



**HAL**  
open science

## Peut-on prendre en compte le bien-être de chacun ?

Caroline Guibet Lafaye

► **To cite this version:**

Caroline Guibet Lafaye. Peut-on prendre en compte le bien-être de chacun?. El bienestar como requisito de la dignidad, Mar 2007, Donostia / San Sebastián (Palacio de Miramar), Espagne. hal-00375147

**HAL Id: hal-00375147**

**<https://hal.science/hal-00375147v1>**

Submitted on 13 Apr 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Peut-on prendre en compte le bien-être de chacun ?

**Caroline Guibet Lafaye**

Centre Maurice Halbwachs  
CNRS  
48, bd Jourdan, F-75014 Paris (France)  
[caroline.guibet-lafaye@ens.fr](mailto:caroline.guibet-lafaye@ens.fr)

Mars 2007

## Résumé

La proclamation de droits économiques et sociaux dans nombre de déclarations internationales (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1948, Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966 par exemple) manifeste un souci pour le bien-être de chacun et l'exigence de fournir à tout individu les conditions minimales d'une vie décente. Ces déclarations sont motivées par une considération impartiale du bien-être de chaque homme. L'impartialité, conçue comme une préoccupation individualisée du bien de chacun, justifie un traitement équitable des individus et s'avère spécifiquement pertinente dans les revendications mettant en cause des inégalités produites par le système social car une société qui permet l'existence d'inégalités importantes entre ses membres, quant aux avantages et aux désavantages dont ils ne sont pas responsables, est manifestement incapable de les traiter impartialement et équitablement. C'est le cas, par exemple de l'inégalité résultant des choix du marché – au plan national et international – ou d'une priorité accordée délibérément à certaines personnes.

Néanmoins la question de savoir si l'on peut attendre des hommes, tels qu'ils sont réellement constitués, qu'ils adhèrent aux conséquences sociales qu'aurait l'implémentation de considérations d'impartialité dans l'interaction sociale, se pose. Il s'agira donc pour nous de déterminer dans quelle mesure les individus concernés accepteront une remise en question des normes sociales qui contreviennent à une prise en compte impartiale du bien-être de chacun et dont certains tiraient jusqu'alors profit. En somme, notre propos sera de tester l'acceptabilité de la justification d'une réduction des inégalités sociales motivées par un traitement impartial du bien-être de chacun.

Pour ce faire, nous examinerons, en premier lieu, les conflits entre « point de vue personnel » et « point de vue impersonnel » dans l'appréciation des situations sociales par chacun et dans la volonté de les voir évoluer. Nous envisagerons ensuite les modalités d'un accord légitimant une prise en compte impartiale des situations individuelles et ses conséquences, en l'occurrence les critères de « l'acceptabilité universelle » et du « raisonnablement acceptable ». Enfin, nous considérerons les procédures les plus à même de garantir le respect d'une norme d'impartialité dans le traitement des situations individuelles en matière de bien-être que sont la légitimation procédurale décrite par J. Habermas dans le cadre de l'éthique de la discussion et la description, par B. Barry, des « circonstances de l'impartialité ».

Ces analyses permettront de montrer que l'évolution de nos sociétés démocratiques vers une prise en compte impartiale du bien-être et des intérêts de chacun passe par la mise en place d'espaces de dialogue où s'échangent les points de vue et se formulent les intérêts mais aussi et surtout par l'institutionnalisation de procédures de décision, en elles-mêmes, équitables et impartiales.

## Introduction

Le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* a été adopté et ratifié le 16 décembre 1966<sup>1</sup>. Son entrée en vigueur était prévue pour le 3 janvier 1976.

L'article 11 stipule que :

1. Les Etats parties au présent Pacte reconnaissent le droit de toute personne à un niveau de vie suffisant pour elle-même et sa famille, y compris une nourriture, un vêtement et un logement suffisants, ainsi qu'à une amélioration constante de ses conditions d'existence. Les Etats parties prendront des mesures appropriées pour assurer la réalisation de ce droit et ils reconnaissent à cet effet l'importance essentielle d'une coopération internationale librement consentie.

2. Les Etats parties au présent Pacte, reconnaissant le droit fondamental qu'a toute personne d'être à l'abri de la faim, adopteront, individuellement et au moyen de la coopération internationale, les mesures nécessaires, y compris des programmes concrets<sup>2</sup>.

Les Déclarations de cette nature ne sont pas isolées. Il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler les objectifs du Millénaire récemment proclamés, et en particulier les deux premiers :

1. Eradiquer l'extrême pauvreté et la faim dans le monde d'ici 2015, en diminuant de moitié le nombre de personnes vivant avec moins d'un dollar par jour ; 2. Permettre à tous les enfants (filles et garçons) de parvenir à un niveau d'éducation primaire d'ici 2015. Pourtant et en dépit de ces déclarations d'intention nous nous soucions, en réalité, bien peu du bien-être d'autrui, en particulier du bien-être de ceux qui ne sont pas nos proches. Pourquoi les individus, à partir de l'observation de ces disparités incroyablement grandes entre les niveaux de bien-être et lorsqu'ils reconnaissent eux-mêmes que des conditions de vie matérielles et sociales élémentaires ainsi que des chances matérielles *minima* doivent être garanties à tous, c'est-à-dire lorsqu'ils identifient les conditions fondamentales pour que chacun puisse, au minimum, avoir accès au bien-être, ne réalisent-ils pas l'opération cognitive, qui les porteraient (non pas seulement à identifier la redistribution équitable mais) à soutenir des

---

<sup>1</sup> Il a été ouvert à l'adhésion par l'Assemblée générale dans sa résolution 2200 A (XXI) du 16 décembre 1966.

<sup>2</sup> Parmi ces mesures figurent celles qui contribueront à « assurer une répartition équitable des ressources alimentaires mondiales par rapport aux besoins, compte tenu des problèmes qui se posent tant aux pays importateurs qu'aux pays exportateurs de denrées alimentaires » (*Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, article 11 2b). Une clause d'engagement s'ajoute à l'énoncé formel de ces principes : « Les Etats parties au présent Pacte conviennent que les mesures d'ordre international destinées à assurer la réalisation des droits reconnus dans ledit Pacte comprennent notamment la conclusion de conventions, l'adoption de recommandations, la fourniture d'une assistance technique et l'organisation, en liaison avec les gouvernements intéressés, de réunions régionales et de réunions techniques aux fins de consultations et d'études » (*Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, article 23).

politiques sociales se donnant ces objectifs ou bien encore pourquoi, en dépit de ces prémisses mettent-ils souvent en question l'existence d'une redistribution juste comme telle ? Pourquoi chacun se sent-il finalement si peu contraint, au plan moral, par de telles déclarations ? Pourquoi ces déclarations – raisons géopolitiques mises à part – donnent-elles si peu lieu à des processus d'implémentation ?

Nous savons pourtant que la considération impartiale du bien-être de chacun et de la valeur de chaque vie devrait motiver une prise en compte impartiale du bien-être de chaque individu. En effet, une intuition morale fondamentale nous conduit à penser que toute vie humaine compte et compte de la même façon que tout autre, ou encore qu'aucun individu n'est plus important qu'un autre. L'impartialité exprime précisément cette préoccupation individualisée du bien et du bien-être de chacun. Pour que le souci impartial du bien-être de chacun, qu'incarne l'article 11 du *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* au même titre que d'autres déclarations internationales comme la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1948<sup>1</sup>, ne soit pas simplement l'objet d'une déclaration d'intention mais soit bien l'objet d'une implémentation, il est requis de déterminer un *critère* et des *conditions d'acceptabilité* par l'intermédiaire desquels ces normes pourraient être appliquées.

Ces critères et conditions permettraient de déterminer ce que les individus peuvent raisonnablement rejeter ou non<sup>2</sup>. Par ce biais, il devrait être possible de cerner ce que l'on peut attendre des hommes, tels qu'ils sont réellement constitués, lorsque l'on se soucie d'un traitement impartial et équitable du bien-être de chacun. Il ne s'agit pas là d'une question simplement empirique mais plutôt d'une question morale de type kantien. Elle revient à se demander « quel type d'arrangement résistera à l'épreuve de l'acceptabilité (en l'occurrence de la non-rejetabilité), quel que soit le point de vue où l'on se place, pour juger [...] acceptable »<sup>3</sup> un système de droits et de dispositions socio-politiques, assurant une considération impartiale du bien-être et des intérêts de chacun au plan national, dans un

---

<sup>1</sup> Où sont également spécifiés des droits économiques et sociaux : « Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays » (article 22 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen (adoptée le 10 décembre 1948) ; ou encore : « Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté » (article 25.1).

<sup>2</sup> Voir T. Nagel, *Egalité et partialité*, Paris, PUF, 1991, p. 77, note 1.

<sup>3</sup> T. Nagel, *Egalité et partialité*, p. 81.

premier temps au moins. En d'autres termes, il s'agit de déterminer dans quelles conditions un système, respectant et visant à implémenter un souci impartial du bien-être de chacun, pourra susciter une adhésion raisonnable des agents concernés.

C'est ce que nous tenterons d'élucider en analysant d'abord le conflit entre point de vue personnel et point de vue impersonnel, qui partage chacun et qui le porte à se soucier davantage de son propre bien-être au détriment de celui d'autrui, en particulier quand cet autrui n'est pas un de ses proches. Puis nous testerons l'acceptabilité de critères d'arbitrage entre le personnel et l'impersonnel. Enfin nous verrons dans quels types d'interaction et à quelles conditions ces critères peuvent être convoqués pour justifier la validité de normes de justice contestées.

## 1. Le conflit entre point de vue personnel et point de vue impersonnel

### 1.1 La prévalence du point de vue personnel

L'exigence d'une considération impartiale du bien-être de chacun, dans les décisions sociales, politiques et économiques prises dans nos sociétés, se heurte à de fortes résistances, dues en premier lieu à la prévalence, pour chacun, de son bien-être et de ses intérêts personnels sur ceux d'autrui. En effet, dans la perspective que chaque individu adopte sur le monde, chacun, avec ses préoccupations et ses engagements particuliers, est extrêmement important à ses propres yeux et se situe au centre d'une série de cercles concentriques, qui témoigne par étapes d'un degré moindre d'identification à autrui<sup>1</sup>. Les justifications données pour ne pas déployer, personnellement, une égale sollicitude à l'égard du bien-être d'autrui (qu'il soit proche ou lointain<sup>2</sup>) sont multiples. Elles nous retiennent d'admettre une diminution de notre bien-être au profit d'autrui au motif que : (1) ce que je donnerai n'améliorera pas substantiellement les conditions de vie d'autrui : l'effet net de l'intervention individuelle sera négatif ; (2) ce que je donnerai sera une goutte d'eau dans un océan ; (3) la norme de l'égalité est essentiellement un devoir de l'Etat ou de la collectivité plutôt que des individus ; (4) le

---

<sup>1</sup> « Chaque homme, disaient les stoïciens, est d'abord et principalement recommandé à son propre soin. [...] Après lui-même, les objets de ses affections les plus chaleureuses sont naturellement les membres de sa famille, ceux qui vivent habituellement sous le même toit, ses parents, ses enfants, ses frères et ses sœurs. [...] Il est plus habitué à sympathiser avec eux. Il sait le mieux comment chaque chose est susceptible de les affecter, et sa sympathie avec eux est plus précise et plus déterminée qu'elle peut l'être avec la plus grande part des autres gens » (A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* (1790), Paris, PUF, 1999, p. 305).

<sup>2</sup> Voir C. Barry, « Understanding and Evaluating the Contribution Principle », in A. Follesdal et T. Pogge, *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*, Dordrecht Springer, 2005.

don (à la différence de l'impôt) représente un coût excessivement lourd pour la volonté ; (5) le don diminue le niveau de vie de l'individu, qui y consent, dans le groupe de ses pairs et cela a un coût spécifique<sup>1</sup> ; (6) la réduction nette du niveau de vie consécutive à une auto-expropriation (à une dépossession de soi) produit de l'indignité et/ou induit de graves privations<sup>2</sup>. En somme, l'une des principales difficultés d'une prise en compte impartiale du bien-être de chacun tient à la question de savoir comment inscrire cette exigence dans un système moralement et psychologiquement viable<sup>3</sup>.

## 1.2 Le point de vue impersonnel, garant de l'impartialité

Il est irréaliste et certainement non souhaitable d'attendre des individus qu'ils adoptent une indifférence impersonnelle, à l'égard de choses qui, dans la vie, leur importent personnellement<sup>4</sup>. Toutefois chacun est en mesure d'adopter un point de vue entièrement impersonnel où il s'abstrait, par la pensée, de ce qu'il est, de son identité et du point de vue particulier qu'il occupe dans le monde. Considérer les choses d'un point de vue entièrement impersonnel revient alors à prendre le « point de vue que nous adopterions naturellement, si nous appréhendions de l'extérieur une situation dans laquelle nous ne serions pas personnellement impliqués »<sup>5</sup>. Ainsi décentrés de notre propre perspective, nous sommes en mesure de nous intéresser à tous les autres individus.

Cette perspective nous force à admettre que

« ce qui advient à l'un importe autant que si c'était advenu à n'importe quel autre, que l'élimination des pires souffrances et privations prime sur tout ; que l'amélioration du sort des couches plus favorisées importe relativement moins et qu'à un niveau de bien-être à peu près équivalent importent davantage l'amélioration ou la détérioration quantitative relative et l'accroissement relatif du nombre d'individus concernés »<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> G. A. Cohen, *If you're an Egalitarian, How Come You're so Rich?*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, p. 177. Le problème du désavantage relatif vise à démontrer que ce qui vaut pour le domaine public ne vaut pas nécessairement pour le domaine privé. Cependant « personne n'est obligé de se sacrifier au point qu'il tombe à un niveau inférieur que s'il était dans une société égalitariste, mais une société égalitariste assure que personne ne tombera en dessous d'un minimum de base décent » (G. A. Cohen, *If you're an Egalitarian...*, p. 176).

<sup>2</sup> On pourrait ajouter à cette liste les arguments suivants : (a) ce qui est mauvais, concernant les disparités de niveau de vie, c'est qu'elles divisent le peuple, et ce que je donnerai ne contribuera pas à réduire cette disparité ; (b) le don ne touche pas l'injustice fondamentale, qui consiste dans l'inégalité de pouvoir.

<sup>3</sup> T. Nagel, *Egalité et partialité*, p. 69.

<sup>4</sup> En effet l'importance que l'on accorde aux choses ne disparaît pas, lorsqu'on les considère de manière impersonnelle.

<sup>5</sup> T. Nagel, *Egalité et partialité*, p. 12.

<sup>6</sup> T. Nagel, *Egalité et partialité*, p. 12.

Quand nous appréhendons le monde réel, d'un point de vue impersonnel, la lutte contre la misère, l'ignorance, l'impuissance et l'accès du plus grand nombre à un niveau de vie d'une décence minimale nous semblent d'une importance capitale. La capacité des individus à adopter et à adhérer à des normes de justice, fondées sur un souci d'impartialité, dépend donc de leur capacité à adopter, par abstraction, ce point de vue impersonnel, y compris quand ils sont partie prenante de la situation considérée. Si chacun adoptait, dans la discussion et l'application de normes de justice, un point de vue impersonnel, celles-ci donneraient lieu à un accord unanime des partenaires entre eux. Tel n'est pourtant pas le cas ni dans la discussion entre individus concernés ni dans la conscience morale personnelle des agents. Des conflits d'intérêts subsistent et se cristallisent sous la forme d'une opposition des points de vue personnel et impersonnel.

Ces conflits nous interdisent de croire qu'aucun système social puisse partir de l'hypothèse que les individus sont motivés par une combinaison d'attitudes personnelles et impersonnelles, dans lesquelles l'impartialité joue un rôle prépondérant. Des normes prenant en compte le bien-être de chacun, de façon équitable et impartiale, ne seront acceptées et légitimées subjectivement qu'à condition de tenir compte de la motivation morale et psychologique des individus concernés, de leurs perspectives individuelles et de leurs résistances<sup>1</sup>. L'impartialité doit opérer en cohérence avec d'autres éléments caractérisant le comportement individuel. En somme, les institutions, dans lesquelles les valeurs d'impartialité et d'égalité, issues du point de vue impersonnel, seront concrétisées, doivent permettre à chacun de mener une vie, qui satisfasse les réquisits impartiaux du point de vue impersonnel, tout en poursuivant des motifs personnels forts. La volonté de résoudre la question de la motivation individuelle, en faveur d'institutions sociales et politiques soucieuses d'un traitement impartial du bien-être individuel, suppose donc de considérer, au plan psychologique, la division que des êtres humains normaux et raisonnables peuvent accepter, entre leurs motifs personnels et leurs motifs impersonnels. Néanmoins une difficulté fondamentale se dresse alors car ces exigences nous portent dans des directions opposées puisqu'elles conjuguent, à la fois, une exigence naturelle d'impartialité égalitaire et des exigences personnelles légitimes de la part des plus favorisés (qui, notamment, souhaitent que ne soit pas réduit leur propre niveau de vie) comme de la part des individus les plus défavorisés (qui voudraient, par exemple, obtenir qu'un niveau de vie minimum garanti soit

---

<sup>1</sup> Une intuition comparable est partagée par Rawls lorsque, dans les derniers chapitres de la *Théorie de la justice*, il cherche à établir la viabilité de la thèse égalitariste, à partir d'une analyse du type de motivation, qui pourrait lui correspondre.

établi au plus au niveau réalisable possible). Comment trouver une issue à ce dilemme ? Comment arbitrer ces conflits ?

2. Comment arbitrer les conflits entre point de vue personnel et point de vue impersonnel ?

### 2.1 Faut-il faire prévaloir le point de vue impersonnel ?

Si tous les individus adoptaient un point de vue impersonnel, le souci pour le bien-être de chacun et les normes de justice incarnant ce souci (comme le droit au logement, le droit à la subsistance, le droit à un minimum garanti, etc.) susciteraient un accord unanime de la part des individus et aucun obstacle ne se dresserait à leur implémentation. Cette unanimité – si l'on excepte les déclarations de principe – n'existe pas. La raison la plus immédiate expliquant la réticence des agents à conférer une priorité à l'implémentation de ces mesures s'explique par la *coexistence* de ces normes de justice avec un *point de vue personnel*, c'est-à-dire avec le fait que les personnes évaluent les situations à partir de leur position singulière et souvent en fonction de leurs propres intérêts. Cette coexistence coïncide avec une division qui partage l'individu entre des motifs (personnels et impersonnels) de nature distincte. Or la possibilité même d'une intégration de principes de justice et du souci du bien-être individuel comme de la dignité des plus défavorisés à des conceptions individuelles du bien et leur prise en compte dans les choix individuels dépendent de la résolution de cette division entre motifs personnels et motifs impersonnels.

Une solution, pour résoudre ce conflit, serait, comme le suggère l'utilitarisme, que le point de vue impersonnel et impartial *s'ajoute* aux valeurs de chaque individu et au souci de son bien-être personnel<sup>1</sup>. Une perspective utilitariste considèrerait en effet que les valeurs issues du point de vue impersonnel doivent *prévaloir*, au niveau le plus fondamental de justification, chaque fois qu'elles entrent en conflit avec des valeurs plus personnelles<sup>2</sup>. Pourtant la résolution de ce conflit de valeurs, entre le personnel et l'impersonnel, ne peut passer, en toutes circonstances, par la simple prééminence du point de vue impersonnel et ne suffit certainement pas à l'implémentation de normes comme celles contenues dans les déclarations évoquées en introduction.

---

<sup>1</sup> Etant admis que nous laissons, pour l'instant de côté, la question de savoir comment s'opèrerait cette association.

<sup>2</sup> Voir J. Bentham, *Fragment sur le gouvernement*, Paris, LGDJ / Montchrestien, 1998.



Il semble plutôt qu'il faille chercher une issue dans la mise en évidence d'une *méthode générale*, susceptible de résoudre le conflit intérieur qui divise chaque individu (entre point de vue personnel et point de vue impersonnel). Cette méthode *générale* devrait être applicable d'une manière universelle et acceptable pour tous. Le point de vue personnel n'y serait ni relativisé ni minimisé. La recherche du « raisonnablement acceptable » et de l'« acceptabilité unanime » semblent répondre aux exigences de cette méthode. Celle-ci pourrait également être cherchée du côté des méthodes sociales de compromis qui permettent de garantir, entre les agents, une forme de coopération.

## 2.2 L'acceptabilité unanime

Lorsque les individus, motivés par une certaine combinaison de raisons personnelles et impersonnelles, sont encore trop éloignés les uns des autres, pour parvenir à un arrangement, le critère de l'*acceptabilité unanime* semble le plus approprié pour départager des positions rationnelles<sup>1</sup>. Il permet en effet d'identifier une forme de *motivation que tous les agents pourront partager*. Dans cette perspective, l'idéal d'acceptabilité universelle constitue une solution alternative à la seule domination du point de vue impersonnel comme de l'utilitarisme. Il confère au point de vue personnel un rôle indépendant, dans la justification des principes et tient compte du fait que les contraintes découlant du point de vue personnel contribuent – de manière plus appropriée que l'exigence d'une stricte impersonnalité – à la détermination de ce que l'on peut raisonnablement demander aux personnes, qui participent au système socio-politique. L'idéal d'acceptabilité universelle permet également d'expliquer pourquoi certaines solutions sont moralement plausibles et d'autres non<sup>2</sup>.

Ce critère permet par exemple que les principes sur lesquels repose la structure de base de la société et ce qui s'en déduit soient acceptés par tous si *l'impartialité* y joue un rôle déterminant. Dans ce cas, le fondement d'une acceptation générale de la structure de base est plus impersonnel que le comportement quotidien et le choix personnel. On peut ainsi concevoir une structure sociale où les exigences de l'impartialité et d'un traitement impartial du bien-être de chacun s'incarneraient mais au sein de laquelle les individus conserveraient

---

<sup>1</sup> L'unanimité garantit en effet la légitimité.

<sup>2</sup> Voir T. Nagel, *Egalité et partialité*, p. 48. Comme le souligne T. Nagel, « il serait moralement préférable – et ce serait la condition d'une véritable légitimité politique que les principes généraux gouvernant les raisons relatives à l'agent puissent restreindre la portée de celles-ci, de façon que demeurent certaines solutions ou répartitions d'avantages et d'inconvénients que nul ne pourrait raisonnablement refuser, même s'il était en position de le faire » (*Egalité et partialité*, p. 50).

également leur liberté d'utiliser leurs ressources à leur gré, de choisir leur mode de vie, leur profession et leurs relations, de développer et d'exprimer leurs valeurs et opinions personnelles. Ainsi serait délimité le domaine (relativement vaste) où s'exercerait le point de vue personnel. L'existence ne serait pas envahie d'exigences impersonnelles puisque celles-ci seraient satisfaites par le cadre social, constitutionnel et politique, au sein duquel s'inscrirait cette existence.

### **2.3 Le « raisonnablement acceptable »**

Si toutefois l'acceptabilité unanime se révèle être un critère trop exigeant et constituer une contrainte trop forte, une autre méthode doit être trouvée qui tienne certainement davantage compte du point de vue personnel. Il est alors requis de déterminer ce que les individus peuvent admettre en matière de restriction et de limitation de leurs intérêts personnels, lorsqu'il s'agit d'implémenter des principes universels de justice sociale, traduisant une considération impartiale du bien-être de chacun. Pour ce faire, on doit s'interroger sur ce qui est, pour les agents, « raisonnablement acceptable ». En effet, chaque partie formule des arguments à partir de trois types de raisons, relatives à : (1) l'impartialité égalitaire, (2) aux intérêts et engagements personnels et (3) à la prise en compte de ce que l'on peut raisonnablement demander aux autres.

Dans le cadre d'une position originelle de type rawlsien, les individus ignorent leurs intérêts personnels. Le souci du « raisonnablement acceptable » consiste alors à ne rien exiger de contraire à ce que les partenaires, qui représentent ces agents raisonnables dans la position originelle (c'est-à-dire dans une situation d'impartialité), ne pourraient accepter. Le champ de ce qui peut être exigé de tout autre citoyen est délimité par ce qu'il est raisonnable d'exiger d'eux, lorsqu'on prend en considération les doctrines compréhensives raisonnables de chacun. Néanmoins lorsque le voile d'ignorance est levé, demeure cette exigence de prendre en compte ce qui est raisonnablement acceptable, pour autrui, en fonction de sa situation sociale, de ses convictions personnelles et de ses intérêts. Ce qui est « raisonnable » ici est alors ce que chacun devrait considérer comme étant ce que je dois faire, dans une situation donnée de conflits d'intérêts entre l'acceptation de normes soucieuses d'un traitement impartial et équitable du bien-être d'autrui, d'une part, et la considération de mes propres intérêts, d'autre part.

Il est vrai toutefois que la conjonction de (1) l'impartialité égalitaire, (2) des intérêts et engagements personnels et (3) de ce que l'on peut raisonnablement demander aux autres rend difficile, dans bien des cas, l'identification d'une solution vers laquelle tous les individus raisonnables convergeraient, c'est-à-dire une unanimité *raisonnable*. En effet, la résistance opposée à un objectif raisonnable peut être, en elle-même, raisonnable. De même, il peut arriver que des personnes raisonnables ne s'entendent pas sur une solution qui est pourtant, en elle-même, raisonnable. En ce sens, il semble qu'« il y [ait], dans la définition même de ce qui est raisonnable, une forme de perspective, qui rend toute unanimité raisonnable impossible »<sup>1</sup>. Il se pourrait alors que « les conditions d'une unanimité raisonnable, en terme de coopération, et les mécanismes de règlement des conflits d'intérêts et de valeurs n'existent pas »<sup>2</sup> ou, à tout le moins, soient difficiles à trouver. Est-ce à dire que l'entente sur des normes dont la légitimité est contestée par les parties concernées est toujours arbitraire et soumise à des hasards contingents ? Il semble plutôt que l'analyse des conditions et des propriétés de l'échange d'arguments permette de concevoir des procédures de validation de normes contestées ou dont la légitimité est mise en question.

### 3. Procédures de légitimation de normes contestées

#### 3.1 Respecter les conditions d'une discussion universelle

En effet, l'éthique de la discussion, thématifiée par J. Habermas, propose une procédure susceptible de trancher, de façon impartiale, des conflits d'intérêts et de garantir l'impartialité de la formation du jugement. La discussion pratique, en tant que telle, n'est pas ici un procédé destiné à *produire* des normes légitimées mais une procédure permettant de *tester* la validité de normes, examinées à titre hypothétique<sup>3</sup>. L'intérêt de la perspective d'Habermas est de préciser la façon dont, au sein d'une procédure de discussion et de légitimation de normes contestées, le point de vue d'autrui et, conséquemment, un souci impartial pour son bien-être peuvent être pris en considération sans toutefois que les partenaires de l'échange ne fassent abstraction ni ne renoncent à leurs convictions et intérêts personnels. L'éthique de la discussion permet ainsi de garantir un « égal respect pour tous » au sein et au terme de la discussion.

---

<sup>1</sup> T. Nagel, *Egalité et partialité*, p. 184.

<sup>2</sup> T. Nagel, *Egalité et partialité*, p. 187.

<sup>3</sup> Voir J. Habermas, *Morale et communication* (1983), Paris, Flammarion, 1986, p. 137.

La perspective ouverte par Habermas est donc spécifiquement utile pour notre réflexion puisqu'elle permet de dégager les conditions auxquelles une conciliation du personnel et de l'impersonnel est pensable et envisageable. D'une part, elle contribue à la reconstruction du noyau universaliste de nos intuitions morales, c'est-à-dire à l'identification d'un « point de vue moral »<sup>1</sup> ayant une validité universelle et à partir duquel les intérêts d'autrui sont pris en compte et les conflits d'intérêts entre partenaires tranchés de façon impartiale. L'éthique de la discussion établit en effet des conditions de *non réfutabilité*, en se servant notamment d'arguments transcendants, à partir desquels on peut démontrer à un opposant qu'il fait performativement appel à quelque chose qu'il veut abolir et commet, ce faisant, une contradiction performative<sup>2</sup>. Plus généralement, les « caractéristiques d'un 'point de vue moral' [suggèrent] que le raisonnement véritablement moral implique des caractéristiques telles que *l'impartialité*, la capacité d'universaliser, la réversibilité et la reconnaissance des normes en usage »<sup>3</sup>. L'éthique de la discussion offre par là des principes et un cadre normatif spécifiquement pertinents pour penser l'acceptabilité de normes de justice soucieuses d'un traitement équitable du bien-être individuel<sup>4</sup>. Elle permet de tester, sous l'égide du point de vue moral, si une norme de justice (ou une manière d'agir) trouverait, dans le cercle des concernés, un assentiment universel, rationnellement motivé et libre de toute contrainte.

La référence à l'impartialité, dont nous avons souligné précédemment l'importance, est centrale dans l'éthique de la discussion. Cette dernière repose en effet sur le principe « D », selon lequel « Toute norme valide ferait l'unanimité de toutes les personnes concernées, si celles-ci pouvaient simplement prendre part à une discussion pratique ». Cette impartialité

---

<sup>1</sup> Voir Habermas, *Morale et communication*, p. 63 sqq. Cette notion de « point de vue moral » signifie que nos intuitions morales portent en elles un noyau d'intérêts, de principes et de normes universalistes. Le point de vue moral ne peut, selon Habermas, être saisi qu'au sein du « cercle de l'argumentation ». Seul le processus discursif permet d'honorer les prétentions à la validité d'arguments qui s'affrontent.

<sup>2</sup> Voir H. Lenk, « Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 24, 1970, p. 183 sqq.).

<sup>3</sup> Voir L. Kohlberg, « A Reply to Owen Flanagan », in *Ethics*, n° 92, 1982, et « Justice as Reversibility », in *Essays on Moral Development*, vol. I, p. 190 sqq. ; nous soulignons. L'intuition centrale de l'éthique de la discussion est que les réciprocités et les rapports de reconnaissance, supposés par les idées morales de la vie quotidienne ou par les éthiques philosophiques, sont toujours déjà présupposés dans les structures de l'activité orientée vers l'intercompréhension.

<sup>4</sup> Notons que le fait d'envisager les thèses d'Habermas, dans le cadre de questions relatives à la justice pourrait sembler dénué de pertinence, dans la mesure où cet auteur se cantonne généralement dans le domaine méta-éthique sans proposer de principes de justice substantiels. Cependant plusieurs de ses écrits montrent qu'Habermas admet que la philosophie politique ne peut se contenter de spécifier les conditions idéales, dans lesquelles des principes légitimes pourraient être adoptés (voir J. Habermas, « Justice and Solidarity : on the Discussion Concerning Stage 6 », *The Philosophical Forum*, 21, 1989, p. 41).

s'incarne et advient dans une « situation idéale de parole »<sup>1</sup>. Ce cadre normatif doit d'autant plus retenir notre attention, lorsque l'on s'intéresse à l'implémentation de principes de justice tels que nous les avons décrits, qu'il repose également sur le principe « U », exprimant que

« Toute norme valide doit satisfaire la condition selon laquelle *les suites et les effets secondaires*, qui, de manière prévisible, proviennent du fait que la norme a été universellement observée dans le dessein de satisfaire les intérêts de tout un chacun, peuvent être acceptés sans contrainte par toutes les personnes concernées »<sup>2</sup>.

Ainsi le principe d'universalisation « U » permet de caractériser (d'identifier) comme valides *les normes que tous peuvent vouloir*, c'est-à-dire que n'importe lequel des individus concernés par une norme litigieuse peut vouloir. Dans ce cadre, « une solution juste à un dilemme moral est une solution *acceptable par toutes parties*, chacune étant considérée comme libre, toutes comme égales entre elles, et en supposant qu'aucune ne connaît les rôles qui seront adoptés dans la situation (problématique) »<sup>3</sup>. Dès lors, il est possible pour chacun d'« accepter en connaissance de cause comme obligatoire pour moi » une norme. En ce sens, l'éthique de la discussion permet de penser un consensus sur les normes d'action, résultant d'un processus de délibération rationnelle.

En effet, chaque partie est investie de la capacité de tester elle-même, en connaissant à chaque fois toutes les circonstances, quelle manière d'agir ne devrait être refusée comme praxis universelle, pour de bonnes raisons, par quiconque au sein du cercle des concernés.

Ainsi

« pour croire qu'un principe est moralement correct, on doit croire qu'il est tel que tous pourraient y consentir raisonnablement... Mais ma croyance que tel est le cas peut souvent être faussée par une tendance à prendre l'avantage qu'il représente pour moi plus au sérieux que ses coûts possibles pour d'autres. Pour cette raison, l'idée de me mettre à la place de quelqu'un d'autre est un utile moyen correctif »<sup>4</sup>.

Les normes valides, au sein de cette « discussion universelle », reçoivent donc un *assentiment universel*, lorsque tous les participants peuvent être convaincus que chacun, de sa perspective, donnerait son accord fondé à la norme discutée.

---

<sup>1</sup> J. Habermas et K. O. Apel exploitent la convergence des deux modèles que sont l'« adoption idéale de rôle » et la « discussion universelle », et transposent le modèle de l'adoption de rôle à la discussion.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Morale et communication*, p. 135 ; nous soulignons.

<sup>3</sup> L. Kohlberg, « From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development », p. 213. La concurrence qui s'instaure entre proposants et opposants fera apparaître que la norme litigieuse vaut ou non d'être admise. L'éthique de la discussion, en tant qu'éthique formaliste, identifie les conditions permettant de tester la validité de normes examinées à titre hypothétique.

<sup>4</sup> T. M. Scanlon, « Contractualism and Utilitarianism », in A. Sen et B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 122.

### 3.2 Rechercher les « circonstances de l'impartialité »

Le procéduralisme thématique par Habermas, dans le strict cadre et les conditions d'une situation de parole idéale est également utile, lorsque l'on se tourne vers la délibération et la prise de décision politiques. En effet, le formalisme et le procéduralisme contribuent à dégager les conditions auxquelles peuvent être arbitrés des conflits entre normes de justice et intérêts individuels légitimes. Lorsque l'on se tourne vers les interactions politiques, les procédures les plus susceptibles d'encourager des lois et des politiques justes sont celles qui respectent les conditions de la position originelle décrite par Thomas Scanlon<sup>1</sup>. Cette situation hypothétique incarne en effet les exigences de la justice comme impartialité. La position originelle de Scanlon se présente en effet comme un dispositif permettant de discuter de ce qui est juste, à partir d'une conception fondamentalement égalitaire et impartiale de la justice et de l'équité. Il s'agit d'une situation de dialogue où des arguments sont échangés mais cette position originelle rassemble des personnes bien informées – ce qui n'est pas le cas dans la position originelle décrite par Rawls – et capables, tout en poursuivant leurs propres intérêts, de reconnaître et d'admettre les objections raisonnables formulées par autrui. Dans ce cadre, les intérêts et les perspectives des participants sont exprimés avec la même force, ce qui signifie que les partenaires et, en l'occurrence, les citoyens y sont tenus pour des égaux, en ce sens fondamental que jamais une objection n'est écartée, pour la seule raison qu'elle a été formulée par un membre d'une minorité. Un bon argument ne dépend pas de l'identité sociale de celui qui le défend. C'est au contraire le meilleur argument qui l'emporte. La discussion s'arrête lorsque les arguments sont harmonisés.

La position originelle décrite par Scanlon permet ainsi d'identifier les raisons pour lesquelles un principe peut être raisonnablement rejeté, dans son application à notre monde, par les partenaires de la discussion, lesquels sont tout à la fois mus par des intérêts personnels mais également par des principes que d'autres individus peuvent accepter, défendre et dont eux-mêmes reconnaissent la légitimité. Dès lors le critère de l'accord se formule de la façon suivante. La question : « Est-ce juste ? Est-ce équitable ? » prend le sens d'une interrogation sur : « *Cela peut-il être raisonnablement rejeté ?* ». De la sorte, les règles de justice pertinentes, c'est-à-dire les seules qui soient finalement retenues, sont celles que personne ne peut raisonnablement rejeter. Une issue est alors donnée à la difficulté soulevée

---

<sup>1</sup> Voir C. Guibet Lafaye, *La justice comme composante de la vie bonne*, Saint-Nicolas (Québec), Presses de l'Université de Laval, 2006, p. 133 sqq.

précédemment due au fait qu'un désaccord peut être motivé par des arguments contraires également raisonnables. En effet, dans les conditions de la position originelle décrite par T. Scanlon, le critère décisif est celui du « raisonnablement rejetable ». Ce critère peut servir de test d'acceptabilité de normes de justice soucieuses d'un traitement impartial du bien-être de chacun.

Ce critère d'acceptabilité négative ou « par défaut » (*i.e.* le « raisonnablement rejetable ») déterminent les *circonstances de l'impartialité*. Ces conditions hypothétiques dessinent les circonstances de la justice puisque « nous pouvons définir les circonstances de l'impartialité comme les conditions sous lesquelles les règles positives de justice d'une société tendront, en fait, à être justes »<sup>1</sup>. Munis de ce critère et de cette définition, nous pouvons identifier les conditions *empiriques* au sein desquelles les personnes seront en mesure de prendre en compte, de façon impartiale, ce qui peut raisonnablement être rejeté ou non. Des lois et des politiques gouvernementales ne seront dès lors dignes de respect qu'à condition qu'elles *résultent* d'un processus de « justification ouverte parvenu à son terme »<sup>2</sup>. C'est le cas par exemple lorsque des mesures gouvernementales sont le fruit de décisions issues de la démocratie participative. La considération impartiale du bien-être de chacun ne sera alors garantie qu'à condition de reposer sur de telles procédures. On peut également concevoir que les lois et politiques qui y sont afférentes soient *validées* – et non plus *produites* – par un tel processus de « justification ouverte ».

L'exigence d'impartialité – qui est d'ordre empirique – s'applique également aux *procédures*, en l'occurrence aux procédures par lesquelles des normes de justice sont adoptées. Or les « circonstances de l'impartialité », telles que nous les avons précédemment décrites, ne fournissent pas simplement un cadre au sein duquel il sera possible de parvenir à des normes équitables. Ces « circonstances » sont, en elles-mêmes, intrinsèquement équitables<sup>3</sup>. La justice comme impartialité et les circonstances de la justice comme équité décrite par T. Scanlon, sont donc des conditions permettant qu'une décision collective soit prise conformément à une procédure équitable. Lorsque ces exigences sont respectées, il est moins probable de parvenir à une législation injuste que lorsqu'elles ne le sont pas.

---

<sup>1</sup> B. Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 100. Notons que le concept de « règles de justice » rend ici compte aussi bien des règles morales que des règles légales.

<sup>2</sup> S. Macedo, *Liberal Virtues*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 69.

<sup>3</sup> Ainsi « une constitution juste doit être établie de telle sorte que toutes les décisions sont prises d'une façon qui illustre les circonstances de l'impartialité » (B. Barry, *Justice as Impartiality*, p. 110).

Par conséquent la possibilité de parvenir à des décisions concernant un traitement équitable du bien-être de chacun repose sur les circonstances de l'impartialité<sup>1</sup>. *L'équité de la procédure*, par laquelle sont prises des décisions en matière d'adoption et d'application des droits économiques et sociaux fondamentaux rappelés en introduction, devrait accroître leur acceptabilité. En effet, dans la mesure où nous sommes, par hypothèse, en présence de conceptions du bien conflictuelles, les individus ne peuvent pas défendre l'idée que le critère adéquat, pour choisir entre des principes de justice donnés, est celui qui parvient le mieux à réaliser le bien. Seule la nature de la procédure établit s'il y a ou non justice, s'il y a ou non équité et impartialité. Ce respect des conditions dans lesquelles s'opère la procédure de décision est le garant de sa neutralité.

### 3.3 Méthode *a priori* et méthode *a posteriori*

Afin de préciser les limites et les conditions dans lesquelles des normes de justice pourront n'être pas rejetées, on peut suivre une méthode *a priori*<sup>2</sup>. La théorie de la justice comme impartialité dresse alors le cadre procédural au sein duquel les résultats obtenus et les décisions prises le seront légitimement, c'est-à-dire équitablement. Ainsi les décisions collectives arrêtées relatives au traitement du bien-être de chacun seront d'autant plus acceptables individuellement qu'elles se conformeront aux circonstances de la justice précédemment décrites.

On peut également procéder *a posteriori*, c'est-à-dire en suivant une démarche empirique. La méthode empirique permet alors de *vérifier* que des règles résultant de processus de décision collectifs entrent dans les limites établies par la méthode *a priori*. Elles permettent de s'assurer que le résultat auquel a mené la discussion et l'arbitrage des normes en conflit n'a pas été produit dans des circonstances douteuses et que la société en question et les partenaires de l'interaction ne violent pas systématiquement les conditions de l'impartialité. L'approche empirique exploite ainsi la notion de circonstances de l'impartialité en évaluant, à l'aune de la position originelle décrite par Scanlon, les conditions dans lesquelles sont arbitrées des normes de justice dans une société donnée<sup>3</sup>. Or ce cadre normatif suppose que les décisions soient acceptables *pour tous*. Si, par conséquent, un accord établi sur certaines

---

<sup>1</sup> Comme ce peut être le cas, lorsque l'on considère des règles constitutionnelles, des droits fondamentaux de nature économique et sociale, des normes de santé par exemple.

<sup>2</sup> B. Barry, *Justice as Impartiality*, p. 200.

<sup>3</sup> Voir B. Barry, *Justice as Impartiality*, p. 195-196.



règles n'entre pas dans les limites dessinées par l'approche *a priori*, alors le consentement doit être revu car le consensus est bien la preuve que les circonstances de l'impartialité ont été respectées<sup>1</sup>.

Ainsi les développements de la notion de discours idéal (« *ideal discourse* ») que Jürgen Habermas propose à travers l'éthique de la discussion aussi bien que les circonstances de l'impartialité décrites par B. Barry, permettent de saisir le mécanisme à l'œuvre dans l'obtention d'un consensus et, à tout le moins, dans un accord sur des normes et, en l'occurrence, des normes de justice<sup>2</sup>. Or l'idée de « normes que tous peuvent vouloir » permet de concevoir, au moins de façon formelle et procédurale, une réalisation *communautaire* de normes de justice, acceptées par tous, non pas simplement comme des composantes effectives de projets rationnels et individuels de vie, pour lesquelles les agents nourrissent une motivation réelle, mais également politiquement. Le cadre dressé par l'éthique de la discussion et les deux méthodes proposées par B. Barry, dans le champ constitutionnel et juridico-politique, se présentent donc comme une référence pour la validation et l'implémentation de normes de justice, soucieuses de l'impartial traitement du bien-être de chacun, de l'assistance et de l'aide aux nécessiteux, de la protection d'autrui. Elles résultent d'une procédure de décision où les partenaires sont soumis à des conditions équitables et impartiales d'expression et d'évaluation des perspectives de chacun, c'est-à-dire des points de vue personnels et impersonnels.

## Conclusion

L'exigence de se mettre à la place d'autrui ou d'adopter un point de vue moral, dans l'interaction sociale, pourrait demeurer un vœu pieux. Considérons toutefois que les principes vers lesquels nous nous sommes tournés (traitement équitable du bien-être individuel, assistance aux nécessiteux, priorité de l'amélioration du niveau de vie des plus défavorisés, garantie des conditions de subsistance, etc.), étant l'objet de Déclarations universelles ratifiées par leurs signataires, donnent peut-être moins lieu que d'autres principes de justice –

---

<sup>1</sup> Voir B. Barry, *Justice as Impartiality*, p. 198.

<sup>2</sup> K. Baynes, qui fut l'un des héritiers d'Habermas, a également proposé des développements du cadre esquissé par B. Barry, en analysant « l'idéal contrefactuel d'un discours moral pratique non contraint comme la dernière justification [...] pour différentes formes de débat institutionnalisé » (voir K. Baynes, « The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics », in D. M. Rasmussen (éd.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990, p. 74).

distributive notamment – à des désaccords éthiques substantiels. Quel argument peut-on en effet faire valoir contre un traitement équitable du bien-être de chaque homme, l'égle valeur de chacun pouvant difficilement être mise en doute ? Pourtant – et c'est fait incontestable – font défaut les mesures et décisions qui engageraient une implémentation de ces principes, notamment au plan national. Il nous a donc semblé justifié de nous arrêter sur les conditions dans lesquelles les processus de prise de décision ou de validation de normes advenaient et dont la légitimité était contestée. L'issue de ces désaccords n'est certainement pas à chercher, comme nous l'avons montré, du côté de la référence à un point de vue impersonnel qu'il faudrait systématiquement faire prévaloir. Nous croyons en effet avoir mis en évidence l'importance cruciale de la prise en compte du point de vue personnel des partenaires dans l'adoption et l'implémentation de mesures de justice sociale. Néanmoins il est décisif, dans les questions qui nous occupent, de fixer les conditions d'expression et de légitimité du point de vue personnel.

L'échange des positions et des points de vue des partenaires (i.e. la réversibilité), la capacité d'universaliser, la réciprocité et la reconnaissance des normes en usage fixent ces conditions et, par conséquent, celles de l'équité et de l'impartialité. Ces éléments décrivent ainsi les « circonstances de l'impartialité ». Les processus de légitimation discursifs équitables et impartiaux, l'équité dans les procédures de délibération et de décision, le souci des conditions dans lesquelles s'échangent les points de vue et sont mises à l'épreuve les normes sont décisifs car ils sont les moyens les plus à notre portée – c'est-à-dire les moyens les plus immédiats – de tenir compte, dans les faits, de l'exigence d'un traitement impartial du bien-être individuel, en l'occurrence de l'inévitable divergence entre les points de vue et intérêts personnels et impersonnels, dans le traitement équitable et impartial du bien-être de chacun et de la dignité des personnes, considérée du point de vue de ses conditions sociales, politiques et matérielles.

## Références

- Barry, Brian, *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Baynes, Kenneth, « The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics », in David M. Rasmussen (éd.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990, p. 61-81.
- Bentham, Jeremy, *Fragment sur le gouvernement*, Paris, LGDJ / Montchrestien, 1998.
- Guibet Lafaye, Caroline, *La justice comme composante de la vie bonne*, Saint-Nicolas (Québec), Presses de l'Université de Laval, 2006.
- Habermas, Jürgen, (1983), *Morale et communication*, Paris, Flammarion, 1986.

- Habermas, Jürgen, (1989), « Justice and Solidarity : on the Discussion Concerning Stage 6 », *The Philosophical Forum*, 21, p. 32-52.
- Kohlberg, Lawrence, (1971), « From Is to Ought : How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development », in Mischel (éd.), *Cognitive Development and Epistemology* (D'Être à Devoir : comment on commet le paralogisme naturaliste et comment on s'en défait dans l'étude du développement moral), Academic Press, New York, 1971, p. 151-235.
- Kohlberg, L., (1979), « Justice as Reversibility », in Peter Laslett and James Fishkin (éd.), *Philosophy, Politics and Society*, 5th ser., New Haven (Conn.), Yale University Press, p. 257-272.
- Kohlberg, L., (1982), « A Reply to Owen Flanagan and Some Comments on the Puka-Goodpaster Exchange », *Ethics*, 92, p. 513-528.
- Lenk, H., « Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus » (La fondation philosophique en logique et le criticisme rationnel), in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n°24, 970.
- Macedo, Stephen, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Oxford University Press, Reprint edition, 1991.
- Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, New York, Oxford University Press, 1991 ; trad. franç., *Egalité et partialité*, Paris, PUF, 1991.
- Rawls, John, *Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Belknap Press of Harvard University Press, 1971 ; trad. franç., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- Scanlon, Thomas M., « Contractualism and Utilitarianism », in A. Sen et B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 103-128.