



HAL
open science

La justice comme composante de la vie bonne - introduction

Caroline Guibet Lafaye

► **To cite this version:**

Caroline Guibet Lafaye. La justice comme composante de la vie bonne - introduction. La justice comme composante de la vie bonne, PUL, 2006, 2-7637-8298-7. hal-01522364

HAL Id: hal-01522364

<https://hal.science/hal-01522364>

Submitted on 8 Jun 2017

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.

JUSTICE ET VIE BONNE
LA JUSTICE COMME COMPOSANTE DE LA VIE BONNE

Caroline GUBET LAFAYE¹

« Le simple altruisme, étonnamment suffisant, ne fournit pas de point de vue à partir duquel chacun peut parvenir aux mêmes conclusions... L'altruisme, par lui-même, engendre autant de points de vue conflictuels qu'il y a de conceptions du bien »².

« If a sense of justice were totally ineffective, the subject of this book would be purely theoretical »³.

INTRODUCTION

Envisager une possible intégration de principes de justice dans des conceptions individuelles de la vie bonne requiert une détermination précise de cette dernière. Avant même de considérer la dimension qualitative de la vie – c'est-à-dire la vie *bonne* – il apparaît que les individus déploient leur agir conformément à des projets de vie et que l'idée que chacun « mène sa vie » est couramment répandue⁴. Ainsi l'être humain peut être considéré comme *un être dont la vie se déroule selon un plan*. L'individu exprime ce qu'il est en décrivant ses objectifs, ce qu'il a l'intention de faire dans sa vie⁵. La notion de projet caractérise les intentions cohérentes et systématiques d'un individu, ce qui en fait une personne morale unifiée et consciente⁶. Dans l'interprétation qu'en

¹ CNRS, Centre Emile Durkheim. Contact : c.guibetlafaye@wanadoo.fr.

Ce texte correspond au chapitre introductif de l'ouvrage *La justice comme composante de la vie bonne*, Saint Nicolas, PUL/CEDIS, coll. Mercure du Nord, 2006, 232p. [ISBN : 2-7637-8298-7]

² « Mere altruism, surprisingly enough, does not provide a common stand point from which everyone can reach the same conclusions... Altruism by itself generates as many conflicting standpoints as there are conceptions of the good » (T. Nagel, *Equality and Partiality*, p. 164). B. Barry parvient à la même conclusion au terme du premier chapitre de *Justice as Impartiality*. Or, ajoute Nagel, le but visant à donner un tel point de vue commun « is the essence of the contractarian or Kantian idea of legitimacy » (p. 164). Tel est précisément ce que B. Barry se propose d'examiner.

³ B. Barry, *Justice as Impartiality*, p. 114.

⁴ Nous verrons ultérieurement que, dans une perspective rawlsienne, le projet rationnel d'une personne détermine son bien.

⁵ Voir J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, 4^e conférence, sec. 4.

⁶ Par là, l'analyse proposée par J. Royce est typique de l'usage philosophique que l'on peut trouver chez les auteurs tels que F. H. Bradley, John Dewey, J. N. Fidlay, R. B. Perry, par exemple, ou J. Rawls. Ce dernier ne donne au terme aucun sens technique et les structures des projets en question n'ont pas d'autre utilité que de donner des résultats conformes au sens commun et évidents. Rawls, pour sa part, n'approfondit pas davantage l'analyse. Pour un examen de la notion de projet, voir G. A. Miller, Eugene Galanter et K. H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior*, et E. Galanter, *Textbook of Elementary Psychology*, chap. ix. La notion de projet peut s'avérer utile pour caractériser des actes intentionnels. Voir, par exemple, Alvin Goldman, *A Theory of Action*, p. 56-73, p. 76-80.

propose Rawls, par exemple, un projet de vie n'est pas un plan détaillé d'action concernant toute la durée de la vie. Il s'agit plutôt d'une hiérarchie de projets, les projets portant sur des points plus particuliers qui ne sont introduits que le moment approprié¹. En effet, un projet de vie comporte des dispositions pour le futur, y compris pour le futur le plus distant et pour notre mort, mais il devient relativement moins précis pour les périodes les plus lointaines. Ainsi on ne remplit que graduellement les détails, au fur et à mesure que l'information devient disponible et que les désirs et les besoins sont connus avec plus de précision. Un projet rationnel n'est donc pas un plan détaillé d'action portant sur toute la durée de la vie, il consiste plutôt en une hiérarchie de projets, telle que la structure d'un projet de vie reflète la hiérarchie des désirs qui va du plus général au moins général. Les éléments principaux d'un projet encouragent et garantissent la réalisation de buts généraux et permanents². Néanmoins, le plus souvent, on ignore la forme particulière que prendront les désirs correspondants et l'on attend que l'occasion se présente. Ainsi les décisions singulières dépendent des choix disponibles.

Un projet de vie suppose néanmoins une planification, c'est-à-dire un programme ou un calendrier établi³. Il requiert une organisation des activités selon une suite temporelle, chacune occupant une certaine durée. Cette suite programmée d'activités, qu'est un projet rationnel de vie, présente donc, dans son ensemble, une certaine unité, un thème dominant. Il est alors possible de satisfaire, de façon efficace et harmonieuse, un ensemble de désirs reliés les uns aux autres dans la mesure où les ressources de base, en temps et en énergie, sont attribuées aux différentes activités, en fonction de l'intensité des demandes auxquelles elles répondent et de la contribution qu'elles apportent à la réalisation des autres fins⁴. Par la délibération, nous cherchons le projet qui organise au mieux nos activités et qui influence la formation des désirs qui en découlent, de façon à ce que nos buts et nos intérêts se combinent de manière féconde en un même système de conduite. Les désirs qui tendent à nuire à d'autres fins ou qui sapent la possibilité d'autres activités sont éliminés, tandis que ceux qui sont en eux-mêmes satisfaisants et qui favorisent en même temps d'autres buts sont encouragés. « Un projet est donc constitué de sous-projets, qui forment une hiérarchie satisfaisante, et ses caractères généraux expriment les buts et les intérêts les plus permanents qui se complètent les uns les autres »⁵. Seules les grandes lignes de ces buts et de ces intérêts sont prévisibles. Les décisions concernant les aspects concrets des sous-projets sont prises au fil du temps et de manière indépendante. Les révisions et les changements au niveau inférieur ne se répercutent généralement pas sur la totalité de la structure.

Par là, un contenu se trouve donné à l'expression commune de « mener sa vie ». C. Taylor souligne que la notion de vie, conformément à l'idée que chacun « mène sa vie », est « une catégorie dont nous ne pouvons pas nous passer dans la pensée morale, elle est, pourrait-on dire, un registre indispensable de cette pensée morale »⁶.

¹ Voir J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 451.

² Ce qui permettra à Rawls d'établir qu'un projet rationnel doit inclure les biens premiers sans lesquels il n'a aucune chance de réussir.

³ Voir J. D. Mabbott, « Reason and Desire », *Philosophy*, vol. 28 (1953).

⁴ Voir J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 451.

⁵ J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 451-452.

⁶ C. Taylor, « La conduite d'une vie et le moment du bien », texte inédit, rédigé par Charles Taylor en 1996 pour l'ouvrage *La liberté des Modernes*, p. 300. Richard Wollheim commente, dans *The Thread of Life*, l'expression très parlante du langage ordinaire selon laquelle la vie est quelque chose que l'on « mène ».

L'expression « mener sa vie » implique également l'idée que notre vie va quelque part, peut-être dans plusieurs directions simultanées, et que nous nous efforçons de guider, dans une certaine mesure, ce (ou ces) mouvement(s). Elle suggère que notre vie est appréhendée comme une forme d'ensemble, au sein de laquelle différents biens se combinent, à divers moments et dans différentes situations. Elle traduit le fait que nous avons un certain sens de *l'unité* de notre vie, de ce que nous nous efforçons de « mener » aussi bien qu'une aspiration implicite à l'unité de notre existence.

L'ensemble de ces fins et de ces désirs, les intérêts et les buts qu'un individu se donne, sont subsumés, par l'utilitarisme, sous la catégorie formelle de « préférence ». Cette dernière reçoit ainsi un contenu universel¹. On peut y placer toutes les conceptions du bien qu'un individu peut avoir, puisque le concept de préférence est neutre et ne renvoie à aucune pratique normative². Néanmoins interroger le concept de « vie bonne » suppose une détermination qui ne soit pas simplement celle d'un simple projet rationnel de vie. La notion de « vie bonne » suppose une qualification éthique de ce qui fait qu'une vie est une vie bonne, une vie qui a, en elle-même, une valeur intrinsèque³. Par là se trouve posée la question de la métrique de la vie bonne, des critères à partir desquels mesurer la réussite ou l'échec d'une vie, sa valeur⁴.

La notion de projet de vie, appréhendée à travers les différents sens que l'on peut lui attribuer, détermine le bien d'une personne. Chaque individu a un projet rationnel de vie établi en fonction des conditions auxquelles il est soumis, de telle sorte que « le bien d'une personne est déterminé par ce qui est, pour elle, le projet de vie à long terme le plus rationnel, à condition de se placer dans des circonstances suffisamment favorables »⁵. Le bien d'un agent consiste alors dans la satisfaction du désir rationnel, en ce sens qu'un homme est heureux quand il réussit à réaliser, plus ou moins, le projet

¹ La notion de préférence peut recevoir des contenus multiples. Les préférences qui servent de référence à l'évaluation du bien-être d'un individu, en particulier, ne doivent pas être ses préférences actuelles, immédiates, mais doivent être les préférences qu'il aurait en ne considérant que son intérêt personnel ; en étant parfaitement informé ; en procédant à une délibération rationnelle complète ; en se référant non pas à de simples préférences, mais à ce qu'il juge meilleur pour lui ; en ayant subi une procédure de formation de ses préférences qui soit acceptable ; en fixant ses préférences pour toute la vie (voir M. Fleurbaey, *Théories économiques de la justice*, p. 130).

² L'interprétation du « bien » comme *concept normatif* en « bien » comme *concept neutre*, équivalent aux « préférences », n'est pas neutre car elle change la signification des concepts impliqués. Elle est plutôt normative en ce que la signification du concept est par là changée (P. Neal, « Une théorie libérale du bien ? », dans *Libéraux et communautariens*, p. 135). A première vue, il semble que ce soit une bonne chose, que les préférences soient satisfaites plutôt que frustrées, mais le terme « préférences » n'a pas de relations avec des synonymes et des antonymes, qui soient clairement normatifs, tels qu'on pourrait lui substituer les termes « mauvais » ou « mal » dans les locutions précédentes. La seule chose que l'on pourrait prononcer serait une expression comme « John a des antipréférences », sans pouvoir dire ce que cela signifierait (voir P. Neal, « Une théorie libérale du bien ? », p. 134).

³ Dworkin montre, par exemple comme nous le verrons, que ce qui fait la qualité éthique ou morale d'une vie, tient au fait qu'elle prend en compte, se conforme et participe à la réalisation de normes universelles de justice.

⁴ La question de la métrique d'une vie réussie se distingue spécifiquement de deux autres questions, l'une portant sur la source du questionnement éthique et se formulant comme suit : pourquoi devrions-nous nous préoccuper de notre façon de conduire notre vie ? Cette question porte spécifiquement sur la distinction entre bien vivre et vivre selon le bien. Une seconde interrogation pose le problème de la responsabilité et vise à établir à qui il appartient – si cela appartient à quelqu'un – d'assurer aux individus de vivre bien.

⁵ J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 123.

de vie à long terme le plus rationnel¹. Ce projet doit permettre la satisfaction harmonieuse des intérêts de l'individu. Ce dernier planifie ses activités, afin que des désirs différents puissent être satisfaits sans entraves. Pour ce faire, il rejette d'autres projets qui ont moins de chances de succès ou qui ne permettent pas une réalisation aussi complète des objectifs qu'il vise². Par rapport aux choix disponibles, un projet rationnel est celui qui ne peut être amélioré, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre projet qui, quand tout est pris en considération, serait préférable.

Plus précisément, la référence à la rationalité est le moyen de proposer une détermination du concept de vie bonne, au sens où « le projet rationnel d'une personne détermine son bien »³. En effet, si le projet de vie d'un individu est rationnel, alors sa conception du bien est également rationnelle, ce qui détermine une des conditions de sa recevabilité⁴. Ainsi les intérêts et les objectifs d'une personne sont rationnels si, et seulement si, c'est son propre projet rationnel qui les prévoit et les encourage. La notion de projet rationnel est donc, pour nous, essentielle, car elle est fondamentale pour la définition du bien. Plus précisément, un projet rationnel de vie représente le point de vue de base à partir duquel tous les jugements de valeur concernant une personne en particulier doivent être faits et rendus finalement cohérents⁵. Il constitue donc l'élément central de la problématique d'une intégration de principes de justice à des conceptions individuelles du bien.

Néanmoins cette détermination du bien, c'est-à-dire les principes du choix rationnel ne permettent pas d'indiquer un seul projet qui serait *le meilleur*. Elle permet seulement de distinguer une classe maximale de projets : chaque membre de cette classe est supérieur à tous les projets qui n'en font pas partie mais entre deux projets quelconques de cette classe, il n'y en a pas un qui soit supérieur ou inférieur à l'autre. Pour identifier le projet rationnel d'une personne, on cherche le projet appartenant à la classe maximale qui serait choisi, sur la base d'une délibération entièrement rationnelle.

A partir de la seule définition du bien, ainsi qu'elle se présente dans l'analyse rawlsienne, on peut dire très peu de choses du contenu d'un projet rationnel ou des activités particulières qu'il comporte⁶. En effet les projets rationnels varient d'un individu à l'autre, en fonction des dons et des circonstances, de telle sorte que des

¹ Selon une formulation plus développée et avec certaines restrictions, on peut penser qu'une personne est heureuse quand elle est en train de réaliser avec – plus ou moins de – succès un projet rationnel de vie, conçu dans des conditions (plus ou moins) favorables et quand elle a relativement confiance dans les possibilités d'atteindre ses objectifs (J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 450 ; voir aussi § 83).

² Un projet rationnel n'est qu'un choix parmi d'autres projets possibles, compatibles avec les principes du choix rationnel.

³ J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 449. Le projet de vie d'une personne est rationnel si, et seulement si, (a) c'est un projet compatible avec les principes du choix rationnel appliqués à tous les éléments pertinents d'une situation donnée, et si c'est (b) le projet qui, parmi tous ceux qui remplissent cette condition, serait choisi sur la base d'une délibération entièrement rationnelle, c'est-à-dire avec une pleine conscience des faits pertinents et après un examen soigneux des conséquences (*Théorie de la justice*, p. 449).

⁴ Dans ce cas, le bien apparent et le bien réel coïncident.

⁵ J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 450.

⁶ Plus précisément encore, la détermination libérale du bien ne propose pas de distinction entre de bonnes et de mauvaises conceptions du bien, si ce n'est l'exclusion de projets de vie impliquant une entrave à la liberté d'autrui. Ce refus de discriminer les fins à partir de leur signification substantielle est nécessaire, pour respecter la neutralité relativement aux conceptions du bien individuellement possédées et défendues.

personnes différentes trouveront leur bonheur en faisant des choses différentes¹. Néanmoins depuis Aristote, on distingue les biens que nous recherchons pour eux-mêmes des biens qui ne sont tels qu'en vue d'autres fins². Une détermination positive du concept de vie bonne, permettant également d'approfondir la question d'une intégration possible de principes de justice à des projets rationnels individuels, est suggérée par C. Taylor dans la distinction entre « biens de vie » et « biens constitutifs »³. Les « biens de vie » désignent les actions, les modes d'être, les vertus qui définissent ce qu'est réellement une vie bonne pour nous. Ils se distinguent, en tant que premier niveau de la réflexion morale, des « biens constitutifs », c'est-à-dire des biens de vie plus élevés. Afin de préciser ce qui, chez les êtres humains en général, fait que telles ou telles qualités s'offrent comme les biens de vie *les plus élevés*, il est requis, selon C. Taylor, de considérer les individus en fonction de leur place dans l'univers, de leur relation à Dieu, ou relativement à d'autres déterminations de ce type⁴. A ce second plan de la réflexion morale, se trouvent définis, quelle qu'en soit la nature, les biens de vie comme tels⁵. Ainsi nous pouvons, en premier lieu, déterminer quels sont, selon nous, les biens que nous recherchons « pour eux-mêmes » puis établir leur classement les uns par rapport aux autres, s'il y a lieu. Ensuite et quand bien même nous penserions qu'il y a une pluralité de fins suprêmes de rang égal, nous devons néanmoins vivre selon ces fins, autrement dit, nous devons concevoir une *vie dans laquelle ces fins sont susceptibles être intégrées d'une certaine manière, selon certaines proportions*, sachant que l'on ne peut consacrer toutes nos forces, capacités et ressources à la poursuite d'un unique bien.

Néanmoins il n'est pas certain que, face à la diversité des biens qui se présentent à nous, nous ayons une notion claire et bien définie de l'importance de ces derniers ni qu'il nous suffira de découvrir ce qui, autour de nous, présente cette propriété. En effet

¹ Cette interprétation libérale du bien est évoquée par P. Neal soulignant que les individus doivent définir pour eux-mêmes ce qui est bon (« Une théorie libérale du bien ? », p. 124). La vie bonne, dans les théories libérales contemporaines, est une affaire de libre choix individuel. Elle se détermine spécifiquement à partir de l'idée selon laquelle les conceptions individuelles du bien sont essentiellement possédées et définies par les individus, perçus comme des Sois distincts. On suppose que les individus sont les porteurs premiers des conceptions du bien, quelle que soit la substance de ces dernières. Les agents s'appréhendent alors comme des êtres moraux libres et égaux, ayant chacun des conceptions du bien qu'ils souhaitent poursuivre. A l'inverse, on pourrait partir de la prémisse selon laquelle les conceptions du bien produisent et définissent les « sujets » et que, sans ces conceptions du bien, il ne peut pas y avoir de « sujets » distincts susceptibles d'être les porteurs des conceptions du bien.

² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 18-22.

³ C. Taylor, *La liberté des Modernes*, p. 289-290. Voir aussi Taylor, *Sources of the Self*, chap. IV. C. Taylor suggère de distinguer deux niveaux d'analyse : l'un à partir duquel on décrit ce qu'est individuellement et pour une personne singulière, la vie bonne et un autre niveau d'analyse à partir duquel on pourra donner du sens à cette conviction individuelle de la vie bonne, en se référant à ce qu'est la vie bonne comme telle.

⁴ « Ce niveau ultérieur de définition de notre nature, de notre position ou de notre relation à un pouvoir supérieur explicite ce que je voudrais appeler des '*biens constitutifs*' » (C. Taylor, *La liberté des Modernes*, p. 290).

⁵ Taylor souligne que la philosophie morale contemporaine, le plus souvent, se tient à l'écart de ces deux domaines connexes. Elle se contente de partir de nos intuitions et trouve ensuite une formule qui peut prétendre les engendrer, éventuellement en les affinant au cours du processus, jusqu'à ce que nous atteignons un équilibre réfléchi, comme on le voit dans la procédure mise en œuvre par Rawls. Ainsi selon Taylor, Rawls aurait « relégué la réflexion sur les biens de vie et les biens constitutifs dans une région obscure étrangère à la philosophie » (*La liberté des Modernes*, p. 291). Pourtant, comme nous le verrons, on ne peut dire de Rawls qu'il a « court-circuiter complètement la réflexion sur le bien » (p. 291).

les théories éthiques distinguent, de façon hétérogène et diverse ce que, dans un premier temps et de manière intuitive, nous pouvons dire être « important » et ce qui ne l'est pas. Seul l'utilitarisme, dans la variété de ses versions, s'accorde à reconnaître qu'une seule chose est importante : le bonheur humain, le plaisir et la réduction de la souffrance, ou les préférences effectives¹. En revanche l'exigence de neutralité des théories libérales, au regard des conceptions du bien, les conduit à ne formuler aucune assertion, ou presque, sur ce qui est important². La culture libérale moderne issue des Lumières confère à la justice et à la bienveillance une importance et une centralité fondamentales dans la vie morale. Elle exige une satisfaction prioritaire des exigences de la justice, la poursuite de la « vie bonne » trouvant alors, par après, sa place³. La question de l'attribution d'un degré d'importance à différents biens est en outre confrontée à la variété de la pondération. En effet, selon les domaines et au sein de ces derniers, on rencontre des problèmes d'importance extrêmement différents. Le domaine considéré globalement peut être d'une grande importance, au sens où l'on peut juger que la *valeur* de notre vie s'y décide effectivement. Néanmoins au sein de ce même domaine, il y aura des sujets centraux et d'autres, plus périphériques, c'est-à-dire que s'y distinguent des questions qui mettent en jeu ce pour quoi ce domaine est important et d'autres qui sont relativement mineures⁴.

Il apparaît donc que nous sommes confrontés, dans l'élaboration de nos projets rationnels de vie, à une diversité de biens qui rend immédiatement problématique la possibilité de leur intégration à une conception unitaire de la vie bonne. Non seulement se pose la question de leur *comparabilité*, dès lors que l'on veut accorder à l'une de ses composantes de l'importance, mais également celle de la possibilité de *classer* et / ou d'attribuer à l'une d'elles une *priorité* que l'on ne reconnaîtrait pas aux autres, comme c'est le cas, dans la tradition libérale, à l'égard de la justice. Lorsque l'unité, à laquelle chacun aspire, d'un projet de vie se réalise, conformément aux principes de l'utilitarisme, la détermination des composants de celui-là est rapportée au critère de la maximisation des préférences individuelles⁵. En revanche la difficulté demeure entière

¹ L'utilitarisme répond, à la question de la métrique d'une vie bonne, visant à établir les critères à partir desquels mesurer la réussite ou l'échec d'une vie, que ceux-ci sont fondamentalement liés au plaisir ou au bonheur que l'individu aura connu dans sa vie.

² Dans la mesure où la conceptualisation libérale du bien ne fait pas de distinction entre de bonnes et de mauvaises conceptions du bien et refuse de discriminer les fins, quant à leur signification substantielle, il apparaît d'un point de vue non-libéral, que le libéralisme tend à assimiler le langage du bien au langage des préférences. Le « bien », dans la métathéorie libérale, n'est pas mis en rapport avec la famille de concepts auxquels le discours ordinaire l'associe (les termes synonymes de « bien » dans le langage ordinaire sont normativement positifs, alors que les termes antonymes sont normativement négatifs). Ce faisant, la notion de « conception du bien » a le sens de « préférer des fins et désirer les voir réalisées ». Par là, une dimension de la signification de ce concept, tel qu'il est à l'œuvre dans le langage pratique, se voit éliminée. La dimension de l'évaluation et du jugement normatifs des fins en tant que fins disparaît.

³ On trouverait, selon C. Taylor, cette idée chez Habermas. Celui-là souligne que les théories qui viennent de Kant confèrent un statut privilégié à la justice ou au respect pour ses semblables, reléguant toute autre question à un rang inférieur, en croyant pouvoir établir cette priorité par la structure même de leur théorie, sans même le formuler par une proposition sur *ce qui est important*, encore moins en le démontrant (*La liberté des Modernes*, p. 291-292).

⁴ Sous la rubrique de la justice, par exemple, on trouvera, à un extrême, des problèmes concernant la préservation des droits fondamentaux de l'homme et, à l'autre extrême, la question de savoir si les tâches ménagères ont été équitablement réparties dans le foyer la semaine dernière.

⁵ Un utilitarisme de préférence a remplacé l'utilitarisme « psychologique », dont Bentham peut être considéré comme le premier représentant (voir Dworkin, *Taking rights seriously*, p. 231-239). L'utilitarisme psychologique vise la *maximisation des satisfactions*, lesquelles sont, en principe au moins,

dans tout autre système de pensée morale¹. L'intégration de principes de justice à des conceptions individuelles du bien suppose donc de résoudre, préalablement et à titre de condition de possibilité, la question de la commensurabilité des termes en présence, c'est-à-dire des biens considérés. Des biens sont incommensurables, lorsqu'ils sont si différents qu'on ne peut trouver de mesure commune, non pas seulement au sens d'un système de mesure, mais aussi et de façon plus élémentaire, parce qu'ils semblent ne pas pouvoir être comparés à partir d'une échelle de classement rudimentaire². Ainsi les exigences de la bienveillance à l'égard d'autrui pourraient bien contredire celles de mon propre épanouissement et les exigences de la justice contredire celles de la pitié et de la compassion³. Il s'agit alors de savoir s'il faut et si l'on peut concevoir un système de mesure permettant de comparer les biens entre eux, et de voir comment articuler nos jugements sur différents types de biens en présence⁴.

La tradition libérale moderne, issue des Lumières, et la tradition kantienne ont répondu à cette problématique en conférant une priorité à la justice, déterminant ainsi, par avance, la question de l'intégration de la justice à la vie bonne. Pourtant toute difficulté n'est pas, de cette façon, abolie. En effet et alors même que l'on accorde la

empiriquement vérifiables, quantifiables et capables de mesure comparative, autrement dit sont susceptibles d'entrer dans un calcul des bonheurs. La difficile question des comparaisons interpersonnelles d'utilité a fait évoluer l'utilitarisme vers un utilitarisme de « préférence », dans sa forme prédominante actuelle. L'utilitarisme de préférence est, à sa façon, plus modeste, puisqu'il considère que le but de la politique sociale est de maximiser la satisfaction des préférences individuelles, en laissant de côté la tentative de quantifier les niveaux de satisfaction individuelle en termes de bonheur ou de plaisir. L'utilitarisme de préférence vise la maximisation de ce bien – qu'il soit total ou moyen et quelle que soit la variante de celui-ci – qu'est la satisfaction des préférences individuelles.

¹ La question de l'intégration de la justice et du souci d'équité dans un projet de vie individuel se pose de façon moins aigue, lorsque les biens sont jugés commensurables les uns aux autres, comme c'est le cas dans le cadre de l'utilitarisme. La diversité des intuitions morales, les différents sentiments d'obligation, qui s'imposent à nous, ne sont alors que des modes de réalisation d'un but unique, tel le plus grand bonheur du plus grand nombre, ou encore répondent à un critère unique, comme la possibilité d'universaliser la maxime de l'action. Si toutes les intuitions morales et les obligations convergent vers le but unique du plus grand bonheur du plus grand nombre ou de la maximisation de l'intérêt personnel, les difficultés naissant dans la délibération morale et lorsque surgissent des conflits de normes sont considérablement réduites. Les actions sont en effet évaluées à la lumière d'un bien, c'est-à-dire d'un but unique et polyvalent. Muni de ce critère absolu, il suffit d'examiner quelles actions sont permises, par celui-ci. Dans ce cas et puisque les objectifs liés à l'accomplissement personnel sont seconds, ces derniers ne peuvent avoir un caractère d'obligation comparable à celui que suscitent les aspirations s'inscrivant dans le champ de la moralité. Dans cette perspective, toutes les obligations ont un principe unique.

² Il peut arriver, lorsque nous avons à faire un choix entre deux biens différents, qu'ils soient si hétérogènes l'un l'autre que nous avons du mal à les pondérer, l'un par rapport à l'autre, dans une même délibération. Dans l'exemple de la république tropicale, pris par Taylor et que nous développerons par la suite, sont placées en présence des considérations conséquentialistes sur le bien commun et, concernant la dirigeante fictive du Parti Vert, Priscilla, les exigences de la fidélité à soi (*La liberté des Modernes*, p. 296). Ces deux types de considération, autrement dit ces genres de bien sont très difficiles à comparer. Selon C. Taylor, on ne peut pas décider, *in abstracto*, ni établir de priorité absolue en général entre les termes considérés.

³ Dans le cas de la bienveillance, l'individu définit ses fins en référence à celles d'autrui, c'est-à-dire qu'il conçoit que son bien consiste à promouvoir les fins qu'autrui a défini comme étant son bien. A la limite, la conception du bien de l'individu *x* et ses fins peuvent consister à essayer de maximiser la poursuite réussie des fins de l'individu *y*.

⁴ Nous verrons que la réponse de Taylor passe par la considération selon laquelle « nous avons un certain sens de l'unité de notre vie, de ce que nous nous efforçons de « mener », nous rapportons les différents biens que nous recherchons non seulement à leurs degrés d'importance respectifs, mais aussi à la façon dont ils s'accordent entre eux, ou ne parviennent pas à s'accorder, dans le développement de notre vie » (*La liberté des Modernes*, p. 300).

priorité à la justice ou à toute autre fin, la question de savoir si l'on peut lui accorder une priorité *systematique* demeure entière¹. En d'autres termes, peut-on accorder une priorité *systematique* à un ordre de biens sur un autre, dans *tous* les cas, lorsque la *systematicite* signifie, selon l'acception degagee par C. Taylor, « la these qui s'annonce ainsi : tu dois satisfaire a toutes les exigences du domaine A (par exemple la justice, ou la bienveillance) avant d'en venir a satisfaire une exigence du domaine B (par exemple, l'epanouissement personnel) »² ? L'integration du juste dans une conception de la vie bonne se presente alors comme une question de hierarchisation des ordres de biens de nature distincte, c'est-a-dire de biens relatifs a l'individu et de biens auxquels il accorde une valeur, independamment de ses propres fins, ces biens ou ces valeurs etant ce qu'il juge etre important par eux-memes³.

L'hypothese d'une priorite *systematique* du juste sur le bien presente cette difficulte qu'elle risque, du fait de la *systematicite*, de negliger l'existence de problemes d'importance extremement differente aussi bien que des differences de poids attribuees aux termes en presence. Cependant affirmer que la justice ou la bienveillance sont *en general* plus vitales que l'epanouissement personnel, que, bien souvent, je dois sacrifier mon epanouissement au nom de la justice, ne signifie pas que, dans *tous* les cas ou un probleme de justice se pose, *en meme temps* qu'un probleme d'epanouissement, je dois donner la priorite aux considerations de justice. C. Taylor, par exemple, suggere de placer le critere de decision, relatif a la priorite a accorder a la justice ou a d'autres considerations relatives a l'agent, dans le detail des motivations et des valeurs en presence dans tel cas particulier⁴.

Quand bien meme qu'il ne s'agirait pas d'etablir une priorite *systematique*, constante ou permanente, d'un terme sur un autre, de principes de justice sur des normes personnelles de vie, la question du choix, entre des biens de nature differente, reste presente, y compris dans des situations singulieres de decision. Alors que l'utilitarisme propose un systeme invariant de mesure des actions, C. Taylor, par exemple, suggere d'orienter le raisonnement moral, a partir de la facon dont nous explicitons (*articulate*)

¹ L'integration de la justice a des conceptions individuelles de la vie bonne peut egalement se resoudre par l'exclusion princielle de certaines fins. L'utilitarisme, par exemple, confere un role majeur a la « bienveillance », c'est-a-dire a l'inclination a aider nos semblables a vivre et a s'epanouir, a preserver leur vie et a reduire leurs souffrances, negligeant ainsi les objectifs d'accomplissement personnel ou l'aspiration a realiser d'autres biens que la bienveillance, tels que l'integrite, la sensibilite, l'amour (sauf dans la mesure ou ils sont des moyens de la bienveillance), c'est-a-dire les formes reelles de la vie morale, telle qu'elle est vecue individuellement. En effet l'accomplissement de nos objectifs personnels tout comme les fins individuelles ne peuvent etre exclus de la vie morale et de la sphere de la deliberation. Une autre solution a la question de l'integration de la justice a des projets individuels de vie consiste a faire passer au second plan les objectifs d'accomplissement personnel, en presupposant qu'il faut commencer par satisfaire les exigences de la justice, et qu'alors la poursuite de la « vie bonne » trouvera sa place (Taylor suggere que l'on peut trouver cette idee chez Habermas notamment).

² C. Taylor, *La liberte des Modernes*, p. 294. Taylor interprete la priorite d'un type de biens sur un autre ensemble de biens comme une *anteriorite temporelle* signifiee par le « avant », c'est pourquoi il peut conclure que « la priorite *systematique* mene a l'absurdite pragmatique ». Des lors, il n'a pas de mal a conclure qu'on ne peut pas dire : « dans *tous* les cas ou un probleme de justice, si trivial soit-il, se pose, *en meme temps* qu'un probleme d'epanouissement, si majeur soit-il, je dois donner la priorite aux considerations de justice » (*La liberte des Modernes*, p. 294).

³ Rappelons que si l'on ne reconnaît de valeur ou d'importance qu'a un seul ordre de choses, aucun probleme de priorite ne se pose.

⁴ Il conclut ainsi l'analyse du cas fictif, que nous developperons plus loin, de Priscilla, representante au gouvernement du Parti Vert, par l'idee que « tout ici est dans les details » (*La liberte des Modernes*, p. 296).

ce qui importe le plus, ou le moins, dans nos vies. Il est alors nécessaire d'examiner les jugements moraux relatifs à l'importance des biens considérés et, en particulier, leur articulation. Bien que l'on ait communément l'idée que nos jugements sur l'importance relative de différents types de biens demeurent nécessairement inarticulés ou sans rapport, tant que l'on ne dispose pas d'un système de mesure, on peut toutefois envisager une articulation de ces biens, quand bien même elle ne serait pas totalement développée.

Quoiqu'il soit difficile d'exposer intégralement ce qui nous conduit à faire tel choix, plutôt que tel autre, dans des contextes où la délibération fait appel à la sagesse pratique¹, on peut imaginer de trouver une *condition suffisante*, décidant ce que serait le choix approprié dans ce cas, cette condition pouvant ensuite s'appliquer à d'autres situations tombant sous la même description, et ce sans délibération ni réflexion supplémentaires, c'est-à-dire d'une façon quasi systématique, voire mécanique. Il est vrai qu'une telle condition serait nécessairement très générale, et ce faisant risquerait d'être inutile dans des contextes concrets d'action, au sein desquels les types de biens considérés ont des poids respectifs infiniment variables. Force est d'admettre que toute règle générale, dérivée d'un ensemble de cas, devra être reconsidérée et réajustée en fonction des différences affectant les situations données. Pourtant l'utilitarisme et la tradition kantienne font, respectivement, de l'utilité maximum et du critère de l'universalisation de la maxime, la condition suffisante de la moralité d'une action², dans la mesure où ces positions théoriques se présentent comme le moyen de sélectionner l'action qui convient dans tous les cas, sans qu'il y soit besoin de les modifier ou de tenir compte de clauses additionnelles. Dans tous les cas cependant, nous sommes nécessairement renvoyés à notre discernement pratique, à nos « capacités d'articulation » nous permettant d'identifier différents biens de vie et de juger de leur importance³. Celles-ci interviennent, en particulier, lorsqu'il s'agit de se représenter les biens constitutifs, qui fondent les biens de vie. Ce discernement pratique est convoqué non pas seulement pour juger du contenu des biens (des valeurs) en présence, mais également pour réaliser leur articulation selon une certaine forme.

En effet l'intégration de la justice, dans un projet rationnel de vie, ne se formule pas seulement dans les termes d'une priorité de l'un ou l'autre des termes, mais également comme une articulation dont la *forme* doit être précisée. On ne considère alors pas seulement l'importance relative des biens en présence, mais également le sens et la façon dont ils s'accordent entre eux, dans le tout d'une vie. En ce sens, ces biens jouent des rôles différents, occupent des places différentes dans notre vie (mais aussi des périodes différentes)⁴. Ainsi envisagée, la vie bonne ne se compose pas, à strictement parler, d'actes isolés, chacun pouvant présenter ou non le caractère d'être juste, mais se pense comme une totalité, comme un tout ainsi que le suggère l'expression « mener sa

¹ Voir déjà Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI.

² Notre souci n'est pas ici de déterminer ce qui fait qu'une action est morale mais d'envisager comment le souci de la justice peut figurer parmi les préoccupations primordiales d'un individu, sans qu'il s'agisse d'un cas d'engagement.

³ C. Taylor, *La liberté des Modernes*, p. 299. Taylor invoque cette faculté, cette capacité d'articulation mais il ne détermine pas spécifiquement sa nature. Il note qu'il ne s'agit pas de formulations théoriques, appartenant à des doctrines philosophiques ou théologiques, sans préciser s'il s'agit d'une faculté intuitive ou cognitive, d'un exercice du jugement. Il indique simplement que cette capacité d'articulation guide notre action et contribue à sélectionner une action, dans un conflit moral, ce qui est insuffisant.

⁴ Or avoir conscience de cela peut nous aider à décider ce que nous devons faire.

vie ». C. Taylor, en particulier, infléchit la problématique de la priorité des biens – en l’occurrence de la priorité de la justice sur les motivations d’ordre personnel – vers la façon dont ces biens s’accordent, c’est-à-dire vers la question de savoir en quoi ces biens sont ou peuvent être complémentaires¹. Ainsi l’exemple qu’il propose de Priscilla – dirigeante du Parti Vert et ministre des Ressources naturelles, dans une république tropicale gouvernée, par une coalition de la gauche et des écologistes, et qui s’est jurée de protéger les forêts tropicales de la destruction totale² – manifeste un certain sens de la façon dont des biens différents se rapportent les uns aux autres. Une forme de *complémentarité* est susceptible d’apparaître entre des biens qui sont pourtant en conflit³. De ce constat, Taylor conclut que « le raisonnement crucial, [...] qui conduit à la décision, n’a que peu à voir avec l’évaluation du poids respectif de biens en conflit. Il passe plutôt par le sentiment de leur complémentarité et de la façon dont elle peut être menacée, à partir d’un certain point, si un côté se trouve complètement dominer l’autre »⁴.

Par la notion de complémentarité, Taylor désigne le rapport entre des valeurs relatives à l’agent et des valeurs indépendantes de l’agent. Sa position théorique est que l’on ne peut privilégier exclusivement ni des valeurs impersonnelles ni des valeurs relatives à l’agent. Il exclut ainsi toute priorité exclusive, qu’elle se rapporte à l’un ou

¹ On attend en vain de Taylor qu’il expose en quoi consiste cette complémentarité et comment cette articulation peut être pensée. Il se contente de renvoyer à l’exemple imaginé de Priscilla, leader du Parti Vert et membre du gouvernement, placée devant la nécessité d’admettre le sacrifice d’une partie de la forêt équatoriale, pour la préserver face aux intérêts d’une grande multinationale. L’articulation que suggère cet argument peut être envisagée à partir de la demande, faite par la Ministre des Ressources naturelles, d’être relevée de son portefeuille. Néanmoins il ne suffit pas de dire que, dans certains cas, les motivations impersonnelles l’emportent sur les motivations ou les valeurs personnelles et que, dans d’autres cas, il en va autrement. Sans chercher un critère de détermination qui vaudrait dans tous les cas, on peut néanmoins vouloir trouver une *forme* d’articulation en elle-même valide et qui ne consiste pas simplement dans un critère d’universalisation de la maxime. Faut-il comprendre, à travers l’exemple de Priscilla, que le critère du respect de l’intégrité de son projet de vie et du type de personne que l’on veut être est décisif dans la théorisation menée par C. Taylor ?

² C. Taylor, *La liberté des Modernes*, p. 295 et sqq. Dans cette république tropicale gouvernée par une coalition de la gauche et des écologistes, les rapports de force sont tels que le seul moyen d’éviter des destructions plus graves est de livrer *x* hectares de forêt aux tronçonneuses d’une grande multinationale. Priscilla est intellectuellement convaincue par cet argument mais demande à être relevée de son portefeuille, afin de ne pas être la personne qui présentera et fera passer au parlement la législation requise. Quelque chose de l’ordre de l’intégrité est ici en jeu car cet acte irait contre toute l’orientation de sa vie et contre les causes auxquelles elle s’est consacrée.

³ Rapporté à l’exemple de Priscilla et au raisonnement qu’elle pourrait mener, on peut à la fois défendre l’idée qu’une partie importante du sens de sa vie est d’agir aussi efficacement que possible pour une cause menacée – l’environnement en général, la protection des forêts tropicales de son pays, en l’occurrence. Aucun sacrifice personnel n’est trop grand pour cette cause. Néanmoins, sur un autre plan, nous savons que nous, êtres humains, sommes capables de comprendre que le monde et l’ensemble de la biosphère appellent notre admiration. Nous voulons devenir le genre d’êtres humains capables d’éprouver et de vivre cette admiration – but qui n’est pas facile à atteindre. C’est pourquoi notre désir de gagner le combat pour la forêt tropicale n’est pas tout. Dès lors, il ne s’agit pas tant de classer ces biens selon leur importance que de trouver en quoi ils s’accordent ensemble, en quoi ils sont complémentaires. En effet, la poursuite exclusive du résultat, visant à préserver la forêt tropicale, sans aucun égard pour le genre de personne que nous devenons, serait contestable car nous devons nous soucier au genre d’être humain que nous pouvons devenir (lorsque l’on accepte ou non de contribuer à une partie de la destruction de cette forêt).

⁴ C. Taylor, *La liberté des Modernes*, p. 302. Force est alors de reconnaître que cet auteur propose une démonstration insuffisante car il appuie celle-ci sur la référence à un sentiment (sentiment de complémentarité) et à l’intuition de la valeur relative des raisons en présence.

l'autre de ces deux domaines de valeur. De son point de vue, il n'y a pas de choix à faire pour des valeurs impersonnelles ou pour des valeurs relatives à l'agent, à l'encontre de l'un ou de l'autre de ces deux domaines. Il faudrait plutôt parvenir à formuler un choix, qui prenne en compte ces deux types d'intérêt et qui parvienne à les accorder¹. Pour réaliser une telle articulation, une telle médiation, aucune règle, aucun critère ni aucun principe n'existe, car le sentiment de la complémentarité de ces deux genres de biens, des menaces que l'un fait peser sur l'autre « est, selon Taylor, largement fonction de la personne et du cas particuliers »². Si l'on s'en tient à l'exemple proposé par cet auteur, il appert que, du point de vue du classement des priorités en général, Priscilla peut admettre que la cause est, en un sens, première et prioritaire, et que, pour la réaliser, elle est prête à des sacrifices importants, y compris de ses intérêts personnels. Toutefois, souligne Taylor, « on ne doit jamais abandonner le cheminement qui nous conduit à devenir des êtres capables de vénération »³, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas ne pas considérer, dans la décision prise, le genre d'être humain que nous pouvons devenir. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'accorder la priorité à des valeurs d'ordre personnel. On se trouve simplement conduit à la détermination d'une *complémentarité* et de relations de complémentarité entre des biens distincts, au sein d'une même vie.

Taylor montre ainsi que, même placés face à des biens apparemment hétérogènes et incommensurables, des décisions non arbitraires – mais peut-être contestables – pouvaient être prises, grâce à notre faculté d'articuler les biens et le sens de leur importance relative, à partir d'une conception de l'existence (de la vie) comme une forme d'ensemble, au sein de laquelle ces biens se combinent, à différents moments et dans différentes situations⁴. Nos ressources d'arbitrage, selon l'interprétation développée par Taylor, résident en partie dans l'idée que « notre vie forme un tout »⁵. Au sein de cette vie, les biens sont reliés entre eux de nombreuses manières – lesquelles ne sont précisément pas explicitées par Taylor – au-delà même des complémentarités entre l'être et l'agir, le bon et le juste⁶. En effet « il y a de nombreuses manières pour les biens supposés 'les plus élevés', pour les biens 'souverains' de s'articuler aux autres biens dans le cours d'une vie, autrement qu'en les déplaçant à un rang inférieur »⁷. Bien

¹ Nous verrons que c'est aussi la solution proposée, au plan politique et institutionnel, par T. Nagel. Néanmoins restent entières la question de savoir comment parvenir à cet accord, comme celle de savoir comment des biens se rapportent les uns aux autres. Taylor semble suggérer que cela ne peut se décider qu'au cas par cas, puisqu'il affirme que ce point dépend de la personne et du cas particuliers » (*La liberté des Modernes*, p. 302-303).

² C. Taylor, *La liberté des Modernes*, p. 302-303. A cette relativité, Taylor ajoute celle de la situation, du moment opportun. On peut imaginer que selon le moment de la vie où un individu est confronté à un choix difficile, il n'y répondra pas de la même façon car qu'il n'est pas le même à toutes les époques de sa vie.

³ C. Taylor, *La liberté des Modernes*, p. 303.

⁴ Notre capacité à effectuer des choix non arbitraires dans des situations d'arbitrage entre des valeurs morales, à défaut d'y parvenir, montre que, d'une certaine manière, nous sommes capables de rechercher l'unité dans notre vie morale. A partir de ce constat, on peut se mettre en quête d'une conception du raisonnement moral, qui rende compte aussi bien de son inévitable diversité que de son aspiration permanente à l'unité.

⁵ C. Taylor, *La liberté des Modernes*, p. 305.

⁶ Bien que Taylor suggère une complémentarité du juste et du bien et l'idée d'une articulation plurielle des diverses formes de bien (notamment des raisons relatives à l'agent et des raisons impersonnelles), il n'apporte – et telles sont les limites de son argumentation – aucune détermination précise de ces différentes formes d'articulation du juste dans une conception de la vie bonne.

⁷ C. Taylor, *La liberté des Modernes*, p. 305. Il importe toutefois de préciser ces différentes manières, pour ne pas s'en tenir à la notion de complémentarité.

qu'il ne précise pas les modalités de cette articulation, celle du juste au bien notamment ni les différentes façons dont les valeurs impersonnelles et les valeurs relatives à l'agent s'organisent les unes par rapport aux autres, Taylor souligne la légitime et nécessaire connexion de la diversité des biens et de l'unité de notre vie¹.

Dans la perspective adoptée par C. Taylor, l'idée de l'unité de la vie, de l'unité de l'existence joue un rôle de fil directeur². L'idée que la vie que nous menons appartient et résulte de la conception que nous nous en faisons ou d'un projet de vie que nous formulons, lui confère, pour attribut essentiel, l'unité. De ce principe et par une habileté logique, Taylor conclut que la réalisation unitaire de notre vie est notre but et qu'il constitue, en outre, un but *unique*. Il ne s'agit alors plus seulement de concilier l'unité et la pluralité, c'est-à-dire l'unité d'un projet de vie et la diversité des biens de l'existence. Il faut en outre organiser et hiérarchiser ces biens, au sein de la conception unitaire du projet de vie que nous poursuivons, dans le cours de notre existence. La solution, proposée par Taylor, consistant à *articuler* les biens de vie, c'est-à-dire, dans notre perspective, des principes de justice et des valeurs relatives à l'agent, demeure simplement formelle. Hors de situations singulières données, elle n'engendre aucune détermination universalisable. Il faut pourtant, pour la question qui se pose à nous, mettre en évidence des critères à partir desquels des principes de justice seront, ou non, susceptibles d'être accueillis et soutenus par des conceptions individuelles de la vie bonne³.

Précisément J. Rawls, dans le chapitre 7 de la *Théorie de la justice*, dégage trois critères susceptibles de mesurer et d'engendrer cette acceptabilité. Comme on l'a vu, l'application de la définition du bien⁴ aux projets de vie conduit à admettre que le projet rationnel d'une personne détermine son bien. Des principes de justice ne pourront entrer dans de tels projets que si ces derniers respectent les conditions du choix rationnel. Celles-ci permettent d'identifier les caractères pertinents dans la situation d'une personne ainsi que les conditions générales de la vie humaine auxquels les projets, et par conséquent les normes de justice, doivent être adaptés. Si, dans un premier moment de l'analyse, on s'en tient aux projets de vie concernant le court terme, plusieurs

¹ « L'intuition de la diversité des biens doit être équilibrée par celle de l'unité d'une vie, au moins au titre d'une aspiration à laquelle nous ne pouvons pas échapper » (C. Taylor, *La liberté des Modernes*, p. 305).

² Il s'agit, en effet, tout à la fois de penser l'aspiration constante de l'individu à l'unité de son existence et l'hétérogénéité des biens rencontrés. Or la construction, l'édification de l'unité de notre vie doit se faire en évitant aussi bien l'écueil qui consiste à décréter une unité *a priori* de l'existence, d'une part, que la thèse selon laquelle toute unité est imposée arbitrairement, d'autre part.

³ Dans la plupart des éthiques, une dissociation est produite entre les questions de justice et les questions relatives à la vie bonne. En effet, les éthiques classiques concentrent leur réflexion sur le primat des questions concernant la vie bonne, la conduite individuelle d'une vie réussie et des formes d'une vie sociale heureuse, analysant le caractère et l'éthos. L'utilitarisme moderne, pour sa part, est attaché au bien-être de tous et aux droits de l'individu, eu égard aux biens à distribuer. Enfin les éthiques de la pitié et de l'amour accordent une place privilégiée au souci altruiste, pour le bien du prochain nécessiteux. A chaque fois, il est question de bien-être et de biens concrets, qu'il s'agisse du bien de la communauté, du bien du plus grand nombre ou du bien de l'individu démuné, mais cette dimension de bonheur et de souffrance demeure dissociée de la question de la justification intersubjectivement reconnue de toutes normes ou manières d'agir. Le bien (le bonheur) de l'individu, de la communauté ou celui du plus démuné est conçu indépendamment de tout souci de fondation ou de justification des normes morales, des normes de l'action. Or il se pourrait bien que, par là, on manque d'emblée la question de l'action et de la vie moralement justes.

⁴ Au sens où être un bon X pour K, c'est avoir les propriétés qu'il est rationnel que K recherche dans un X, étant donné ses intérêts et ses objectifs.

principes ou conditions se présentent comme étant des principes parfaitement évidents et indiscutables¹. Il s'agit de l'efficacité des moyens, du principe d'inclusivité et du principe de la plus forte vraisemblance. Supposons un objectif particulier et admettons que toutes les options disponibles sont des moyens de l'atteindre, tout en étant neutres par ailleurs. Le premier des principes évoqués est *l'efficacité des moyens* qui commande que nous choissions l'option réalisant l'objectif de la meilleure manière². L'objectif étant fixé, il faut l'atteindre en économisant au maximum les moyens (quels qu'ils soient) ou bien il faut que, les moyens étant fixés, l'objectif soit atteint avec un taux de réussite maximum. Le second principe du choix rationnel pose qu'un projet à court terme doit être préféré à un autre, si sa réalisation permet d'atteindre tous les objectifs visés par l'autre projet, plus un ou plusieurs objectifs supplémentaires³. A la suite de R. B. Perry⁴, Rawls nomme ce critère le *principe d'inclusivité (inclusiveness)*. Il s'agit de suivre le projet qui inclut le plus d'objectifs, si un tel projet existe⁵. En adoptant ce projet, nous réalisons un plus large éventail de buts, sans rien laisser de côté de ce qui aurait pu être réalisé avec l'autre projet⁶. Enfin un troisième principe, le *principe de la plus forte vraisemblance*, nous enjoint d'adopter, lorsque les objectifs pouvant être atteints par deux projets sont à peu près semblables, que certains objectifs semblent avoir plus de chances d'être réalisés par un projet que par l'autre et qu'en même temps les objectifs restants n'aient pas moins de chances d'être atteints, de choisir le projet qui comprend un plus grand nombre d'objectifs réalisables⁷. De plus grandes chances de succès parlent en faveur d'un projet plutôt que d'un autre, tout comme le fait d'inclure un plus grand nombre d'objectifs réalisables. Quand tous ces principes se cumulent, le choix s'impose de lui-même.

Lorsque l'on considère les projets rationnels de vie, non plus dans la perspective du court terme mais dans celle du long terme⁸, ces principes demeurent pertinents. En premier lieu, ce plan de vie et les principes de justice qui peuvent ou non y entrer doivent être évalués en fonction de leurs conséquences probables, pour chaque période de temps future. Le principe d'inclusivité permet alors de dire qu'un projet à long terme est meilleur qu'un autre pour n'importe quelle période (ou pour un nombre de périodes données), s'il permet d'encourager et de satisfaire tous les buts et tous les intérêts de l'autre projet ainsi que quelques buts et intérêts supplémentaires. Le projet qui inclut le plus de buts et d'intérêts, s'il y en a un, est celui qui doit être retenu. Quand le principe d'inclusivité se combine avec le principe de l'efficacité des moyens, la rationalité nous porte à préférer – toutes choses égales par ailleurs – les moyens les meilleurs pour la réalisation de nos objectifs ainsi que, dans la limite du réalisable, les intérêts les plus

¹ Voir J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 452.

² J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 452.

³ J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 453.

⁴ Voir R. B. Perry, *General Theory of Value*, p. 645-649.

⁵ Rawls prend l'exemple d'un voyage qui se fera soit à Rome soit à Paris. Si, à la réflexion, il apparaît que nous pouvons faire à Paris tout ce que nous voulons faire à Rome, plus des choses supplémentaires, nous devons choisir d'aller à Paris.

⁶ Il arrive, toutefois, qu'aucun des deux projets n'inclue plus d'objectifs que l'autre ou que chacun vise un but que l'autre ne comporte pas. Un autre principe ou une analyse plus précise de nos objectifs est alors nécessaire pour nous décider.

⁷ Il se peut que nous puissions faire tout ce que nous voulons faire aussi bien à Rome qu'à Paris, mais il semble plus probable que certaines choses réussiront mieux à Paris, le reste ayant des chances égales dans les deux villes. Le principe de la plus forte vraisemblance commande alors d'aller à Paris.

⁸ C'est le cas pour le choix d'une profession ou d'un emploi. Les décisions concernent alors soit un plan à long terme soit un projet pour la vie.

larges et les plus variés. Le principe de la plus forte vraisemblance soutient également cette préférence, y compris dans des situations où nous ne pouvons pas être sûrs que les objectifs les plus vastes puissent être réalisés, lorsque les chances de réalisation sont aussi fortes que dans le projet le moins complet.

Alors que l'application du principe de l'efficacité des moyens et du principe de la plus forte vraisemblance aux projets à long terme semble ne poser aucune difficulté, tel n'est pas le cas du principe d'inclusivité. Les projets à court terme consistent en un système fixe de buts. Nous admettons que nous avons déjà nos désirs. Nous cherchons à savoir comment les satisfaire au mieux. En revanche lorsqu'il s'agit de se prononcer concernant un choix se réalisant dans un futur lointain, nous ignorons les désirs que les différents projets à long terme encourageront et pourtant nous devons, dans le moment présent, adopter le projet qui développera les intérêts les plus complets, en faisant l'hypothèse que ces buts pourront être effectivement atteints. Néanmoins le principe d'inclusivité demeure pertinent, y compris pour les projets à long terme. On peut en effet admettre que le bonheur d'une personne est fonction de la proportion de la réalisation des objectifs qu'elle s'est donnés, de la mesure selon laquelle ses projets sont réalisés. Or l'application du principe d'inclusivité tend à augmenter cette proportion et par conséquent le bonheur de la dite personne¹.

Pendant bien que ces principes permettent de choisir entre des projets de vie distincts, ils ne suffisent pas, en général, pour *classer* les projets envisageables². Nous appliquons ces principes, lorsque nous concevons des buts à notre façon et que nous calculons approximativement combien de ces buts sont réalisés par tel ou tel projet, pour en estimer les chances de succès. Ces critères sont donc des *principes de calcul*. Ils n'exigent aucune analyse supplémentaire, aucune modification de nos désirs ni de nos jugements concernant l'intensité relative de nos besoins. Il apparaît donc que nous pouvons choisir entre des projets rationnels de vie. Cette possibilité signifie qu'à n'importe quel moment, des individus rationnels choisissent des plans d'action en fonction de leur situation et de leurs croyances, en conjonction avec leurs désirs les plus importants du moment et les principes du choix rationnel. Ainsi nous choisissons entre des désirs futurs à la lumière de nos désirs actuels, y compris le désir d'agir selon des principes rationnels. Quand un individu décide de ce qu'il sera, de son emploi ou de sa profession par exemple, il adopte un projet de vie particulier. Il décide, maintenant, de faire quelque chose qui affectera les désirs qu'il aura dans le futur. Avec le temps, son choix le conduira à acquérir (ou non) un système précis de souhaits et d'aspirations,

¹ Cette conséquence n'est absente que dans le cas où l'on a déjà pourvu aux moyens de la réalisation de tous les objectifs du plan moins global. Un second élément plaide en faveur de la pertinence du principe d'inclusivité pour les projets à long terme. Rawls suggère en effet que, conformément au principe aristotélien sur lequel nous reviendrons plus loin, les êtres humains ont un désir d'ordre plus élevé de respecter le principe d'inclusivité (voir *Théorie de la justice*, p. 455). Le principe aristotélien veut que, toutes choses égales par ailleurs, les êtres humains aiment exercer leurs talents (innés ou acquis). Plus ces talents se développent et plus ils sont complexes, plus grande est la satisfaction qu'ils procurent. De la sorte, les individus préfèrent le projet à long terme le plus complet, parce que son exécution implique probablement une combinaison plus complexe de talents. Par conséquent le désir de réaliser le système de fins le plus large, qui met en jeu les talents les plus finement développés, est un aspect du principe aristotélien. Or ce désir, ainsi que les désirs d'ordre plus élevé d'agir d'après les autres principes du choix rationnel, est l'une des fins régulatrices qui poussent les individus à la délibération rationnelle et au respect de son résultat.

² J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 455. En effet il se peut, par exemple, que les moyens ne soient pas neutres, que des projets complets n'existent pas ou encore que les objectifs réalisés ne soient pas assez proches.

dont certains aspects lui sont particuliers, tandis que d'autres sont typiques de l'emploi ou du mode de vie qu'il aura choisis. A partir de ces éléments, on peut appréhender l'influence profonde que le choix d'une conception de la justice a nécessairement sur le type de buts et d'intérêts, encouragés par la structure de base de la société, étant entendu que l'acceptation des principes de la justice présuppose, de surcroît, certaines convictions quant au genre de personnes que nous voulons être.

Les principes du choix rationnel (efficacité, inclusivité, plus forte vraisemblance) ne permettent pas, à eux seuls, de classer les projets rationnels de vie ni donc de trancher en vue de l'acceptation de principes de justice au sein de ces mêmes projets¹. Des critères rationnels supplémentaires sont requis. L'utilitarisme, par exemple, propose un principe formel, qui semble présenter une réponse générale à cette problématique, en recommandant d'adopter le projet qui maximise l'espérance mathématique du solde net de satisfaction. Autrement formulé, ce principe nous porte à adopter le projet, qui a le plus de chances de réaliser nos buts les plus importants. Néanmoins ce principe ne fournit pas de procédure explicite de décision. Il revient toujours à l'agent de décider ce qu'il désire le plus et de juger de l'importance comparée de ses multiples desseins. Le choix suppose en effet, le plus souvent, une connaissance directe de ce que nous désirons et une évaluation de l'intensité relative de nos désirs, c'est-à-dire de la force avec laquelle nous désirons et sur laquelle aucun principe du choix rationnel ne peut se prononcer. Ces principes ne permettent donc de formuler un classement des projets rationnels de vie qu'à condition d'être mis en œuvre dans le cadre d'une délibération rationnelle².

Celle-ci, pour parvenir à la sélection d'un projet rationnel de vie, peut également convoquer des principes liés au temps. En premier lieu, on peut estimer que, toutes choses égales par ailleurs, des projets rationnels doivent laisser ouvertes les possibilités jusqu'à ce que l'on ait une vision claire des faits pertinents³. De même et dans la mesure où nous devons considérer notre vie comme un tout, s'articulant autour des activités intra-temporelles d'un sujet rationnel, il faut écarter toute préférence purement intertemporelle. L'importance intrinsèque que nous attribuons aux différentes parties de notre vie doit être la même à chaque instant⁴. Cette importance doit dépendre du projet envisagé et ne pas être affectée par les contingences du présent. Un autre principe, relatif à la forme temporelle d'ensemble des projets, pose enfin que nous devons prendre en compte les avantages d'une croissance ou, au moins, d'une diminution minimale des attentes. Il prescrit, toutes choses égales par ailleurs, d'organiser les étapes les plus précoces de notre vie de façon à permettre, dans celles qui leur succéderont, une vie heureuse. Autrement dit, il nous enjoint à préférer une augmentation des attentes avec le temps⁵.

¹ Dans le meilleur des cas, ils ne sélectionnent qu'une classe maximale de projets.

² La notion de délibération rationnelle (*deliberative rationality*) est mise en œuvre par H. Sidgwick (*The Methods of Ethics*, p. 111 sq.) et reprise par Rawls (*Théorie de la justice*, p. 457).

³ Rawls désigne cette norme de choix comme le principe qui conseille de remettre à plus tard (*Théorie de la justice*, p. 461).

⁴ Une simple position dans le temps ou un éloignement par rapport au présent ne sont pas des raisons pour conférer plus de poids à un moment qu'à un autre. L'importance d'objectifs futurs ne doit pas être diminuée, pour la simple raison qu'ils sont futurs.

⁵ Dans la mesure où les activités plus tardives peuvent souvent intégrer et réunir les résultats et les joies d'une vie entière, en une structure cohérente, ce que ne permet pas un projet dont les aspirations vont diminuant.

A la lumière de ces principes, il apparaît que le projet rationnel d'une personne est, parmi la classe des projets compatibles avec les principes de calcul et les autres principes du choix rationnel précédemment établis, celui qui serait choisi par une délibération rationnelle, c'est-à-dire au terme d'une réflexion par laquelle l'agent aurait passé en revue, en tenant compte de l'ensemble des faits pertinents, ce que serait la réalisation de ces projets et aurait ainsi établi le plan d'action susceptible de réaliser au mieux ses désirs les plus fondamentaux¹. Le meilleur projet, pour un individu, est donc celui qu'il adopterait s'il possédait une information complète. C'est le projet qui, pour lui, est objectivement rationnel et qui détermine réellement son bien, au sens où le bien d'un individu est la composition hypothétique des forces qui le poussent à agir, résultant d'une délibération réfléchie soumise à certaines conditions². Son bien futur est alors ce qu'il désirerait et rechercherait maintenant, s'il pouvait voir dans ce même maintenant, de manière précise, et se représenter d'avance, correctement en imagination, les conséquences de toutes les conduites parmi lesquelles il a à choisir³.

Or notre connaissance des conséquences de tel ou tel projet est, le plus souvent, incomplète. Il est rare que nous connaissions le projet qui est rationnel pour nous. Dans le meilleur des cas, nous croyons, avec raison, que notre bien est là. Dès lors, il est nécessaire de distinguer un projet *subjectivement rationnel* d'un projet *objectivement rationnel*. Lorsque nous faisons ce qu'un individu rationnel pourrait faire de mieux, avec l'information dont il dispose, le projet choisi est un projet subjectivement rationnel⁴. Un projet est objectivement rationnel, en revanche, lorsque nous avons une information précise, lorsque notre compréhension des conséquences est complète et que nous ne regrettons pas d'avoir suivi un projet rationnel, même si, dans l'absolu, il n'était pas bon. Nous avons fait ce qui semblait le mieux sur le moment. Le résultat escompté n'est peut-être pas obtenu mais c'est pour la seule raison qu'il n'y avait alors pas de moyen de savoir quel était le meilleur, ou même un meilleur projet, dans les circonstances de la délibération⁵. L'une des caractéristiques d'un projet rationnel est donc que, lors de sa réalisation, nous ne changeons pas d'avis et nous ne souhaitons pas avoir fait autre chose à la place. Dès lors peut être établi, à titre de principe directeur, qu'un individu rationnel doit toujours agir de manière à ce qu'il n'ait jamais à s'adresser

¹ Voir J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 456. Dans cette définition, on admet qu'il n'y a pas d'erreurs de calcul ni de raisonnement et que les faits sont correctement évalués. On suppose aussi que l'agent n'est pas victime d'une illusion quant à ce qu'il souhaite réellement. On suppose enfin que la connaissance que l'agent a de sa situation et des conséquences de la réalisation de chaque projet est correcte et complète.

² Voir H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 111 sq.

³ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 111 sq.

⁴ Son choix peut être le mauvais car ses connaissances sont insuffisantes, car ses croyances peuvent être erronées et non parce qu'il aurait tiré des conclusions hâtives et fausses ou parce qu'il ignorerait ce qu'il souhaite réellement. Dans ce cas, il n'est pas responsable du fait que son bien apparent et son bien réel ne coïncident pas.

⁵ Il n'est pas nécessaire, toutefois, de pousser la délibération jusqu'à trouver le meilleur projet, lorsque nous sommes en possession d'une information complète. En effet, les coûts de la délibération doivent être équilibrés, par les avantages probables dus à une amélioration de notre projet, susceptibles de compenser exactement le temps et l'effort de la réflexion supplémentaire (voir *Théorie de la justice*, p. 459). Le plus souvent, un individu rationnel ne continuera pas à délibérer jusqu'à ce qu'il trouve le meilleur projet envisageable pour lui mais se satisfera d'un projet (ou d'un sous-projet), qui remplit différentes conditions minimales. Or il est parfaitement rationnel d'adopter un projet satisfaisant, dès que le souci de la réflexion n'est plus compensé par les bénéfices que procureraient davantage de calculs et d'informations.

de reproches, quelle que soit l'évolution finale¹. Autrement dit, cet agent peut dire qu'à chaque moment de sa vie il a fait ce que l'ensemble des raisons demandait ou du moins permettait². De la sorte, il ne regrette pas son choix, au sens où il pourrait croire plus tard, qu'à l'époque où son choix a été fait, il aurait été plus rationnel d'agir autrement³. Ainsi lorsqu'un projet de vie est choisi, sur le fondement d'une délibération rationnelle, nous pouvons être assurés que notre conduite est au-dessus de tout reproche et que nous sommes responsables vis-à-vis de nous-mêmes, en tant que personne identique à travers le temps.

L'analyse des moyens de la délibération et des principes relatifs à la temporalité permet donc de concrétiser la notion de bien pour une personne, au sens suggéré par H. Sidgwick. Notre bien est alors déterminé par le projet de vie qu'une délibération pleinement rationnelle nous conseillerait d'adopter, si le futur était prévisible avec précision et correctement anticipé par l'imagination. Le critère, ici proposé pour évaluer le bien d'une personne, est défini en se référant, essentiellement, au projet rationnel qui serait choisi sur la base d'une délibération entièrement rationnelle⁴. Dès lors, quand se pose la question de savoir si ce que nous faisons est en accord avec notre bien, la réponse dépend de l'accord avec le projet que choisirait la délibération rationnelle⁵.

Précisément et lorsqu'il s'agit de prendre en compte les intérêts d'autrui, exprimés dans des principes de justice – c'est-à-dire dans le cadre décrit par la position originelle – les individus ne peuvent pas accepter une conception de la justice, dont les conséquences pourraient conduire à se faire des reproches à soi-même, si les pires possibilités se réalisaient. Les partenaires visent ainsi à éviter de pareils regrets⁶. En effet un individu qui rejette les demandes de son moi futur aussi bien que les intérêts des autres n'est pas seulement irresponsable vis-à-vis d'eux mais aussi vis-à-vis de lui-même⁷. Il ne se traite pas comme un individu demeurant identique à travers le temps. De ce point de vue et dans ce cadre, le principe de la responsabilité vis-à-vis de soi-même s'explique comme un principe de justice : les demandes du moi, à différents moments du temps, doivent être ajustées de telle sorte que ce moi, à chaque instant, assume le projet qui a été retenu et qui est suivi. L'individu, à un moment donné, doit ne pas pouvoir se plaindre des actions de ce même individu qu'il est à un autre moment. Ce principe de la responsabilité est donc fondamental lorsqu'il s'agit d'envisager des principes de justice et leur acceptabilité au sein de projets rationnels de vie, envisagés à

¹ J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 463.

² Sur cette question, voir Charles Fried, *An Anatomy of Values*, p. 158-169, et Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, en particulier chap. VIII.

³ Ce principe ne nous empêchera toutefois pas de prendre des décisions conduisant à des mésaventures car rien ne peut nous protéger des ambiguïtés et des limites de notre savoir ni garantir que nous trouverons la meilleure option pour nous.

⁴ En ce sens, le critère du bien, proposé par Rawls et susceptible d'évaluer le bien d'une personne, est hypothétique d'une façon similaire au critère de la justice (*Théorie de la justice*, p. 462).

⁵ Un projet rationnel est celui qui est choisi, lorsque certaines conditions sont remplies.

⁶ Selon Rawls, cette condition semble mieux remplie par les principes de la justice comme équité que par toute autre conception de la justice, ce qui sera démontré à partir d'un examen ultérieur des liens de l'engagement.

⁷ J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 463. On ne peut parvenir à trouver le mode de vie qui nous convient qu'à condition d'y réfléchir, de prendre conscience de nous-mêmes comme d'une seule personne à travers le temps. Le cas échéant, nous regretterons presque certainement nos actions.

partir d'une délibération rationnelle¹.

Dans quelle mesure, dès lors, des principes de justice et d'équité peuvent-ils entrer dans des projets rationnels de vie ainsi définis ? Une détermination de la vie bonne fait consister celle-ci dans la valeur intrinsèque qu'elle possède, en termes d'accomplissement personnel². Aristote suggère déjà qu'une vie bonne possède la valeur inhérente d'un accomplissement maîtrisé³. Or il apparaît que l'ensemble des *circonstances* dans lesquelles se déploie la vie d'une personne agit comme une *limite sur la qualité de la vie* qui peut être la sienne. Des circonstances de justice peuvent donc constituer des circonstances favorables à l'accomplissement d'un projet de vie mais agissent aussi comme autant de limites sur le degré de réalisation de cet idéal. Ces circonstances ont trait à notre santé, à notre puissance physique, à notre position dans la vie, à nos ressources matérielles, à nos amitiés et associations, à nos engagements et à nos traditions (famille, race, nation), au système constitutionnel et légal selon lequel nous vivons, aux possibilités et aux critères intellectuels, littéraires et philosophiques dont sont porteurs notre langue et notre culture, ainsi qu'une pluralité d'autres dimensions de notre monde⁴. Lorsque l'on considère que le fait de vivre bien consiste à répondre de manière appropriée à une situation propre – plutôt que de croire que la valeur de la vie bonne repose sur ce qui en résulte, c'est-à-dire sur ses conséquences pour le reste du monde –, il faut envisager différemment les circonstances qui caractérisent la vie d'une personne particulière⁵. Celles-là constituent alors des paramètres qui contribuent à définir ce que pourrait être, pour cette personne, une vie réussie, à décrire les conditions d'un accomplissement réussi⁶.

Dès lors que l'on admet que certaines des circonstances de notre vie constituent des paramètres normatifs du « vivre bien », il semble incontestable – telle est du moins la position défendue par R. Dworkin⁷ – que la justice est au nombre de ces paramètres aussi bien que certaines ressources. Par conséquent, nous ne pouvons décrire ce qu'est une vie bonne, entendue comme une vie réussie, sans formuler certaines présuppositions quant aux ressources que requiert cette dernière. Nous devons par suite trouver une description appropriée de la façon dont les ressources pénètrent, dans le champ de l'éthique, en tant que paramètres de la vie bonne, c'est-à-dire d'« une vie adaptée aux

¹ Cependant, la simple définition du bien comme rationalité permet de dire fort peu de choses concernant le contenu d'un projet rationnel ou des activités particulières qu'il comporte.

² Voir par exemple R. Dworkin, « L'égalité et la vie bonne », dans la revue *Comprendre*, p. 311. Ce texte est une traduction d'une partie du chapitre 6 de *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Rawls souligne, pour sa part, que le bonheur d'une personne est fonction de la proportion de ses objectifs qui sont atteints et de la mesure où ses projets sont réalisés (*Théorie de la justice*, p. 455). Dans l'un ou l'autre cas, on considère que la valeur d'une vie bien vécue ne dépend que de la vie elle-même et ne procède d'aucune circonstance antérieure à cette vie.

³ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 18.

⁴ La mortalité, par exemple, est une importante limite. Le talent, la fortune, la personnalité, la langue, la technologie et la culture constituent d'autres limites. Voir A. Sen, *Repenser l'inégalité*, par exemple. Leur impact, en tant que limites, est plus important pour certains individus, en certains lieux et certains temps, que pour d'autres.

⁵ Rawls souligne également que la mention de circonstances favorables est nécessaire (*Théorie de la justice*, p. 450).

⁶ Lorsqu'un individu réfléchit à la question de savoir laquelle des nombreuses vies possibles est, pour lui appropriée, il fera, consciemment ou inconsciemment, des choix à propos de ces circonstances, faisant de certaines des limites et voyant en d'autres des conditions nécessaires.

⁷ R. Dworkin, « L'égalité et la vie bonne », p. 315.

circonstances que la justice requiert »¹. Si la vie bonne suppose l'accomplissement personnel et implique de prendre en compte certaines ressources nécessaires – à tout le moins minima – au titre de paramètres ou de conditions d'une vie bonne², alors nous sommes nécessairement conduits à envisager ce que peut être une *bonne répartition des ressources*. Si l'on admet qu'il est juste que les gens aient tous une part équitable des ressources, alors les circonstances appropriées à une vie bonne, autrement dit les circonstances équitables ainsi définies sont celles qui sont appropriées³. Il est donc essentiel de préciser, autant que faire se peut, les paramètres, en termes de ressources, d'une vie bien vécue sur un mode conforme à notre sens de la justice, c'est-à-dire qu'il est requis de proposer des paramètres normatifs. En effet un individu n'est pas en mesure de bien vivre, c'est-à-dire de mener sa vie en termes d'accomplissements personnels lorsque les circonstances sociales et matérielles l'en empêchent. La vie d'un individu se dégrade, lorsqu'il vit dans une société injuste – quand bien même cette injustice n'est pas de son fait⁴ – parce qu'il ne peut poursuivre ses accomplissements personnels, que cet agent soit pauvre (c'est-à-dire qu'il possède moins que la justice ne le requiert) ou, comme nous le verrons, qu'il soit riche (c'est-à-dire qu'il possède plus que la justice ne le permet⁵). Ainsi on peut soutenir que la vie d'une personne dotée des mêmes ressources est moins bonne quand et parce que ces ressources sont injustement basses ou élevées. L'injustice est donc, en elle-même, préjudiciable dans la mesure où une personne à qui l'on n'accorde pas ce que la justice exige mène une vie moins bonne. En d'autres termes, ma vie pourrait être meilleure si les circonstances évoluaient, de telle sorte qu'en vertu de la justice plus de ressources me soient allouées. Pourtant on ne peut en déduire que ma vie pourrait être meilleure, grâce à une part plus importante, mais injuste, de ces ressources⁶. Ainsi, et telle est spécifiquement la position éthique libérale, on peut souhaiter que la juste part qui me revient soit une part importante, mais en sachant qu'une telle part ne peut être bonne pour moi qu'à condition d'être également juste⁷.

Se présente alors une difficulté. Dès lors que l'on admet que la vie la meilleure est une vie qui répond adéquatement aux circonstances appropriées, lesquelles sont des circonstances de justice, il s'avère très difficile de mener une telle vie, lorsque les circonstances sont loin d'être justes, lorsque la société à laquelle nous appartenons est

¹ R. Dworkin, « L'égalité et la vie bonne », p. 316. C'est ainsi qu'il définit la vie bonne.

² On définit ainsi des biens premiers qui sont les biens nécessaires pour réaliser avec succès les projets rationnels de vie de chacun, quelles que soient la nature de ces projets et de leurs fins ultime. De façon générale, nous pouvons nous attendre à ce que les bonnes choses dans la vie occupent une place majeure dans les projets rationnels de vie.

³ Ce qui ne signifie pas que la valeur absolue ou la qualité des ressources dont dispose une personne est sans effet sur la vie qu'elle mène, pour autant qu'elle reçoit une part équitable des ressources disponibles.

⁴ Il faudra également envisager la question de savoir si une personne peut mener une vie meilleure sur fond d'injustice.

⁵ C'est le cas lorsqu'il trompe les autres pour en tirer un avantage inéquitable. Sa vie ne peut alors être une vie bonne, dès lors que celle-ci ne se définit pas seulement en termes de satisfaction et d'accroissement du bien-être personnel. Platon, le premier, fait de la justice un paramètre rigoureux de la vie bonne, en ce sens que personne ne peut améliorer sa vie, en usant de plus de ressources que celles auxquelles il a droit, c'est-à-dire que l'on ne peut pas, quelles que soient les circonstances, mener une vie meilleure en possédant plus que la justice ne le permet.

⁶ La justice devenant un paramètre de l'éthique, elle limite la vie en ce qu'elle peut avoir de bon indépendamment des circonstances économiques.

⁷ Cela signifie que la position éthique libérale refuse une théorie minimale du bien stipulant que plus l'individu aura de ressources mieux ce sera pour lui.

injuste. Dès lors que les conditions d'une vie vraiment bonne sont identifiées dans ce rapport étroit avec la justice qui en constitue un paramètre rigoureux, nous éprouvons la pertinence de la perspective platonicienne et sommes nécessairement conduits à admettre que rien ne peut racheter une vie gâchée par cette infortune que constitue le fait de vivre dans un État injuste. Comment sortir de cette impasse ? Faut-il admettre que ce point de vue implique de trop fortes exigences ? Faut-il reformuler la notion de paramètre ou de composante pour faire de la justice un paramètre souple, plutôt qu'une composante ou un paramètre rigoureux, de la vie bonne¹ ? Adopter cette position revient à admettre qu'une personne jouissant d'une fortune injuste ne peut vivre la vie d'un individu appartenant à une communauté juste quand bien même sa vie aurait, à d'autres égards, une valeur².

Dès lors la question de la vie bonne suppose de déterminer la bonne répartition des ressources. Dans la société pluraliste dans laquelle nous vivons, il n'y a pas d'accord entre les individus sur ce que signifie, concrètement, vivre bien. Aucune conception singulière de la vie bonne ne peut être imposée, ce qui, pourtant, est nécessaire lorsqu'il est question de répartir équitablement le bien-être ou pour déterminer à quel bien-être les individus parviennent avec la part de ressources qui leur est allouée³. Reste alors la question de savoir quelle part des ressources correspond à une juste part. La seule part juste est-elle une part égale, dès lors que l'on admet qu'une vie bonne se conçoit dans les termes d'un accomplissement maîtrisé ? La solution appropriée à la distribution des ressources est-elle nécessairement de nature égalitariste ? Dans la mesure où nous considérons que la vie de chacun et la possibilité pour chacun de mener la vie qu'il s'est choisie – c'est-à-dire que nous croyons qu'il est essentiel, de façon générale et objective, qu'il y ait des vies réussies ou bonnes plutôt que des vies détestables ou gâchées – sont importantes⁴, alors une réponse à la question de l'intégration de principes de justice à des conceptions distinctes de la vie bonne ne peut être trouvée que dans le cadre d'une approche libérale de la justice et d'une détermination égalitariste de celle-ci. En effet si la question de la façon dont nous vivons et de la vie bonne sont,

¹ On peut en effet distinguer des paramètres fondamentaux et des paramètres relatifs d'une vie bonne. Les premiers énoncent les conditions essentielles d'une action spécifique, dont la violation est fatale à la réussite d'une vie, quand bien même elle pourrait être jugée réussie à d'autres égards. En revanche on peut identifier des paramètres relatifs – que R. Dworkin nomme des paramètres souples – qui définissent une tâche à accomplir mais dont la violation, tout en constituant un défaut sérieux, susceptible de compromettre une réussite, peut être surmontée. Il faut alors envisager dans quelle catégorie de paramètres la justice doit et peut figurer. Cependant la réalisation d'une vie bonne, et plus simplement de projets rationnels de vie, suppose, de surcroît, un certain degré de chance.

² Voir G. A. Cohen, *If your're an Egalitarian, How come you're so rich ?*. Dworkin défend également l'idée selon laquelle la vie de la plupart des gens ayant une fortune plus grande qu'elle ne devrait l'être ne peut être bonne, une fortune excessive en particulier car, au regard de la justice, ces personnes n'accompliront rien de si brillant et de si extraordinaire que cela puisse compenser leur inaptitude à mener une vie bonne, au sein d'une communauté juste (R. Dworkin, « L'égalité et la vie bonne », p. 318-319). Il apparaît ainsi que le fait de vivre bien comporte une dimension sociale.

³ Il s'agit de déterminer si ce que nous avons ou ce que nous faisons est équitable, en tenant compte de l'impact que cela a sur les vies de nos voisins et de nos concitoyens, et afin de déterminer quels modes de vies sont les modes d'une vie bonne.

⁴ On ne peut, en effet, soutenir que la question d'une vie bonne ou d'une vie accomplie a plus d'importance, par rapport à certaines personnes que par rapport à d'autres, au sens où cela serait plus important *objectivement* et non au sens où cela aurait plus d'importance pour elles. Précisément je vivrais certainement moins bien, au sein d'une communauté à laquelle appartiennent des individus qui jugent que les efforts que je fournis, pour mener une vie bonne, sont moins importants que les leurs.

pour tous, également essentielles, les vies que nous menons devraient refléter ce présupposé, ce qui n'est possible que si nous répartissons les ressources de manière conforme à ce présupposé, c'est-à-dire de manière égalitaire. Il apparaît ainsi que l'interprétation de la vie bonne en termes d'accomplissement personnel maîtrisé conduit à défendre, directement, l'égalité¹.

En outre, la question de savoir si un individu peut mener une vie meilleure sur fond d'injustice trouve une autre réponse, allant dans le même sens, lorsque l'on adopte une autre interprétation de la vie bonne². On peut ainsi préciser l'interrogation suivante : la valeur critique de la vie d'une personne est-elle affectée par le fait que sa société est injuste, alors même qu'elle n'y est pour rien ? Une vie bonne n'est pas seulement et pas exclusivement une vie ayant une valeur intrinsèque, en termes d'accomplissement. La valeur de la vie bonne se mesure également à partir de ce qui en résulte, c'est-à-dire à partir de ses conséquences pour le reste du monde et relativement à la valeur objective de ce dernier³. Ainsi déterminée, la valeur éthique d'une vie – sa réussite au sens critique – dépend de et se trouve mesurée par la valeur objective de ses conséquences pour le reste du monde. Dans cette interprétation de la vie bonne et à la différence de son appréhension à partir de l'idée d'un accomplissement maîtrisé, les vies ne se révèlent bonnes *qu'en* vertu de l'impact, de l'influence qu'elles ont sur la valeur objective de l'état des choses⁴. Elle est normée et mesurée en rapport à la valeur qu'un état de choses objectif peut revêtir⁵. On pourrait alors considérer que le fait qu'une

¹ La détermination précise de cette dernière faisant l'objet de ce présent ouvrage. Ceci s'explique, selon Dworkin, par le sentiment qu'ont les gens de leurs intérêts propres les plus grands, compris de manière critique. Dans tous les cas, un système politique et économique voué à l'inégalité est une offense pour chacun, y compris pour ceux qui, sur le plan des ressources, tirent profit de l'injustice.

² Il n'est en effet pas requis, à ce point de la réflexion au moins, de s'en tenir à une unique conception du bien. On peut envisager de mobiliser des modèles du « vivre bien » distincts, selon les domaines auxquels on se réfère. Il faudra toutefois éviter qu'un conflit moral ne soit induit, en raison de la diversité des conceptions du bien, l'une ou l'autre, dans la perspective qui nous occupe, devant être privilégiée. En effet nos intuitions morales et nos jugements risquent de demeurer problématiques et opposés tant que nous n'optons pas pour telle ou telle interprétation, ou pour un modèle plus compréhensif.

³ Selon ce modèle, une vie peut ainsi avoir plus ou moins de valeur, non parce qu'il serait intrinsèquement meilleur de vivre d'une certaine façon plutôt que d'une autre, mais parce que vivre d'une certaine façon peut produire des conséquences que l'on juge meilleures. Dans ce cas, on envisage jusqu'à quel point une vie bonne est liée à la différence que cette vie a pu faire dans la vie d'autres personnes ou dans le domaine de la connaissance ou dans celui de l'art. Rawls toutefois se montre sceptique quant à la détermination de ce qu'il faut entendre par « vie réussie ». Alors même, souligne-t-il, que l'on peut établir un critère publiquement reconnu, objectif et commun, acceptable par des personnes raisonnables, lorsque l'on compare les situations respectives des personnes, en fonction de ce dont elles ont toutes normalement besoin pour réaliser leurs projets de vie, il ne peut, en revanche, y avoir un accord du même genre sur un critère du bonheur défini, par exemple, par le succès rencontré par les hommes dans la réalisation de leurs projets rationnels ou sur la valeur intrinsèque de ces projets (*Théorie de la justice*, p. 125).

⁴ Selon la première interprétation envisagée de la vie bonne, l'accomplissement maîtrisé d'une vie peut ne trouver sa valeur inhérente que dans le cadre strict de nos vies personnelles. Ainsi nous avons de l'admiration pour les personnes ayant escaladé l'Everest, en ne répondant qu'à une nécessité dictée par le simple désir de le faire. En d'autres termes, des événements, des succès et des expériences peuvent posséder une valeur éthique, quand bien même ceux-ci n'auraient aucun impact par-delà la vie dans laquelle ils se produisent. Notons toutefois que la première interprétation de la vie bonne, à partir de ses conséquences sur le monde, ne nie pas que les individus aient des intérêts critiques et que leurs vies puissent être plus ou moins bonnes en fonction du degré de satisfaction de ces intérêts.

⁵ Voir R. Dworkin, « L'égalité et la vie bonne », p. 310-311. Cette interprétation de la vie bonne ne donne pas une réponse univoque à la question de savoir si la valeur critique de la vie d'une personne est affectée par des actes injustes, dont elle se serait rendue coupable, par les conséquences des actes injustes commis. En effet on peut, d'une part, soutenir que nous agissons pour le bien du monde, lorsque nous contribuons

personne vive dans une société injuste ne fait, en soi, aucune différence concernant la réussite ou l'échec de sa propre vie. Pourtant une personne fortunée peut user de sa fortune, de multiples façons, pour avoir un impact positif sur le monde¹. Par là, elle ferait une place, dans son projet rationnel de vie, à un souci de justice.

à le rendre moins injuste. Dans ce cas, personne ne peut mener une vie meilleure sur la base d'un comportement qui a pour effet de produire plus d'injustice dans le monde. En revanche dans une autre interprétation de la vie bonne, comme une vie produisant des œuvres d'art majeures, Cézanne, en ne respectant pas les obligations militaires qui étaient les siennes, a de manière évidente fait de sa vie une vie meilleure, même si celle-ci était incontestablement injuste.

¹ Elle peut utiliser sa fortune pour créer ou pour soutenir l'art. Elle peut financer des recherches médicales. Elle peut œuvrer dans le domaine politique en faveur d'une plus grande égalité, voire aider les plus démunis en leur donnant de l'argent. Nous verrons que G. A. Cohen développe des arguments analogues.

