

Introduction. Les paradigmes de la justice

Abstract

Introduction. Paradigms of Justice

Theories of justice are marred by a permanent state of conflict because they express prejudices whose source lies in the lifeworld. One may regard these theories as interpretations of the concept of justice. Assuming a strong meaning of “theory,” one can legitimately ask if it is possible to reduce a theory of justice to its underlying paradigm. Several different paradigms coexist in modernity; the tension between them has intensified with the advent of political ideologies. The newest paradigm of justice is global justice. Yet the epistemic status of all theories of justice is ambiguous. A theory of justice is true to the extent that it is right, and false if it is not. This applies to Rawls’ theory, as well.

Keywords: theories of justice, ideologies, norms, values, politics

Lorsque le conflit et la justice font l’objet d’un seul et même discours, la notion de conflit est appelée à permettre l’identification du contenu de la justice à partir de la dynamique de l’interaction sociale et des attentes *légitimes* des sujets. Cette dynamique est pourtant historique et la légitimité des attentes et des revendications est définie selon les types de culture et les formes d’organisation sociale et politique connues par l’humanité. Comme Louis Dumont l’a déjà remarqué, la question de la justice a toujours été discutée, dans le monde occidental, à l’intérieur des trois paradigmes politiques connus jusqu’à présent : la cité (grecque), l’empire (romain) et l’Etat (nation). Si on reprend cette idée de Dumont pour penser la question de la justice en relation avec les types de revendications et de conflits, on se rend compte que les théories de la justice fonctionnent comme des réponses à des questions spécifiques que les philosophes et les hommes politiques qui avaient assumé la tâche de penser ou de réaliser la paix sociale se sont posées, à des époques différentes, en des espaces distincts et avec des outils conceptuels particuliers. Pourtant, en théorie, les philosophes ont toujours essayé de trouver des réponses qui soient valables indépendamment des circonstances

historiques qui avaient provoqué leur propre réflexion. Platon et Aristote ont écrit dans et pour la cité grecque, mais c'est par rapport à la nature humaine qu'ils ont pensé la meilleure forme de gouvernement et la meilleure distribution des ressources. Hobbes voulait donner une solution à la guerre civile anglaise et conférer une légitimité à la monarchie, lorsqu'il définissait la justice comme soumission consentie aux lois du souverain. Quant à Locke, il était l'idéologue de la Révolution Glorieuse, tout comme Rousseau était un républicain à la française ; ils ont légitimé le droit à la révolte, l'un au nom de la propriété, l'autre contre la propriété. Mais ils ont tous défendu les droits d'une nature humaine universelle. Les conflits qui sont connus sous le nom générique de « luttes de classe » et qui caractérisent la dynamique de la société moderne ont donné naissance à des théories de la justice dites « de gauche » qui se sont opposé à des théories de la justice dite « de droite » ; pourtant, la gauche et la droite se sont divisées pour donner naissance à des nouvelles formes d'opposition.

Par conséquent, les théories de la justice entrent en conflit dans la mesure où elles font jouer des présupposés dont l'origine est le « monde de la vie » et qui participent à la vie. Il est possible de voir ces théories comme des interprétations du concept de justice ; le « conflit des interprétations » serait alors déterminé par l'interprétation de la justice à partir d'un certain nombre de préjugés qui constituent le fondement pour la construction d'une « vision du monde » politique. En tant que *théories*, les conceptions de la justice sont des « systèmes de pensée ». Cette expression est assez ambiguë chez Rawls qui aimait dire que la justice est une caractéristique des institutions sociales tout comme la vérité est une caractéristique des systèmes de pensée. En tant que *description ou déduction des normes justes*, la théorie de la justice devrait pouvoir être vraie, mais elle ne peut être vraie tant que la déduction des normes est elle-même normative. La théorie de la justice revendique cette place spéciale que Habermas assignait à la connaissance réflexive, qui était censée nous délivrer du réalisme naïf et des pratiques sociales englobantes par la prise de conscience de vraies dépendances. Mais, à la différence de la critique des idéologies, la théorie de la justice n'a pas cette

dimension transcendantale qui pourrait lui permettre de définir son propre statut. Si l'on parle encore de Rawls (qui assume la tâche de donner une *théorie*), sa théorie de la justice maintient encore un profil transcendental, en raison de son héritage kantien déclaré (c'est par ailleurs en tant que disciples de Kant que Rawls et Habermas ont mené leur débat sur la justice politique). Mais les autres « théories » de la justice, de gauche ou de droite, n'ont rien de cette ambition de dépasser le monde de la vie, elles sont des « doctrines compréhensives » qui sont *vraies puisque justes, ou bien fausses puisque injustes*.

Ce point devient plus intéressant si on prend en considération deux des articles publiés dans le dossier thématique de ce numéro. Le premier est celui de Momchil Hristov, qui fait une généalogie de l'historiographie récente en Bulgarie. L'auteur nous montre que l'écriture de l'histoire du communisme est vraie dans la mesure où elle est juste. Les conflits de justice concernent ici le droit à la vérité et la reconnaissance d'une forme d'identité narrative (socialiste, communiste, totalitaire, etc.). L'autre texte est celui d'Arnaud François qui fait une analyse du concept de justice chez Nietzsche en prenant comme fil directeur la question de l'inversion des valeurs. Chez Nietzsche, toute opposition binaire du type « vrai et juste » versus « faux et injuste » n'est pas en mesure de fournir un *concept juste de la justice*. Il est donc nécessaire de fournir un nouveau concept de la justice qui soit en mesure de garantir l'existence d'une hiérarchie des valeurs : la justice chez Nietzsche a la signification d'une hiérarchie des valeurs qui ne permet plus la formation des couples binaires qui traversent les savoirs et les pouvoirs en parlant le langage des normes. Cette réflexion sur la justice chez Nietzsche nous donne la possibilité de mieux saisir le statut des théories de la justice. En tant que discours sur les normes, ces théories sont des systèmes de pensée ; en tant qu'apologies ou prises de positions efficaces, elles sont des pratiques discursives (au sens de la généalogie foucaldienne). Leur objectif et de défendre (par la voie de l'argumentation rationnelle) et de légitimer (par la connaissance scientifique du monde humain) certaines prétentions des groupes sociaux au nom des droits d'une

humanité méconnue, puisque blessée et pas assez prise en compte.

Si on donne au mot *théorie* un sens un peu plus fort que les théories de la justice seraient capables de supporter, on serait en droit de se demander si ces théories peuvent être réunies sous la notion de *paradigme* au sens de Thomas Kuhn. Cette question me semble extrêmement importante pour la raison que, si l'on admet l'existence de quelques paradigmes, les conflits des normes de justice se réduisent soit à des conflits d'interprétation des normes du même paradigme, soit à des conflits entre les paradigmes. On peut dire, par exemple, que la théorie de la justice d'Aristote, développée à partir du modèle politique de la cité grecque, ne saurait être adaptée sans failles aux politiques de l'état national moderne. Les notions de mérite et de devoir, telles qu'elles ont été développées par Aristote, n'ont pas de sens dans une théorie de la justice politique moderne, bien que des revendications puissent avoir lieu au nom d'une notion de mérité dont le sens serait emprunté à la doctrine aristotélicienne des vertus. Pour que ces revendications soient légitimes, il faudrait transformer le concept de *mérite* afin que celui-ci devienne synonyme du concept moderne de *valeur*, tel qu'il est défini par Hobbes lorsqu'il dit que « la valeur d'un humain, comme celle de tout autre objet, est son prix, à savoir ce qu'on offre pour disposer de son pouvoir ». Un autre exemple : on comprend par « le problème théologico-politique » un ancien débat qui a eu lieu au Moyen Age autour de la question si le Pape serait la personne la plus justifiée à détenir le pouvoir séculaire dans un empire chrétien. Donner une réponse à cette question signifiait, à l'époque, prendre une position dans la lutte qui opposait le Pape aux rois chrétiens qui étaient ses vassaux. Au cours de la modernité, la catégorie du théologico-politique devient très importante (par exemple chez Hobbes et Spinoza), mais dans un tout autre sens : Hobbes dit, par exemple, que c'est le roi qui doit autoriser l'interprétation de l'écriture – un renversement complet, donc, de l'ancienne question, avec des enjeux et des conséquences bien différents. Le texte écrit par Guillaume Sibertin-Blanc va exactement dans le sens d'une analyse historique du paradigme théologico-politique ; il montre qu'il

est possible de faire une analyse sémiotique des deux fonctions théologico-politiques qui sont à l'origine d'un conflit de justice. Si le théologico-politique fonctionne selon deux régimes différents du signe (comme le montre l'opposition entre la classe sacerdotale et les prophètes), il est possible de donner une interprétation post-moderne des conflits de justice impliqués par le théologico-politique.

Ces exemples ont été fournis pour prouver qu'il est tout à fait légitime d'employer la notion de paradigme, lorsqu'on analyse les conflits des interprétations de la justice. En grandes lignes, on peut identifier ces paradigmes quand on essaye d'analyser les théories de la justice par rapport aux institutions politiques qu'elles ont légitimées ou inspirées. A l'âge moderne, la naissance des idéologies politiques a permis la coexistence de plusieurs paradigmes. La distinction entre la gauche et la droite est plutôt idéologique, elle n'est pas qualifiée pour désigner de manière correcte les paradigmes modernes de la justice. Il est plus raisonnable de parler d'un paradigme libéral dont le concept central est celui de *reconnaissance* et d'un paradigme social dont le mot d'ordre est la *redistribution*. Ainsi, il y a d'une part des conflits de justice qui sont analysés selon le schéma *redistribution versus reconnaissance* (Honneth et Fraser), et d'autre part, il y a des conflits à l'intérieur de chaque paradigme et qui concernent les modèles légitimes de la reconnaissance et/ou de la redistribution. Radu Neculau, qui réfléchit sur un problème concret qu'on pourrait nommer « l'affaire du foulard à la roumaine », traite, au fond, de la question de la reconnaissance. Afin de pouvoir donner une réponse à cette question (la présence des icônes de culte dans les écoles publiques, en Roumanie), Neculau fait l'analyse des modèles de reconnaissance chez Charles Taylor et Axel Honneth, qu'il trouve particulièrement significatifs pour l'analyse de l'affaire des icônes en Roumanie.

Dans le cadre de l'Etat moderne, la coexistence des paradigmes de la justice a conduit à un concept de citoyenneté de plus en plus riche. C'est au nom de ce concept que les débats actuels sur la justice transnationale ont lieu. Le concept de citoyenneté transnationale (ou celui de justice globale) est le nouveau paradigme dans le cadre duquel on réfléchit en ce

moment aux questions de la justice. Le concept de citoyenneté européenne est révélateur en ce sens : c'est un concept assez pauvre, puisqu'il n'a pas encore fait l'objet d'aucune revendication, comme nous le montre l'article de Diana Margarit. Pourtant, ce concept n'est pas dépourvu de certaines tensions qui annoncent des nouvelles (anciennes) luttes pour la reconnaissance. Ces tensions ont comme source le concept même d'Europe et d'Occident. L'article de Vladimir Milisavljevic sur le balkanisme pourrait être vu comme un déplacement de la question de la reconnaissance vers l'espace transnational, où l'opposition entre Orient et Occident serait la source d'un conflit des identités, conflit dont l'origine est la notion même d'« identité européenne ».

Corneliu Bilba

Corneliu Bilba est docteur en philosophie et enseignant à l'Université « Al. I. Cuza » de Iasi, Roumanie. Il est ancien boursier du Gouvernement Français et de l'Agence Universitaire de la Francophonie. Ses domaines d'intérêt sont : l'herméneutique philosophique, l'épistémologie des sciences sociales et les théories de la justice.

Address:
Corneliu Bilba
Department of Philosophy and Socio-Political Sciences
Al.I. Cuza University of Iasi
Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Email: dcbilba@uaic.ro