

CHAPITRE 15

JUSTICE

Maxime LAMBRECHT et Pierre-Étienne VANDAMME

INTRODUCTION

Les théories de la justice – qui s'intéressent à la question fondamentale de ce qu'est une société juste – sont progressivement devenues l'un des champs les plus dynamiques de la théorie politique contemporaine à partir de la publication de *Théorie de la justice* de John Rawls en 1971. Et il n'est pas exagéré d'affirmer que l'essentiel de la littérature sur les théories de la justice s'est construit en dialogue avec Rawls. Néanmoins, depuis le début du XXI^e siècle, on peut constater une remise en question croissante du paradigme rawlsien et l'exploration de champs d'application nouveaux de la question de la justice comme la justice épistémique, la justice réparatrice ou encore la justice climatique.

Dans cette brève introduction aux théories de la justice, nous commençons par la théorie utilitariste, qui était dominante dans le monde anglo-saxon avant 1971 et sans laquelle il est plus difficile de saisir la démarche de Rawls. Nous reconstruisons ensuite brièvement la théorie rawlsienne et ses principales critiques, avant d'introduire à quelques visions de la justice concurrentes (libertarisme, socialisme et suffisantisme notamment). Enfin, nous proposons une introduction à de nouveaux champs de recherche qui font l'actualité des théories de la justice¹. Nous nous concentrons donc uniquement sur la justice prise dans son sens moral (justice sociale, mondiale, intergénérationnelle), à savoir la réflexion sur le juste et l'injuste, par contraste avec le sens légal (la justice comme institution visant au respect du droit). Suivant la tendance dominante dans la théorie politique des dernières décennies, nous accordons une attention prioritaire à la justice distributive (visant la répartition équitable des charges et avantages au sein de la société) plutôt que corrective (visant la rectification des injustices commises), mais nous évoquerons également les limites de l'approche distributive (6) et ses dépassements contemporains (7). Enfin, nous nous pencherons essentiellement sur la justice comme vertu des institutions (qu'est-ce qu'une société juste ?) plutôt que comme vertu individuelle (qu'est-ce qu'une personne juste ?).

1. – LE PARADIGME UTILITARISTE

Avant que Rawls n'apporte une impulsion nouvelle aux réflexions sur la justice, le paradigme dominant en philosophie morale anglo-saxonne, avec une influence très marquée sur l'économie du bien-être, était l'utilitarisme. Né au XVIII^e siècle, l'utilitarisme philosophique a acquis ses lettres de noblesse grâce à des penseurs comme Jeremy Bentham (1789) et John-Stuart Mill (1861). Il fut longtemps une doctrine radicale, à la pointe du progressisme. Contre les morales religieuses traditionnelles (qui font dépendre le bien d'une loi morale transcendante) et contre la rigidité du déontologisme kantien (qui ne tolère pas le mensonge même quand il permet de sauver des vies), l'utilitarisme affirme que la bonté d'une action dépend seulement des conséquences sur le bien-être (ou l'« utilité ») des personnes affectées. Comme le souligne Catherine Audard (1999), l'utilitarisme philosophique est bien éloigné des

¹ Nous reprenons par endroits, en les révisant, les reconstructions des théories de la justice proposées dans Vandamme (2018) ; ainsi que dans les vidéos d'introduction aux théories de la justice de la chaîne Youtube Philoxime réalisées par Maxime Lambrecht, accessibles ici : www.youtube.com/c/Philoxime.

thèses auxquelles il est parfois assimilé dans le monde francophone, comme celle de l'adhésion à la représentation anthropologique de l'*homo oeconomicus* égoïste et calculateur, qui ne se soucierait que de la maximisation de son propre bien-être. Bien au contraire, l'utilitarisme, comme théorie éthique normative qui enjoint à se préoccuper avant tout du bien-être collectif, est radicalement altruiste.

La maxime centrale de l'utilitarisme est donc de maximiser le bien-être collectif (total ou moyen), chaque personne comptant de manière égale, selon la formule attribuée par Mill (1861 : 153) à Bentham. Cette maxime peut paraître extrêmement exigeante du point de vue de l'éthique individuelle, chacun semblant tenu d'anticiper et de calculer les conséquences – souvent incertaines – de ses actes. Mais tandis que l'utilitarisme des *actes* recommande que chaque action humaine se conforme à ce principe, l'utilitarisme des *règles* recommande à l'individu d'agir selon des règles dont le respect contribue à la maximisation du bien-être collectif, ce qui paraît déjà plus accessible (Harrod, 1936). Derek Parfit, défenseur contemporain de l'utilitarisme des règles, estime d'ailleurs que cette reformulation permet de réconcilier l'utilitarisme avec la tradition kantienne et l'impératif catégorique qui enjoint d'agir selon une maxime dont on pourrait vouloir qu'elle soit érigée en loi universelle (voy. Parfit, 2011 : 404-419). Pour lui, les règles susceptibles d'être érigées en loi universelle sont celles dont on peut s'attendre qu'elles produisent les conséquences optimales.

Même si le langage de la justice n'était pas celui utilisé par ses premiers théoriciens, l'utilitarisme peut être interprété dans le langage des théories de la justice comme une théorie guidant la réflexion sur le meilleur système économique ou les meilleures politiques publiques (Goodin, 1995). Ce qui est frappant, lorsqu'on envisage l'utilitarisme comme une théorie de la justice, c'est que son principe de base – la maximisation de l'utilité collective – peut conduire à des recommandations très différentes suivant les hypothèses empiriques qui sont faites. Ainsi, dans une version de gauche, l'utilitarisme recommandera des politiques redistributives en raison de l'hypothèse de l'utilité marginale décroissante de l'argent. Cette hypothèse soutient qu'une unité de revenu supplémentaire générera un gain d'utilité moindre pour une personne riche que pour une personne pauvre. Dans les mots d'Arthur Pigou (1935 : 121), « le neuvième plat du dîner du ploutocrate [...] donne beaucoup moins de satisfaction dans l'ensemble que la quantité équivalente de lait que son coût aurait pu assurer à un enfant pauvre ». De nombreux auteurs se sont appuyés sur cette hypothèse de l'utilité marginale décroissante pour justifier une redistribution plus ou moins massive des richesses, aux fins de maximiser l'utilité collective (Bentham, 2003 ; Pigou, 1930 ; Lerner, 1978). Bien sûr, pour conclure à la désirabilité de politiques redistributives, il faut tenir compte non seulement de leur effet net immédiat (leur impact sur le bien-être des personnes qui sont touchées par cette hausse de fiscalité), mais également de leur impact d'un point de vue dynamique sur les incitations à travailler, à investir, ou à recourir à l'évasion fiscale et ses conséquences pour l'utilité agrégée (Shapiro, 2003 : 31-32). Réaliser ces arbitrages revient à la recherche politiquement délicate d'un taux de taxation optimal (Mirrlees, 1971).

Dès lors, les implications politiques de l'utilitarisme sont fondamentalement ambivalentes. Dans une version qu'on pourrait qualifier de « néolibérale »², qu'on retrouve dans un grand nombre de travaux en économie « néoclassique », l'association entre richesse et bien-être peut servir à justifier des politiques de libre marché sous prétexte qu'elles maximisent la richesse collective en stimulant l'activité économique et la productivité. Cette interprétation est cependant controversée du fait que les gains de richesse n'accroissent pas nécessairement le bien-être. C'est du moins le constat posé par l'économiste du bien-être Richard Easterlin, ayant

² Néolibéral est entendu ici comme une orientation visant l'augmentation de la sphère du marché ainsi que la réduction des interventions et des dépenses publiques en vue de promouvoir la croissance économique. Cette vision spécifique est à distinguer du libéralisme, puisque comme nous le verrons celui-ci peut également justifier de fortes politiques redistributives et des limitations de la logique de marché.

observé que l'augmentation du PIB d'un pays n'avait pas d'impact positif sur le bien-être subjectif moyen de ses habitants (Easterlin, 1974 ; Easterlin *et al.*, 2010). Il s'agit toutefois d'une question faisant l'objet de controverses empiriques.

Cette dépendance de l'utilitarisme par rapport à certains faits empiriques le rend par ailleurs vulnérable à des recommandations sacrificielles ou éthiquement répugnantes. Si la plupart des gens sont matérialistes et extrêmement hostiles aux impôts, l'utilitarisme peut justifier un capitalisme assez sauvage ; si la plupart sont racistes, il pourrait justifier le sacrifice des droits de minorités honnies. La protection des droits fondamentaux de l'individu dans cette théorie ne peut reposer en définitive que sur une base très contingente : ces droits ne sont justifiés *que s'ils contribuent à la maximisation du bien-être* (utilitarisme des règles). Les utilitaristes contemporains ne s'effraient cependant pas trop de ce genre de scénarios. Soit ils jugent les hypothèses empiriques envisagées par leurs adversaires peu plausibles. Soit ils distinguent certains types de préférences dont la satisfaction doit être maximisée. Soit ils acceptent d'encadrer le principe de maximisation de l'utilité par des règles protégeant les droits fondamentaux (ce qui les rapproche de certaines versions de l'égalitarisme libéral, comme nous allons le voir).

Reste la question des inégalités. Même si une impulsion égalitariste peut exister chez les utilitaristes de gauche, comme nous l'avons vu, en raison de l'hypothèse d'utilité marginale décroissante, il reste que l'utilitarisme ne pose pas directement la question de la juste distribution des ressources et opportunités au sein de la société. Le principe utilitariste est d'ordre *agrégatif* plutôt que *distributif* ; on ne regarde que la quantité générale de bien-être, pas sa distribution entre individus. Or, pour les tenants de théories égalitaristes, la recherche de l'égalité est une exigence de justice en soi, non-réductible à son impact sur d'autres valeurs comme l'utilité. Les utilitaristes répliquent qu'on ne peut négliger les effets agrégatifs et que les nombres comptent : des bénéfices pour un grand nombre peuvent compenser des pertes pour un petit nombre. C'est d'ailleurs une intuition morale largement partagée dans des contextes particuliers comme les situations de guerre, où il semble parfois justifié de sacrifier quelques personnes pour le bien de tous. Comme nous allons le voir, l'équilibre entre considérations distributives et agrégatives est central dans la théorie de la justice que Rawls a explicitement conçue comme une alternative à l'utilitarisme.

2. – LA THÉORIE RAWLSIENNE ET L'ÉGALITARISME LIBÉRAL

Dans sa construction d'une théorie de la justice alternative, Rawls (1971) prétend ne faire que reformuler des idées déjà présentes implicitement dans les théories du contrat social de Hobbes, Locke, Rousseau et Kant. Toutefois, son ouvrage fait preuve d'une grande originalité tant sur le plan de la méthode que des principes de justice qu'il met en avant, ce qui explique sans doute sa centralité dans les débats contemporains sur la justice.

Rawls suggère de penser la justice sociale comme un contrat social hypothétique que passeraient ensemble les membres d'une société dans des conditions idéales d'impartialité ne leur permettant de savoir ni la position sociale qu'ils occuperont, ni leur conception du bien. Dans cette « position originelle », les individus sont donc placés sous un « voile d'ignorance » et réfléchissent aux grands principes devant régir la vie en société. Cette expérience de pensée résulte d'une inspiration double. Premièrement, l'impératif catégorique kantien (« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » [Kant, 1785]) dont Rawls considère qu'il présuppose implicitement le

voile d'ignorance³. Deuxièmement, la théorie des jeux, née au milieu du XX^e siècle, qui a développé la réflexion sur les choix en contexte d'incertitude.

Rawls s'appuie sur cette expérience de pensée de la position originelle pour rejeter l'utilitarisme. À ses yeux, en effet, des individus placés dans de telles conditions d'ignorance quant à leur position sociale n'opteraient pas pour un principe utilitariste, susceptible de justifier le sacrifice de quelques-uns pour le bien-être collectif. Au contraire, la perspective d'occuper la position sociale la moins favorisée devrait motiver les agents placés sous voile d'ignorance à se soucier prioritairement des moins favorisés.

Plus fondamentalement, Rawls estime que chaque personne possède une dignité qui ne peut être violée par des exigences collectivistes. D'où son idée d'une protection prioritaire des droits et libertés des personnes. C'est l'aspect libéral de sa philosophie politique, qui se traduit dans son premier principe de justice (dans sa formulation révisée par Rawls) :

1. *Principe d'égalité liberté* : « Chaque personne a une même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de libertés de base égales, qui soit compatible avec le même système de libertés pour tous » (Rawls, 2001 : 69).

À cette intuition libérale s'ajoute une intuition égalitariste : celle selon laquelle les dispositions naturelles et les circonstances sociales dans lesquelles naît et évolue une personne ne devraient pas déterminer sa position sociale. C'est aussi cela qui justifie le voile d'ignorance : les principes de justice ne devraient pas privilégier les personnes qui ont la chance d'être bien nées, dans un milieu favorisé, avec des dispositions génétiques favorables.

Pour autant, Rawls ne défend pas ce qu'il qualifie de principe de « réparation » (*redress*), à savoir une compensation systématique pour les victimes d'inégalités naturelles et sociales. D'une part, car il lui paraît impossible, en pratique, de distinguer les inégalités qui résultent de choix ou mérites différents de celles qui résultent de telles circonstances défavorables. Chercher à compenser les plus malchanceux serait donc aussi peu praticable que chercher à récompenser les plus méritants (Rawls, 1971 : 100-101). D'autre part, car Rawls laisse ouverte la possibilité que certaines inégalités puissent avoir un effet d'incitation à se former, travailler ou investir, susceptible de bénéficier à l'ensemble de la société par une augmentation de la productivité générale couplée à un système fiscal redistributif. Sous un voile d'ignorance, des agents visant la maximisation de leurs gains prospectifs chercheraient vraisemblablement à améliorer autant que possible la position des moins favorisés. Ils accepteraient donc pour seules inégalités celles qui bénéficient aux moins favorisés, sans sacrifier l'égalité des chances. Le deuxième principe de justice (reformulé par Rawls en 2001) combine donc ces deux aspects :

2. « Les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances [*principe d'égalité équitable des chances*] ; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société [*principe de différence*] » (Rawls, 2001 : 69-70).

Anticipant de possibles conflits entre ces différents principes, Rawls précise que le principe (1) a priorité sur le (2), et qu'au sein du second, l'égalité équitable des chances a priorité sur le principe de différence. Cela signifie qu'on ne peut pas réduire des libertés fondamentales en vue de satisfaire le second principe, et qu'on ne peut pas faire d'infraction à l'égalité équitable des chances afin d'améliorer la situation des plus défavorisés.

³ Sans quoi une personne privilégiée et égoïste pourrait vouloir ériger l'égoïsme et l'indépendance mutuelle en lois universelles. Voy. Rawls (2000 : 175-176).

Par cette théorie, Rawls cherche donc à concilier la liberté individuelle et les droits fondamentaux chers aux libéraux et libertariens, une impulsion égalitariste chère aux marxistes et des considérations agrégatives d'efficacité chères aux utilitaristes. Un programme aussi ambitieux ne pouvait pas manquer de susciter de multiples réactions de tous bords. Il est impossible ici de faire justice à toutes les critiques qui ont été formulées à l'encontre du projet rawlsien. Dans ce qui suit, nous nous contenterons d'aborder quelques critiques internes à la famille égalitariste libérale, avant d'évoquer dans les sections suivantes quelques-unes des principales critiques externes.

Une première critique interne de Rawls est venue de son contemporain Ronald Dworkin (1981 ; 2000 ; 2011). Elle concerne le rejet du principe de « réparation » et, ce faisant, de toute volonté de compenser la malchance ou de récompenser les choix, les efforts ou le mérite. Rawls (1971 : 312) estime qu'il est impossible de récompenser les efforts et de compenser la malchance, selon un principe de mérite, car même les efforts fournis par une personne, ou encore sa capacité à poser des choix responsables, sont largement influencés par des facteurs génétiques et sociaux. Cependant, aux yeux de Dworkin, le fait que nos choix soient *influencés* dans une large mesure par des facteurs échappant à notre contrôle n'implique pas qu'ils soient entièrement *déterminés* par ces facteurs. En outre, Dworkin estime qu'il en va du respect de la dignité humaine de considérer chacun comme (au moins minimalement) capable de libre arbitre et donc comme responsable de ses choix (voy. Dworkin, 2011 : chap. 10). Il développe donc un système complexe d'assurance contrefactuelle sous voile d'ignorance visant à protéger chaque individu de la malchance « brute » (comme le milieu de naissance ou les dispositions naturelles) tout en autorisant les inégalités résultant de choix ou de (mal)chance « optionnelle » (c'est-à-dire résultant d'un « pari délibéré et calculé » [Dworkin, 2000 : 73]). Dworkin désigne cette version alternative de l'égalitarisme libéral par l'expression d'« égalité des ressources ». L'idée fondamentale est que l'État favoriserait indûment les personnes nées sous une bonne étoile s'il ne cherchait pas à compenser la malchance brute, et à l'inverse qu'il favoriserait injustement les irresponsables s'il compensait la malchance optionnelle ou fermait les yeux sur les différences de choix.

Amartya Sen (1992), pour sa part, s'en est pris à la fois à Rawls et Dworkin en critiquant le fait que la focalisation sur les seules ressources favorise les personnes qui ont des besoins moindres⁴. En effet, certaines personnes ont besoin de davantage de ressources pour mener une vie de qualité, sans que cela ne leur soit imputable – en raison d'un handicap par exemple. Pour Sen, il faut viser une égalisation non pas des ressources dont disposent les personnes, mais des capacités (ou « capabilités ») fondamentales qu'elles peuvent exercer, comme le fait de se nourrir correctement, de se former, de se déplacer, de fonder une famille, de développer des relations sociales, etc., dont la liste doit faire l'objet d'une délibération démocratique (voy. aussi Nussbaum, 2011). Toutefois, Sen (2009) n'entendait pas proposer une théorie complète de la justice, qu'il jugeait inutile, estimant plus important de disposer de critères (comme les capabilités fondamentales) permettant de comparer différents états sociaux.

Ces critiques de Dworkin et Sen ont amené au développement d'une théorie de la justice alternative à celle de Rawls mais préservant un bon nombre de ses intuitions : l'égalitarisme de la chance (*luck egalitarianism*). Ses principaux représentants sont Richard Arneson (1989), G. A. Cohen (1989 ; 2011) et John Roemer (1998). Leur contribution s'inscrit dans le prolongement des critiques de Dworkin et Sen, qu'ils radicalisent. Toutefois, à l'inverse de

⁴ Pour être plus précis, Rawls ne se soucie pas que des ressources matérielles, mais de ce qu'il appelle les « biens premiers », c'est-à-dire à la fois les revenus et le capital, mais aussi les « pouvoirs et prérogatives » ainsi que les « bases sociales du respect de soi ». Reste qu'il ne tient pas compte des fortes variations interpersonnelles dans la capacité à transformer ces biens premiers en bien-être et activités (*functionings*, selon la formule d'A. Sen).

Dworkin, qui tient les individus pour responsables de leurs préférences, ils mettent en évidence le fait que les préférences guidant les choix individuels peuvent également partiellement échapper au contrôle des agents (que l'on songe aux addictions, par exemple, ou même aux convictions religieuses) et dès lors parfois être caractérisées comme l'équivalent de besoins. La distinction essentielle du point de vue de la justice est donc celle entre ce qui relève du choix véritable et ce qui relève de la chance ou malchance. L'égalitarisme de la chance affirme qu'il est injuste qu'une personne soit défavorisée sans que cela résulte d'une faute ou d'un choix de sa part. Pour cette raison, les philosophes s'inscrivant dans cette mouvance vont défendre un principe d'égalité des chances de bien-être (Arneson) ou d'égal accès aux avantages⁵ (Cohen), avec pour ambition la neutralisation des effets de ce qui échappe au contrôle des agents, de l'origine sociale aux addictions en passant par les talents.

En réintroduisant la notion de choix (et les débats philosophiques sur le libre arbitre) au cœur de la réflexion sur la justice, l'égalitarisme de la chance s'est exposé à un certain nombre de critiques, et à des débats complexes sur ce qui peut être qualifié de choix volontaire, sur la possibilité d'un libre arbitre dans un monde déterministe, ou sur le degré auquel on peut tenir des personnes responsables des conséquences de leurs choix (voy. Spitz, 2008). Certains jugent qu'en réintroduisant cette notion de choix, Dworkin a eu le mérite de prendre au sérieux une grande objection de la droite politique à l'égalitarisme pour la retourner contre elle-même en montrant combien nos sociétés favorisent les chanceux (Cohen, 2011 : 32). D'autres jugent au contraire ce mouvement dangereux et nuisible pour l'égalitarisme, qu'il détournerait des préoccupations plus essentielles que sont l'exploitation, l'oppression et la domination par exemple (Anderson, 1999).

Une autre série de critiques de Rawls est venue de la pensée féministe. Un certain nombre de philosophes estiment en effet que la pensée libérale (dont Rawls est héritier) est fondamentalement biaisée par son recours à la distinction entre le public et le privé, avec pour conséquence problématique de laisser hors de toutes considérations de justice l'institution familiale, pourtant lieu par excellence de formation des inégalités (Pateman, 1987) en plus de violences diverses. Ainsi, Rawls s'est bien inquiété de la reproduction des inégalités à travers les différences d'éducation entre familles, mais pas des inégalités entre membres d'un même foyer (Okin, 1989), alors même qu'une répartition inégale des tâches au sein d'un foyer a des répercussions nettes sur l'égalité des opportunités hors du foyer. Qui plus est, au-delà des questions économiques, se posent les questions tout aussi importantes de la domination au sein des couples, de la violence physique et sexuelle, dont la prise au sérieux requiert de ne pas considérer la famille comme un espace privé dans lequel l'État devrait s'abstenir de toute intervention. Rawls (2001 : 222-226) a accepté cette critique et adapté sa théorie pour inclure la famille dans la « structure de base » de la société, à savoir les institutions auxquelles s'appliquent ses principes de justice. Cela permet de mieux penser les inégalités de genre dans un cadre rawlsien. Toutefois, il existe également des critiques féministes de la focalisation sur les questions de justice (Gilligan, 1982) ou, plus précisément, sur les questions distributives (Fraser, 2005 ; voy. plus bas, 6).

Un dernier type de critique de Rawls, au sein de l'égalitarisme libéral, concerne la question de la justice mondiale : un grand nombre de voix d'inspiration rawlsienne se sont dressées contre son choix de limiter la portée de ses principes de justice au seul espace de l'État-nation. Tandis que Rawls (1999) prévoyait des principes de justice distincts et moins exigeants au niveau mondial, des théoriciens comme Charles Beitz (1979), Simon Caney (2006) ou Thomas Pogge (2008) défendent l'extension de l'égalitarisme libéral au niveau mondial, jugeant que les frontières nationales sont tout aussi arbitraires d'un point de vue moral que le milieu d'origine ou les prédispositions génétiques.

⁵ Formule plus ouverte, qui permet de dépasser la seule métrique du bien-être.

3. – LES DIFFÉRENTES FACETTES DU LIBERTARISME

La pensée libertarienne existait déjà bien avant le renouveau des théories de la justice, trouvant un de ses fondements principaux dans la pensée de John Locke. Elle a toutefois connu une mise à jour importante grâce à la contribution de Robert Nozick, collègue de Rawls à Harvard, qui publia en 1974 *Anarchie, État et utopie*, une sorte de réponse libertarienne de droite à la théorie de Rawls.

L'objection principale de Nozick, par rapport à Rawls et à l'égalitarisme en général, c'est que la volonté de compenser certaines inégalités naturelles ou de maximiser les perspectives des moins favorisés conduit à une taxation des richesses qui s'assimilerait à du travail forcé (Nozick, 1974 : 169-172). Pour Nozick, tant les utilitaristes que les égalitaristes se comportent comme si les ressources tombaient du ciel comme la manne de l'Ancien Testament. Au contraire, d'après Nozick « les choses viennent au monde déjà attachées à des personnes qui ont des droits sur elles » (Nozick, 1974 : 160). En effet, pour les libertariens, une société juste est une société qui garantit à chaque individu une sphère inviolable de droits individuels, conçus comme droits de propriété. L'État a donc pour unique fonction de protéger un régime de droits de propriété permettant de prémunir les individus contre les interférences illégitimes d'autrui. Pour cette raison, la plupart des libertariens reconnaissent (avec diverses nuances) le principe de justice suivant, proposé à l'origine par John Locke (1690) :

1. *Principe de propriété de soi* : tout individu majeur (ou mentalement capable) a un droit absolu à disposer comme il l'entend de sa personne (sauf pour renoncer à sa liberté).

Pour Nozick, le caractère juste ou injuste d'une distribution des divers avantages sociaux dépend de l'histoire qui a amené à cette distribution et de ce à quoi ont droit les personnes. Pour savoir si une personne a le droit de disposer d'un bien, il faut s'interroger sur la manière dont elle a acquis ce bien. Deux autres principes de justice entrent alors en jeu :

2. *Principe de juste acquisition* : toute personne s'étant approprié un bien pour la première fois en est la légitime propriétaire à condition que les autres ne s'en trouvent pas moins bien loties qu'elles ne le seraient dans un état de nature sans droits de propriété (« clause lockéenne »).
3. *Principe de juste transfert* : toute personne ayant fait l'acquisition d'un bien par le biais d'une transaction volontaire en devient légitime propriétaire.

Tandis que certains anarcho-capitalistes nient toute légitimité à l'État, Nozick défend un État minimal, dont l'unique fonction est de veiller au respect des règles de propriété et de transactions légitimes. Les choses se compliquent néanmoins, comme le reconnaît Nozick, lorsque l'on s'intéresse à l'histoire ayant donné lieu à la distribution actuelle des divers avantages sociaux. Celle-ci est en effet remplie d'actes d'acquisition illégitime allant du simple vol à l'expropriation en passant par diverses manipulations. C'est la raison pour laquelle Nozick prévoit aussi un quatrième principe :

4. *Principe de rectification* : si ce que possède une personne est négativement affecté par des injustices passées, cette personne a droit à une compensation.

Ce principe soulève un grand nombre de questions que Nozick ne fait qu'évoquer. Il suggère que chaque société, en fonction de son histoire propre, doit tâcher de trouver une règle approximative permettant de rectifier les injustices passées – ce qui pourrait momentanément justifier un État un peu plus étendu et actif que dans l'idéal libertarien (Nozick, 1974 : 231).

Les différents principes de justice de Nozick ont fait l'objet de nombreuses critiques. La plus élaborée est sans doute celle du philosophe socialiste canadien G. A. Cohen (1995) qui, avant de développer son égalitarisme de la chance, a passé plusieurs années à s'efforcer de réfuter les thèses profondément antiégalitaristes de Nozick (voy. Tarrit et Vandamme, 2023 : chap. 2).

Cohen montre d'abord que même en acceptant le principe de propriété de soi, on n'en arrive pas nécessairement aux conclusions de Nozick. Encore faut-il régler la question de la propriété des ressources externes – les ressources naturelles. Ce n'est en effet qu'en s'appropriant de façon unilatérale des ressources qui appartenaient en droit à l'ensemble de l'humanité (processus que Marx [1871 : 527 et s.] qualifiait d'« accumulation primitive ») que des individus se sont enrichis aux dépens des autres. Et le principe de rectification de Nozick ne suffit pas à résoudre le problème de l'inégal accès aux ressources productives, que rien ne justifie selon Cohen.

Par ailleurs, l'idée même de propriété de soi peut être contestée (Cohen, 1995 : 229-244). D'abord, il est important de noter que, contrairement à ce que dit Nozick, renoncer au principe de propriété de soi n'implique pas d'accepter l'esclavage, c'est-à-dire le droit d'être propriétaire d'autres personnes. L'obligation légale de se montrer solidaire avec les personnes qui sont dans le besoin (que rejette Nozick) donne à l'État le droit d'orienter le fruit du travail des contribuables, mais pas de *détenir* ce travail. Qui plus est, le principe de propriété de soi ne suffit pas à empêcher des formes bien plus réelles d'esclavage. En effet, dans la logique libertarienne, un esclavage total et entièrement légitime est parfaitement possible s'il est contractuellement fondé. Et des situations proches de l'esclavage risquent fort d'émerger lorsque des travailleurs indigents se retrouvent forcés de vendre leur travail. Ensuite, Nozick associe la propriété de soi à la capacité à vivre sa propre vie de façon autonome. Or, le respect de la propriété de soi ne correspond pas nécessairement à un respect de l'autonomie humaine, au sens de l'existence d'une diversité de choix possibles. Au contraire, des différences de richesse et de talent peuvent conduire des personnes dans des situations d'inégalité où elles se retrouvent incapables de contrôler leur vie et font face à des options très réduites, au prix de leur autonomie.

Dès lors, bien que les libertariens se présentent comme les champions de la liberté individuelle, celle-ci est entendue de manière purement formelle comme une liberté sans autres entraves que le respect des libertés d'autrui, sans égard pour les conditions sociales et matérielles de la liberté, ou la capacité effective à agir. Cette conception formelle de la liberté est vivement critiquée par les auteurs égalitaristes partisans de conceptions substantielles de la liberté, parfois qualifiées de liberté « réelle » (Van Parijs, 1991 ; 1995), ou « effective » (Sen, 1992 ; Swift, 2001).

Le libéralisme n'est toutefois pas réductible à Nozick et n'est pas nécessairement insensible aux inégalités. Ainsi, des libertariens de gauche, inspirés par des figures comme Thomas Paine ou Charles Fourier, estiment eux aussi que les richesses de la Terre appartiennent, d'un point de vue moral, à l'ensemble de l'humanité (Vallentyne et Steiner, 2000). Par rapport aux libertariens de droite, ceux de gauche vont également se montrer davantage préoccupés par les questions d'héritage et défendre divers mécanismes redistributifs susceptibles de préserver une forme d'égalité des chances de départ à travers les générations (ce qui les rapproche de l'égalitarisme libéral présenté ci-dessus).

Il existe aussi des formes de libéralisme de droite construites sur une base différente de celle de Nozick. Ainsi, un autre type d'argument en défaveur des intrusions étatiques dans la sphère économique a été développé par Friedrich von Hayek. À ses yeux, les pouvoirs publics devraient s'abstenir de toute intervention de nature à perturber l'« ordre spontané » du marché (Hayek, 1982, vol. 1 : 35-54). Comme Rawls, il estime qu'il est illusoire de chercher à ce que chacun soit rétribué en fonction de son mérite. Mais au contraire de Rawls, il ne croit pas qu'il soit possible de réaliser un idéal de justice sociale sans l'établissement d'un système étatique extrêmement coercitif. L'idée même de justice sociale lui paraît en outre « vide » et « dénuée de sens ». Puisque l'ordre social est produit spontanément, sans l'intention délibérée d'un agent, on ne peut pas le juger juste ou injuste (Hayek, 1982, vol. 2). Au-delà de cet usage assez singulier du terme « justice sociale », Hayek défend comme Nozick une intervention minimale

de la part de l'État, qui, plutôt que de viser un certain résultat, une certaine distribution, doit juste poser les règles du jeu (les droits de propriété et la garantie d'une concurrence libre et non faussée)⁶. Cette limitation des interventions étatiques est justifiée de deux manières, qui se mêlent sous sa plume. Dans une perspective libertarienne pure, il s'agit de préserver la liberté formelle des agents en interférant le moins possible dans leurs interactions. La planification économique, concentrant la propriété des moyens de production dans quelques mains au lieu de la disperser, lui apparaît comme une voie certaine vers la servitude (Hayek, 1944). Dans une perspective économique néoclassique en revanche, il s'agit plutôt de préserver l'efficacité productive du libre marché, de garantir la prospérité, ce qui renvoie à des considérations proches de l'utilitarisme, dans sa version de droite.

Dans le prolongement de cette seconde vision hayékienne, s'est récemment dégagée une nouvelle forme de libertarisme parfois appelée « libéralisme néoclassique » (Brennan et Tomasi, 2012). Cette perspective rejette l'idée de droits de propriété absolus ou « naturels » tels que défendus par Locke et Nozick. Elle considère que les droits de propriété sont essentiels à la liberté individuelle, mais sont des conventions qui doivent pouvoir être acceptables par toutes et tous pour être considérées comme justes. Un système économique qui ne bénéficierait pas aux plus pauvres, en particulier, ne pourrait pas être juste. Le libéralisme néoclassique possède ainsi une certaine proximité avec le cadre rawlsien (voy. Brennan, 2007 ; Tomasi, 2012 : xxi). Au contraire de ce dernier, toutefois, on ne se soucie ici que des ressources matérielles (plutôt que des « biens premiers » chez Rawls), et de la pauvreté absolue (les revenus des plus pauvres) plutôt que de la pauvreté relative (les écarts de revenu). Cela se traduit concrètement dans la défense d'une économie capitaliste de marché faiblement régulée, au prétexte qu'elle génère davantage de richesse et bénéficie ainsi aux plus pauvres en termes absolus, puisque leur niveau de vie est supposé s'améliorer de génération en génération.

4. – LE SUFFISANTISME

Une théorie de la justice relativement récente est le suffisantisme, qui se distingue des autres théories de la justice par sa focalisation sur (ou son attention prioritaire à) un seuil définissant des conditions de vie adéquates, seuil au-dessus duquel l'État a pour mission d'amener toutes les personnes. Ce seuil de suffisance peut être envisagé en termes absolus (un certain niveau de revenu, par exemple) ou relatifs (60 % du revenu médian, comme dans les mesures d'Eurostat, ou encore un revenu suffisant pour échapper à la domination, par exemple), et il peut faire l'objet de la même diversité de métriques que l'égalitarisme, à savoir les ressources, le bien-être, les capacités, ou autre.

Le suffisantisme se distingue de théories de la justice plus égalitaristes par un rapport différent aux inégalités. Il n'y a pas, dans le suffisantisme, d'hostilité de principe aux inégalités matérielles d'existence. Celles-ci ne sont jugées condamnables que lorsqu'elles engendrent une situation d'insuffisance. Plus exactement, cette approche peut être à la fois plus égalitariste que d'autres en dessous du seuil de suffisance, où elle n'admet par exemple pas d'inégalités liées à la responsabilité personnelle, et moins égalitariste au-delà du seuil, puisqu'elle ne condamne pas (nécessairement) les inégalités restantes (Gosseries, 2011).

Cette conception de la justice fait droit à une intuition largement partagée selon laquelle la plus grande injustice consiste à ne pas disposer de suffisamment de ressources ou capacités pour vivre une vie décente. Beaucoup de suffisantistes estiment que les débats sur l'égalité détournent de ce qui est le plus important ou le plus urgent, à savoir les situations d'insuffisance (Frankfurt, 2015). La focalisation sur les capacités de base (Sen, 1992 ; Nussbaum, 2011) est

⁶ Pierre Crétois (2023 : 144) parle à ce sujet d'une forme de « procéduralisme à un coup » : une fois les règles du jeu fixées, on se désintéresse des résultats, même si la répétition des parties peut amener certains joueurs dans une situation misérable.

un exemple de cette démarche. Certains laissent cependant ouverte la question de savoir s'il pourrait rester des injustices à combattre même si tout le monde avait assez (ce qui est l'objectif prioritaire). On peut de ce point de vue distinguer deux thèses suffisantistes distinctes (Casal, 2007) :

1. *Thèse positive* : il est important que tout le monde atteigne un certain seuil de suffisance.
2. *Thèse négative* : une fois que tout le monde a atteint ce seuil, il n'y a plus d'obligations de justice distributive.

Sur cette base, on peut opérer une nouvelle distinction entre les suffisantistes qui sont *agnostiques* à propos des inégalités qui persistent au-delà du seuil de suffisance (et qui n'affirmeront donc que la thèse positive) et ceux qui sont moralement *indifférents* à leur propos, c'est-à-dire qu'ils n'y voient pas d'injustice (thèse négative) (Vandamme, 2017). Dans le premier cas, le suffisantisme peut n'être qu'une conception partielle de la justice, pouvant être complétée par un principe égalitariste, utilitariste, voire libertarien pour ce qui concerne les inégalités persistantes (voy. Casal, 2007 ; Gosseries, 2011 ; Shields, 2016). Dans le second, on ne considère comme injustes que les inégalités qui génèrent, par exemple, la privation ou la domination. C'est le cas notamment des théories de la justice focalisées sur la lutte contre toutes les formes de domination, sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

Les principales critiques adressées au suffisantisme portent sur le caractère quelque peu arbitraire du choix d'un seuil à partir duquel les exigences de justice s'arrêteraient. Certains jugent ainsi que les suffisantistes prennent une différence de degré d'injustice pour une différence de nature entre situations injustes et justes (Casal, 2007). Certes, les inégalités entre personnes aisées nous choquent moins que les situations de grave pénurie, mais on pourrait néanmoins considérer que des inégalités moralement injustifiables demeurent suspectes du point de vue de la justice, même si elles n'entraînent ni pauvreté ni domination. Certains suffisantistes (indifférents aux inégalités au-delà du seuil) répliquent alors qu'il ne faut pas confondre l'injustice et l'envie (Crisp, 2003 : 749) ; ce n'est pas parce qu'une personne regrette d'avoir moins qu'une autre qu'il y a forcément là une injustice. On fait face à des intuitions différentes concernant le degré d'exigence de l'idéal de justice.

On peut trouver l'exact contrepoint du suffisantisme dans une autre théorie partielle de la justice plus récente – le limitarisme – que nous mentionnons en passant. Pour les limitaristes, il n'est pas moralement admissible de dépasser un certain niveau de richesse (Robeyns, 2017 ; 2024). Ingrid Robeyns avance deux principaux arguments en faveur d'un plafond des richesses : l'argument démocratique (de trop grandes inégalités de richesses mineront toujours l'égalité politique), et l'argument des besoins urgents non satisfaits (lutter contre des fléaux comme l'extrême pauvreté ou l'urgence climatique est moralement plus urgent que satisfaire les désirs des plus fortunés). Par ailleurs, il se peut qu'une trop grande richesse soit néfaste pour les personnes riches elles-mêmes, les privant de certaines relations sociales et expériences formatrices, ou en les rendant captives d'une logique d'enrichissement sans fin (voy. Zwarthoed, 2018). Parmi les questions restant sujettes à débat, on peut se demander si le limitarisme est une théorie de la justice distincte ou s'il n'est pas redondant par rapport à d'autres perspectives égalitaristes, qui condamneraient elles aussi les inégalités au-delà d'un certain seuil⁷.

5. – LE SOCIALISME ET LA JUSTICE

⁷ La théorie rawlsienne, pour préserver la « valeur équitable des libertés politiques » (Rawls, 2001 : 205) ; le suffisantisme parce qu'il y a des besoins urgents non satisfaits (Huseby, 2022).

Nettement plus sceptiques que les autres par rapport à la capacité du capitalisme à assurer une liberté réelle pour toutes et tous, un certain nombre de théoriciens socialistes ont cherché à développer une théorie de la justice alternative à celle de Rawls. Certains l'ont fait à partir d'une critique interne du cadre rawlsien ; d'autres à partir d'intuitions différentes.

Pour commencer, il faut évoquer les personnes qui estiment qu'on peut être à la fois socialiste et rawlsien. Il faut savoir que Rawls lui-même se montrait tout à fait ouvert à une forme de propriété collective des moyens de production, pour peu que ce socialisme se montre respectueux des droits et libertés individuels (Rawls, 1971 : 258 ; 2001 : 190-193). On peut donc, comme Martin O'Neill (2008) ou William Edmundson (2017), faire valoir qu'une forme ou l'autre de socialisme est le type de régime économique le plus à même de satisfaire les principes de justice de Rawls ou de préserver à travers le temps une structure de base juste et stable.

Une autre voie (plus indirecte) de Rawls vers le socialisme passe par l'égalitarisme de la chance. Dans la section sur Rawls et l'égalitarisme libéral, nous avons déjà évoqué les figures de G. A. Cohen et John Roemer. Ceux-ci estiment le capitalisme incompatible avec l'égalitarisme de la chance étant donné sa forte propension à récompenser la chance et sanctionner la malchance. Qui plus est, tous deux estiment que le principe distributif d'égalité de la chance doit être complété par un principe plus relationnel de « communauté » (Cohen, 2009) ou de « solidarité » (Roemer, 2017), qui désigne une disposition des personnes à s'entraider volontairement. Cette disposition contraste fortement avec le type de motivation égoïste qui préside dans le capitalisme de marché et ne peut être encouragée que dans un régime économique limitant drastiquement les inégalités. Cohen et Roemer sont néanmoins en désaccord sur la place qui doit être laissée au marché dans le modèle économique socialiste, le premier y étant nettement plus hostile que le second.

Il est également possible de puiser dans l'œuvre de Marx un principe de justice alternatif à ceux de Rawls. C'est ce qu'ont fait Joseph Carens (2003) et Pablo Gilabert (2023) en cherchant à réhabiliter le principe « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins » rendu célèbre par Marx dans sa *Critique du programme de Gotha* (1848). Ce principe se décompose en un principe *contributif*, qui enjoint à chacun d'apporter sa pierre à l'édifice, de contribuer au travail nécessaire en fonction de ses capacités propres, et en un principe *distributif*, qui vise la satisfaction des besoins de toutes et tous. Ce slogan d'apparence simple dévoile en réalité une vision assez fine de la justice qui, au contraire de certaines visions ressourcistes⁸ un peu limitées, tient compte des différences de capacités et de besoins entre les personnes (Gilabert, 2023 : 90-91). Cette vision doit cependant être développée. Ainsi, il faut trouver un moyen de distinguer les *besoins*, qui méritent satisfaction, des simples *désirs* (Gilabert, 2023 : 95). Et il faut également préciser quelle contribution peut être raisonnablement attendue de la part de chacun, comment encourager une telle contribution volontaire en évitant le problème du passager clandestin (*free riding*) et comment promouvoir le développement des capacités contributives de chacun (voy. Gilabert, 2023 : 105-130).

Enfin, il existe des pensées socialistes de la justice tout à fait indépendantes du cadre rawlsien. Pas vraiment dans la tradition marxiste la plus pure, qui a tendance à rejeter le langage de la justice au profit d'une analyse non morale des rapports de classe (voy. Buchanan, 1982), mais dans des perspectives d'inspiration marxiste qui mettent en avant différents types d'injustices propres au capitalisme, comme l'exploitation et la domination (Vrousalis, 2023), l'aliénation (Jaeggi, 2014), ou encore le mépris social et l'absence de reconnaissance (Fraser, 2005). En général, toutefois, le langage de la justice est beaucoup moins présent dans ces travaux que dans les théories d'inspiration rawlsienne.

⁸ Visions qui se concentrent sur la quantité de ressources dont jouissent différentes personnes plutôt que de tenir compte de capacités et besoins différenciés selon les personnes dans la conversion de ces ressources en bien-être et libertés (Sen, 1992).

6. – LES CRITIQUES DU PARADIGME DISTRIBUTIF

En lien avec ceci, une des évolutions majeures des débats sur la justice au cours des dernières années a consisté à remettre en cause la focalisation initiale de cette littérature sur les questions distributives, au détriment des aspects relationnels de la justice. C'est particulièrement le cas des nombreux débats sur la métrique adéquate de l'égalité (ressources, bien-être, capacités, avantages). Le résultat de cette focalisation, c'est que ces théories auraient négligé à tort les questions relationnelles – la domination, l'exploitation, l'oppression, le mépris – qui ont pourtant historiquement accompagné les luttes contre les injustices.

Cette critique revêt différentes formes. Iris Marion Young (1990), par exemple, reprenant un reproche autrefois adressé par Marx à ses contemporains, suggère que la question de la juste *distribution* des biens déplace l'attention des conditions de *production* de ces biens, où se jouent pourtant de nombreuses injustices de l'ordre de la domination et de l'exploitation, du fait de la prévalence de l'entreprise capitaliste hiérarchisée. Axel Honneth (1992) défend pour sa part l'idée selon laquelle la question de la reconnaissance mutuelle est le substrat de toutes les autres revendications de justice – y compris distributives. En désaccord avec lui sur ce point, Nancy Fraser (2005) suggère que les revendications de reconnaissance et de redistribution sont distinctes, entrent potentiellement en conflit et doivent néanmoins être poursuivies simultanément. Plus récemment, Rainer Forst (2014) a mis en avant le fait que la question des relations de pouvoir dans la détermination des structures de production et de redistribution – autrement dit la question de la démocratie – devrait être la première préoccupation de justice, avant toutes considérations distributives.

La plupart des critiques du « paradigme distributif » se regroupent aujourd'hui dans une famille qu'on qualifie d'égalitarisme relationnel, ou social, ou des relations sociales. Leur leitmotiv principal est qu'une société juste est une société dans laquelle les personnes jouissent d'un statut égal et peuvent donc se considérer comme des égales, quelles que soient les inégalités naturelles ou économiques qui peuvent les différencier. Cet égalitarisme relationnel repose sur le postulat selon lequel certaines relations sociales de l'ordre de la domination sont intrinsèquement injustes, quelle que soit la distribution des ressources et opportunités qui y a mené. Si A en vient à exploiter B, un égalitariste relationnel ne va pas se demander si A et B jouissaient d'opportunités égales de départ (Vrousalis, 2023). Il s'agit d'une relation injuste, quelle que soit la distribution dont elle résulte. Pour prendre un autre exemple de l'insuffisance des considérations distributives, il est tout à fait concevable (même si c'est rarement le cas en réalité) que, jouissant d'opportunités strictement égales aux hommes, certaines femmes fassent le choix de se retirer du marché de l'emploi pour s'occuper de jeunes enfants. L'inégalité de revenu qui en résulte pourrait être jugée admissible d'un point de vue strictement distributif. Cependant, une telle réflexion fait l'impasse sur la question de la domination masculine informelle, qui oriente les choix de nombreuses femmes et biaise l'usage qu'elles peuvent faire d'opportunités égales (Anderson, 1999).

Un exemple particulièrement développé de théorie de la justice relationnelle est le néorépublicanisme. Celui-ci s'articule autour d'un principe fondamental : la *liberté comme non-domination*, qui implique que personne ne soit soumis à l'arbitraire d'autrui (Pettit, 1997 ; Lovett, 2013). Un avantage de cette théorie est qu'elle constitue à la fois une théorie de la démocratie et une théorie de la justice (Pettit, 2012). En effet, protéger contre la domination implique à la fois de se préoccuper de la domination verticale, entre les personnes disposant de pouvoir politique et les autres, ainsi que de toutes les formes de domination horizontale qui traversent la société, de la sphère de l'emploi jusqu'à la sphère familiale, en passant par des formes plus subtiles de domination comme la domination culturelle (Laborde, 2008). Des développements récents de la théorie ont même invité à la radicaliser en tenant compte

également de formes de domination « impersonnelle » caractéristiques des économies de marché (Roberts, 2016). La tradition républicaine se rapproche alors davantage de la tradition socialiste.

Le grand apport de ces différentes perspectives théoriques a été de montrer toutes les limites d'un paradigme distributif étroit. Néanmoins, à rebours de ce que certaines contributions à la littérature peuvent parfois laisser entendre, il n'est pas forcément nécessaire de choisir entre une approche distributive et une approche relationnelle de la justice. Focaliser exclusivement l'attention sur les questions relationnelles peut en effet amener à fermer les yeux sur d'autres injustices. Toutes les inégalités socio-économiques ne se traduisent pas en relations de domination, d'oppression ou d'exploitation. Et pourtant, certaines inégalités n'ayant pas d'effets relationnels peuvent s'avérer moralement injustifiées, comme les inégalités de revenu entre des personnes qui vivent toutes confortablement. De ce point de vue, l'égalitarisme de la chance, par exemple, va plus loin que les égalitarismes relationnels, qui sont plus proches du suffisantisme (Anderson, 1999 : 318 ; Pettit, 2012 : 88 ; Frankfurt, 2015). Il est vrai que les graves privations, la domination et l'exploitation peuvent heurter nos sentiments bien davantage que de petits avantages relatifs. Et il est plausible que nous devions accorder notre attention prioritaire aux situations d'insuffisance (Shields, 2016). Mais cela ne signifie pas qu'une fois que tout le monde a été amené au-dessus d'un certain seuil de suffisance protégeant contre la domination il n'y a plus aucune injustice possible. Une forme d'« équité comparative » (Temkin, 2017) peut nous importer également. Il n'est donc pas interdit ni incohérent de considérer que la justice sociale est à la fois d'ordre distributif et relationnel (voy. p. ex. Lippert-Rasmussen, 2018).

7. – LES NOUVEAUX DOMAINES DE LA JUSTICE

Depuis le début du XXI^e siècle, les réflexions sur la justice ont connu une expansion significative de leur champ. Alors que la justice économique avait dominé les dernières décennies du XX^e siècle, il existe aujourd'hui des débats extrêmement féconds sur la justice linguistique, la justice réparatrice, la justice épistémique, la justice climatique ou encore la justice animale. Une des explications de ce renouveau est une forme de « retournement méthodologique » (Bessone, 2019 : 19) ayant amené les personnes travaillant dans ce champ à s'éloigner des théories idéales pour s'intéresser davantage à la diversité des injustices subies, avec un ancrage plus fort dans les sciences sociales.

Il est malheureusement impossible dans le cadre de ce chapitre de faire justice à ce foisonnement. Nous nous contenterons donc d'évoquer certains aspects, en guise d'ouverture finale.

7.1. – *La justice réparatrice*

Une question de plus en plus discutée est celle du traitement des injustices passées comme l'esclavage et la colonisation (voy. notamment chap. 24 de ce traité). Il semble clair qu'on ne peut pas remédier pleinement à ces injustices puisque ni les victimes directes ni les bourreaux ne sont plus vivants. On ne peut pas redresser le tort subi. Néanmoins, comme le dit Magali Bessone (2019 : 39), les demandes de réparation par rapport à ces injustices du passé « reposent sur la conviction que l'injustice qui doit donner lieu à réparation légitime est une injustice continuée, persistante, durable, et non pas strictement une injustice historique » (voy. également Spinner-Halev, 2007). Même si ces injustices passées n'avaient plus d'effet, il y aurait au moins un enjeu de reconnaissance à les dénoncer rétrospectivement. Mais puisque leurs effets se prolongent dans le présent, à travers les désavantages structurels divers subis par

les groupes héritiers de l'esclavage et de la colonisation, la demande de réparation prend une ampleur tout autre.

Or, garantir des opportunités égales à chacun quelles que soient ses origines ne suffira vraisemblablement pas à réparer ces injustices-là. C'est également sur le plan des relations entre groupes et des représentations sociales que se joue la réparation. Nous ne sommes pas responsables au sens juridique des injustices raciales du passé, mais nous pouvons reconnaître une responsabilité morale et politique, ancrée dans cette histoire dont nous sommes héritiers, de rétablir des relations égalitaires entre les descendants des bourreaux et ceux des victimes (Young, 2011 : chap. 7 ; Bessone, 2019).

7.2. – *La justice épistémique*

Le terme « justice épistémique » a vraisemblablement été inventé et en tout cas popularisé par Miranda Fricker dans un ouvrage éponyme publié en 2007. Il désigne les injustices subies par différentes personnes en tant que porteuses de connaissances ou dans leur accès à certaines connaissances. Fricker (2007) distingue les injustices *testimoniales* (liées aux témoignages) des injustices *herméneutiques*. Les premières renvoient au manque de crédit accordé aux témoignages ou discours de certaines catégories de personnes et à leur expérience de l'injustice notamment, en raison de préjugés liés à leur identité sociale. Les secondes désignent les inégalités d'accès aux ressources cognitives permettant à ces personnes de comprendre certaines injustices dont elles peuvent être victimes. Un lien peut être établi avec la section précédente puisque ce sont bien souvent les groupes victimes d'injustices structurelles dans le passé qui sont aujourd'hui victimes de telles injustices épistémiques – les femmes, les personnes racisées, les populations des anciennes colonies, etc.

Face à ces injustices, on songe naturellement au rôle déterminant de l'éducation publique et de l'éducation continue, mais de façon intéressante, Fricker (2007) met aussi en avant la responsabilité individuelle des interlocuteurs face à ces injustices. Elle évoque d'une part la vertu de justice testimoniale, qui désigne la capacité de détecter et corriger l'influence des préjugés liés à l'identité de la personne qui s'exprime sur notre jugement quant à sa crédibilité. D'autre part, la vertu de justice herméneutique : une sensibilité critique aux raisons pour lesquelles une personne peut éprouver des difficultés à témoigner de façon intelligible de son expérience. Bien entendu, reconnaît-elle, ces vertus seront insuffisantes tant que persisteront d'importantes inégalités sociales. La lutte contre l'injustice épistémique rejoint donc la lutte contre d'autres formes d'inégalités.

7.3. – *La justice climatique*

Si Rawls (1971 : 284-292) avait (brièvement) abordé la question environnementale sous l'angle de la justice intergénérationnelle (*via* le principe de *juste épargne*), celle-ci était envisagée comme une crise d'épuisement de ressources considérées comme substituables. Or, non seulement le changement climatique n'est pas réductible à un problème d'épuisement des ressources, mais il cause aussi des violations des droits humains et des pertes et préjudices impossibles à compenser (André, 2020). En outre, ses impacts actuels remettent en cause son confinement au domaine de la justice intergénérationnelle. Depuis les années 1990, une littérature grandissante sur la justice climatique s'est développée pour prendre en compte les questions de justice posées par l'urgence climatique. Parmi les questions abordées par cette littérature (André et Gosseries, 2024), citons celle du partage équitable des droits d'émissions, ou du partage des efforts pour lutter contre le changement climatique, ainsi que la question des

responsabilités de premier et de second ordre⁹ (Caney, 2014) des agents (États, organisations, individus) dans un monde non idéal, marqué par un respect très limité par les États de leurs devoirs de justice climatique. Toutefois, l'urgence climatique conduit certains penseurs à plaider pour une approche pragmatique de ces querelles théoriques, notamment lorsqu'il est possible de constater une convergence entre les implications d'approches rivales (Shue, 1999). Notons que la spécificité de l'urgence climatique a généré une ambiguïté quant à l'articulation de la justice climatique aux autres théories de la justice (Caney, 2012) : faut-il traiter les questions de justice posées par le changement climatique isolément des autres enjeux de justice sociale (c'est l'approche « isolationniste »), ou bien est-il préférable de les intégrer dans le contexte d'une théorie générale de la justice (approche « intégrationniste ») ? Caney défend la seconde approche contre une tendance dominante à l'isolationnisme, qu'il juge peu justifiée.

7.4. – *La justice envers les animaux*

Longtemps confinée aux marges de la philosophie morale ou de l'éthique environnementale, la question de nos devoirs de justice vis-à-vis des autres animaux s'impose de plus en plus dans le débat public et académique. Les théories de la justice envers les animaux commencent habituellement par une condamnation du spécisme, qui consiste en une discrimination en raison de l'appartenance à une espèce biologique. L'antispécisme ne revendique pas une égalité des droits pure et simple, comme le voudrait une caricature récurrente, mais simplement qu'on ne fasse pas de l'espèce un critère de discrimination. Cette exigence éthique, déjà identifiée par Bentham (1789) pour la capacité des animaux à éprouver de la souffrance, implique que des intérêts similaires doivent recevoir un traitement similaire, indépendamment de l'espèce (Singer, 1975).

On peut diviser les théories de la justice envers les animaux entre approches utilitaristes et approches déontologiques. Les utilitaristes, à l'instar de Peter Singer (1975), soutiennent l'inclusion des animaux non-humains dans le calcul de maximisation de l'utilité collective. Même si ces auteurs parlent parfois de « droits des animaux » en guise de raccourci, ceux-ci ne pourront au mieux être que contingents, puisque toujours sujets à la tentation sacrificielle de l'utilitarisme. Au contraire, les approches déontologiques (Regan, 2003 ; Francione, 2000) revendiquent l'extension des droits fondamentaux de la personne à tous les animaux « sentients » (une notion qui allie sensibilité et conscience [Jeangène Vilmer, 2018]). Plus récemment, une approche alternative a été défendue par Donaldson et Kymlicka (2011), souvent qualifiée de « tournant politique » de l'éthique animale. Critiquant la focalisation des théories des droits des animaux sur les droits universels négatifs des animaux, Donaldson et Kymlicka proposent d'adjoindre à ces droits négatifs une théorie politique des relations entre humains et animaux fondée sur des conditions de justice. Ce faisant, ils s'inspirent de la théorie de la citoyenneté pour distinguer entre trois catégories d'animaux (souverains, résidents et citoyens), pour lesquelles ils envisagent différents faisceaux de droits négatifs et positifs.

Ajoutons qu'une division influente – mais source de confusion – en éthique animale est celle entre « abolitionnistes », qui exigent de mettre fin à toute exploitation des animaux, et « welfaristes », qui plaident en faveur de l'amélioration des conditions d'élevage et de mise à mort des animaux, sans remettre en cause leur exploitation (« welfariste » ne désigne donc pas ici le fait d'adopter une approche utilitariste vis-à-vis des animaux) (Jeangène Vilmer, 2018).

⁹ Selon Caney, la responsabilité de second ordre est la responsabilité de s'assurer que les agents se conforment à leurs responsabilités de premier ordre.

CONCLUSION

Comme nous espérons être parvenus à le montrer, le domaine des théories de la justice est extrêmement riche. On y trouve à la fois une diversité de théories et de champs d'application. Initialement dominé par le paradigme rawlsien, le débat s'est beaucoup élargi ces dernières décennies même si l'influence de Rawls demeure indéniable.

Dans ce bref panorama, nous avons été forcés de laisser de côté, de façon quelque peu arbitraire, certaines questions pourtant importantes, comme celle du multiculturalisme (Kymlicka, 1995), des inégalités linguistiques (Van Parijs, 2011), des migrations (Carens, 2013), de la possibilité de guerres justes (Walzer, 1977), ou encore de l'articulation entre principes de justice et comportements individuels (Cohen, 2000). De même, nous avons laissé dans l'ombre certaines familles théoriques tout à fait intéressantes, comme le communautarisme, qui fut très critique du cadre rawlsien (voy. Berten, da Silveira et Pourtois, 1997), ou le conservatisme, qui peine encore à être reconnu comme une théorie de la justice à part entière en dépit de son influence politique importante (voy. Néron, 2024). Nous suggérons aux personnes intéressées de consulter les références mentionnées, ainsi que les chapitres 19, 20, 24 et 25 de ce traité.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDERSON, E. S., 1999, « What is the Point of Equality? », *Ethics*, 109 (2), pp. 287-337.
- ANDRÉ, P., 2020, « Pertes et préjudices : quelles obligations de justice climatique ? », *Ethica*, 23 (2), pp. 173-199.
- ANDRÉ, P., GOSSERIES, A., 2024, *La justice climatique*, Paris, Presses universitaires de France.
- ARNESON, R., 1989, « Equality and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies*, 56 (1), pp. 77-93.
- AUDARD, C., 1999, *Anthologie critique de l'utilitarisme*, 3 tomes, Paris, Presses universitaires de France.
- BEITZ, C. R., 1979, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- BENTHAM, J., 2011 [1789], *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin.
- BENTHAM, J., 2003, « The Philosophy of Economic Science », in STARK, W. (éd.), *Jeremy Bentham's Economic Writings*, New York, Routledge.
- BERTEN, A., DA SILVEIRA, P., POURTOIS, H. (dir.), 1997, *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses universitaires de France.
- BESSONE, M., 2019, *Faire justice de l'irréparable. Esclavage colonial et responsabilités contemporaines*, Paris, Vrin.
- BRENNAN, J., 2007, « Rawls' Paradox », *Constitutional Political Economy*, 18, pp. 287-299.
- BRENNAN, J., TOMASI, J., 2012, *Classical Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- BUCHANAN, A. E., 1982, *Marx and Justice: the Radical Critique of Liberalism*, Londres, Methuen.
- CANEY, S., 2006, *Justice Beyond Borders : a Global Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- CANEY, S., 2012, « Just Emissions », *Philosophy & Public Affairs*, 40 (4), pp. 255-300.
- CANEY, S., 2014, « Two Kinds of Climate Justice: Avoiding Harm or Sharing Burdens », *Journal of Political Philosophy*, 22 (2), pp. 125-149.

- CARENS, J. H., 2003, « An Interpretation and Defense of the Socialist Principle of Distribution », *Social Philosophy and Policy*, 20 (1), pp. 145-177.
- CARENS, J. H., 2013, *The Ethics of Immigration*, Oxford, Oxford University Press.
- CASAL, P., 2007, « Why Sufficiency Is Not Enough », *Ethics*, 117 (2), pp. 296-326.
- COHEN, G. A., 1989, « On the Currency of Egalitarian Justice », *Ethics*, 99 (4), pp. 906-944.
- COHEN, G. A., 1995, *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COHEN, G. A., 2010 [2000], *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche ?*, Paris, Hermann.
- COHEN, G. A., 2010 [2009], *Pourquoi pas le socialisme ?*, Paris, L'Herne.
- COHEN, G. A., 2011, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.
- CRÉTOIS, P., 2023, *La copossession du monde. Vers la fin de l'ordre propriétaire*, Paris, Amsterdam.
- CRISP, R., 2003, « Equality, Priority, and Compassion », *Ethics*, 113 (4), pp. 745-763.
- DONALDSON, S., KYMLICKA, W., 2011, *Zoopolis. Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma éditeur.
- DWORKIN, R., 1981, « What is Equality? Part 2: Equality of Resources », *Philosophy & Public Affairs*, 10 (4), pp. 283-345.
- DWORKIN, R., 2000, *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, trad. fr. *La vertu souveraine*, Bruxelles, Bruylant, 2008.
- DWORKIN, R., 2015 [2011], *Justice pour les hérissons : la vérité des valeurs*, Genève, Labor et Fides.
- EASTERLIN, R. A., 1974, « Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence », in DAVID, P., REDER, M. V. (dir.), *Nations and Households in Economic Growth*, Londres, Academic Press, pp. 89-125.
- EASTERLIN, R. A. et al., 2010, « The Happiness-Income Paradox Revisited », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107 (52), pp. 22463-22468.
- EDMUNDSON, W. A., 2017, *John Rawls: Reticent Socialist*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FORST, R., 2014, « Two Pictures of Justice », in *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*, Cambridge, Polity Press, pp. 17-37.
- FRANCIONE, G., 2000, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Philadelphia, Temple University Press.
- FRANKFURT, H., 2017 [2015], *De l'inégalité*, Genève, Éditions Markus Haller.
- FRASER, N., 2005, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.
- FRICKER, M., 2007, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
- GILABERT, P., 2023, *Human Dignity and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- GILLIGAN, C., 2008 [1982], *Une voix différente : pour une éthique du care*, Paris, Flammarion.
- GOODIN, R. E., 1995, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOSSEY, A., 2011, « Qu'est-ce que le suffisantisme ? », *Philosophiques*, 38 (2), pp. 465-491.
- HARROD, R. F., 1936, « Utilitarianism Revised », *Mind*, 45 (178), pp. 137-156.
- HONNETH, A., 2000 [1992], *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du cerf.
- HUSEBY, R., 2022, « The Limits of Limitarianism », *Journal of Political Philosophy*, 30, pp. 230-248.
- JAEGGI, R., 2014, *Alienation*, New York, Columbia University Press.

- JEANGÈNE VILMER, J.-B., 2018, *L'éthique animale*, Paris, Presses universitaires de France.
- KANT, E., 1969 [1785], *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave.
- KYMLICKA, W., 2001 [1995], *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte.
- LABORDE, C., 2008., *Critical Republicanism: the Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- LENER, A. P., 1978, « Utilitarian Marginalism (Nozick, Rawls, Justice, and Welfare) », *Eastern Economic Journal*, 4 (1), pp. 51-65.
- LIPPERT-RASMUSSEN, K., 2018, *Relational Egalitarianism: Living as Equals*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOCKE, J., 1994 [1690], *Le second traité du gouvernement*, Paris, Presses universitaires de France.
- LOVETT, F., 2013, *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- MARX, K., 1969 [1867], *Le capital. Livre I*, Paris, Flammarion.
- MARX, K., 2008 [1875], *Critique du programme de Gotha*, Paris, Éditions sociales.
- MILL, J.-S., 1968 [1861], *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion.
- MIRRELES, J. A., 1971, « An Exploration in the Theory of Optimum Income Taxation », *The review of Economic Studies*, 38 (2), pp. 175-208.
- NÉRON, P.-Y., 2024, *Seeing Like a Firm: Social Equality, Conservatism, and the Aesthetics of Inequality*, Oxford, Oxford University Press.
- NUSSBAUM, M. C., 2011, *Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris, Flammarion.
- O'NEILL, M., 2008, « Three Rawlsian Routes towards Economic Democracy », *Revue de philosophie économique*, 9 (1), pp. 29-55.
- OKIN, S., 2008 [1989], *Justice, genre et famille*, Paris, Flammarion.
- PARFIT, D., 2011, *On What Matters*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press.
- PATEMAN, C., 1987, « Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy », in PHILLIPS, A. (dir.), *Feminism and Equality*, Oxford, Blackwell, pp. 103-126.
- PETTIT, P., 2004 [1997], *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard.
- PETTIT, P., 2012, *On the People's Terms: a Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PIGOU, A., 2017 [1930], *The Economics of Welfare*, New York, Routledge.
- PIGOU, A., 1935, *Economics in Practice*, Londres, Macmillan.
- POGGE, T. W., 2008, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press.
- RAWLS, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- RAWLS, J., 2006 [1999], *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, Paris, Flammarion.
- RAWLS, J., 2000, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, trad. fr. *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Paris, La Découverte, 2008.
- RAWLS, J., 2008 [2001], *La justice comme équité. Une reformulation de théorie de la justice*, Paris, La Découverte.
- REGAN, T., 2003, *Animal Rights, Human Wrongs: an Introduction to Moral Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- ROBERTS, W. C., 2016, *Marx's Inferno: the Political Theory of Capital*, Princeton, Princeton University Press.
- ROBEYNS, I., 2017, « Having Too Much », *Nomos*, 58, pp. 1-44.
- ROBEYNS, I., 2024, *Limitarianism: the Case against Extreme Wealth*, Londres, Penguin Books.

- ROEMER, J. E., 1998, *Equality of Opportunity*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- ROEMER, J. E., 2017, « Socialism Revised », *Philosophy & Public Affairs*, 45 (3), pp. 261-315.
- SEN, A., 2012 [1992], *Repenser l'inégalité*, Paris, Points.
- SEN, A., 2010 [2009], *L'idée de justice*, Paris, Flammarion.
- SHAPIRO, I., 2003, *The Moral Foundations of Politics*, Yale, Yale University Press.
- SHIELDS, L., 2016, *Just Enough: Sufficiency as a Demand of Justice*, Édimbourg, Edinburgh University Press.
- SHUE, H., 1999, « Global Environment and International Inequality », *International Affairs*, 75 (3), pp. 531-545.
- SINGER, P., 2024 [1975], *Libération animale*, Paris, Payot.
- SPINNER-HALEV, J., 2007, « From Historical to Enduring Injustice », *Political Theory*, 35 (5), pp. 574-597.
- SPITZ, J. F., 2008, *Abolir le hasard ? Responsabilité individuelle et justice sociale*, Paris, Vrin.
- SWIFT, A., 2001, *Political Philosophy: a Beginners' Guide for Students and Politicians*, Cambridge, Polity Press.
- TARRIT, F., VANDAMME, P.-E., 2023, *G. A. Cohen. Sauver l'égalité*, Paris, Michalon.
- TEMKIN, L., 2017, « Equality as Comparative Fairness », *Journal of Applied Philosophy*, 34 (1), pp. 43-60.
- TOMASI, J., 2012, *Free Market Fairness*, Princeton, Princeton University Press.
- VALLENTYNE, P., STEINER, H., 2000, *Left-Libertarianism and Its Critics: the Contemporary Debate*, New York, Palgrave Macmillan.
- VANDAMME, P. E., 2017, « Why Not More Equality? Sufficiency and Inequalities Above the Threshold », *Law, Ethics and Philosophy*, 5, pp. 130-141.
- VANDAMME, P. E., 2018, « Justice sociale (A) », in KRISTANEK, M. (dir.), *L'encyclopédie philosophique*, <https://encyclo-philo.fr/justice-sociale-a>.
- VAN PARIJS, P., 1991, *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil.
- VAN PARIJS, P., 1995, *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press.
- VAN PARIJS, P., 2011, *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford, Oxford University Press.
- VON HAYEK, F., 1985 [1944], *La route de la servitude*, Paris, Presses universitaires de France.
- VON HAYEK, F., 2013 [1982], *Droit, législation et liberté*, Paris, Presses universitaires de France.
- VROUSALIS, N., 2023, *Exploitation as Domination: What Makes Capitalism Unjust*, Oxford, Oxford University Press.
- WALZER, M., 1977, *Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books.
- YOUNG, I. M., 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- YOUNG, I. M., 2011, *Responsibility for Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- ZWARTHOED, D., 2018, « Autonomy-Based Reasons for Limitarianism », *Ethical Theory and Moral Practice*, 21 (5), pp. 1181-1204.