

« Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? »
Céline Spector
(Université de Bordeaux-IUF-SPH)

La philosophie politique est utopiste de façon réaliste lorsqu'elle fait reculer ce que la réflexion ordinaire conçoit comme les limites des possibilités politiques pratiques¹.

La réception de la *Théorie de la justice* de John Rawls en France est mutilée et partielle. Alors que les commentaires se concentrent sur la théorie de la position originelle et du voile d'ignorance ou sur l'évolution entre la *Théorie de la Justice* et *Libéralisme politique*, peu d'analyses ont été consacrées au « sens de la justice » et à l'article du même nom de 1963 (largement reversé dans la troisième partie de la *Théorie de la justice*)². Or la question des motivations nécessaires à la stabilité d'une société juste a suscité de nombreux débats, en particulier Outre-Atlantique : comment concevoir l'existence et la genèse de ce « sens » associé au désir de comprendre et d'appliquer les principes de justice, en agissant selon eux³ ? Présenté comme distinct d'une vertu, le sens de la justice est-il présent en chacun de manière innée, au sens où il pourrait se développer spontanément pour peu que les circonstances y soient favorables ? Doit-on concevoir, pour le former, une éducation inculquant des principes ou des valeurs de solidarité – au-delà d'une éducation non perfectionniste à l'autonomie ?

Chez Rawls, le sens de la justice est le socle d'une « utopie réaliste » : il est nécessaire à la stabilité d'une société bien ordonnée en même temps que condition de sa mise en œuvre. Rawls emprunte le concept de stabilité à la théorie des systèmes : « un équilibre est stable quand, si l'on s'en écarte, sous l'influence, par exemple, de perturbations extérieures, il existe des forces à l'intérieur du système qui tendent à le reconstituer, sauf si les chocs extérieurs sont trop grands »⁴. Le sens de la justice répond au besoin de découvrir des forces endogènes afin de soutenir les institutions de base de la société juste : au-delà de la crainte de la sanction ou du recours à la coercition, il désigne une motivation à être juste dès lors que les autres en font autant. A cet égard, il ne relève pas tant d'une nécessité théorique (celle de l'application

¹ J. Rawls, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2006, p. 18.

² J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1997, désormais *TJ* ; « Le sens de la justice », trad. V. Nurock révisée par B. Guillaume, *Les Cahiers philosophiques*, n° 110, 2007, p. 72-92, ainsi que l'introduction de V. Nurock, « Le sens de la justice selon John Rawls », p. 65-71 ; et S. Mestiri, *Rawls. Justice et équité*, Paris, P.U.F., 2009, p. 35-41. En France, la sociologie s'est emparée de la question. Voir P. Pharo, *Le Sens de la justice*, Paris, P.U.F., 2001. Concernant le présent article, je tiens à remercier Marie Gaille, Christopher Hamel et Charles Girard pour leurs suggestions précieuses.

³ *TJ*, § 86, p. 608. Voir Sharon Krause, « Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas », *Contemporary Political Theory* 4, 2005.

⁴ *TJ*, § 69, p. 498-499.

des principes)⁵ que d'une exigence pratique, dans la mesure où il s'avère nécessaire d'éviter la tentation du « *free-rider* » – ce passager clandestin des institutions qui entend profiter des avantages sociaux sans contribuer équitablement. En un mot, le sens de la justice est un sens de la coopération et du *fair play*. Au chapitre 8 de la *Théorie de la justice*, Rawls soutient que le développement et l'exercice de ce sens s'opéreront spontanément dans une société bien ordonnée, où les individus auront « normalement » le désir de soutenir les institutions qui répondent à leurs principes de justice. Au chapitre 9 intitulé « le bien de la justice », il montre que l'exercice du sens de la justice est à la fois cohérent avec la nature humaine et « congruent » avec le bien des personnes ; il est rationnel de défendre les institutions justes dont les individus et leurs associés profitent.

Or il est tentant de critiquer Rawls lorsqu'il présuppose un tel sens, distinct de l'intérêt éclairé : l'hypothèse n'est-elle pas trop belle pour être vraie ? Cette critique, formulée par certains néo-hobbesiens comme David Gauthier qui font émerger le « raisonnable » du « rationnel »⁶, rejoint, à l'autre bout de la palette idéologique, celle de Paul Ricœur : la conception procédurale de la justice présuppose le sens de la justice plus qu'elle ne démontre son existence⁷. Plus récemment, Catherine Audard a proposé une autre formulation de l'objection, qui fait valoir le caractère circulaire du raisonnement rawlsien. Dans la *Théorie de la justice*, il faut déceler la sortie insensible du paradigme du choix rationnel et l'intervention d'exigences nouvelles « qui sont propres à un sujet moral et non plus à un sujet simplement prudent et intéressé »⁸.

Encore faut-il dévoiler les ressorts de l'analyse rawlsienne. Dans l'article intitulé « Le sens de la justice » (1963) comme dans la *Théorie de la justice*, l'un des buts de la démonstration est d'établir que le sens de la justice est l'une des aptitudes inhérentes à la personne morale, présupposée dès la position originelle ; il n'est ni arbitraire ni illusoire ; il ne relève ni du conformisme ni de la simple soumission à l'autorité⁹. Fruit de la formation des sentiments moraux, le sens de la justice traduit notre nature d'être libre et égal aux autres, socialisé au sein de relations de confiance, d'amitié et d'amour. Aussi doit-on revenir aux sources : Rawls puise chez certains philosophes du XVIII^e siècle (Hume et Rousseau notamment¹⁰) une réflexion sur la genèse du sens de la justice ; il demeure tributaire d'une certaine figure du sentimentalisme, qui doit s'articuler à son déontologisme kantien¹¹.

I. Le sens de la justice chez Hume

La question du sens de la justice apparaît chez des philosophes modernes comme Hume, qui dialoguent avec les théoriciens du « sens moral » (*moral sense*) – Hutcheson

⁵ Voir V. Nurock, *Rawls. Pour une démocratie juste*, Paris, Michalon, 2008, p. 69.

⁶ D. Gauthier, *Morale et contrat*, trad. S. Champeau, Mardaga, 2000.

⁷ P. Ricœur, « J. Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social » (1990), in *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 196-215, ici p. 208 ; voir « Le cercle de la démonstration », p. 216-230 ; « Une Théorie purement procédurale de la Justice est-elle possible ? A propos de la *Théorie de la Justice* de J. Rawls » et « Après la Théorie de la Justice », in *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, respectivement, p. 71-98 et 99-120.

⁸ C. Audard, « Principes de justice et principes du libéralisme : la “neutralité” de la théorie de Rawls », in *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988, p. 158-189, ici p. 172.

⁹ Voir S. Freeman, *Rawls*, Londres, Routledge, 2007, chapitres 6 et 7.

¹⁰ Sur les usages de ces auteurs dans l'œuvre de Rawls, je me permets de renvoyer à mon ouvrage, *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, chap. 4.

¹¹ Voir M. Frazer : « John Rawls: Between Two Enlightenments », *Political Theory*, 35, 6, Déc. 2007, p. 756-780.

notamment¹². Dans la troisième partie du *Traité de la nature humaine*¹³, Hume montre que la justice est une vertu artificielle : elle n'est pas spontanément motivée par l'intérêt, le désir de réputation, la bienveillance, l'amour de l'intérêt public ou l'amour du genre humain. Le sens de la justice ne procède pas de la nature, mais résulte artificiellement, quoique nécessairement, de l'éducation et des conventions (« *the sense of justice and injustice is not derived from nature, but arises artificially, though necessarily from education, and human conventions* »¹⁴). Toute la suite de sa théorie vise à en exposer le mécanisme ; elle explique l'émergence des règles de justice (lois relatives à l'acquisition et à la cession de la propriété, garantie des contrats) et l'ancrage, dans la nature humaine, de l'*habitus* visant à respecter ces règles¹⁵. D'un côté, les individus socialisés désirent appliquer les principes de justice qu'ils ont choisis, car l'intérêt prend une voie oblique pour se satisfaire et accepte que des règles visant l'avantage mutuel viennent limiter l'expression sauvage de leur désir acquisitif. De l'autre, le sens de la justice est irréductible à l'intérêt éclairé. Il s'agit d'un sentiment moral, dont l'efficace apparaît dans une grande société où les hommes ne perçoivent plus aussi clairement les inconvénients des transgressions aux règles et peuvent parfois impunément les violer. Quand l'injustice ne touche en rien notre intérêt, elle nous déplaît encore, écrit Hume, « parce que nous la regardons comme préjudiciable à la société et que nous partageons par sympathie la souffrance de ceux qui approchent le coupable »¹⁶. Peu important ici les altérations de la théorie de la sympathie, de Hume à Smith¹⁷. Dans les deux cas, si le sens de la justice est un sentiment moral, c'est que nous nommons vice tout ce qui, dans les actions humaines, cause de la souffrance et du tort à autrui. Telle est la raison pour laquelle le sens du bien et du mal moral suit la justice et l'injustice : « ainsi, l'intérêt personnel est le motif originel de l'institution de la justice ; mais une sympathie avec l'intérêt public est la source de l'approbation morale qui accompagne cette vertu »¹⁸. Cette progression naturelle des sentiments est ensuite favorisée par la législation et l'éducation, comme par le souci de notre réputation.

¹² Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 2002. Sur Hutcheson, voir notamment en langue française *Le Sens moral*, L. Jaffro éd., Paris, P.U.F., 2000 ; F. Calori, « *Sense or sensibility ? Adam Smith et l'inoubliable Dr. Hutcheson* », in *Adam Smith, philosophe moral*, M. Bessone et M. Biziou (dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 37-55.

¹³ La version proposée plus tard dans *l'Enquête sur les principes de la morale* (trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2002) est sensiblement différente. Voir notamment A. Baier, *The Cautious Jealous Virtue. Hume on Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

¹⁴ Hume, *A Treatise on Human Nature*, D. F. Norton et M. J. Norton, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 311 ; *Traité de la nature humaine*, trad. Ph. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993 (désormais *TNH*), p. 97. Il s'agit de l'une des trois occurrences de « *sense of justice* » dans le *Traité*. Hume utilise plus volontiers « *motive of justice* » ou « *virtue of justice* ». La littérature secondaire en langue anglaise concernant cette troisième partie du *Traité* étant immense, nous citerons simplement, en langue française, E. Le Jallé, *Hume et la régulation morale*, Paris, P.U.F., 1999 ; E. Le Jallé, « La généalogie de la justice selon David Hume : nature et convention », in *La Justice*, dir. P. Wotling, Paris, Vrin, 2007 ; F. Brahami, *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, P.U.F., 2003, p. 221-269.

¹⁵ Voir B. Barry, *Theories of justice*, Berkeley, University of California Press, 1989, chap. 4.

¹⁶ *TNH*, p. 100.

¹⁷ A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau, Paris, P.U.F., « Léviathan », 1999, Deuxième partie, section II et III. Voir par exemple E. Le Jallé, « Sympathie et envie selon David Hume et Adam Smith », in *Adam Smith, philosophe moral, op. cit.*, p. 73-83 et dans le même recueil, C. Gautier, « D'Adam Smith à David Hume : sympathie, morale et politique », p. 85-104.

¹⁸ *TNH*, p. 101.

Sans entrer dans le détail de cette théorie ni exposer les objections formulées à son encontre¹⁹, il importe donc de souligner que l'on tient ici le point de départ d'une théorie nouvelle : l'objet de Hume n'est pas à proprement parler la vertu de justice, classiquement définie comme vertu suprême dans nos rapports à autrui et associée au fait de *ne pas prendre plus que son dû* dans la distribution des biens extérieurs (richesses, honneurs, pouvoirs) ou de *faire sa part* du point de vue des charges engendrées par la société. Hume évoque un « sens de la justice » qui correspond à une motivation soutenant le respect des règles de justice. Il tente simultanément d'expliquer la genèse de ces règles et de rendre raison des motivations individuelles conduisant à y adhérer. L'adhésion aux règles coutumières s'explique antérieurement à l'apparition de l'Etat : celui-ci n'intervient que dans un second temps, lorsque la croissance de la société et l'essor du désir d'accumuler rendent caduque l'adhésion primitive aux règles ; la crainte de la sanction ajoute alors un puissant motif à la régulation des passions.

II. L'héritage humien et l'inflexion du libéralisme

Or Rawls adopte à l'égard de cette analyse humienne une attitude ambiguë²⁰. D'un côté, il entérine la théorie humienne des « circonstances de la justice » : la nécessité des règles de justice apparaît lorsqu'existent à la fois identité et conflit d'intérêts et que les hommes se trouvent dans une situation où il est nécessaire de trancher entre les revendications concurrentes en adoptant des principes de justice. Mais en lieu et place de la générosité limitée, la *Théorie de la justice* invoque l'intérêt associé à une théorie « étroite » du bien dans la position originelle, analogue fictif de l'état de nature. La théorie étroite du bien détermine ce que tout homme désire nécessairement, quels que soient par ailleurs sa conception de la vie bonne et son « plan de vie » (droits et libertés, richesses et statut, bases sociales de l'estime de soi). Corrélativement, les revendications conflictuelles « surgissent *non seulement* parce que les gens veulent les mêmes sortes de choses pour satisfaire des désirs semblables, *mais aussi* parce que leurs conceptions du bien diffèrent » - ce qui constitue le socle de la théorie de la justice politique²¹.

Comment Rawls hérite-t-il du problème humien ? Le parallélisme dans la démarche a d'ores et déjà été relevé (absence de critère extérieur et indépendant de justice, volonté d'accorder une théorie des principes ou des règles et une théorie des motivations)²². Surtout, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, le professeur d'Harvard expose rigoureusement le problème du caractère « artificiel » de la vertu de justice. Cette vertu, pour Hume, n'est pas un fait de nature, spontané, instinctif ou inné, mais le résultat d'une invention de la nature humaine : la vertu de justice ne prend sens que par rapport à des conventions, c'est-à-dire des créations de l'entendement confronté à un problème qu'il doit impérativement résoudre (le rapport entre rareté relative de la nature et générosité limitée de la nature humaine). Analysant le *Traité* (III, II, 1-2), Rawls souligne à l'intention de ses étudiants la

¹⁹ Ces difficultés tiennent notamment au fait que Hume n'aborde que le problème de la défense de la propriété, et non celui de la distribution ou de la punition. Voir J. Harrison, *Hume's Theory of justice*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

²⁰ Voir B. Barry, *Theories of justice*, Berkeley, University of California Press, 1989, chap. IV ; E. Le Jallé, « Théorie de la justice et idéologie : Hume et Rawls », *Methodos*, n° 8, mis en ligne le 1 avril 2008. URL : <http://methodos.revues.org/document1513.html>.

²¹ Voir *TJ*, § 28, p. 203-204, cité par E. Le Jallé, art. cit. Nous laisserons ici de côté les autres différences entre Rawls et Hume mentionnées dans cet article.

²² Voir B. Barry, *op. cit.* ; E. Le Jallé, art. cit. (qui insiste également sur la question du « sens de la justice »).

nécessité de ne pas se méprendre sur l'usage du naturel et de l'artificiel. Trois usages de « naturel » doivent être distingués : opposé à surnaturel, opposé à inhabituel, opposé à artificiel. En ce dernier sens, la vertu de justice relève d'un artifice car les actions justes sont accomplies *avec une certaine intention* ou *en fonction d'un certain calcul*. Le remède à notre partialité naturelle réside dans un artifice dans la mesure où le sens de la justice procède du calcul : il est le fruit non de l'instinct mais de la raison qui se déploie dans des institutions. Les vertus seront donc des dispositions à agir conformément à certaines règles ou à certaines conventions²³.

Les *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale* saluent dès lors la subtilité et la perspicacité de Hume, qui a su faire la différence entre petites et grandes sociétés. Selon cette analyse, l'émergence du sens de la justice connaît deux étapes. La première explique l'obligation naturelle de justice. L'intérêt que nous portons à notre propre sort, à celui de notre famille, de nos amis et de notre entourage est considéré comme suffisant pour nous conduire à adopter des conventions de justice. Dans une société de petite taille, le sentiment de l'intérêt commun ou de l'avantage mutuel est évident et immédiatement perçu par tous ; les règles de coordination sont claires ; l'obligation naturelle suffit. Mais dans une société de vastes proportions, il en va autrement : nous pouvons être tentés de frauder lorsque nous espérons l'impunité ; nous pouvons perdre de vue notre intérêt à la préservation des règles existantes. Reste alors une aversion pour l'injustice qui est l'effet de la sympathie, et en particulier de la sympathie pour l'intérêt public, ainsi que l'appui que donnera l'instauration du gouvernement pour faire appliquer les règles choisies²⁴.

Toutefois, Rawls dénonce aussi un risque de naïveté : non seulement la théorie de la sympathie est insuffisamment étayée (ce qui pourrait expliquer le reniement du *Traité*), mais elle risque de se heurter aux objections cyniques des lecteurs du soupçon. Dans la leçon qu'il consacre au « rôle épistémologique des sentiments moraux », Rawls le distingue de son « rôle motivationnel ». La section finale du *Traité* fournit la clé de l'interprétation du livre III : il serait erroné de croire que Hume se contente de penser l'émergence des normes à partir des dispositions fondamentales de la nature humaine, indépendamment du contenu de ces normes. Hume affirme que, bien que le sens de la justice soit artificiel, le sens de la moralité de la justice est naturel²⁵. Rawls est parfaitement lucide sur ce point ; Hume ne se demande pas pourquoi nous devrions être moraux, pas plus que Kant : « Aucun de ces deux auteurs ne prend au sérieux les égoïstes rationnels qui exigent qu'on les convainque que la pratique de la vertu est avantageuse pour eux ou pour leur bien. Hume estime que cet avantage est tellement évident que ceux qui ne le comprennent pas sont des sots »²⁶. Au-delà de l'intérêt éclairé, le sens moral nous affecte puissamment par le biais de la sympathie, c'est-à-dire de l'identification par contagion aux passions d'autrui. Ce sens moral est « réflexivement stable » : à partir du moment où nous comprenons son fondement – comment il est lié à la sympathie, aux dispositions de la nature – nous constatons qu'il dérive d'une source noble et généreuse. Cette auto-compréhension affermit les racines de notre sens moral et nous révèle le bonheur et la dignité que procure la vertu. Tel est l'avantage majeur du système humien, revendiqué contre Hutcheson notamment. Or cette idée d'une réflexivité stable du sens de la justice est-elle si évidente ? La réponse, selon Rawls, est négative : c'est ce que nous ont appris Marx, Nietzsche et Freud mais aussi avant Hume Hobbes, Mandeville ou La Rochefoucauld « dont les thèses risquent de saper et de remettre en question nos sentiments

²³ Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Paris, La Découverte, 2002, leçon 3.

²⁴ *Ibid.*, p. 74-75.

²⁵ *TNH*, III, III, 6, p. 250.

²⁶ Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, *op. cit.*, leçon 5, p. 104.

moraux les plus communs »²⁷. Il faudra garder en mémoire cette objection afin de ne pas imputer à Rawls une ingénuité trop grande.

III. Qu'est-ce que le sens de la justice ?

Dans la *Théorie de la justice*, le sens de la justice se manifeste au moins de deux façons. D'une part, il nous conduit à accepter les institutions justes dont nous et nos proches avons bénéficié : nous désirons participer efficacement au maintien de ces institutions ; nous avons tendance à nous sentir coupables lorsque nous ne remplissons pas nos obligations, même si nous ne sommes pas liés à ceux dont nous tirons avantage par un quelconque sentiment de sympathie. La culpabilité, à cet égard, n'est pas seulement un sentiment moral dû à notre attachement à des personnes ; elle est aussi un sentiment politique associé au non-respect de nos devoirs. Rawls insiste sur le fait qu'en général, le corps politique n'est pas uni par des liens de sympathie personnelle, mais par la reconnaissance de principes publics de justice. Comme l'avait relevé Adam Smith, « chaque citoyen est certes l'ami de quelques citoyens, mais aucun n'est l'ami de tous »²⁸. D'autre part, Rawls propose un second critère de reconnaissance du sens de la justice : celui-ci suscite le désir de travailler à l'établissement d'institutions justes et à la réforme des institutions existantes lorsque la justice l'exige. Le sens de la justice se traduit par l'aptitude à sortir de l'égoïsme étroit pour chercher à étendre les bienfaits de la justice à une communauté plus vaste²⁹. Indépendant de la crainte de la sanction et des mécanismes de coercition, le sens de la justice est donc un *désir de coopération équitable*, irréductible à l'intérêt éclairé.

Comme le relève S. Freeman, cette position semble pourtant fragile. Les hobbesiens contemporains auraient beau jeu de répondre que le « sens de la justice » est superflu : si l'on s'en tient à la théorie des jeux, il est rationnel pour les individus de se soumettre aux réquisits de la coopération sans recourir à la coercition. Ceux qui coopèrent sont assurés que les « défecteurs » ne les exploiteront pas sans s'exposer à des représailles. Dans certaines conditions (que le resquilleur puisse être identifié et que la réputation qui lui est faite puisse être connue de tous), le problème du « *free rider* » peut être résolu de manière non coercitive : à l'évidence, les non-coopérateurs n'auront plus intérêt à exploiter car les autres refuseront de coopérer avec eux dès qu'il deviendra notoire que ce sont des tricheurs. Selon les termes de David Gauthier, mieux vaut être « maximisateur moral » (sans rompre les accords lorsque notre intérêt immédiat pourrait nous y enjoindre) que « maximisateur direct » (en suivant toujours notre intérêt à court terme)³⁰. Mais comme le suggère S. Freeman, l'argument ne vaut que dans de petits groupes où la réputation de chacun est connue³¹. Or Rawls raisonne à l'échelle de grandes sociétés. Sans coercition, comment être sûr de ne pas être dupe ? L'auteur de la *Théorie de la justice* précise que « dans une communauté nombreuse, on ne doit pas s'attendre à ce que la confiance mutuelle dans l'intégrité des uns et des autres ait un degré tel qu'elle rende inutile la coercition »³². Pour autant, la coercition ne semble pas suffire à assurer la stabilité de la société : il faut des forces endogènes pour assurer l'équilibre du système, et donc une forme d'adhésion aux normes de justice. La critique libertarienne peut sur ce point être contrée.

²⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁸ *TJ*, § 72, p. 514.

²⁹ *Ibid.*, p. 514-515.

³⁰ D. Gauthier, *Morale et contrat*, *op. cit.*, chap. 6.

³¹ S. Freeman, *Rawls*, *op. cit.*, p. 247.

³² *TJ*, § 42, p. 309.

La seconde objection forte vient des communautariens, et semble plus délicate à réfuter. Dans sa célèbre critique de la *Théorie de la justice*, Michael Sandel s'interroge sur les lacunes de l'anthropologie libérale et sur les carences de sa conception de la personne : si Rawls soutient que les partenaires sont avant tout des citoyens, capables de faire passer au second plan leurs fins privées immédiates et soucieux de trouver le meilleur système de coopération, rien ne garantit que les principes de justice fassent partie de leur conception privée du bien ni, s'ils en font partie, qu'ils y aient une place prioritaire. Ainsi la conception du bien de la personne qui adopte le principe de différence ne doit-elle pas seulement être privée, mais publique : elle inclut l'idée de coopération sociale ; « le sujet humain n'est plus simplement un consommateur cherchant à maximiser sa propre satisfaction »³³.

Rawls, en un sens, avait anticipé l'objection : le refus d'un recours à la vertu n'est pas synonyme de rejet de toute théorie des sentiments moraux qui viendrait appuyer les principes de justice. La *Théorie de la justice* convoque la théorie de John Stuart Mill relative à l'apprentissage d'un « esprit public », afin que les citoyens soient pourvus d'un sens positif des devoirs et des obligations politiques qui va « bien au-delà de la simple volonté d'obéir à la loi et au gouvernement » : « sans de tels sentiments orientés plus largement, les hommes deviennent aliénés et isolés »³⁴. Rawls insiste sur la nécessité pour les citoyens de se considérer, non seulement comme des concurrents mais comme des associés susceptibles de faire progresser une certaine idée du bien public. Corrélativement, dans une société juste, nul ne peut s'opposer à la pratique de l'éducation morale qui fait naître en chacun le sens de la justice ; en s'accordant sur les principes du juste, les partenaires de la position originelle ont en même temps consenti aux dispositions nécessaires pour les rendre efficaces. Dès lors, la question est de savoir comment cette nécessité s'accorde avec les « limitations » de la nature humaine, si l'on veut éviter de produire des sentiments moraux par un dispositif paternaliste.

Or la seule façon de ne pas verser dans l'illibéralisme et le perfectionnisme est de s'en tenir à une éducation à l'autonomie. Selon Rawls, il serait exclu d'envisager une éducation des sentiments moraux qui ne soit pas strictement conçue dans le cadre d'une éducation à la liberté ; le paternalisme doit être restreint par des conditions précises, y compris au sein du système éducatif. Ainsi apparaît la conséquence de la théorie du contrat. Des personnes qui agissent selon les principes de justice agissent de manière autonome, selon des principes qui expriment au mieux leur nature d'êtres rationnels, libres et égaux : « L'éducation morale est l'éducation pour l'autonomie. Le moment venu, chacun saura pourquoi il adopte les principes de justice et comment ils sont dérivés des conditions qui caractérisent le fait qu'il est un être égal dans une société de personnes morales »³⁵.

Toutefois, la difficulté est d'autant plus grande qu'il ne s'agit pas seulement de former le sens de la justice de telle sorte qu'il existe « normalement » parmi nos motivations (régulant nos désirs altruistes aussi bien qu'égoïstes) ; il s'agit de faire en sorte que le sens de la justice soit le régulateur suprême, et qu'il subordonne tous les désirs (y compris les désirs de second ordre, qui portent déjà sur des désirs d'objets pour les réguler). Il n'est pas évident, en ce sens, de demeurer dans le strict cadre des théories du choix rationnel³⁶. Comme le relève S. Freeman, on attend du sens de la justice qu'il soit supérieur, par exemple, au sens de

³³ Voir M. Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice sociale*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Seuil, 1999, chap. 1. Voir aussi l'objection de C. Audard citée en introduction.

³⁴ *TJ*, § 37, p. 271.

³⁵ *TJ*, § 78, p. 560.

³⁶ « La *Théorie de la justice* est une partie, peut-être même la plus importante, de la théorie du choix rationnel » (*TJ*, p. 43). Rawls reviendra plus tard sur ce jugement.

l'élégance et de la politesse ; or tel n'est pas le cas chez un esthète³⁷. Il faut donc envisager une formation adéquate de cette vertu coopérative.

IV. L'éducation morale et la théorie des stades

La troisième partie de la *Théorie de la justice* doit être examinée dans ce cadre. Selon Rawls, la société bien ordonnée est conçue pour favoriser le bien de ses membres et être gouvernée efficacement par une conception publique de la justice. Mais apparaît alors le risque d'une divergence entre les motivations réelles des hommes et le respect des principes de justice. Ainsi émerge la nécessité d'une éducation morale afin de fournir les motivations manquantes : « Les sentiments moraux sont donc nécessaires, dans une certaine mesure, pour garantir la stabilité de la structure de base en ce qui concerne la justice »³⁸.

Rawls s'interroge sur le lien entre les institutions justes et les motivations qui les soutiennent. D'un point de vue théorique, deux traditions rendent raison de la formation du sens de la justice : issue de la doctrine empiriste, la première se découvrirait chez les utilitaristes, de Hume à Sidgwick ; elle considèrerait, pour l'essentiel, que le but de l'apprentissage moral est de fournir les motivations qui font défaut à l'homme par nature : le désir de faire ce qui est juste (bon pour autrui et pour la société) pour l'amour du juste, le désir de ne pas commettre d'injustice. Dans cette première théorie, c'est à l'approbation et à la désapprobation des parents et autres responsables qu'il incombe de procéder à l'éducation morale, grâce à des récompenses et à des punitions, et ce avant même que l'homme ne puisse comprendre la raison des normes. Mais selon Rawls, une autre conception doit être combinée à la précédente afin de rendre intelligible la formation des sentiments moraux : ici, « l'apprentissage moral ne consiste pas tant à fournir des motivations manquantes qu'à développer librement nos capacités innées intellectuelles et émotionnelles, en fonction de leur pente naturelle. Une fois les capacités de compréhension mûries et l'individu capable de reconnaître sa place dans la société et de comprendre le point de vue des autres, les hommes apprécient les avantages mutuels que procure une coopération sociale équitable »³⁹. Selon Rawls, la seconde tradition permettant de comprendre l'éducation morale est celle qui, de Rousseau à Kant, J. S. Mill et Piaget, a su élaborer une psychologie du développement moral. Pour ces auteurs, le développement immanent de la raison suffirait, en éclairant l'intérêt, à faire émerger le désir de coopération chez un être naturellement sociable. Notre sens de la justice n'est ni purement rationnel, ni purement émotionnel, ce que le philosophe réfère à la théorie rousseauiste : « Rousseau, dans l'*Emile*, affirme que le sens de la justice n'est pas seulement une conception morale formée par l'entendement seul, mais qu'il est plutôt un authentique sentiment du cœur éclairé par la raison, le résultat naturel de nos affections primitives »⁴⁰. Dans l'article de 1963 paru dans la *Philosophical Review*, l'objectif de Rawls est clair : « Dans la première partie de cet article, je présente une construction psychologique destinée à montrer de quelle manière la thèse de Rousseau pourrait être vraie »⁴¹.

L'article intitulé « Le sens de la justice » déploie donc l'idée d'une psychologie morale progressant par stades, par généralisation de l'empathie et de la confiance. Présenté

³⁷ S. Freeman, *Rawls, op. cit.*, p. 273.

³⁸ *TJ*, § 69, p. 499.

³⁹ *TJ*, § 69, p. 501.

⁴⁰ Rawls, « Le sens de la justice », art. cit., p. 72. Voir *Emile*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1969, p. 522-523.

⁴¹ *Ibid.* Je me permets de renvoyer sur ce point à mon ouvrage, *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains, op. cit.*, chap. 4.

comme quelque chose que nous avons, dont nous disons qu'il est offensé, notamment par des peines cruelles etc., le sens de la justice est lié au ressentiment ou à l'indignation, ainsi qu'à des attitudes naturelles (confiance, affection). Rawls entend montrer qu'il résulte d'un développement naturel, suivant trois moments du développement moral : la « morale de l'autorité », qui émerge au sein de la famille à partir de l'amour, la « morale de groupe », grâce à laquelle l'individu apprend à reconnaître et à comprendre l'existence de différents points de vue, enfin la « morale des principes » qui suppose de s'élever au-dessus de l'attachement personnel pour parvenir à l'adhésion à des normes abstraites⁴². De manière insistante, Rawls fait ainsi apparaître l'importance du rôle de la *culpabilité* dans l'éducation des sentiments moraux, et ce à trois niveaux (vis-à-vis de l'autorité, du groupe, des principes)⁴³. A chaque fois, le désir d'atténuer la culpabilité est source de comportements qui renforcent la coopération sociale, en inhibant les désirs asociaux. Inspirée de James et de John Stuart Mill, de Piaget et de la psychologie morale contemporaine (L. Kohlberg notamment)⁴⁴, la théorie dite « hypothétique » de la psychologie morale comprend trois lois qui traduisent chacune, à leur façon, le principe intangible de *réciprocité*.

Au premier niveau, Rawls ancre le sens de la justice dans la famille. L'enfant qui aura désobéi à l'injonction parentale sera enclin, sous l'effet de la culpabilité, à demander pardon afin de restaurer la relation d'amour et de confiance qui a été momentanément rompue. L'amour des enfants pour les parents, qui répond lui-même à l'amour qu'ils ont reçu et à la bienveillance qu'ils ont perçue à leur égard, les incline à respecter les préceptes et les injonctions parentales, à un moment où ils sont incapables de se donner eux-mêmes leurs normes de conduite.

Le second niveau est celui de l'association : ici, l'individu est conduit à respecter le *fair play* et à développer son sens de la coopération à mesure qu'il participe à l'association fondée sur l'amitié et la confiance mutuelle. Dans le groupe, chacun se voit investi d'un « rôle » et comprend également celui des autres en se mettant à leur place dans divers jeux ou systèmes locaux de coopération : Rawls accorde une grande importance à l'aptitude complexe et acquise consistant à savoir se mettre à la place d'autrui, à comprendre ses désirs et ses fins⁴⁵. Les individus en viennent à se former des idéaux de ce qu'ils considèrent comme un « bon père », un « bon ami », un « bon citoyen » etc. Le cercle est vertueux : amitié et confiance viennent du fait que l'on voit les autres coopérer, ce qui suscite l'envie d'en faire autant. Si une personne ne *fait pas sa part*, elle éprouve de la culpabilité à l'égard de l'association et est inclinée à s'excuser, à réparer, à demander à se faire réintégrer etc. Le premier moment se prolonge : comme l'écrivait Rawls dans *La Justice comme équité*, lorsque les citoyens voient des individus fournir leur contribution aux institutions équitables « avec une intention évidente » d'être juste, ils tendent à investir leur confiance en eux, à les « payer de retour »⁴⁶.

Le troisième stade correspond à la morale des principes, et se trouve adossé à une nouvelle forme de culpabilité. Ce sentiment est éprouvé même lorsque nous n'avons pas conscience des conséquences de nos actes sur les personnes blessées ou lésées par les nôtres. Il s'agit du seul véritable sentiment moral, la personne étant désormais en mesure d'expliquer

⁴² Voir *TJ*, § 70-72.

⁴³ Rawls, « Le sens de la justice », art. cit., p. 76-82.

⁴⁴ Voir les références données en note, *TJ*, p. 552-553.

⁴⁵ *TJ*, p. 508-509.

⁴⁶ J. Rawls, *La Justice comme équité*, trad. B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2001, p. 265-266. L'ouvrage, paru en anglais en 2001, correspond pour l'essentiel à un texte rédigé en 1989.

pourquoi elle ressent sa culpabilité en se référant à des principes qu'elle accepte. Dans cette nouvelle phase, l'individu s'émancipe de ses liens d'amitié et de sympathie, et ce n'est plus seulement pour être approuvé qu'il se conforme aux principes de justice qui lui ont été inculqués. Nous éprouvons un désir d'appliquer les principes de la justice en réalisant combien les organisations sociales qui en sont les produits ont été bénéfiques pour nous et pour nos proches : nous en venons alors à apprécier l'idéal d'une juste coopération entre les hommes⁴⁷. C'est parce que les citoyens se considèrent comme égaux, amis et associés unis dans un système de coopération reconnu comme étant à l'avantage de tous et gouverné par une conception commune de la justice, que le sens de la justice émerge et se conserve de façon pérenne – la culpabilité ou l'indignation surgissant en cas de non-respect des vertus coopératives⁴⁸.

Sans doute existe-t-il une légère différence entre l'article et la version retenue dans la *Théorie de la justice* : dans le livre, la culpabilité n'apparaît plus comme le véritable moteur de l'éducation morale, mais comme un adjuvant permettant de renforcer des sentiments moraux déjà acquis. Mais le résultat est le même : loin de présupposer l'existence innée du sens de la justice, Rawls en expose la genèse. Bien entendu – la fin de l'article y insiste –, dire que le sens de la justice est une composante de la nature humaine liée à la disposition à ressentir des sentiments moraux ne signifie pas que tous les hommes (descriptivement) aient un sens de la justice, mais que la grande majorité en dispose et que nous ne devons déployer le nôtre qu'à l'égard de ceux qui usent du leur, en vertu du principe de réciprocité. Je ne coopère raisonnablement qu'avec ceux qui en font autant ou du moins en manifestent le désir. *In fine*, le sens de la justice est au fondement de la dignité de la personne ; sans lui, il n'y a aucune raison de ne pas préférer, en théorie, l'hédonisme ou l'utilitarisme⁴⁹.

L'analyse ainsi esquissée semble cependant grevée par une série de difficultés irréductibles⁵⁰.

La première concerne le rôle des affects dans la délibération menée dans la position originelle sous voile d'ignorance : s'il faut présupposer le sens de la justice comme l'une des deux capacités constitutives de la personne morale qui choisit les principes de justice (l'autre ayant trait à l'aptitude à avoir un plan de vie rationnel), quel est au juste le statut de ce postulat, sachant que le sens de la justice ne joue un rôle que du point de vue des *motivations* et non de la *justification*⁵¹ ? Faut-il présupposer dans la position originelle une aptitude qui n'aura l'occasion de s'exercer que lorsque la société bien ordonnée sera instituée (dans un but de stabilité) mais qui ne joue aucun rôle lors du choix des principes ?

La deuxième critique a trait au rapport entre les principes de justice qui font l'objet d'un choix rationnel sous voile d'ignorance et la nature de l'éducation morale ici évoquée : n'y a-t-il pas « sous-détermination » de la théorie au regard de la psychologie envisagée ? Différents « principes » de justice ne peuvent-ils s'accorder avec la personne morale dotée par

⁴⁷ *TJ*, § 71, p. 514.

⁴⁸ *TJ*, p. 512. Voir C. Guibet-Lafaye, *La Justice comme composante de la vie bonne*, Les Presses de l'Université de Laval, 2006, p. 160-169.

⁴⁹ Rawls, « Le sens de la justice », art. cit., p. 91.

⁵⁰ Je remercie Christopher Hamel, qui m'a permis d'en formuler plusieurs en ces termes. Ces difficultés seront plus amplement analysées dans un article ultérieur.

⁵¹ Notre interprétation diffère en ceci de celle de Sh. Krause, *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 30-37.

l'éducation d'un sens de la justice (sans que la maximisation des égales libertés ou le principe de différence ne soient nécessairement l'objet de ce sens) ?

La troisième objection vise le lien entre exercice du sens de la justice et réciprocité : même si Rawls n'identifie pas le sens de la justice à un amour désintéressé du juste, il insiste sur la nécessité d'outrepasser l'intérêt éclairé. Or cette assertion n'oblige-t-elle pas à réviser la conception initiale selon laquelle chacun ne doit coopérer équitablement que si les autres en font autant ? La question est de savoir si la réciprocité effective est la condition *sine qua non* de l'exercice du sens de la justice, ou si elle constitue l'idéal normatif auquel tend cet exercice lorsqu'il est généralisé. La stabilité suppose sans doute que la majorité des citoyens coopère équitablement, indépendamment des abus de certains (les *free-riders*).

La quatrième critique est menée au nom du perfectionnisme, fût-il libéral : dire que le sens de la justice doit être « dominant » dans les projets de vie des citoyens ne revient-il pas affirmer, de manière substantielle, que la justice doit devenir la fin poursuivie en commun par les citoyens, quelles que soient leurs aspirations par ailleurs ? S'il ne s'agit pas seulement de prétendre que les projets de vie doivent être *compatibles* avec le développement du sens de la justice, mais d'affirmer que ce développement suppose l'inscription de ce sens *au premier rang* des fins individuelles, alors il semble que Rawls ne soit pas si éloigné d'une version modérée ou libérale du perfectionnisme⁵².

La dernière objection, enfin, concerne l'ancrage du sens de la justice dans la famille : comment la société juste peut-elle s'assurer que l'institution familiale respecte les normes de justice, dès lors que la famille relève de la sphère privée⁵³ ? Quand bien même il ne s'agirait pas d'inculquer des principes (une « morale civique »), rien ne permet *a priori* de croire que la famille, fût-ce dans la société bien ordonnée, fournira le lieu d'expression de la confiance et de l'amour, ou le paradigme exemplaire d'une micro-société juste. Plus encore, le libéralisme politique semble supposer la liberté d'éduquer ses enfants selon diverses normes de morale familiale – selon différentes conceptions de la vie bonne. Or peut-on supposer que toutes ces conceptions s'accorderont pour conférer à l'exercice du sens de la justice un rôle dominant ? A moins d'admettre que le libéralisme renonce à être strictement politique, la difficulté semble là encore insoluble.

V. La question de la congruence

Dans la *Théorie de la justice*, la question du sens de la justice s'articule également à celle de la « congruence » entre le juste et le bien (condition cruciale de la stabilité). Il s'agit de déterminer si le désir *dominant* de l'individu d'adopter le point de vue de la justice fait partie du bien de l'individu, si ce désir est rationnel. Or la réponse donnée au problème classique du « passager clandestin » est pour le moins embarrassée : ce qui est censé dissuader de la tentation de l'injustice un être égoïste serait en effet, selon Rawls, le coût psychologique du mensonge ou de l'hypocrisie qui doit être assumé dans ce genre de conduite. Mais cet argument demeure à l'évidence insuffisant, et il conduit à une singulière réflexion sur les liens

⁵² Voir notamment sur ce point S. Macedo, *Liberal Virtues*, Oxford, Clarendon Press, 1990 ; J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

⁵³ Cette objection diffère légèrement de la critique féministe de S. M. Okin, selon laquelle la position originelle suppose le sens de la justice et donc l'empathie ou le *care* (« Raison et sentiment dans la réflexion sur la justice », in *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, S. Laugier et P. Paperman éd., Paris, EHESS, 2005, p. 101-125). Voir sur ce débat R. Abbey, « Back toward a comprehensive liberalism? Justice as fairness, gender and families », *Political Theory*, vol. 35, n°1, fév. 2007, p. 5-28.

affectifs qui se noueraient au sein d'une société juste : dans une société bien ordonnée, ces relations affectives s'étendraient si loin que nous ne pourrions choisir qui aurait à souffrir de notre injustice ; en agissant injustement, nous risquerions d'atteindre nos amis tout autant que les autres (lorsque nous fraudons en n'acquittant pas nos impôts par exemple). C'est en faisant fond sur cet argument que Rawls peut soutenir la congruence entre le juste et le bien finalement fondée sur des « liens réels » entre les personnes⁵⁴.

A ce premier argument en faveur d'une convergence possible entre morale et politique se conjuguent les effets du principe « aristotélien », selon lequel la participation à la vie d'une société bien ordonnée est en elle-même un grand bien (§ 79). Le « principe aristotélien » stipule que nous nous épanouissons davantage dans des activités supérieures et complexes (contemplation, création). Rawls en conclut qu'une fois reconnu ce bien, il paraît rationnel de vouloir suivre son sens de la justice et d'étendre « les liens de l'identification » à la communauté tout entière⁵⁵. Or le déontologisme kantien est-il soluble dans la téléologie aristotélienne, fût-elle modernisée (le lien social procédant ici de la conscience des bienfaits de la division du travail et de la richesse du genre de vie que permet la société) ? Il est permis d'en douter. Come plus tôt, l'éclectisme des références peut traduire une fragilité théorique, dès lors que la référence à la théorie kantienne de la personne persiste : « agir justement est quelque chose que nous voulons en tant qu'êtres rationnels, libres et égaux (§ 40). Le désir d'agir justement et celui d'exprimer notre nature de personnes morales libres s'avèrent être pratiquement le même désir »⁵⁶. Outre qu'il est délicat d'accorder à Rawls un postulat aussi fort que le « principe aristotélien », il faut donc suggérer qu'une telle conception de la nature humaine n'est pas neutre, et l'on suivra Brian Barry lorsqu'il soutient que la conception kantienne de la personne peut être comprise comme une doctrine morale « compréhensive »⁵⁷.

*

Il resterait à poursuivre l'évolution de Rawls dans ses œuvres ultérieures, du *Libéralisme politique* à la *Justice comme équité*⁵⁸. Nous aborderons plutôt, pour finir, une question essentielle : le sens de la justice a-t-il une force suffisante pour surmonter les tendances égoïstes ou anti-sociales des hommes ? Postuler que la sociabilité peut être rationnelle, c'est supposer résolu le problème décisif de l'*envie*, passion dominante des sociétés démocratiques. Si l'*envie* prédomine, les hommes ne désirent plus faire bénéficier les autres des avantages de la coopération sociale ; ils veulent que ses bénéfices leurs soient réservés. L'enjeu est d'envergure : c'est dans son aptitude à affronter cette question sans détour que la *Théorie de la justice* pourra dissiper le soupçon d'idéalisme ou d'angélisme qui pèse sur elle. Sans doute Rawls ne prétend-il pas élaborer une théorie descriptive, mais fonder une théorie normative. Pour autant, la question se pose à l'intersection de la théorie idéale et de la théorie non-idéale : la théorie de la justice procédurale pêche-t-elle par excès de

⁵⁴ *TJ*, § 86, p. 612.

⁵⁵ Sur la valeur de la communauté dans les écrits de jeunesse de Rawls, voir *Le Péché et la Foi*, trad. M. Rügger, Paris, Hermann, 2010.

⁵⁶ *TJ*, p. 613.

⁵⁷ Voir B. Barry, « John Rawls and the search for stability », *Ethics*, vol. 5, n° 4, juillet 1995, p. 874-915.

⁵⁸ Cette évolution fera l'objet d'un travail ultérieur, en collaboration avec d'autres philosophes, psychologues, sociologues et juristes. Ce projet examinera notamment l'évolution de Rawls et l'ensemble des objections qui lui ont été adressées. Il entend mettre à l'épreuve la psychologie morale rawlsienne en la confrontant aux acquis contemporains des sciences sociales.

rationalisme, et minimise-t-elle les forces obscures qui s'opposent, y compris dans les sociétés bien ordonnées, au désir de justice ?

Dans la section 81 intitulée « Envie et égalité », Rawls critique les spéculations de Freud sur l'origine du sens de la justice issu de l'envie et de la jalousie. À ses yeux, le sens de la justice ne naît pas de ces affects : les sentiments sociaux des enfants semblent plutôt venir du ressentiment, du sentiment d'avoir été traités injustement. Renvoyant ici à Rousseau⁵⁹, la *Théorie de la justice* récuse le risque associé à l'envie. Selon Rawls, on peut définir la rationalité comme cohérence et aptitude à hiérarchiser les priorités en vue de la réussite de ses projets indépendamment de l'envie : « l'hypothèse particulière que je formule est qu'un être rationnel ne souffre pas d'envie »⁶⁰. Dans cette hypothèse, l'agent rationnel ne veut pas perdre pour que d'autres perdent aussi, il n'est pas « découragé » par l'idée que d'autres possèdent plus de biens sociaux que lui. Précisément, l'avantage d'une société bien ordonnée tient à ce que celle-ci tend à réduire les conditions de l'envie, qui viennent de ce que les plus défavorisés manquent de perspective d'améliorer leur sort ; le principe de différence en faveur des plus défavorisés, qui ne permet pas d'injustes inégalités et améliore autant que possible le sort des plus démunis, a pour effet de favoriser le consensus. Si l'envie se définit comme la tendance à éprouver de l'hostilité à la vue du plus grand bien des autres (même si leur condition plus favorisée que la nôtre n'ôte rien à nos propres avantages), ce que Rawls nomme l'« envie raisonnable » est restreinte dans une société bien ordonnée dans la mesure où le respect de soi n'y dépend pas de la situation sociale ni du mérite moral. Le refus d'indexer la justice distributive sur le mérite est l'un des points forts de la théorie de la justice comme équité⁶¹.

Rawls parvient-il ainsi à conjurer le mal et à sauver le sens de la justice du cancer qui pourrait le ronger ? Le doute subsiste. D'une part, face à l'analyse rousseauiste comme à l'analyse freudienne, la réponse rawlsienne laisse le lecteur sur sa faim. Comme le souligne Jean-Pierre Dupuy, la psychologie rawlsienne paraît bien idéaliste dans son rationalisme intégral : face aux psychologues des profondeurs (Rousseau, Dostoïevski, Freud), « le philosophe rationaliste n'a guère que sa conception optimiste et quelque peu naïve de la nature humaine à opposer »⁶². Freud fait du sentiment de justice une formation réactionnelle à une attitude hostile et envieuse envers les enfants plus jeunes, attitude qui ne peut sans dommages se maintenir telle quelle et doit se transformer en volonté de justice (de traitement égal pour tous) : « Le sentiment social repose ainsi sur le retournement d'un sentiment d'abord hostile en un lien à caractère positif, de la nature d'une identification [...] Justice sociale, cela signifie que l'on se refuse beaucoup de choses à soi-même, afin que les autres eux aussi soient contraints d'y renoncer ou, ce qui revient au même, qu'ils ne puissent les exiger [...] Si tant est qu'on ne peut soi-même être le privilégié, qu'au moins aucun de tous les autres ne soit privilégié »⁶³. Selon J.-P. Dupuy, la philosophie rawlsienne est en comparaison d'une confondante ingénuité et d'une insondable platitude⁶⁴. La difficulté reste donc entière. Peut-on éviter que les hommes ne préfèrent la chute d'autrui à l'amélioration de

⁵⁹ *TJ*, p. 632, note 12.

⁶⁰ *TJ*, § 25, p. 175.

⁶¹ *Ibid.*, § 48, p. 348-353.

⁶² J.-P. Dupuy, *Libéralisme et Justice sociale. Le sacrifice et l'envie*, Paris, Hachette Calmann-Lévy, 1992, p. 178.

⁶³ Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 186-187.

⁶⁴ J.-P. Dupuy, *Avons-nous oublié le mal ?*, Paris, Bayard, 2002, p. 40 ; et la judicieuse critique d'A. Boyer, « Une critique amicale de Jean-Pierre Dupuy », *Revue du MAUSS permanente*, 18 mars 2010 [en ligne], <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article668>.

leur sort ? Peut-on éviter qu'ils n'indexent leur estime de soi sur leur position sociale, et alimentent leur frustration du jeu des *petites différences*⁶⁵ ? Peut-on éviter que le sens de la justice ne soit mis en péril par les inégalités intrinsèquement liées au capitalisme, quand bien même celles-ci seraient justifiées par le recours consensuel au principe de différence ?

⁶⁵ Voir F. Guénard, « Désir d'égalité et envie. Les passions démocratiques dans *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville », *Philosophie*, n° 94, été 2007, p. 34-51 ; « L'égalité ou l'envie. Les passions dans la politique selon Walzer », *Les Cahiers philosophiques*, octobre 2008, p. 81-94.