas les mêmes. Par conséquent, ramener le pouvoir normatif de l'État dans la volonté du sujet et élever les désirs des sujets au rang de l'objectivité et la neutralité de l'État de droit, tel que le suggère l'interprétation du contrat social de *TJ*, n'est peut-être pas le meilleur moyen ou la meilleure manière de penser ce rapport si l'on veut assurer et maintenir la coopération et la stabilité politique du libéralisme.

Par analogie, nous pourrions dire que le contexte de communication réglé de la position originelle dans *TJ* prend la forme d'un « safe space ». Si les conditions mises en place favorisent un *empowerment* favorable et bénéfique pour les participants, à savoir qu'ils peuvent parler librement, que les autres partagent des injustices communes ou une conception commune de l'égalité, dans un rapport de proximité « proche » de l'autre d'entrée de jeu, il demeure toutefois que cette représentation communautaire n'est pas le propre des sociétés pluralistes. L'immense défi des sociétés libérales pluralistes est de savoir comment intégrer l'altérité anonyme du « chacun et du lointain ». Or, cette dynamique, n'est pas favorisée dans un espace où chacun considère qu'il est de la responsabilité première de l'État à reconnaître ses droits inaliénables, au risque d'instrumentaliser ses droits en fonction de son point de vue nécessairement intéressé plutôt que dans l'optique d'un devoir et d'une responsabilité envers l'État et les *tiers* qui la compose.

La pertinence de cette question à savoir si l'altérité du *tiers* est intégrée au niveau réflexif de la conscience de soi ou si elle surgit du dehors comme un obstacle est centrale pour la théorie politique. Elle touche à l'identité du sujet, à savoir s'il est pertinent pour le progrès de nos démocraties à présupposer et à proposer « un sujet complet bardé de droits avant l'entrée en société »¹⁹².

[...] maintes philosophies du droit naturel présupposent un sujet complet déjà bardé de droits avant l'entrée en société. Il en résulte que la participation de ce sujet à la vie commune est par principe contingente et révocable, et que l'individu – puisqu'il faut appeler ainsi la personne dans cette hypothèse – est fondé à attendre de l'État la protection de droits constitués en dehors de lui, sans que pèse sur lui l'obligation intrinsèque de participer aux charges liées au perfectionnement social. Cette hypothèse ne peut être réfutée que si on en tranche la racine. Or la racine, c'est la méconnaissance de rôle médiateur de l'autre entre capacité et effectuation.¹⁹³

Fidèle aux héritages issus des théories du droit naturel, Rawls accorde *prima facie* à l'individu des droits inaliénables : la liberté et l'égalité. En s'opposant à l'utilitarisme, Rawls refuse qu'un principe d'utilité (fondement hédoniste de l'utilitarisme) puisse justifier une perte de liberté d'une minorité en faveur d'un gain pour une majorité : « c'est pourquoi, dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitive ; les

¹⁹² *SMCA*, p. 213.

¹⁹³ *SMCA*, p. 213.

droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni aux calculs des intérêts sociaux. »¹⁹⁴ En continuité avec une tradition libérale selon laquelle l'individu précède l'État, il est du devoir des institutions de garantir et de protéger les vies humaines parce qu'elles ont une valeur intrinsèque – *sacrée* – et non parce qu'elles appartiennent à une communauté politique ou une autre, nous rappelle Ricœur. C'est en ce sens que ces droits sont dits naturels et non sociaux.

Capacité ou accomplissement

L'argument de Ricœur est le suivant : la légitimité d'une position libérale qui pose l'individu avant l'État ne considère pas *de facto* les individus comme des citoyens, mais bien comme des êtres voulant réaliser des projets de vie. L'importance ici ne concerne pas autant la particularité des projets de vie que la primauté accordée à l'émancipation des capacités individuelles versus une version « ultra individualiste » du libéralisme qui ne reconnaît que l'effectivité citoyenne, c'est-à-dire qui ne relève, en terme comptable, que le dividende, disons public, des divers choix (actions) individuels (critique de la méritocratie libérale). Nous pourrions argumenter en ce sens que l'État n'a pas toujours existé et qu'il est *secondaire* parce qu'il est la réalisation commune de volontés individuelles, mais le point de Ricœur est que la création de l'État (moderne) est la représentation symbolique et pratique que se sont donnés des individus qui au-delà de leur volonté (téléologique) à vivre bien (ou mieux) cherchaient une forme d'organisation sociale (normative) qui leur donnerait, concrètement, de réelles (ou de meilleures) possibilités à réaliser leurs projets.

Ainsi, le libéralisme se trompe lorsqu'il oublie que le sujet du droit est contemporain du droit positif, c'est-à-dire qu'il y a plus fondamentalement la nécessité (ontologique) pour l'individu à *pouvoir* agir en vue de réaliser des projets de vie. Or, pour Ricœur ces *pouvoirs* sont traduits en termes de capacités symboliques – l'acte en puissance – dans lesquelles s'articulent au niveau réflexif une médiation de l'autre qui anticipe l'utilité du droit (la justice), son effectivité à rendre possible une conception de la « vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes ». Le sujet *du* droit, tel qu'il est présupposé dans *Théorie de la justice*, n'est pas un individu

¹⁹⁴ *TJ*, p. 30.

de droits dans l'herméneutique de Ricœur. Les droits de l'individu ne sont que la réflexion pratique, formelle et institutionnalisée d'une médiation éthico-morale inhérente à la constitution même d'un soi dans lequel les figures d'altérités (l'autre et l'institution, le « tu » et le « il ») deviennent parties intégrantes et fondamentales de l'identité personnelle.

« Empêtrés dans des histoires »¹⁹⁵

En guise d'ouverture, si nous avons avec Ricœur voulu redonner un sens téléologique à la théorie de la justice de Rawls en priorisant par une approche de la subjectivité le besoin de l'institution au sein de la volonté citoyenne, nous ne pouvons pas éclipser les difficultés d'une approche herméneutique et narrative de l'identité du sujet. Si nous croyons que l'approche herméneutique de Paul Ricœur peut aider à mieux comprendre le défi et le paradoxe des démocraties pluralistes, elle présente également certaines faiblesses. Ces difficultés pourraient être attribuables à la thèse de l'identité narrative qui forme le cœur de la théorie de la personne développée dans *Soi-même comme un autre*. La théorie narrative de Ricœur défend l'idée que l'identité humaine se configure sur le modèle du récit par un amalgame entre histoires vécues et fictions. Dit simplement, nous nous reconnaissons via l'histoire que nous nous racontons/construisons. Or, cette construction identitaire sur le mode du récit assume une certaine part fictive à la configuration narrative de l'identité. Il y a une part d'illusion par laquelle j'organise et enchaîne de manière concordante la discordance des événements et des faits objectifs. En d'autres mots, jusqu'où puis-je me convaincre ou me mentir *en toute certitude, en toute confiance* ou *en toute (in)conscience* de la validité objective de mon histoire? Où est la limite entre le biographique et le « storytelling »? La question se pose alors de savoir quelle crédibilité peut-on accorder à de telles constructions en partie « métaphoriques » et « rhétoriques »? Au fondement de son anthropologie philosophique qu'il expose dans *Soi-même comme un autre*, la notion d'identité narrative, ce « rejeton fragile de l'union de l'histoire et de la fiction »¹⁹⁶ peut-elle assurer – et dans quelles mesures – les bases d'une rencontre *positive* entre les individus, c'est-à-dire entre les histoires individuelles que chacun veut bien se raconter

¹⁹⁵ L'expression est de Wilhelm Schapp. *In Geschichten verstrickt*, 1953. Édition française : *Empêtrés dans des histoires : L'être de l'homme et de la chose*, (traduction de Jean Greisch) Édition du Cerf, 1992.

¹⁹⁶ TR3, p. 355.

et tenir pour vraies? Par conséquent, la thèse narrative de Ricoeur incarnerait une certaine individuation/fragmentation des récits individuels et communautaires qui pourraient exacerber les différents conflits identitaires plutôt que l'inverse.

Je vois dans les intrigues que nous inventons le moyen privilégié par lequel nous re-configurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette [...]. C'est dans la capacité de la fiction de re-figurer cette expérience temporelle en proie aux apories de la spéculation philosophique que réside la fonction référentielle de l'intrigue.¹⁹⁷

Nous voyons ici apparaître la circularité (féconde ou vicieuse?) de la thèse narrative de Ricoeur. En effet, si l'effectuation du sens du réel doit passer par une mise en récit possédant lui-même ses propres limites qui, bien que reconnues – le récit ne peut pas prétendre à une totalisation objective ou véridique du réel – demeure par conséquent toujours partiel, voir insuffisant. Cette « faiblesse » inhérente peut démontrer la vacuité d'une telle entreprise. En effet, qu'est-ce qu'une identité si celle-ci ne m'autorise pas de m'y reconnaître pleinement? À quoi bon se construire une identité sachant que je puisse la néantiser? Que chercher de plus ou de mieux dans la refiguration perpétuelle de mon identité? Davantage, que faut-il *dé-faire et re-faire* afin de mieux *faire*? Ce qui peut ressembler à quelque chose comme un cercle vicieux ou vain à l'image du serpent qui se mord la queue est plutôt pour Ricoeur l'image d'une spirale toujours en mouvement parce que toujours dans le temps, mais progressant vers un horizon nouveau, une visée éthique.

Mais quelles « histoires » construire? quels « mondes » voulons-nous, pouvons-nous ou devons-nous construire? Est-ce que les « mondes » que « développent » la science, la poésie ou le politique se déploient dans ce même équilibre entre histoire et fiction? Qui est ce « nous » d'ailleurs? Quelles sont ses expériences vécues et comment les organisent-elles au sein d'un discours? Selon quels héritages historiques, culturels, idéologiques ou religieux? Quelles expériences seront retenues dans la construction du discours? À partir de quelles mémoires ces expériences sont-elles relatées? Et quelle est la part d'oubli – volontaire ou non – dans ces discours? Et quoi parmi *ce-qui-n'est-pas-raconté* permettrait de changer, bouleverser, contredire ou exagérer *ce-qui-est-raconté*?

¹⁹⁷ *T&R1*, p. 12.

D'un point de vue épistémologique, la thèse de Ricœur implique donc que toute la recherche des connaissances, tous les discours savants, tous les modes de pensée doivent, pour « en vérifier la validité », être considérés comme des « discours » à proprement parler. C'est-à-dire comme des « jeux de discours » configurés à partir d'un héritage culturel, scientifique, idéologique ou autre, mais toujours réactualisé dans le présent, à reconfigurer, en des termes ricœurains. Autrement dit, tout savoir qui se construit doit passer par une histoire de ce savoir : « expliquer plus c'est comprendre mieux ». Or, pour bien *déchiffrer* ces « histoires » dans lesquelles s'entremêlent ces « jeux » de discours, d'idées, de préjugés, d'intérêts ou de valeurs, il faut savoir les interpréter. Et pour les interpréter, il faut comprendre les phénomènes également en jeu dans « la circonscription qui [leur] est assignée ». Davantage, ce même travail critique, cette heuristique, doit tenter par elle-même de prendre conscience de ses propres « influences » dans son présent de manière auto-critique. C'est le travail d'une phénoménologie herméneutique critique et pour Ricœur, le travail du philosophe. En contrepartie, cet idéal du sujet-philosophe impose énormément d'exigences sur le citoyen ainsi appelé à connaître, à interpréter, à faire sens et à confronter les différentes manières de *composer* des mondes, pour soi, pour les autres et pour les institutions. Et même dans cet idéal de la citoyenneté démocratique, il y aurait des erreurs, des fautes, des malentendus et des conflits d'interprétation. Le formalisme des institutions n'est pas une garantie de stabilité ou d'engagement civique, au même titre que son organisation procédurale bien qu'il faille en avoir la conviction. La justice sociale se découvre et se remet en question lorsqu'elle s'applique politiquement par des normes, le contrat social est toujours à refaire. C'est l'authenticité et la validité de la critique qui donne un sens à ce renouvellement. C'est précisément pourquoi le sens de la justice prime toujours, parce qu'il doit s'instruire à partir des conflits générés par l'application d'un sens de la justice passée, dont les normes institutionnelles sont les héritages.

BIBLIOGRAPHIE

- AFFICHARD, Joëlle (dir.), Jean-Baptiste de Foucauld. 1995. *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*, Éditions Esprit.
- AUDARD, Catherine. 2007. *John Rawls*, Routledge, London and new-York.
- AUDARD, Catherine. « RAWLS, John – (1921-2002) », *Encyclopédie Universalis* [en ligne], consulté le 16 octobre 2020. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/john-rawls/>
- DOSSE, François, 2008. *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, Édition revue et augmentée, Édition La Découverte/poche.
- DUPUY, J.-P., 1988. « Les paradoxes de « Théorie de la justice » Introduction à l'œuvre de John Rawls » dans *Esprit*, janv. 1988, No 134 (1), p. 72-84.
- FEREY, Samuel, « THÉORIE DE LA JUSTICE, John Rawls – Fiche de lecture » *Encyclopédie Universalis* [en ligne], consulté le 10 janvier 2021. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/theorie-de-la-justice/>
- HARE, R. M.. 1973. « Rawls' Theory of Justice » dans *The Philosophical Quarterly*, Vol. 23, No. 91 (avril), p. 144-155.
- KANT, E. 1795. *Métaphysique des Mœurs I. Fondation. Introduction*, Traduction par Alain Renaut, GF Flammarion.
- KANT, E. 1797. *Métaphysique des Mœurs II. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, Traduction par Alain Renaut, GF Flammarion.
- MAESSCHALCK, M. 2006. « Religions et démocratie délibérative. Comment sortir de l'impasse? » *La religion dans l'espace public*, vol. 8, No 1, 2006.
- MOUFFE, Chantal. 1987. « Le libéralisme américain et ses critiques : Rawls, Taylor, Sandel, Walzer » dans *Esprit*, Mars 1987, No. 124(3), p. 110-114.
- RAWLS, John. 1958. « Justice as Fairness » dans *The philosophical Review*, Vol. 67, No. 2 (avril), p. 164-194.
- RAWLS, John. 1968. « Distributive Justice : some addenda », publication d'une lecture faite à Notre-Dame, 1^{er} novembre 1968, *The Natural Law Forum Lecture*.
- RAWLS, John. 1974. « Some reasons for the Maximin Criterion » dans *The American Economic Review*, Vol. 64, No 2 (mai), American Economic Association, p. 141-146.
- RAWLS, John. 1980. « Kantian Constructivism in Moral Theory » dans *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (sept.), p. 515-572.
- RAWLS, John. 1987. *Théorie de la justice*, traduction de Catherine Audard, Éd. Du Seuil. (TJ)

- RAWLS, John. 1987. « The Idea of an overlapping Consensus », Publication d'une lecture faite à Oxford, mai 1986, *Political Philosophy in a Democratic Society*.
- RAWLS, John, A. Tchoudnowsky. 1988. « L'idée d'un consensus par recoupement » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv-mars, 93^e année, No 1, JOHN RAWLS LE POLITIQUE, PUF, p. 3-32.
- RAWLS, John. 1988. « The Priority of right and Ideas of the Good » dans *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, No 4 (automne), Wiley, p. 251-276.
- RAWLS, John. 1988. « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » dans Audard, C., *Individu et justice sociale*, Le Seuil, p. 277-318. En ligne : <https://www.cairn.info/individu-et-justice-sociale---page-277.htm>
- RAWLS, John. 1993, *Libéralisme politique*, PUF.
- RAWLS, John. 1996. *Le droit des gens*, Esprit.
- RAWLS, John. 2001. « L'indépendance de la théorie morale » traduction par Bertrand Guillaume, article tiré du discours de John Rawls à l'*American Philosophical Congress*, 1974, PUF, « Cités », No 5 (1), p. 161-182. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-cites-2001-1-page-161.htm>
- RAWLS, John, 2003. *La justice comme équité: une reformulation de Théorie de la justice*, La Découverte.
- RICŒUR, Paul. 1988. « Le Cercle de la Démonstration » dans Catherine Audard, *Individu et Justice Sociale*, Le seuil, « Points-politique », p. 127-144.
- RICŒUR, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éd. du Seuil, « Points Essais ». (SCMA)
- RICŒUR, Paul. 1990. « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre, 95^e année, No 3, HERMÉNEUTIQUE ET ONTOLOGIE DU DROIT, PUF, p. 367-384.
- RICŒUR, Paul. 1991. *Lectures 1 : Autour du politique*, Éditions du Seuil.
- RICŒUR, Paul. 1995. *Le Juste 1*, Éditions Esprit. (LJ1)
- RICŒUR, Paul. 2001. *Le Juste 2*, Éditions Esprit. (LJ2)
- RICŒUR, Paul. 2005. *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Éd. du Seuil, « Points essais ». (PR)
- RICŒUR, Paul. 2017. *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*. Paris : Éditions du Seuil.
- RICŒUR, Paul, 2019. *Politique, économie et Société : Écrits et conférences 4*. Paris. Éditions du Seuil.
- SANDEL, Michael. 1999. *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Le Seuil.

VAN SCHILFGAARDE, P. 2009. « Rawls and Ricœur: Converting notions of empowerment to justice ». *Res Publica* (2009) 15: 121-136.

WELSEN, P. 2006. « Principes de justice et sens de justice. Ricœur critique du formalisme rawlsien ». *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/2 No 50, 217-228, PUF.