



La justice

par **Philippe Crignon**

Maître de conférences en philosophie politique et juridique
CAPHI, Université de Nantes

Lycée Livet de Nantes, 29 novembre et 10 décembre 2021

Compte-rendu effectué à partir des notes de professeurs

Première journée

La notion de justice est multi-facettes et couvre un large périmètre d'enjeux. Elle nous place au coeur de la philosophie pratique (morale, politique, juridique, sociale (courant de la théorie critique), mais aussi de la philosophie normative).

Il n'y a pas de définition univoque de la notion, ce qui est une vraie difficulté liminaire. Toutefois, on évitera une unification artificielle qui risquerait de faire perdre la richesse de la notion.

La notion de justice est cardinale, aussi importante dans le registre de la philosophie pratique que la vérité dans les questions de connaissance : de même qu'on vise la vérité dans la connaissance, c'est la définition de ce que peut être la règle de justice qu'on vise dans la philosophie pratique (Rawls).

Quelques entrées en matière pour souligner la multidimensionnalité de cette notion :

1- La justice comme vertu morale, qui a affaire avec une certaine qualité de l'être humain, une certaine vertu.

- Question de la spécificité de la justice comme vertu : y a-t-il un statut privilégié de la justice d'un point de vue moral ?
- Question du lien entre le bien et le juste : le juste se définit-il par une certaine conception du bien ? Peut-être pas tant que cela. En effet, la notion du bien relève de la valeur, celle du juste, de la norme. Il y a donc une faille possible entre une conception du bien qui relèverait d'un certain subjectivisme, et de l'autre côté la règle qui implique la reconnaissance d'un fond commun. Certes, on peut fonder un système de normes sur une idée du bien, mais cela présuppose une distinction.
- Cela remet donc potentiellement en question le statut de la justice comme vertu : la justice est-elle vraiment une vertu si la vertu est ordonnée vers un bien ?

2- Le politique et le rapport à la loi.

Au nom de quoi le respect de la loi peut-il être qualifié de justice ? Quelle unité a la notion de justice entre sa signification morale et la loi, qui soit exprime la justice, soit produit la justice ?

Dès lors, que serait une loi injuste ?

- Une loi qui s'écarte d'une norme pré-politique ? Mais qu'est-ce qu'une norme pré-politique ?
- Une loi qui ne serait pas productive de la justice ? Dans ce cas de figure, la justice requerrait la loi comme quelque chose d'essentiel. La loi serait ce par quoi la justice est produite et non l'expression d'une justice antérieure ?

Dans cette alternative se rejoue la question du rapport entre morale et politique. Plusieurs critères d'évaluation possibles de l'injustice d'une loi :

- elle constituerait un obstacle à l'atteinte d'un certain but (critère moral).
- elle interrogerait la procédure de sa formulation (input) : elle ne respecterait pas les règles de production d'une loi démocratique.
- elle engendrerait des effets nocifs dans la société (output). Point de vue utilitariste.
- elle porterait atteinte à un droit naturel (jusnaturalisme). Mais ici il faut distinguer entre le dommage, où un intérêt est affecté (notion positive), et le tort (notion normative).

3- Les deux champs – morale et politique – posent la question de la justice distributive, sur deux plans :

- *Plan politique* : une politique juste serait une politique qui distribue (des droits, des positions, des allocations etc.). Sachant que certains biens peuvent être distribués sans épuiser un fonds (ex : notes), et que d'autres sont pris sur un fonds limité (ex : allocations). Il s'agit donc de voir ce qu'est une « bonne » politique ? Est-ce une politique qui distribue les biens, les droits en fonction d'un principe ? Il faudra déterminer une structure fondamentale précisant ce qu'est la juste répartition ou juste distribution.

- *Plan des interactions individuelles* : comment partager un bien divisible ? Selon quels critères ? Quelle procédure ? Et qui partage ? En effet, en politique il y a un arbitre, mais pas dans les interactions individuelles. Par exemple, si nous avons un gâteau à partager entre plusieurs enfants, doit-on donner pareil à tous, ou plus à celui qui est le plus sage, ou plus au plus grand parce qu'il a plus de besoins... ? Ici, retour de la problématique de la vertu. Celui qui réalise le partage peut être intéressé aussi. Ou alors, peut-on définir des procédures non institutionnelles ?

Dans le droit romain, la justice se définit comme « la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun le sien ». Mais qu'est-ce que « le sien » ? Ce qu'il est en droit d'attendre ? Ce qu'il mérite ? Ce dont il est propriétaire ?

4- Justice sociale.

La justice sociale n'est pas la même chose que la justice politique. Depuis 50 ans, depuis la *Théorie de la justice* de Rawls, la question de la justice est d'abord une question de justice sociale.

En effet, la société peut introduire des biais dans la mise en œuvre de la justice. On n'a pas les mêmes possibilités d'existence selon le milieu d'où l'on vient, mais aussi la race, le genre etc. Cela n'a pas à voir avec le cadre constitutionnel, mais avec les interactions sociales qui font que certains groupes, ou certains individus, vont avoir plus d'opportunités que d'autres. Si certains ont des talents que d'autres n'ont pas, y a-t-il là quelque chose à rectifier ? (par exemple, si quelqu'un a un talent particulier pour jouer au piano, doit-on considérer que celui qui n'en a pas est lésé et que la situation doit être rectifiée ?)

Cette question met en cause le rapport société/Etat : La politique est-elle insuffisante, pas en capacité de corriger les injustices sociales, est-ce à la société de corriger ces inégalités ? Qui doit rendre justice ? On voit des tentations de rendre justice soi-même au nom des inégalités par certaines forces en court-circuitant les institutions. Cela est-il légitime ?

5- Enjeux juridiques.

- Quant à la validité des normes.

- Quant au rôle du juge qui rend justice : qu'est-ce qu'un bon verdict ? Quelles sont les qualités d'un bon juge ?

Le juge doit appliquer la loi. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Le juge n'a-t-il pas mission d'aller au-delà de la littéralité de la loi pour l'interpréter et questionner son intention ?

La loi est portée par une intention, un esprit au sens de Montesquieu : quel pouvoir peut-on accorder au juge d'émettre des hypothèses sur ce qu'a voulu dire le législateur et qu'il n'a pas dit littéralement ? Question de la légitimité d'un juge dans le cadre d'une démocratie constitutionnelle. D'un côté, la loi est l'expression de la volonté commune. D'un autre côté, il y a un travail d'interprétation à faire. Interprétation ou substitution du judiciaire au législatif ? Comment penser l'articulation entre le législatif (le peuple) et le judiciaire (le juge) ? Entre le producteur de la loi, expression de la volonté commune, et le juge qui ne peut se réclamer d'une légitimité populaire.

C'est le débat Dworkin/Habermas : pour Dworkin, la légitimité est du côté du juge, la volonté populaire peut créer des injustices (Cf lois retoquées par la cour constitutionnelle). Cette conception gêne beaucoup Habermas (*Droit et démocratie* chapitre 6). Quand bien même la préservation de l'Etat de droit par le juge est importante, on ne peut laisser de côté la volonté commune et la formation de l'opinion des citoyens (mobilisés, consultés, par exemple par le vote). Dans le travail du juge, les citoyens sont les destinataires mais pas impliqués dans l'interprétation de la loi. Le pilier « justice » d'une démocratie ne peut pas prendre le pas sur la volonté populaire.

Ces cinq points constituent un horizon large mais non limitatif. C'est à partir de ces enjeux que plusieurs questions relatives à la justice prennent du sens. Quelques exemples de questions qui peuvent prendre des tournures différentes au fur et à mesure qu'on rencontre les différents enjeux signalés ci-dessus :

- Est-il toujours illégitime de se faire justice soi-même ?
 - Une loi injuste n'oblige-t-elle plus ?
 - Peut-on être injuste envers soi-même ?
 - La vie est-elle injuste ? (Le fait de la vie et de l'existence peut-il faire l'objet d'une norme de justice ? On peut prendre l'exemple des rapports de domination, une malchance peut-elle être injuste ?)
 - Faut-il rendre justice à tout prix ? (Tout sacrifier à la justice ? *Justitia et pereat mundus*?)
 - La justice est-elle la condition de la paix ?
-

Étude de deux textes d'Aristote :

Ethique à Nicomaque V, 5.

Politiques III, 12.

Premier texte : Ethique à Nicomaque V, 5

Réflexion sur l'articulation entre morale et politique.

Pour l'opinion commune, la morale est présumée supérieure à la politique. Comme si la loi devait simplement retranscrire un système moral. Aristote fait exploser ces préconceptions : l'articulation entre l'élément moral et l'élément politique est plus complexe.

On ne peut pas se contenter – pour cerner la notion de justice - de la distinction entre justice commutative et justice distributive. Le travail fait par Aristote sur la justice est du même ordre que celui qu'il fait sur l'être dans la *Métaphysique* : la justice se dit en de multiples sens.

La justice et ses formes [1130 b]

Ainsi donc, la justice qui a rang de vertu globale peut être laissée de côté, ainsi que l'injustice correspondante, parce qu'elles sont des manières d'exercer [20] soit la vertu entière, soit le vice relativement à autrui. – Et l'on voit d'ailleurs clairement la manière dont ce qui est juste et injuste à ce titre doit être défini, puisqu'en somme la plupart des actes sanctionnés par la loi correspondent à ce que prescrit la vertu globale. La loi prescrit en effet chaque vertu dans la vie et interdit toute manifestation de méchanceté. [25] D'autre part, les facteurs susceptibles de produire la vertu globale se trouvent dans ces dispositions légales qu'a prises le législateur dans le domaine de l'éducation orientée vers l'intérêt commun. Quant à l'éducation particulière qui fait que l'on est un homme de bien tout simplement, la question de savoir si elle relève de la politique ou d'une autre discipline doit être traitée plus tard, car être un homme de bien n'est peut-être la même chose qu'être n'importe quel citoyen.

[30] De son côté, la justice partielle et ce qui est juste à titre spécial se présentent sous deux formes.

(a) L'une est celle que l'on trouve dans les actes qui consistent à répartir l'honneur, les richesses ou tous les autres avantages qui se partagent entre les membres de la communauté politique. C'est en effet dans ces matières qu'un citoyen peut avoir une part inégale ou égale comparé à un autre. [1131 a 1]

(b) Quant à la seconde forme, c'est celle qui permet dans les rapports humains d'apporter un correctif, mais elle comporte deux parties, car ces rapports sont contractés tantôt par consentement mutuel, tantôt sans.

(b.1) Sont consenties les opérations telles que, par exemple, la vente, l'achat, le prêt à intérêt, la garantie, la location, le dépôt ou la prise à gages. Et si on les dit consenties, / [5] c'est parce que, au départ de ces transactions, il y a consentement mutuel. (b.2) Quant aux affaires non consenties, ce sont tantôt (b.2.1) des entreprises effectuées dans la clandestinité comme le vol, l'adultère, l'empoisonnement, la prostitution, la subornation d'esclaves, le piège meurtrier ou le faux témoignage ; tantôt (b.2.2) des actes violents comme l'agression, la séquestration, l'assassinat, le brigandage, la mutilation, l'insulte ou l'outrage.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bod

§ 1 – 1130 b :

Texte recouvert pas des commentaires qui le simplifient dans la distinction massive entre justice commutative et justice distributive.

Ce n'est pas ce qu'il dit :

- D'abord, la distinction (justice commutative/justice distributive) ne concerne pas la justice en général, mais seulement la justice partielle.
- Ensuite, elle ne consiste pas dans une opposition entre égalité stricte et inégalité partielle (justice distributive).

La justice est placée parmi les vertus, mais c'est une vertu englobante, car elle a rapport à la loi. Or, il n'y a là rien de clair ni d'évident. L'idée sous-jacente est que la justice a rapport à la loi car la loi a rapport à la morale. Affirmation d'un lien organique entre politique et morale. La loi prescrit chaque vertu et interdit les manifestations de méchanceté. La loi est pourvoyeuse de vertu. Il y a prescription et interdiction. En ce sens on comprend pourquoi la justice en tant que vertu a ce rapport à la loi, car être juste en ce sens, c'est répondre à l'appel moral de la loi, c'est une méta-justice une méta-vertu, c'est se

mettre en conformité avec la teneur morale de la loi. Donc la justice est singulière, car elle englobe les autres vertus. Elle les contient en passant par la loi. Elle ne peut être complète et englobante qu'en passant par l'étape politique. Cela vaut parce que le but de la politique est particulier (et on peut le remettre en cause) : que chacun puisse réaliser de belles actions (*Politiques*, III, 9). La justice ici, c'est la justice civile, et même civique. Ce qui n'est compréhensible que si l'on est d'accord sur le fait qu'il existe un objectif commun de la vie réussie, une certaine téléologie ; que la nature humaine est ordonnée vers une certaine excellence de soi qui se réalise dans l'usage de la parole, et qui passe par la réalisation d'une communauté politique unie et heureuse, qui permet la reproduction de ce mode de vie par l'éducation.

Cela vaut pour la justice globale, qui est une vertu totale, mais aussi une vertu finale : quand l'homme est juste, il a réalisé tout ce qu'il pouvait réaliser.

Mais il y a encore une chose essentielle ici et qui montre le lien organique entre la morale et la politique, la vertu et le civisme, c'est le « relativement à autrui » (I. 3).

C'est important car les autres vertus ne sont pas relatives à autrui sinon de façon contingente. Ce sont des vertus qui nous qualifient nous-mêmes. Ex : le courage (moi et le danger), la générosité est une disposition de moi-même. Dans la justice, il y a un autre élément : l'autre. On ne peut donc être juste ou injuste par rapport à soi-même, mais seulement dans une relation et c'est ce qui élève la justice au niveau supérieur. On peut l'entendre de façon négative, comme Thrasymaque, dans la *République* : « la justice et le juste constituent en réalité le bien d'un autre. » (Rép. 343c). Pour Aristote, pour qu'il y ait des rapports de justice et d'injustice, il faut une communauté politique. Il y a justice entre citoyens, pas entre hommes. Autrui ici n'est pas celui qu'on rencontre en dehors de la cité. Nous sommes humains parce que nous exerçons nos facultés (logos...) ce qui suppose la communauté. Du coup, que peut vouloir dire « être juste » avec quelqu'un qui n'est pas de notre communauté politique ? Passer à la dimension cosmopolitique ? Aujourd'hui, ce serait la philosophie des droits de l'homme. Mais alors on n'est plus dans l'univers d'Aristote, on change d'univers.

Dans ce premier paragraphe du texte, il y a une vraie considération quant à la vertu globale, la justice est la vertu de toutes les vertus. C'est donc une question de généralité, de finalité (on s'accomplit pleinement dans la justice) et une question d'« éthicité » car elle inclut le rapport à l'autre. La justice est une vertu politique. Cf *Politiques* fin du chapitre 2 du livre I (1253a35).

Deuxième partie du texte : A côté de la justice globale, il y a la justice partielle, qui a à voir non pas avec la loi, mais avec l'égalité. Pourquoi une telle bipartition ? C'est un problème. Qu'est-ce qui réunit les deux ? (voir deuxième texte pour la réponse à cette question).

Justice distributive : idée de répartition et de partage. Il s'agit de répartir les biens selon une certaine proportion. Il faut trouver une unité de valeur. Il y a un critère de partage, mais Aristote ne dit pas d'emblée lequel. Quel serait le bon critère ? Quelques pistes, mais pas une théorie aboutie de ce que doit être le critère de répartition. Ce critère justifie les parts inégales parce que leur valeur est inégale. La question du critère relève de la politique et varie selon la constitution. Ce n'est pas la tâche du philosophe que de le définir. Par exemple une constitution politique peut répartir le pouvoir, attribuer les postes en fonction des richesses, de la liberté, de la vertu. cf. *Les politiques*, livre 5 chap. 1, traduction Pellegrin page 342. Réflexion sur les changements et la sauvegarde des différentes constitutions. Tous les régimes ont un principe de justice, un critère de répartition. Mais encore faut-il pouvoir le justifier. Cela ne repose-t-il pas sur un préjugé ? Par exemple, le critère de répartition (et donc de justice) ne devrait pas être la liberté (car elle peut être tyrannique, chaotique), ni les richesses. Quel est le principe de justice pertinent ? Chacun a tendance à transformer ce qui a le plus de valeur pour lui en principe de justice universel.

Pour Aristote, le principe de justice qui serait le plus valable serait la vertu. Or, ce principe est inégalement réparti. Il faudrait donc favoriser ceux qui ont le plus le souci de l'intérêt commun. Ce n'est donc pas un relativisme total. Chaque constitution définit son principe de justice, mais les principes de justice se justifient plus ou moins. Et le principe doit être axé sur un *telos*. Ce qui n'est pas le cas de la naissance, de la richesse etc. Cf *Politiques*, III, 9.

Deuxième texte : *Politiques*, III, 12. Quels sont les critères d'un partage juste du pouvoir ?

Le chapitre 12 du livre III fait une application de la justice distributive en traitant de la question de la répartition des magistratures : à qui reviennent les charges publiques ? Au plus riche ? A celui qui a la meilleure naissance ?

Pour Aristote, elles doivent revenir à l'homme juste (au sens de la justice globale).

Pour le faire comprendre, il fait une analogie avec la flûte et le flûtiste. La flûte existe pour être jouée, c'est son *telos*. C'est pourquoi la justice (distributive) exige de donner la meilleure flûte au meilleur flûtiste, c'est-à-dire à celui dont la disposition (*ethos*) à jouer de la flûte est la meilleure.

Autrement dit, la justice distributive repose sur un principe téléologique : on répartit en fonction du degré d'accomplissement qu'un tel a réalisé dans le domaine du bien qu'on va répartir.

Or, la justice n'est pas une science (une science peut être utilisée pour le bien ou pour le mal), mais un *ethos*. L'homme juste est celui qui a une disposition aux actes justes, comme le flûtiste est celui qui a une disposition à jouer de la flûte. Or le *telos* de la Cité, c'est la justice. Si l'homme juste est fait pour agir justement, alors c'est à lui que revient la charge publique qui vise à faire exister la justice dans la Cité. Ainsi, la charge publique incombe à celui qui a le plus de civisme, celui dont l'*ethos* est le plus stable.

On voit donc ici le passage entre la justice distributive et la justice globale : la justice distributive, lorsqu'il s'agit de la répartition du pouvoir politique, doit prendre comme critère la justice globale, la justice comme vertu totale et finale.

Question : pourrait-on étendre ce principe téléologique à tous les biens à répartir ? Ex : la propriété ? Faut-il vendre au plus offrant ? Ou bien à celui qui saura le mieux user de la terre ?

Questions

1- *Quel est le rapport chez Aristote entre loi naturelle et loi politique ?*

Il y a une naturalité de la vertu chez Aristote qui va être constitutive de la morale. Mais on ne trouve pas de dichotomie entre loi naturelle et loi politique. Cette dichotomie est très moderne. La loi naturelle est ce qui motive, ce qui conduit l'individu à se réaliser comme citoyen. Il n'est pas question de naturalité hors de la cité. Nous, aujourd'hui, nous fonctionnons sur une répartition très solide entre l'homme, le donné naturel, et l'artifice. Même quand on parle des droits de l'homme, des droits naturels de tout homme, c'est-à-dire le droit d'avoir des droits, qui conduit peu à peu à restaurer ce lien entre nature et politique. Même l'approche moderne réfléchit à la négation des droits dits naturels.

2- *Deux remarques :*

A - *Sur la communauté politique chez Aristote : comment rendre compte de la justice quand on a affaire à des individus qui ne font pas partie de notre communauté politique. Comment expliquer qu'on ne puisse pas se penser comme une communauté politique en ce cas ? La communauté universelle est-elle une communauté politique ?*

Réponse : non, il n'y a pas de communauté universelle. Il est clair chez Aristote qu'il n'y a pas de communauté mondiale. Même aujourd'hui dans une réflexion cosmopolitique, il n'y a pas de communauté, même chez Kant, c'est une réflexion transnationale, car les citoyens sont liés vis-à-vis de tout autre homme indépendamment de son appartenance. Mais cela ne renvoie pas à du politique. Le droit international repose sur la bonne foi, l'exemplarité, ou les intérêts bien compris.

B - *Peut-on à partir d'Aristote dire à quel moment la répartition se fera ? Est-ce qu'on pose simplement que la distribution doit se faire ou il y a une réflexion sur le fait que la distribution doit avoir lieu le plus tôt possible.*

Par ailleurs, le critère de distribution ne pose-t-il pas problème ? Le meilleur flûtiste n'a-t-il pas déjà bénéficié de la possibilité de pouvoir mieux s'exercer parce qu'il viendrait d'un milieu favorisé ?

Réponse : Aristote ne le précise pas quand la répartition se fait, ni comment. Il n'y a pas de réflexion sur la justice sociale. D'où l'intérêt de Rawls de prendre les choses au moment naissant de la société.

3- Pourquoi Aristote utilise le mot « correctif » alors qu'il s'agit d'échange mutuellement consenti ? Quel est le rôle que joue l'argent. En quoi Aristote a le mérite d'éclaircir certaines relations humaines. Qu'est-ce qu'on corrige ici ? Est-ce l'argent qui par médiation corrige ?

Réponse : La notion de correction est étrange et Aristote change son vocabulaire plus tard dans le texte. Il n'y a rien de correctif pour le commerce, il y a un ajustement consenti entre deux individus. Le rôle de l'argent est important. Il est la grammaire commune et permet de distinguer les biens et les besoins. Dans un troc, il y aura justice si les biens échangés satisfont des besoins jugés égaux, or c'est difficile de comparer des estimations subjectives. Et cette évaluation ne peut se faire que par un étalon qui est l'argent. Il est difficile d'évaluer un besoin par l'argent, mais c'est nécessaire pour qu'on ait une justice commutative.

Remarque : on distingue justice distributive et commutative à partir du critère de l'égalité. La justice commutative consisterait dans l'égalité stricte, et la justice distributive consisterait à introduire une certaine inégalité. Ce n'est pas correct. La justice distributive peut répartir de façon rigoureusement égale, comme dans l'exemple des droits qui sont strictement et également distribués. Le commutatif est dans le cadre de l'échange, le distributif dans le cadre du partage.

4- Comment le méchant peut devenir juste ?

Réponse : Par l'instruction, de façon empirique.

5- Aristote ne semble jamais offusqué par la situation des esclaves. Qu'en est-il de cette situation où cette démocratie grecque est profondément inégale et comment expliquer qu'un tel philosophe puisse justifier cela.

Réponse : La considération de l'égalité fondamentale de tous les êtres humains, nécessite un élément dont les Grecs ne disposaient pas, c'est la transcendance. C'est le christianisme qui donne le premier l'idée de l'égalité de tous les hommes : c'est la transcendance de Dieu qui met tous les hommes à égalité. Dès St Paul, nous sommes tous égaux devant Dieu, mais non naturellement. D'ailleurs, l'égalité des humains en droit est un principe pratique qu'il ne faut pas remettre en question, mais difficile à justifier d'un point de vue théorique. Son origine semble se trouver dans une sécularisation de la transcendance.

Ce n'est pas parce qu'on peut avoir du mal à s'appuyer sur les Grecs en philosophie politique qu'ils n'ont plus rien à nous dire.

Il y a une troisième voie possible entre les Anciens et les Modernes. Cf J. G. A. Pocock.

6- Sur le sujet peut-on être injuste envers soi-même, être juste n'est-ce pas aussi ne pas ignorer son intérêt personnel ? Si je me sacrifie au profit d'un autre, n'est-ce pas une injustice envers soi-même ? N'y a-t-il pas une distinction entre justice et morale ?

Réponse : si je consens à un sacrifice dans un échange ou dans un partage, suis-je injuste envers moi-même ? Cela n'est pas sûr.

On pourrait être injuste envers soi-même au niveau du jugement, mais pas au niveau du partage. Etre injuste envers soi-même consisterait à ne pas s'apprécier à sa juste valeur. S'avilir, mépriser ses propres succès.

Mais on ne peut pas être injuste envers soi-même quand il s'agit d'un partage, car c'est un acte qui repose sur le consentement, et je m'autorise à donner une plus grande part à mon ami, mes enfants ou autre. Ici, il n'y a pas d'injustice. Il y a injustice si on me l'impose. Cela pose la question de la procédure de la distribution. La justice distributive se pose devant un arbitre, le parent, l'autorité publique pour les impôts, mais quand on n'a pas ce tiers peut-on procéder à une distribution juste ? Chacun en ce cas est intéressé pour avoir plus. La question serait donc de savoir si on peut éviter la partialité. La vertu n'est pas invincible, elle fait place à l'intérêt personnel, la « pléonexia », l'avarice (cf. : Hume).

On trouve une réponse intéressante à ce problème chez James Harrington (17ème) dans son ouvrage *Océana* (1656). Il s'agit d'une utopie républicaine. Il se pose la question de savoir ce sur quoi il faut compter pour avoir un pouvoir juste. Chez Hobbes, ce qui garantit la justice du partage politique, c'est l'arbitre (le Souverain). Mais cela prive les citoyens de leur participation aux droits politiques.

Comment assurer un pouvoir juste en conservant la participation des intéressés ? Il faut que celui qui fait le partage ne soit pas le premier à choisir. On peut prendre l'exemple du partage d'un gâteau : celui qui découpe le gâteau choisit sa part en dernier. C'est la garantie d'un partage équitable. De même dans la répartition des pouvoirs : pour Harrington, il faut deux pouvoirs, un qui propose (l'exécutif), et l'autre qui

choisit (le législatif). Si le législatif propose les lois et les vote, on n'a pas la garantie de la justice. C'est contre-intuitif, et aujourd'hui on a tendance à reprocher à l'exécutif d'être force de proposition des lois, alors qu'au contraire c'est certainement un élément de justice dans l'exercice du pouvoir.

7- Qu'est-ce qui fonde l'unité d'une communauté politique ? Pour Aristote, c'était l'autarcie de la société. Aujourd'hui, il y a des échanges mondiaux dans lesquels chaque Etat cherche à servir d'abord et avant tout ses concitoyens (et est injuste ?). Ne faudrait-il pas un Etat mondial pour empêcher les injustices entre les Etats ?

Réponse : L'idée d'une injustice internationale n'est pas aisée à défendre. Une partie des théoriciens internationaux partage l'idée selon laquelle on a surtout, entre les Etats, des rapports de force, car les Etats sont souverains et décident, et ne peuvent être soumis à des autorités ou à des arbitrages internationaux. L'Etat a priori n'a pas vocation à s'étendre contrairement à l'empire. Le modèle impérial est celui dont parle Bacon. Un empire ne survit que s'il continue de s'étendre et le jour où il arrête son expansion, il commence à s'effondrer. Mais il n'en va pas de même pour l'Etat. Dès lors, l'idée d'un Etat mondial n'est pas pertinente. En revanche, un principe de reconnaissance entre Etats est nécessaire. Mais cela ne signifie pas qu'un Etat peut être injuste. De même, est-ce qu'un Etat subit une injustice, ou cela n'est-il pas réservé à des citoyens, à des hommes ?

8- Question sur la communauté politique infra-étatique. La justice n'existe donc pas seulement dans une communauté politique. Chez Aristote, cela commence quand ?

Réponse : Chez Aristote, il n'y a de communauté politique que dans l'Etat. Il n'est pas si simple de parler de justice dans la famille, qui est un lieu patrimonial où tout est commun (Cf Arendt *Human condition* public/privé). Pour penser la question de la justice dans la famille, il faut politiser la famille et revoir le rapport entre social et politique.

La question du mérite **- Etude du § 48 de *Théorie de la justice* de Rawls -**

C'est un principe du sens commun que le mérite est un bon candidat pour servir de critère à une répartition juste. Rawls révoque ce principe en opérant une distinction entre le juste et le bien. Par exemple, on pense que le coureur arrivé premier mérite une médaille. Mais est-ce vraiment une question de mérite ? S'il a des capacités physiques hors du commun, cela peut être seulement de la chance, et non du mérite. On dira qu'il s'est entraîné régulièrement. Mais la motivation à s'entraîner est-elle l'effet d'un libre arbitre ? N'est-elle pas plutôt en lien avec ses dispositions naturelles ?

Cet exemple suggère une question : la méritocratie doit-elle être un modèle ? Doit-on recevoir le salaire qu'on mérite ?

Rawls fait une critique du mérite :

- Quand on parle de répartition, on présuppose la pluralité, voire éventuellement le caractère limité du fonds à distribuer. Dans une répartition, on doit donc prendre en compte cette pluralité, c'est-à-dire considérer les individus les uns par rapport aux autres, tenir compte de l'apport du contexte social. Or, le mérite moral peut être abstrait des circonstances, c'est une qualité qu'on attribue à un individu indépendamment des relations sociales. Il ne peut donc pas être au principe d'une redistribution juste.
- Un talent n'acquiert une valeur que par la valorisation sociale qui en est faite. Par exemple, pour que le talent de savoir jouer du piano soit effectif, il faut qu'il soit valorisé par la société, qu'il y ait des écoles de musique, des concours, des concerts etc. Le talent du pianiste ne lui revient donc pas exclusivement.
- On ne mérite pas ses atouts à l'origine.
- Même l'effort consciencieux (capacité à travailler plus par exemple) est un atout, un talent, une disposition (ex : contexte familial).

Pour ces quatre raisons, le mérite moral paraît sans pertinence pour la distribution. Doit-on alors donner autant à chacun ? Non pour Rawls, cela ne remet pas en cause une répartition inégale. Quel est alors le critère ?

- Tout dépend d'abord de l'offre et de la demande. Ex : les talents qu'il faut à un pilote d'avion sont plus rares que ceux d'une hôtesse de l'air.

- Le salaire n'est pas une récompense, mais ce qui doit susciter la motivation. Il doit aussi compenser l'investissement mis en œuvre pour la formation. La motivation n'est possible que si on sait par avance qu'on aura ce type de salaire.

C'est un moyen d'écarter le mérite moral. Il a droit à ce salaire mais il ne le mérite pas. De même pour la médaille sportive.

- La question de la place de la nature dans la définition des règles de justice - Y a-t-il une justice naturelle ?

Supports : quelques textes précis de Hobbes (début du chap. XV du *Léviathan*) sur la justice dans les conventions, c'est-à-dire dans le pacte, le transfert de droit et la question de la promesse. Celle-ci est une question abyssale pour les philosophes, cette obligation existe-t-elle vraiment ?

C'est une question fondamentale pour essayer de justifier toute sorte de convention, celle du politique chez Hobbes et la teneur morale qu'il y a à être juste, même quand il s'agit de contracter des pactes.

Hobbes, *Léviathan*, chapitre 15.

Hobbes est connu pour être un positiviste juridique : c'est la loi qui définit ce qui est juste et ce qui est injuste. La justice est ce qu'énonce la loi, elle ne peut donc jamais être injuste. Thèse polémique, car par ailleurs on estime qu'en tant que citoyen nous sommes légitimes à dire si la loi est juste ou non. Ce point de vue positiviste est une thèse très contre-intuitive. Comment arrive-t-il à cette conclusion ?

Le problème :

La position de Hobbes sur la justice peut sembler contradictoire, car d'une part, l'état de nature est un état où rien ne peut être injuste. « Cette guerre de chacun contre chacun a une autre conséquence : à savoir que rien ne peut être injuste. » Chapitre 13. En effet, à l'état de nature, il n'y a pas de propriété, et il ne peut y avoir de justice et d'injustice que s'il y a de la propriété (puisque la justice consiste à donner à chacun le sien). Donc, à l'état de nature, rien n'est juste ou injuste.

Pourtant, c'est plus compliqué : la notion de justice émerge bien d'une loi naturelle. « C'est en cette loi de nature que consiste la source et l'origine de la justice. » Chapitre 15. Il s'agit de la troisième loi naturelle : il faut tenir parole¹.

Comment articuler ces deux affirmations ?

Orientation générale de la solution :

En fait, ces deux affirmations apparemment contradictoires constituent deux manières d'appréhender la justice (dont il faudra comprendre l'articulation. Cela se joue dans le chapitre 15) :

- Générale (en rapport avec la loi) : La justice se définit par la loi, pas seulement par la loi civile, mais aussi les lois naturelles (= morales). Hobbes ne serait alors peut-être pas si positiviste que cela ?
- Spécifique (en référence à la question de la promesse, du contrat) : La justice trouverait son origine dans le respect non de la loi, mais des conventions. Pourquoi ? Parce que la notion de contrat fait apparaître la distinction du tien et du mien.

La solution du problème apparaît dans le chapitre 15, où il est question de la troisième loi de nature selon laquelle il faut tenir parole. Ce qui se joue ici, c'est la temporalité. Avoir un droit sur quelque chose c'est l'avoir durablement, de manière garantie. La question de la justice intervient parce qu'il faut penser à l'avenir et préserver les engagements de chacun.

Argumentation détaillée :

- **1ère étape : Chapitre 13. L'état de nature.**

L'état de nature est un état de guerre de chacun contre chacun pour trois raisons :

- la rivalité de tous les hommes face à des biens non partageables (les hommes étant égaux en puissance de nuire).
- La méfiance : nous avons les mêmes affects, mais pas sur les mêmes objets, donc je ne peux pas déduire la psychologie de l'autre. J'ai donc intérêt à prendre les devants.
- L'orgueil : l'homme est un animal susceptible, qui réagit aux marques de mépris ; et un animal sémiotique. Ces signes expriment l'opinion que l'autre a de moi, de mon pouvoir. Ils annoncent un danger possible.

¹ Rappel : 1ère loi de nature : favoriser la paix où elle est possible ; 2ème : transfert de droit, convention ; 3ème (chapitre 15) : tenir parole. Les pactes doivent être exécutés.

Pour ces trois raisons, l'état de nature est conflictuel. Il ne comprend ni droits ni devoirs, mais seulement des faits. Comment les droits surgissent des faits ?

A l'état de nature, je ne peux compter que sur moi, je suis seul face à moi-même, seul juge de ce que je dois faire. Il n'y a donc pas d'obligation. C'est une neutralité normative plus qu'axiologique : il y a bien quelque chose comme un bien ou un mal (relativement à moi), mais rien que je puisse nommer juste ou injuste (ce qui exige une norme commune).

Pourtant, à plusieurs reprises, Hobbes dit « à l'état de nature, tout ce que je fais est juste. » Pourquoi emploie-t-il ce mot si le juste et l'injuste n'existent pas ?

Un acte est juste s'il n'est pas contraire à la raison. Or, la raison me dit qu'à l'état de nature, je suis le seul arbitre, puisqu'il n'y a pas de point de vue de surplomb pour départager le vrai du faux, pas d'objectivité. C'est déjà une manière d'introduire la question de la norme à l'état de nature : puisque rien n'est injuste, tout est justifié.

- **2ème étape : chapitre 14.**

C'est ici qu'apparaît la question du droit.

§ 1 : le droit de nature est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre.

Le mot « propre » est répété plusieurs fois. Or, la question de la justice et la question du propre sont les mêmes. A l'état de nature, rien ne m'est propre. Il n'y a pas de tien et de mien, c'est pourquoi nous avons droit sur tout. Cela va dans le sens de la thèse qu'il n'y a pas de justice et d'injustice à l'état de nature.

Pourtant, la notion du propre définit le droit de nature. Comment comprendre cette contradiction ?

Elle se résout dans la dissymétrie entre le droit que j'ai sur la vie de l'autre et celui que j'ai sur ma propre vie. J'ai le droit de détruire la vie de l'autre, et le droit de préserver la mienne. Ce droit absolu de préservation s'enracine dans l'idée du propre : il faut considérer l'état de nature comme de l'expérience, du vécu. Vivre dans l'état de nature, c'est vivre cette expérience intense que ce corps est mon corps et que cette vie est ma vie. C'est cela qui fait comprendre comment on bascule du côté du droit. « Ma vie » n'est pas un abus de langage, alors que « ma terre, mon pommier » est un abus de langage. J'ai un droit naturel à me préserver coûte que coûte parce que rien ne me protège. C'est la racine de l'ordre normatif, du droit.

Face au droit de nature, on a la loi de nature. Le droit est la première catégorie normative, la loi est la deuxième. Le droit autorise, la loi oblige. Le droit est individuel et suscite des conflits de droits, la loi est commune et identique pour tous.

1ère loi : favoriser la paix où elle est possible et le droit de me défendre par tous les moyens. C'est à la fois un droit et une obligation. Loi de bienveillance, de bonne intention.

2ème loi : transfert de droit, convention. La première loi ne me dit pas de renoncer aux armes, mais que je dois m'efforcer de rechercher la paix. Comme la paix n'est pas possible à l'état de nature, je dois avoir recours à la loi. Même ma propriété naturelle est en danger, on doit passer des engagements, des conventions ou des pactes qui vont nous obliger à l'avenir. Mais une convention est une promesse c'est-à-dire une garantie. Il faut une garantie contre les changements d'intérêts susceptibles de pousser l'individu à revenir sur sa parole. D'où la 3ème loi : il faut tenir parole. Pacta sunt servanda.

Mais qu'est-ce qui fonde cette obligation ?

- **3ème étape : Chapitre 15.**

C'est dans la troisième loi de nature que réside, dit Hobbes, l'origine de la justice. L'injustice consiste dans la non exécution des conventions.

A ce stade, on a deux définitions de la justice :

1- L'obéissance aux lois, et d'abord aux lois naturelles. Premier type d'obligation.

2- remplir ses engagements contractés par convention. Tenir parole. Deuxième type d'obligation.

Or, le caractère de loi de la loi de nature est douteux, car cela implique de dire que la raison est normative. C'est très coûteux intellectuellement (il faut être kantien). Pour Hobbes, la raison calcule, prévoit, mais ne peut pas normer. Alors, comment un précepte de la raison peut-il être qualifié de loi ?

En fait, le lexique de « loi naturelle » est conventionnel. En réalité, c'est seulement de la prudence. La raison ne fixe pas de fin, elle est seulement subordonnée à une fin. Si je ne suis pas la raison, je suis imprudent, je ne suis pas injuste. Les lois de la raison sont des théorèmes, des recommandations. Pour qu'on puisse les qualifier de loi, il faudrait quelque chose de plus, une volonté. A l'état de nature, si je considère que les préceptes de la raison sont aussi les lois de Dieu, alors seulement je suis lié moralement. Seul le croyant peut être concerné par le juste et l'injuste à l'état de nature. Dans l'état civil, ce sera la volonté du Souverain.

En revanche, il y a l'obligation qui vient de la convention. L'obligation est créée par la promesse. Par la promesse, il n'est plus nécessaire de rapporter l'obligation à Dieu. Il y a donc moyen de créer des obligations dans les relations interindividuelles.

Il y a donc deux dimensions de la justice, c'est-à-dire de l'obligation :

- celle qui émane de la loi en tant que volonté divine (pour le croyant).
- celle qui émerge de l'acte contractuel lui-même.

Mais en quoi la promesse m'engage-t-elle à l'état de nature, alors que dans cet état les conventions ne sont pas valides ?

Deux niveaux de réponse :

- L'obligation est en conscience et pas dans les actes. *In foro interno*.
- Cette obligation au for interne elle-même se justifie par référence à l'insensé de l'Écriture : « L'insensé a dit en son cœur que la justice n'existe pas et qu'on peut revenir sur sa promesse si c'est à notre avantage. » C'est un demi-habile, ce comportement ne peut pas se justifier, même à l'état de nature. En effet, c'est un mauvais calcul, l'insensé ne va pas au bout des conséquences anticipables. Un homme qui ne tient pas sa parole ne peut pas s'associer avec d'autres durablement, sauf en tablant sur leur crédulité, ce qui n'est pas raisonnable. Ma raison doit pouvoir justifier mon comportement au sein de la finalité de se préserver soi-même.

Il y a donc une dimension d'obligation authentique sans faire intervenir de fondement transcendantal, au moyen d'un raisonnement conséquentialiste. Celui qui ne reconnaît pas la teneur morale de la convention se condamne lui-même. C'est une voie intermédiaire entre le recours à l'homme nouménal à la manière de Kant et le refus de toute dimension normative qu'on trouve dans l'utilitarisme.

Deux précisions :

* Bien distinguer les deux versants de la troisième loi : l'obligation de respecter la loi par respect pour la volonté divine / l'obligation qui naît de la convention elle-même. A partir de là, on aura affaire à des concepts normatifs tout à fait authentiques.

* Une fois le pacte fondateur contracté, la loi devient ce qui définit le juste et l'injuste. Il est donc inconcevable d'imaginer qu'une loi puisse être injuste. Sinon, on retombe à l'état de nature. Le Souverain a le monopole de la définition de la justice. La notion de « loi injuste » est une contradiction dans les termes, mais pas à la manière des scolastiques. Chez les scolastiques (Saint Thomas, Suarez), c'est une contradiction au sens où dès que la loi s'écarte d'une norme théologique de la justice, elle perd son caractère d'obligation, ce qui justifie la désobéissance civile. L'argumentation de Hobbes s'oppose à celle de ses prédécesseurs : une loi ne peut pas être injuste parce que toute loi est juste, car c'est la loi qui institue le système normatif et dépossède les citoyens de leur capacité à juger. C'est ennuyeux du point de vue démocratique, mais les revendications individuelles manquent de légitimité. Quel est leur droit supérieur contre d'autres prétentions ? On est donc loin ici de certains défenseurs de la justice sociale qui diraient « voilà, c'est ça la justice. »

Mais, si la loi ne peut pas être injuste, en revanche elle peut être mauvaise, si elle n'est pas claire, pas argumentée, pas nécessaire.

Conclusion : c'est bien une thèse positiviste selon laquelle le juste et l'injuste sont exprimés par la loi civile.

Questions

1- *Comment les lois de nature peuvent-elles être le fruit d'un raisonnement conséquentialiste ?*

Réponse : L'obligation qui résulte du raisonnement conséquentialiste n'est pas une obligation de respecter la loi, mais sa parole et cela s'applique aux deux premières lois, qui sont des conventions. Mais dans la convention, il s'agit bien d'une obligation et pas seulement d'un intérêt bien compris. L'obligation naît du pacte fondateur, non de la loi elle-même. Une fois le pacte fondateur réalisé, l'obligation interne devient une obligation externe.

2- *Comment une loi mauvaise peut-elle rester juste ?*

Réponse : Il faut faire une distinction entre le mécanisme de la souveraineté et l'art du bon gouvernement, qui exige de la prudence, du savoir-faire. Le Souverain a des devoirs moraux. Il peut être injuste, mais seulement au regard de Dieu. Dire que la loi est nécessaire, c'est du point de vue du Souverain. Le Souverain a un pouvoir absolu, illimité, mais la bonne gouvernance consiste à user d'un pouvoir modéré. Le Souverain est celui qui juge de ce qui est nécessaire ou pas. Il faut lui reconnaître cet arbitrage. Il est juge et partie, mais sinon nous sommes tous juges et parties.

S'il va au-delà de ce qui est nécessaire, je ne suis pas habilité à juger de cela, mais c'est un mauvais gouvernant. Le Souverain est dans l'état de nature vis-à-vis de la communauté civile, il n'y est pas engagé.

3- *Qu'est-ce qui m'empêche de signer une convention injuste si ma survie est en jeu ?*

Réponse : A l'état de nature, tout ce qui me paraît nécessaire se justifie, mais si à mes propres yeux mon acte ne se justifie pas, alors je commets un acte injuste. La cruauté ne se justifie jamais, même à l'état de nature.

4- *La loi n'est-elle pas ce qui consolide une société qui existe déjà ? Et si des lois sont discriminatoires n'est-ce pas parce que les lois s'imposent sur une société qui existait déjà ? Ex : les lois iraniennes discriminatoires pour les femmes. Est-ce que ce ne sont pas des lois injustes ?*

Réponse : Dans le cas iranien, il s'agit d'un Etat mal fondé. Mais de là à passer à l'insurrection, peut-être pas.

Hobbes distingue deux types d'État : par institution, par acquisition. Mais on doit être en mesure de rapporter tout type d'État à un modèle théorique pour le juger. La société s'est toujours trouvée dans une zone grise. Ni pur état de nature, ni société parfaitement ordonnée. On a des formes intermédiaires qui se dégradent ou se consolident. La clarification des principes doit permettre une auto-évaluation de la société et des améliorations constitutionnelles à y apporter.

5- *Quelle est la définition que Hobbes donne de la paix et de la sécurité ?*

Réponse : Elle est maximale, car la notion de guerre ne se limite pas à la guerre déclarée. Elle consiste dans l'incertitude, dans l'intranquillité du fait de l'absence d'un pouvoir politique coercitif. La paix requiert nécessairement un pouvoir visible reconnu comme quasi irrésistible, un pouvoir coercitif qui me rassure, non pas vis-à-vis de moi mais surtout des autres.

6- *Peut-on fonder une société sur cette prémisse que notre rapport à l'autre est avant tout un rapport de menace, de danger ?*

Réponse : Hobbes se félicite de tout ce qui est constructif dans la société. Mais il faut avant tout prévenir les menaces, qui ne viennent pas d'une nature humaine qui serait mauvaise. Nous ne sommes pas des êtres naturellement méchants, mais inquiets pour eux-mêmes du fait de la diversité de l'humain. L'état de nature n'est pas un état entre des hommes naturels, mais entre des hommes qui ont de la culture, des passions etc. C'est ce contexte qui ne peut que créer des conflits. Il y a des circonstances qui vont nous rendre hostiles. Pas de communauté humaine embryonnaire qu'il s'agirait seulement de consolider. A la différence de Locke chez qui il y a déjà une communauté et des lois en vigueur. Mais pour dire qu'il y a déjà de la communauté avant la communauté, c'est coûteux. Chez Locke, c'est Dieu qui garantit cela.

7- *N'y a-t-il pas du tout de justice naturelle chez Hobbes ?*

Réponse : Chez Hobbes, il n'y a pas de justice naturelle, et pourtant on trouve cette expression de façon très marginale, notamment à propos de la cruauté.

La justice sociale

Le concept apparaît à la fin du 19^{ème} siècle. Un nouveau protagoniste : la société. On a donc une triade inédite : le gouvernement (instance politique, Etat) ; la société (les relations interindividuelles), l'économie, tissée de relations intéressées mais productives.

La réflexion sur la justice doit prendre en compte ces nouvelles données. On ne peut plus la limiter à la morale et à la politique, il faut ajouter les dimensions sociale et économique.

La société est pensée sur le modèle de la coopération, c'est-à-dire de la production collective. Appartenir à une société, c'est être partie prenante d'une entreprise sociale et économique. Chacun apporte et reçoit quelque chose de la société. La question de la justice distributive est peu à peu transformée pour intégrer à la réflexion les contributions et la redistribution. Chacun contribue à cette coopération, et les gains collectifs ont donc vocation à être redistribués.

Ce qui suscite des débats sur les modalités de cette redistribution.

1- Les auteurs des socialismes : Charles Fourier, Saint-Simon, Etienne Cabet, Louis Blanc, Karl Marx

a- Fourier - *Traité de l'association domestique agricole*. 1822.

Exemple précoce et exemplaire de réflexion sur le lien social.

Les théories contractualistes du 17^{ème} et du 18^{ème} siècles (pacte fondateur opposé à l'état de nature), puis la Révolution française, ont causé un choc important, quasiment un traumatisme. Qu'est-ce qui peut encore faire lien social, maintenant qu'il n'a plus rien d'évident ? On doute que le contrat soit suffisant. On cherche quelque chose de plus profond.

Le début du texte manifeste ce diagnostic désappointé. Les gens ne se sentent plus impliqués et délaissent leurs activités. Il faut remettre en pleine lumière le caractère coopératif de la société, et non pas seulement contractuel. Remettre en valeur, souligner l'attraction industrielle. Le travail n'est pas un simple moyen de subsistance, mais l'instrument de l'intégration sociale de chacun.

Plusieurs conditions :

- Qu'on ne soit pas salarié, mais rétribué. La rétribution suppose une réflexion sur le lien entre la contribution personnelle et le revenu. Chacun arrive avec des contributions inégales. Plus de capital, ou plus de travail, ou plus de talent. La justice consiste à rendre à chacun en fonction de sa contribution, paramétrée par ces trois éléments.

Le thème sous-jacent est celui de la motivation. Trouver un dispositif qui encourage les gens à la contribution. Ce n'est pas un argument moral, mais économique. (Cf Rawls).

Objection : Fourier ne reprend pas les choses à leur base. Il accepte une situation déjà inégalitaire (ex : différences de capital). Il faut modifier le critère.

b- Saint-Simon – texte tiré de *La doctrine de Saint-Simon*, publié en 1829.

Le progrès social suppose l'abolition des privilèges de naissance, pas seulement de droits, mais aussi sociaux et économiques (héritage, situation géographique, classe sociale).

Au lieu de « à chacun selon son capital, son travail, ses talents », ce doit être « à chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres ».

La notion de réorganisation est très importante chez Saint-Simon. Le 18^{ème} a été un siècle de destruction, le 19^{ème} doit être celui de la réorganisation. Les liens ne doivent pas être contractuels seulement, mais aussi affectifs, intellectuels, économiques.

Objection : les capacités sont inégales, mais est-il juste de rétribuer davantage quelqu'un qui a de plus grandes capacités ? Est-ce mérité ?

c- Etienne Cabet – *Voyage en Icarie* (1840).

Tentative pour faire l'économie de ce critère de la capacité. Il dénonce le fait que les sociétés antérieures ont été fondées sur l'inégalité (héritage), la propriété privée, la monnaie.

Il propose de remplacer cela par l'égalité et la communauté (idée d'un lien qui précède les individus, à la différence de la société).

On évacue les rationalisations antérieures, l'idée de droits fondées métaphysiquement sur une nature humaine.

Redéfinir le droit et le devoir à partir du principe coopératif de la société. Pas de main invisible. L'organisation doit être instituée (p. 557). On évacue la question du talent et des capacités, car celles-ci ne sont pas méritées, et ne deviennent des talents productifs que par la société.

L'objection de Cabet est qu'on ne peut pas arguer de son talent particulier pour exiger une rétribution plus importante.

« A chacun selon ses forces et selon ses besoins. »

d- Louis Blanc. *Organisation du travail.* 1839

Modèle paternaliste. Rendre à chacun selon ses talents est une variante du droit du plus fort. Supprimer définitivement le critère du talent et ne garder que celui du besoin. On prend pour modèle la famille. Seule la fraternité peut justifier qu'on s'occupe des plus fragiles et de ceux qui ne contribuent pas à la vie sociale et économique.

e- Karl Marx. *Critique du programme de Gotha.* 1875

Ce principe de « à chacun selon ses besoins » ne vaut que dans une société communiste définitive et finale. Avant cela, dans le stade intermédiaire, quand la société communiste se met en place, elle conserve les stigmates de la société inégalitaire. A ce stade les actes et les capacités, mais aussi les besoins restent dépendants de l'appartenance à la classe sociale. Ce principe doit attendre la société communiste définitive pour pouvoir être appliqué avec justice.

Avec Marx, on clôt ici une première séquence de réflexion sur la justice sociale. La société ne peut être pensée sur un contrat fondateur, elle doit être pensée sur le modèle de la coopération. Effacer certains privilèges de naissance (ex : héritage. Pierre Leroux) au profit d'une justice qui tiendrait compte des talents vraiment naturels que la société développerait, et redistribuerait ensuite en fonction des besoins.

Des questions se posent :

- Celle des besoins. Comment mesurer objectivement les besoins ?
- La question des besoins paraît très minimale : ne réduit-on pas le projet social à la simple survie ? Comment faire place à des productions relatives à la culture, l'art... ? L'accès à la culture est-il un besoin ?
- Tous ces projets partagent une réflexion sur le principe de redistribution à proportion de quelque chose. Mais en se focalisant sur l'égalité, ne perd-on pas de vue la liberté ? Celui qui préférerait travailler moins, doit-on le lui refuser ?
- Ces principes de justice sont définis par les auteurs, et pour les citoyens. Ils sont l'œuvre de philosophes. Est-il légitime d'imposer aux citoyens des principes de justice qu'ils n'ont pas choisi ? Quelle légitimité a le philosophe pour dire ce qui est juste ? N'est-ce pas à la société de dire ce qui est juste pour elle-même ?
- « A chacun selon ses besoins » : ce critère ne risque-t-il pas d'abaisser le niveau de motivation à la contribution sociale ?

D'autres propositions plus libérales peuvent être considérées (notamment Rawls). Mais il y a un contemporain de ces auteurs qui propose une autre réflexion sur la justice sociale : Jeremy Bentham.

2- Bentham

Il ne réagit pas aux propositions socialistes puisqu'il écrit avant. Ses adversaires sont les théories du droit naturel, dénoncées comme relevant d'une métaphysique explicite ou implicite. Selon ces théories, l'égalité de dignité se justifie par la même valeur morale intrinsèque. C'est injustifiable, pour Bentham. On peut le souhaiter, mais ce n'est pas un fait. Il n'y a pas d'égalité naturelle des hommes, ils sont au contraire inégaux. Pour penser la justice, il faut se baser sur le principe d'utilité.

Introduction aux principes de la morale et de la législation.

Le principe d'utilité est à la croisée du fait et de la norme.

Chapitre 1 § 1 : Le principe d'utilité est un principe empirique : tous les hommes sont gouvernés par la douleur et le plaisir, c'est-à-dire par l'utilité. Ce principe permet de dépasser l'opposition entre le fait et la norme, car c'est un fait normatif. C'est le fait de notre règle d'action.

La loi morale est une loi d'utilité pour l'ensemble de l'humanité. Être moral, c'est participer à l'utilité pour toute l'humanité. Une société où on n'a plus de confiance, c'est une société qui a perdu en utilité. Il récupère l'argument kantien en le subsumant sous le principe d'utilité.

La redistribution prendra en compte non les besoins de chacun, mais le principe d'utilité maximale pour que le tout trouve un profit maximal de la contribution dans la redistribution.

Thèse du plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Implique la possibilité de la mesure du bonheur. Il y a une commensurabilité objective du degré de bonheur des uns et des autres. Par exemple, 3 personnes au degré de bonheur 5 = 5 personnes au degré de bonheur 3.

La distribution doit se faire en fonction du maximum quantifiable de profit ou d'utilité. Mais cela doit être affiné, car il faut quand même tenir compte des besoins. Ex : 100 euros pour un riche n'est pas l'équivalent de la même somme pour un pauvre. Ce qui peut être mesuré, c'est le faible intérêt de donner 100 euros au riche, et le plus grand intérêt de le donner au pauvre. C'est dans ce calcul que la justice pourra être mise en œuvre.

Remarque : on pourrait faire l'objection suivante : Bentham a une conception holistique de la justice et de la société parce qu'il considère qu'il est légitime de prendre à chacun pour donner à d'autres pour maximiser le bonheur du plus grand nombre. Il ne tient pas compte de l'individualité des personnes. Les individus sont réductibles à des quanta d'utilité.

Mais au contraire, chez Bentham, il y a une préoccupation de préserver aussi l'intérêt de chacun et pas seulement de tous.

1^{er} niveau : dans le rapport d'une majorité à une minorité au sein d'une société. On suppose que donner plus à une majorité accroîtrait le bonheur de tous. Pour lui, c'est une vision simpliste de l'utilité. (Prendre 1 euro à 2000 personnes pour le redistribuer à 2001 personnes. C'est absurde). Le principe d'utilité doit être appliqué de manière fine et non de manière simpliste. On ne peut sacrifier une minorité au profit d'une majorité.

2^{ème} niveau : la question de l'individu. Si on sacrifie un individu, on peut aussi en sacrifier un très grand nombre. C'est pourquoi l'intérêt de chacun est sacré.

Cela correspond aux situations limites étudiées notamment par Philippa Foot. Dans ces dilemmes, on veut montrer que si on applique le principe de l'utilité, on pourrait sacrifier l'innocent pour calmer tout le monde. Or, c'est difficile à justifier à partir de nos intuitions morales. Mais les textes de Bentham permettent de répondre à ce genre d'objections. L'intérêt collectif ne justifie pas le sacrifice de tel ou tel. Ces dilemmes sacrificiels font jouer des situations-limites, qui ne correspondent pas aux situations empiriques et imposent un nombre limité de solutions.

Questions

1- Est-ce que le nombre du groupe importe ? Plus le groupe est important, plus la quantité de bonheur serait importante. Il faudrait alors accroître sans cesse le nombre d'individus ?

Réponse : Dans la conception initiale, on s'expose à l'idée qu'une société pourrait spontanément trouver un profit à s'amplifier, car ce serait des gains nets. Un nombre fermé d'individus ne permettrait la maximalisation de la production.

Une autre version plus contemporaine va dire que c'est une solution de facilité. Il faut se donner un modèle fermé qui permet d'approfondir les règles d'application du principe de justice. Le principe d'utilité n'est que le point de départ d'une réflexion sur ces règles d'application. Dans la version classique, même le droit pénal arrive à des apories : dans le cas du vol, on peut mesurer le dommage. Mais comment rendre compte du meurtre, comment le « compenser » ? La personne tuée n'est plus en mesure de dire ce qu'elle a perdu. Peut-on encore parler d'une victime pour quelqu'un qui n'est plus là et on est obligé de dire qu'il faut intégrer la perspective que la préférence est de continuer à vivre. Quand on tue on porte atteinte à cette utilité projetée sur l'avenir.

2- Quelle serait la distribution économique basée sur l'utilité ? Quelle utilité va être regardée ?

Réponse : Le profit est abordé en termes de plaisir, chez Bentham il y a 7 paramètres : sa durée, son intensité, par son caractère pur ou, impur, avec ou sans désagrément, s'il est productif ou stérile.

On a un principe d'efficacité quant à l'usage qu'on peut faire d'un bien commun qui est limité, comme l'argent public. Il faut prendre en compte le présent, mais aussi l'avenir. C'est pourquoi la formation est importante, ou la prise en compte des talents, etc. Ce n'est pas une recette ficelée, mais un principe d'administration.

3- Chez Blanc et Marx, la mise en œuvre comporte une dimension révolutionnaire. Comment cela se passe-t-il chez Bentham ? Et n'y a-t-il pas un principe d'égalité chez Bentham ?

Réponse : La mise en œuvre des théories utilitaristes peut s'observer puisqu'elles se sont concrétisées empiriquement : notamment aux Etats-Unis, jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle. La concrétisation a eu lieu. On peut donc juger de la pertinence de ces réalisations par rapport aux principes utilitaristes. Ex : l'investissement dans la formation.

Concernant le 2^{ème} point, l'utilitarisme s'expose à des objections dont l'idée d'imposer un principe de justice à qui on n'a pas demandé de participer à l'élaboration de ces principes. Et on trouvera chez Rawls des réponses à ces défauts théoriques.

Toute justice sociale suppose une certaine conception de l'être humain, et une certaine conception de la société. Il y a des présupposés sur l'intégration d'un individu au tout. Est-ce qu'il part de propriétés qui lui sont propres, ou est-ce qu'il se définit par son appartenance à un tout plus large que lui ?

4- Est-ce qu'une rationalisation intégrale de la justice sociale est possible et même souhaitable ? Pourrait-il la déléguer à des machines ?

Réponse : Si elle est souhaitable, chacun va répondre. La tendance de l'utilitarisme va vers un traitement aussi mécanique que possible. Il faut des informations. Cela s'est accompagné dans les années 40-50 de nouvelles disciplines. Certains ont souhaité que la pratique judiciaire elle-même soit mécanisée. Il est peu probable qu'à cet égard ce soit souhaitable. L'idée est que la justice doit être désintuitionnée pour en faire un principe, une règle. L'utilitarisme partage des points communs avec les socialismes, c'est appliquer la justice sociale par l'expertise quitte à dépolitiser le pouvoir et faire des comités de savants et de spécialistes. Chez Saint-Simon, c'est clair, l'époque de la politique est révolue. Il faut mettre en place une administration, c'est une technique.

5- Il semble que pour Bentham la douleur et le plaisir soit mathématisable. Est-ce vraiment le cas ?

Réponse : Bentham s'appuie sur des principes empiriques. On pourrait imaginer que le plaisir et la douleur sont rebelles à la mathématisation, mais il estime que chacun fait l'expérience de plaisirs variables qui ne sont pas seulement qualitatifs. (Par exemple : je ne prends pas de 3^{ème} verre, pour préserver ma santé). Nous calculons, nous négocions avec nous-mêmes quand nous faisons des choix.

La question de mathématiser le plaisir est la même que celle de la valeur d'une vie. L'utilitarisme permet de réfléchir à des critères de choix dans des cas limites. Ex : le covid, ou encore l'avortement, l'euthanasie (Peter Singer). Le nourrisson formant un quantum d'utilité marginal par rapport à l'intérêt de ses parents à s'en séparer si c'est dans leur intérêt personnel (carrière par exemple), il serait légitime de le faire.

Au fond, le problème est de faire du principe d'utilité le seul principe de justice. Le principe d'utilité devrait être coordonné à d'autres principes.

3- John Rawls

Il est à l'origine d'une refonte globale du débat sur la justice sociale, le 1^{er} à rompre avec la théorie utilitariste, pourtant dominante à son époque. Il propose d'autres principes de justice et justifie d'une manière différente ces principes de justice. Les principes antérieurs ont été justifiés à partir de prémisses anthropologiques, ou métaphysiques. Rien de tel chez Rawls, il développe une théorie de la justice débarrassée de toute présupposition métaphysique ou anthropologique. Ce qui répond à la question du droit du philosophe de définir des principes pour les citoyens.

Pas de démarche fondationnelle, mais procédurale. Rôle du philosophe : 1) élucider les principes de justice disponibles, 2) justifier par la procédure, et non pas dire ce qu'il faut faire. Il propose une justice procédurale, c'est-à-dire une justice qui se définit par la procédure de la décision plutôt que par son contenu, généralement.

Distinction entre procédure pure et procédure impure : une procédure pure est exempte de tout contenu idéologique. Par exemple, la procédure législative est impure, car tributaire de la couleur politique des députés.

Par ailleurs, clarifier ce fait que la justice est l'objet 1^{er} de la philosophie politique. Si c'est la justice, ce n'est pas autre chose : pas la liberté, pas l'égalité... Ce n'est pas le bien non plus. Pour Rawls, la justice est supérieure au bien, à la morale : il rompt avec la tradition qui liait justice et bien. La morale définit des valeurs, se traduit par une certaine conception du bien. Or, aujourd'hui, le pluralisme des valeurs doit être acté. De ce fait, la justice ne peut pas chercher à promouvoir une certaine conception du bien, car certains citoyens pourraient ne pas la partager. La justice n'a pas à imposer une vision de la vie bonne, mais doit intégrer la pluralité des conceptions morales. Néanmoins, on ne peut intégrer que des conceptions raisonnables du bien, c'est-à-dire tolérantes, ouvertes à la discussion. Cela permet d'exclure des conceptions morales intégristes, fondamentalistes, radicales qui n'acceptent pas l'ouverture, la discussion. Dans quelle mesure une société peut-elle être totalement indépendante de valeurs communes ?

Pour Rawls, il faut renoncer au modèle communautariste et admettre qu'on n'a qu'une société d'individus. Il faut également renoncer à un modèle qui voudrait former les citoyens à des valeurs partagées, parce que ce serait imposer un modèle de vie qui aujourd'hui ne fait plus consensus. Même l'idée de réalisation ou d'accomplissement individuel ne peut pas être considérée comme un objectif fondamental, ce serait encore imposer une exigence morale que de dire que chacun doit réaliser quelque chose dans sa vie parce que c'est bien. Débat avec Joseph Raz, pour qui une conception correcte de la justice suppose qu'on définisse a minima des objectifs qui ne peuvent être déterminés que par le développement de ses capacités. Même l'autonomie morale ou intellectuelle ne constituent pas une valeur susceptible de fédérer une société pluraliste. (Il s'oppose ici à Mill pour qui « il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait »).

Il ne s'agit pas de définir un objectif, mais de partir de l'idée que les personnes sont libres et égales. Conception très minimaliste de la personne qui permet de retoquer l'utilitarisme qui pour lui ne respecte pas suffisamment l'unicité des personnes puisque selon lui l'utilitarisme s'appuie sur le fait selon lequel chacun fait un calcul pour maximiser ses propres biens au cours du temps. Pour lui, l'utilitarisme appliquerait cet argument à l'ensemble de la société : certains sacrifices locaux se justifient par un bonheur plus général. Il y a pour lui une conception holistique induite.

La réflexion sur la justice doit être associée à une réflexion sur le type d'objets sur lesquels elle doit porter.

On a une structure de base de la société, institutionnelle, familiale, économique qui se donne le contexte sur lequel la justice va porter et on va définir des biens primaires.

Biens primaires : tous ceux qui font l'objet d'une justice redistributive. Ex : droits, libertés, opportunités, revenus de son travail, mais aussi respect de soi-même. La justice doit intégrer les conditions du respect de soi-même.

Puis il invite à se demander quelle doit être la procédure qui permettra de choisir les bons principes de justice et on va en quelque sorte laisser les citoyens choisir, mais pas sans les philosophes. Recherche d'une procédure pure. Éviter les biais. D'où l'idée de la position originelle et du voile d'ignorance.

Il faut que les partenaires obéissent à des principes de justice qu'ils ont eux-mêmes choisis. C'est ici une pensée de type contractualiste, mais pas un contrat fondateur. Il ne porte que sur les principes de justice.. On suppose la société déjà existante, déjà établie et formée empiriquement par les principes de démocratie et d'Etat de droit. Il y a ici une modestie de la théorie de la justice : cela ne vaut que pour le cadre des démocraties constitutionnelles que nous connaissons.

C'est un contrat aussi qui vise un haut degré d'abstraction car les contrats de Hobbes et de Rousseau conservaient une apparence d'historicité. Les pactes fondateurs étaient présentés de façon narrative. Le contrat est totalement théorique et s'appuie sur la théorie du choix rationnel.

Les partenaires qui doivent faire un choix sont formalisés, débarrassés de toute empiricité, ils doivent tout ignorer des particularités qui les concernent et de celles des partenaires (talents, classe, genre, race, conception morale ou religieuse...) Ils doivent se vider d'un certain nombre de connaissances pour pouvoir choisir de manière pure. Restent quelques attributs communs : les partenaires sont des personnes qui savent qu'elles vont vivre dans cette société concernée par ces principes de justice, qui savent qu'elles ont des conceptions morales (elles ne sont pas amoraux) mais sans savoir lesquelles, des personnes intéressées (pas altruistes, ni saintes), qui cherchent leur propre intérêt dans l'adoption des principes de justice, et qui se sentent concernées par la justice (pas indifférentes, elle ont un certain sens de la justice). D'où ce voile d'ignorance, où on sait qu'on ne fait pas un pari, on devra vivre dans la société avec les conséquences des choix faits en matière de justice. Des personnes disposées à accepter le choix une fois que le voile sera levé.

Cette épuration des partenaires exclut la négociation. Le choix est fait à partir de personnes typiques, il est donc assimilable au choix d'une personne de ce type-là. Dès lors, il a un caractère de nécessité. Pourtant, cela reste un choix. On ne peut pas déduire par la raison les principes adoptés à partir des attributs des partenaires. C'est une difficulté de la théorie : est-ce un choix, une adhésion, ou une déduction ?

Rawls est conscient de la difficulté et continue d'affirmer que c'est un choix, car il s'agit d'une sélection parmi plusieurs principes de justice qui sont des candidats honorables. Les partenaires choisissent des principes qu'on leur propose, ce n'est pas eux qui construisent les principes. Cela revient au philosophe. Il y a une liste de propositions, mais du fait de la situation originelle, le choix se fera inévitablement sur les principes de justice comme équité.

Six types de proposition :

- le principe utilitariste de la justice, le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Mais il dit qu'il ne serait pas adopté, car les partenaires ne sont pas enclins à la prise de risque et les partenaires ne savent pas s'ils feraient partie des sacrifiés. Ce principe ne satisfait pas la condition de la possibilité d'accepter le choix.
- Principe de l'utilité moyenne.
- Justice perfectionniste qui promeut des valeurs. Ne satisfait pas à la condition de l'ignorance de leurs propres valeurs morales.
- L'intuitionnisme. En toute circonstance on saurait à quel principe se référer. Pas satisfaisant, car cela introduit une insécurité dans les attentes.
- Conception égoïste de la justice (celle de Thrasymaque) qui n'est pas une justice.
- la justice comme équité.

2 principes de justice (en réalité 3) :

- 1 Egale liberté maximale
- 2 Principe de différence : les inégalités sociales et économiques sont légitimes si et seulement si elles profitent² aux plus défavorisés.
- 3 Egalité des chances, des opportunités : un poste ne peut pas être réservé à certains et interdit à d'autres.

² Intégration partielle du principe d'utilité.

Un principe d'égalité stricte pourrait aboutir au fait d'attribuer 2 à X et 2 à Y. Mais pas de coopération, on ne tire pas profit des talents.

A l'inverse, une trop grande inégalité pourrait aboutir à 2 à X et 10 à Y. Inégalité qui ne profite pas à X et donc non juste.

Solution : coopération qui table sur les talents diversifiés : 3 à X et 5 à Y : principe choisi parce que j'y gagne vis à vis de la 1^{ère} et pas de risque de la 2^{nde} solution si je suis X.

Pourquoi deux principes ?

Le premier principe (égalité stricte) s'applique aux biens primaires ; le deuxième, aux biens secondaires (vie sociale et économique, charges, fonctions etc.). Pas de conflit entre eux car la priorité va au premier. Pas possible de négocier une certaine quantité de satisfaction du deuxième qui sacrifie le premier.

Il y a donc deux temps de la justice : la justice politique, constitutionnelle (égale liberté de tous) puis principe d'inégalité légitime parce qu'elle bénéficie à tous et plus particulièrement aux plus mal lotis. Les inégalités ne sont pas forcément des maux, ni même une moins pire solution. Il faut qu'il y ait des inégalités.

Reproche à Rawls de la part de G. A. Cohen : oui 3 – 5, mais imaginons 3 – 1000 : comment justifier cela ? Réponse de Rawls à cette critique : 1) c'est irréaliste de penser une formule 3 – 1000, il y aurait d'autres solutions préférables. 2) Une société où certains auraient 3 et d'autres 1000 remettrait en cause le principe du respect de soi.

Autre objection à Rawls : Habermas reproche à Rawls de justifier les principes de justice par le fait qu'ils soient acceptables. Il y a une différence entre acceptable et accepté. La participation des citoyens doit être effective (républicanisme).

Pour Rawls, il ne suffit qu'il y ait un bénéficiaire, il faut trouver la situation qui bénéficie le plus aux défavorisés. Rawls veut montrer que la procédure fait que sous les conditions de la position originelle ce serait ces deux propositions qui seraient choisies. Cette idée de redistribution et donc de solidarité, est une position qui satisfait la 3^{ème} valeur, élément normatif qu'est la fraternité. Une société bien ordonnée doit s'établir sur la liberté, l'égalité mais aussi sur la fraternité. D'un côté Rawls refuse la notion de communauté épaisse d'un partage de valeur, d'une base morale au nom du pluralisme. En même temps, le principe de la redistribution signifie que les talents des uns ne sont pas exclusivement leur propriété, car (1) ils ne sont pas mérités, (2) ils sont développés grâce à la société et (3) ces talents vont rejoindre les biens dont la mutualisation va permettre une redistribution. On retrouve l'idée de coopération sociale qui justifie l'idée de fraternité. (La devise française finit par retrouver sa place dans la philosophie américaine de la justice).

Questions

1- *N'y a-t-il pas des résidus de morale occidentale chez Rawls (rationalité, respect de soi, fraternité) ?*

Réponse : Sur la rationalité, Rawls pense que quand on fait un choix on peut l'argumenter, il faut pour cela une grammaire commune. L'idée de partenaire rationnel veut dire que chacun est à même de justifier ses choix et peut anticiper sa situation une fois que le voile sera levé. Il faut que la raison devienne publique, car sinon on voit mal comment il peut y avoir délibération et même tolérance. Il y a deux niveaux de la raison chez Rawls : La raison qui calcule les intérêts et le caractère raisonnable quand on accepte le débat.

La fraternité n'est pas tant une valeur que le point d'aboutissement. La société à laquelle on aboutira ne sera qu'une société fraternelle au sens de la redistribution.

2- *L'ambition de Rawls de se passer de toute métaphysique n'est-elle pas illusoire quand il conçoit des partenaires dans le voile d'ignorance ? En effet, les caractéristiques des partenaires présupposent une certaine anthropologie notamment (rationalité, intérêt).*

Réponse : Cette objection revient régulièrement, mais cela n'a pas beaucoup d'influence sur la procédure. Ce qui aurait de l'influence, ce serait de les présupposer altruistes. Les présupposés utilitaristes sont minimalistes au contraire. Si j'arrive à faire fonctionner la procédure avec des partenaires intéressés, j'y

arriverai d'autant mieux avec des partenaires altruistes. Mais il y a peut-être en effet des éléments de présupposition.

3- Retour sur l'objection de Joseph Raz et l'idée de la vie bonne. Pourquoi rejeter le développement des facultés ? Comment justifier l'école publique par exemple ?

Réponse : C'est un investissement de la société pour elle-même. On constate qu'il y a des personnes douées dans tel domaine et on va aider ces personnes et cela, si c'est régulé, va agir pour le profit de tous et des plus défavorisés. C'est le discours de l'investissement. Raz, lui, dirait que c'est une question de valeur morale, que tous les choix de vie ne se valent pas, et qu'il faut encourager au maximum l'émancipation par l'éducation car c'est développer des capacités individuelles et communes, cela fait de bons citoyens. Il est plus proche du républicanisme.

Débat Rawls/Habermas : Habermas reproche à Rawls de ne pas prendre suffisamment en compte la participation de chaque citoyen à la vie publique. « Pour vous, dit-il, il suffit que les principes de justice soient acceptables pour qu'ils soient justifiés. » Habermas propose une troisième voie entre le républicanisme communautaire à la Rousseau et le libéralisme de Rawls.

4- L'objection de Jerry Cohen est pertinente. N'y a-t-il pas un écart au-delà duquel la motivation se perd ?

Réponse : Dans la théorie de la justice Rawls évoque ce risque et dit qu'on ne peut pas chiffrer une inégalité, et que c'est une situation peu probable. Or pour Jerry Cohen, c'est un problème, pour Rawls c'est une situation improbable. Mais c'est un débat très fondé. Le libéralisme de Rawls est une position de sociale démocratie. Rawls rejette le marxisme car il pense qu'il ne serait pas choisi car économiquement inefficace.

5- Quels sont les arguments pour dire que tout le monde y perdrait ?

Réponse : Tout d'abord, l'histoire le montre, et deuxièmement c'est éviter l'intégration du paramètre talent. Si on écarte toute intégration du talent, on n'a plus les moyens de faire fonctionner une société qui se donne aussi comme objectif une certaine prospérité, et que cette prospérité soit ensuite partagée. S'il existe une inégalité de talents, il faut en faire un atout commun qui doit bénéficier à tous. S'ajoute à cela un argument motivationnel : si on ne paye pas quelqu'un pour être un pilote d'avion, il n'y aura pas beaucoup de candidats.

6- N'est-ce pas une illusion ? A-t-on vraiment des talents ? N'y a-t-il pas du travail et un désir paramétré par la société ? Le talent vient d'un désir, et le désir est conditionné par la société. La diversité des talents est-elle réelle, ou conditionnée par la société ? Dans la société actuelle, peu de gens mettent vraiment en œuvre des talents.

Réponse : Les talents sont-ils réels, où est-ce quelque chose de travaillé ou le fait de la valorisation sociale. L'idée d'une table rase et envisager qu'on soit des puissances nues, ne serait-ce pas là l'illusion ? Rawls n'a pas ici une vision élitiste du talent, il faut entendre aussi capacité. Ce sont des dispositions plus ou moins valorisées.

7- Est-ce que la théorie critique française (Emmanuel Renaud, Axel Honneth) met l'accent sur le mépris et l'absence de reconnaissance que certains citoyens vivent dans la société ?

Réponse : Les théoriciens de l'école de Francfort lui reprochent son positionnement sur une rationalité procédurale pure. La position de Rawls traduirait un intérêt de ceux qui ont une liberté à maintenir. Tout point de vue est situé, disent-ils.

Mais le problème avec eux est que quand on dénie à la raison toute objectivité, on arrive à la limite de la possibilité du dialogue.

8- Comment Rawls justifie certains revenus qui ne semblent pas si utiles ?

Réponse : Sur le principe, R a une position claire : si on n'a pas une différence de revenu, on ne sera pas à même de motiver. Il ne vise pas à légitimer les situations contemporaines d'écart de revenus très élevés.

9- *Cette théorie est-elle normative au sens d'un idéal à atteindre ? Mais alors il y aurait un problème d'applicabilité ?*

Réponse : Rawls est conscient de faire une théorie normative, mais il distingue entre la théorie idéale et la théorie non idéale, qui intègre des principes correcteurs, réparateurs, transitoires. Ex : discrimination positive.

La question du juge

Le problème de la position du juge par rapport à la loi remonte à l'Antiquité, avec notamment Platon et Aristote : la loi suffit-elle à rendre la justice ? Platon : *Les lois*, *Le politique* 300c : la politique est d'abord question de savoir, de savoir-faire, d'expertise et donc la justice serait l'œuvre du politique, mais la loi remplace l'expert politique quand il est rare. Mais rigidité de la loi, générale, donc la justice selon la loi reste imparfaite.

Aristote : il existe une justice plus fine que la justice légale, l'*epikeia* (Cf. *Ethique à Nicomaque* V, 1137a31 – 1138a3), terme traduit par « équité ». Le juge qui prend une décision en se fondant sur une certaine idée de l'équité parce qu'il y a une marge d'interprétation qui lui revient, rend une forme de justice qui est l'équité. L'équité est la justice qui va au-delà de la loi, la rectification de la justice proprement légale. Ce n'est pas une loi naturelle, il s'agit de dire comment aurait dû être la loi si elle avait été ce qu'elle aurait dû être.

Il y a une correction de la loi alors même qu'elle n'est pas mauvaise. La loi est une règle et cette règle ne contient pas au fond sa règle d'application. L'équité est une règle qui s'adapte aux cas où elle s'applique. Une application mécanique de la loi ne fait pas la justice. Cf la règle souple de Lesbos. Il s'agit d'un métal très particulier à Lesbos, souple et qui s'adapte aux objets pour les mesurer.

Pb : à quoi faut-il se rapporter quand la loi ne suffit pas ? Aristote semble exclure une norme naturelle, même s'il l'évoque par ailleurs dans le texte. Le juge doit se demander ce que le législateur aurait dit s'il était là.

On trouve aussi cette préoccupation chez Hobbes. Interpréter la loi requiert un savoir et l'exercice d'une certaine rationalité que connaissent les juristes mais pas les législateurs. Mais Hobbes est inquiet, car le risque est que le juge fasse dire ce qu'il veut à la loi. Seul le souverain est habilité à interpréter ses propres lois. Interpréter la loi, c'est retrouver l'intention du législateur, mais sans tomber dans l'interprétation psychologique. Il faut se baser sur la mission du législateur, c'est-à-dire du Souverain. En tant que Souverain, qu'est-ce qu'il a voulu ? C'est une réponse de type jusnaturaliste. Mais ce type de geste est devenu difficile avec la fin du droit naturel et l'aire post-métaphysique.

Question : que peut faire un juge ? Est-il condamné à l'arbitraire ou y a-t-il une méthode d'interprétation de la loi ?

Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*.

Le juge ne peut pas se contenter d'appliquer mécaniquement les lois en vigueur, mais il doit prendre des décisions. Comment justifier ?

3 types de réponse, qu'il congédie avant d'en proposer une quatrième :

- 1 Herméneutique-juridique : le juge juge à partir d'un corpus de lois qui viennent de la société constituée, située historiquement, définie par des traditions, coutumes, dont le juge n'est pas affranchi. Comprendre la loi, c'est chercher à traduire l'état moral de la société, interpréter les intentions morales de la société, en comprendre les demandes normatives à partir de lui-même, à partir de cette pré-compréhension normative qu'il a du fait social, pour corriger les lois en vigueur qui traduisent imparfaitement cet état moral. Cercle : il comprend la société à partir de la norme, et la norme à partir de la société. Pose problème dans une société pluraliste.
- 2 Réalisme juridique : interpréter la loi, c'est prendre parti (à partir de positions idéologiques). Problème : comment séparer le droit de la politique ?
- 3 Positivism juridique (Kelsen, Hart) : il faut une théorie pure du droit. Le droit doit être séparé de la politique. Il faut donc accroître le formalisme de la prise de décision. Problème : savoir ce qui, *in fine*, valide une décision de justice ? (distinction entre conformité statique, vis-à-vis d'une norme supérieure, et conformité dynamique, procédurale).

Aucune n'est totalement satisfaisante. Il faut repenser l'activité du juge.

Pour Dworkin, il faut maintenir la séparation droit/politique. Eviter la prise de parti idéologique. Par ailleurs, on ne peut pas se contenter du formalisme. L'herméneutique ne convient pas non plus car trop conservateur.

L'erreur est de considérer que le droit n'est qu'affaire de règle. C'est aussi une affaire de principes. La dignité humaine n'est pas une règle, mais un principe. De même que l'égalité. Ce ne sont ni des droits naturels, ni des coutumes, mais des valeurs politiques posées par le législateur. Le travail du juge consiste à reconstruire le droit à partir des règles et des principes. C'est une reconstruction rationnelle.

Figure d'Hercule : c'est un travail titanesque de reconstruire ainsi les droits implicites. Donc la décision du juge n'est pas arbitraire, il doit la chercher. C'est un juge philosophe. Pas de référence à un droit naturel, les droits sont créés par les lois. Mais il faut intégrer des principes. Le juge rencontre des cas difficiles pour lesquels soit on se dit que la loi ne dit rien (jurisprudence), ou soit on considère qu'il n'y a jamais de vide juridique, qu'il y a à reconstruire des lois. Ce droit doit correspondre aux buts du législateur et doit s'intégrer à un système théorique cohérent.

Arrêt Perruche : un couple a eu un enfant lourdement handicapé. Au moment des examens pendant la grossesse, une malformation n'a pas été vue. Le médecin a commis une erreur et les parents ont vu leur enfant naître avec ce handicap, sachant que s'ils avaient été informés, ils n'auraient pas donné naissance à cet enfant. La personne née avec ce handicap porte plainte en considérant qu'on lui doit réparation, car il n'aurait pas dû naître : il réclame réparation pour le fait d'être né. Juridiquement, et moralement, c'est problématique. Cela fait-il sens d'indemniser quelqu'un au motif qu'il est né ? Peut-on dire qu'un tort a été commis avant même qu'il existe ?

Habermas discute deux points. La conception du juge selon Dworkin comporte des limites. Cela pose question de la légitimité de son intelligence des principes.

1- Critique de la figure d'Hercule reconstituant toute une théorie politique implicite. C'est une abstraction inapplicable et pas souhaitable. Rationalité monologique. Habermas propose d'intégrer un élément délibératif.

2- Risque de rivalité entre l'activité de justice et celle de la législation si on autorise le juge à reconstruire une théorie politique à partir de lois qui émanent du législateur. Ex : en 1963, les juges de la cour européenne décident que le droit communautaire prévaut sur le droit national, c'est une décision de justice qui a des enjeux politiques considérables. Pour Habermas, cela est délicat à accepter. L'activité législative doit rester prédominante, car à la différence du juge, l'activité du législateur est le fait des citoyens qui en sont partie prenante. Cette fonction d'intégration ne se retrouve pas.

Bibliographie relative aux journées sur la ‘justice’ :

- Platon, *Le Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau Paris, Flammarion, 2011.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéus, Paris, Flammarion, 2003.
- Aristote, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990.
- Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1990.
- Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1983.
- Charles Fourier, *Traité de l'association domestique-agricole*, Paris, Bossange & Mongie, 1822.
- Saint-Simon, *Doctrine de Saint-Simon*, Paris, L'Organisateur, 1829.
- Étienne Cabet, *Voyage en Icarie*, Paris, Souverain, 1840.
- Louis Blanc, *Organisation du travail*, Paris, Éd. Du Nouveau Monde, 1839.
- Marx, *Critique du programme de Gotha*, trad. M. Rubel et L. Evrard, *Œuvres de Marx*, Paris, Gallimard, t. I, 1969.
- Bentham, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, trad. E. de Champs et J.-P. Cléro, Paris, Vrin, 2011.
- J. S. Mill, *L'Utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Paris, Flammarion, 2018.
- Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 2009.
- Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, Puf, 1995.
- Rawls, *Le droit des gens*, trad. B. Guillarme, Paris, Esprit, 1998.
- Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, trad. d'E. d'Auzac de Lamartine, Paris, PUF, 1988.
- Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Seuil, 1999.
- Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, trad. M.-J. Rossignol et F. Limare, Paris, PUF, 1998.
- Dworkin, *L'empire du droit*, trad. E. Soubrenie, Paris, Puf, 1994.
- Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- Habermas et Rawls, *Débat sur la justice politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1997.
- Nancy Fraser, *Scales of justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, CUP, 2008.
- Andrea Sangiovanni, *The Bounds of Solidarity: International Justice, Reciprocity and the European Union*, Cambridge Mass., HUP, à paraître en 2022.

Bibliographie de Philippe Crignon :

- « De l'Europe républicaine à la République européenne », in T. Coignard et C. Spector, *Europe philosophique, Europe politique. L'héritage des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 75-104.
- « Fédéralisme juridique et fédéralisme politique dans l'Union européenne », *Europe (II) : au milieu du gué, Noésis*, 35-36, 2021, p. 201-215.
- « Les ambivalences de la représentation des groupes face à la justice sociale », *Revue philosophique de Louvain*, « Penser avec I. M. Young », dir. I. Aubert, M. Bessone, M. Garrau, S. Guérard de Latour, 2018, p. 595-615.
- « Penser philosophiquement l'Europe à partir d'elle-même », *Noésis*, 30-31, 2018, p. 315-338.
- « Representation and the Person of the State », *Hobbes Studies*, 31/1, 2018, p. 48-74.
- *Représentation politique et transformations de la citoyenneté. XVIIe-XXIe siècles*, (dir. avec Ch. Miqueu), Paris, Classiques Garnier, 2017.
- « La représentation entre forme politique et forme de gouvernement au XVIIIe siècle », *Représentation politique et transformations de la citoyenneté. XVIIe-XXIe siècles*, éd. Ph. Crignon et Ch. Miqueu, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 15-35.
- « Deux rationalités politiques de la modernité. Hobbes et Leibniz sur l'État », dir. É. Marquer et P. Rateau, *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Paris-Montréal, Presses universitaires de Montréal et Vrin, 2017, p. 307-338.
- *La philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, « Repères », 2017.
- « Bacon, Hobbes et les angles morts de la philosophie politique », *Archives de philosophie*, n° 80-1, 2017, p. 119-139.
- « Diversité humaine et pluralisme : la reprise d'un thème hobbesien dans le libéralisme contemporain », *Hobbes et le libéralisme*, éd. Y. Ch. Zarka, Paris, Vrin, 2016, p. 75-102.
- Hobbes, *De homine - De l'homme*, éd. et trad. coll., Paris, Vrin, 2015.
- *L'Europe au risque de ses paradoxes*, revue *Incidence*, n° 10, 2014.
- « Union mystique et union politique dans le courant calviniste jusqu'à Hobbes », *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*, éd. O. Abel, P.-F. Moreau, D. Weber, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 97-114.
- *De l'incarnation à la représentation. L'ontologie politique de Thomas Hobbes*, Paris, Garnier, 2012.
- « L'État : structure rationnelle ou forme culturelle ? Retour à Hobbes », *Incidence*, n° 7, numéro spécial Alfred Adler, dir. F. Brahami, 2011, p. 177-218.
- Hobbes, *Du citoyen*, trad. et éd., Paris, Flammarion, 2010.
- « La critique de la représentation politique chez Rousseau », *Études philosophiques*, 2007 (4), p. 481-497.
- « L'altération du christianisme. Hobbes et la Trinité », *Études philosophiques*, 2007 (2), p. 235-263.
- « Représentation et communauté. Sur Thomas Hobbes », *Archives de philosophie*, n°68-3, 2005, p. 493-524.