« Le juste et l’injuste aussi bien que le vrai et le faux ne sont point des inventions de l’esprit humain, ainsi que prétendent certains esprits corrompus. Les hommes, disent-ils, se sont fait des lois pour leur mutuelle conservation. C’est sur l’amour-propre qu’ils les ont fondées. Ils sont convenus entre eux : et par là, ils se sont obligés. Car celui qui manque à la convention se trouvant plus faible que le reste des contractants, il se trouve parmi des ennemis qui satisfont à leur amour-propre en le punissant. Ainsi par amour-propre il doit observer les lois du pays où il vit : non parce qu’elles sont justes en elles-mêmes - car par-delà l’eau disent-ils, on en observe de toutes contraires, mais parce qu’en s’y soumettant on n’a rien à craindre de ceux qui sont les plus forts. Selon eux tout est naturellement permis à tous les hommes. Chaque particulier a droit à tout ; et si je cède de mon droit, c’est que la force des concurrents m’y oblige. Ainsi l’amour-propre est la règle de mon action. **Ma loi c’est une puissance étrangère et, si j’étais le plus fort, je rentrerais naturellement dans tous mes droits**. Peut-on rien dire de plus brutal, de plus insensé ? La force a déféré au lion l’empire sur les autres brutes ; et j’avoue que c’est souvent par elle que les hommes l’usurpent les uns sur les autres. Mais de croire que cela soit permis, et que le plus fort ait droit à tout sans qu’il puisse jamais commettre aucune injustice, c’est assurément se ranger parmi les animaux et faire de la société humaine une assemblée de bêtes brutes. »

Malebranche, Entretiens sur la métaphysique VIII, 1688

« Le juste et l’injuste aussi bien que le vrai et le faux ne sont point des inventions de l’esprit humain, ainsi que prétendent certains esprits corrompus. Les hommes, disent-ils, se sont fait des lois pour leur mutuelle conservation. C’est sur l’amour-propre qu’ils les ont fondées. Ils sont convenus entre eux : et par là, ils se sont obligés. Car celui qui manque à la convention se trouvant plus faible que le reste des contractants, il se trouve parmi des ennemis qui satisfont à leur amour-propre en le punissant. Ainsi par amour-propre il doit observer les lois du pays où il vit : non parce qu’elles sont justes en elles-mêmes - car par-delà l’eau disent-ils, on en observe de toutes contraires, mais parce qu’en s’y soumettant on n’a rien à craindre de ceux qui sont les plus forts. Selon eux tout est naturellement permis à tous les hommes. Chaque particulier a droit à tout ; et si je cède de mon droit, c’est que la force des concurrents m’y oblige. Ainsi l’amour-propre est la règle de mon action. Ma loi c’est une puissance étrangère et, si j’étais le plus fort, je rentrerais naturellement dans tous mes droits. Peut-on rien dire de plus brutal, de plus insensé ? La force a déféré au lion l’empire sur les autres brutes ; et j’avoue que c’est souvent par elle que les hommes l’usurpent les uns sur les autres. Mais de croire que cela soit permis, et que le plus fort ait droit à tout sans qu’il puisse jamais commettre aucune injustice, c’est assurément se ranger parmi les animaux et faire de la société humaine une assemblée de bêtes brutes. »

Malebranche, Entretiens sur la métaphysique VIII, 1688

« Le problème de la désobéissance civile ne se pose, selon moi, que dans le cadre d’un Etat démocratique plus ou moins juste pour des citoyens qui reconnaissent et admettent la légitimité de la constitution. La difficulté est celle du conflit des devoirs. Quand le devoir d’obéir aux lois promulguées par une majorité législative cesse-t-il d’être une obligation face au droit de défendre ses libertés et au devoir de lutter contre les injustices ? Cette question implique une réflexion sur la nature et les limites du gouvernement par la majorité ; c’est pour cela que le problème de la désobéissance civile est un test crucial pour toute théorie du fondement moral de la démocratie.

La désobéissance civile peut tout d’abord être définie comme un acte public, non violent, décidé en conscience, mais politique, contraire à la loi, et accompli le plus souvent pour amener à un changement dans la loi et dans la politique du gouvernement. En agissant ainsi, on s’adresse au sens de la justice de la majorité de la communauté et on déclare que, selon son opinion mûrement réfléchie, les principes de la coopération sociale entre des êtres libres et égaux ne sont pas actuellement respectés ».

John Rawls, théorie de la justice, 1972

« Dans la théorie de la justice comme équité, les institutions de la structure de base sont considérées comme justes dès lors qu’elles satisfont aux principes que des personnes morales, libres et égales, et placées dans une situation équitable, adopterait dans le but de gouverner cette structure. Les deux principes les plus importants s’énoncent comme suit :

*(1)*   *Chaque personne a un droit égal au système les plus étendu de libertés de bases égales pour tous qui soit compatible avec un même système de libertés pour tous.*

*(2)*   *Les inégalités sociales et économiques sont autorisées à condition (a) qu’elles soient au plus grand avantage du plus mal loti ; et (b) qu’elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous, dans des conditions de juste égalité des chances.*

Examinons de quelle façon le rôle spécial de la structure de base affecte les conditions de l’accord initial et exige que cet accord soit compris comme étant hypothétique et non historique. Par définition, la structure de base est le système social global qui détermine la justice du contexte social. Ainsi, en premier lieu, toute situation équitable à l’égard des individus conçus comme des personnes morales, libres et égales, doit être telle qu’elle réduise de façon satisfaisante les inégalités dues à l’influence des contingences au sein de ce système. Les accords réels conclus alors que les gens connaissent leur place dans le cours de la vie sociale sont influencés par des contingences, naturelles et sociales, de toutes sortes. Les principes adoptés dépendent du cours réel des événements qui ont lieu au sein de la structure institutionnelle de cette société. Nous ne pouvons pas, par des accords réels dépasser les événements fortuits ni trouver un critère suffisamment indépendant.

On comprend pourquoi, si nous concevons les partenaires comme des personnes morales, libres et égales, ils doivent savoir très peu de chose sur eux-mêmes (je renvoie ici aux restrictions du voile d’ignorance). Car procéder autrement permettrait à des effets contingents et disparates d’influencer les principes destinés à gouverner leurs relations sociales en tant que personnes morales. Nous supposons donc que les partenaires ne connaissent pas leur place dans la société, leur bonne ou mauvaise fortune dans la répartition des talents et des capacités naturelles, le tout dans les limites de variations normales. Les partenaires ne connaissent pas non plus leurs fins ultimes et leurs intérêts, ni leur tempérament psychologique spécifique. »

John Rawls, Justice et Démocratie

« Si l’on en croit les théories du comportement collectif, et tout particulièrement un auteur comme Ted Gurr, c’est l’intensité des frustrations sociales qui constitue l’élément déclencheur [des mouvements sociaux]. Si l’on en croit les théories de l’action rationnelle, par exemple un auteur comme Mancur Olson, l’élément déterminant est la supériorité des gains envisagés par rapport aux coûts de mobilisation supportés par les individus. Cependant, Gurr montre bien que la frustration peut très bien ne pas déboucher sur une mobilisation collective et, parmi les conditions symboliques qui rendent possible la mobilisation, figure indéniablement un travail de légitimation et d’imputation de responsabilité. Ne faut-il pas en conclure que le passage à la revendication suppose d’emblée qu’à la frustration s’ajoute une composante normative ? Quant aux théories de l’action rationnelle, il suffit pour y répondre de prendre l’exemple de ce qui semble le mieux leur donner raison : les luttes sociales pour l’augmentation du salaire, ou contre des licenciements massifs. Il est clair que, dans de tels cas, le rapport des gains aux pertes entre en ligne de compte, comme en témoigne le discours de justification des grévistes, qui souligne souvent la pénibilité morale (épuisement, découragement) et financière (perte de rémunération) de l’action collective dans laquelle ils sont engagés : « Croyez-vous que la grève soit un plaisir pour nous avec tout ce qu’elle nous coûte ? »  Mais il est clair également qu’un salaire plus élevé ou la conservation d’un emploi représente pour eux plus qu’un ensemble d’avantages matériels : ils constituent les vecteurs d’une reconnaissance de la valeur de leur existence, comme l’indiquent, par exemple les discours qui s’en prennent aux « salaires de misère », aux entreprises qui réduisent les salariés à du « travail jetable » ou à une simple variable d’ajustement financière, traitant ainsi les individus « comme des chiens ». Pour qu’une décision institutionnelle conduise des individus à s’engager dans une lutte collective toujours coûteuse en temps et en énergie, parfois en revenu, et rarement totalement victorieuse, il faut qu’aux frustrations et au coût de l’inaction s’ajoute une composante qualitative (la cristallisation d’un malaise durable et profond en « ras-le-bol » comme en 1995) et normative : le sentiment d’être bafoué dans son intégrité et sa dignité ».

EMMANUEL RENAULT, L’expérience de l’injustice. Reconnaissance et clinique de l’injustice (I, I, « Critique de la politique et mouvements sociaux »)

« Commençons par les *circonstances*, ou *occasions*, de la justice. Elles ont toutes la forme d’un conflit opposant des droits présumés, des intérêts réels, voire des privilèges acquis. Dans toutes les subdivisions du droit – pénal, civil, social, international – la demande de justice surgit dans des situations de conflit auxquelles le droit donne la forme du procès. C’est en ce point que des considérations empruntées à la conception téléologique de la justice reprennent une première fois vigueur : les demandes entre lesquelles la justice est appelée à trancher – ou, plus exactement, nous y reviendrons, à laquelle il est demandé à la justice de faire leur juste part – sont porteuses de valeurs, d’évaluations en termes de biens. Une théorie purement procédurale requiert ici le relais d’une éthique des valeurs, elle-même chargée de difficultés et lourde de questions sans réponse. Et pourtant, même chez Rawls, l’évocation furtive de « considérations bien pesées » laisse déjà entendre qu’il n’est pas possible de s’en tenir à un simple calcul de maximum et de minimum, sous peine de passer à côté de la difficultés majeure que constitue *l’hétérogénéité réelle des biens* investis dans les choses à partager. Cette difficulté est la contrepartie inéluctable de la conception de la société comme système de répartition. La notion même de part change de sens selon qu’il s’agit de biens marchands – tels que revenus, patrimoines, services – ou de biens non marchands – tels que sécurité, santé, éducation, citoyenneté ; pour ne rien dire des positions d’autorité, de responsabilité et d’influence, liées aux structures hiérarchiques de toutes les institutions qui, à l’image des institutions politiques, connaissent la distinction entre gouvernants et gouvernés, dirigeants et dirigés, administrateurs et administrés. L’entreprise, la cellule familiale, l’hôpital, le milieu carcéral connaissent bien ces problèmes de répartition d’autorité entre partenaires inégaux. Il ne suffit donc pas d’avoir une idée très largement ouverte de la notion de distribution de parts, de répartition de rôles ; il faut être attentif à l’hétérogénéité réelle de ce qu’on peut appeler, avec Rawls encore (mais il n’en fait pas la théorie), des « biens sociaux primaires », lesquels sont l’enjeu concret de partages susceptibles d’être réputés justes ».

PAUL RICOEUR, « Le juste entre le légal et le bon » in Lectures I (Points essais, pp.189-190)

« Tout comme les droits politiques de participation, les droits sociaux naissent d’un élargissement, imposé « par le bas », de la notion d’une appartenance « pleine et entière » à la communauté politique. Cette catégorie de droits fondamentaux est notamment sortie de la lutte menée dans certains pays, au XIXème siècle, pour l’instauration de l’instruction obligatoire et universelle. Il s’agissait d’apporter non pas à l’enfant, mais au futur adulte, le degré de culture générale indispensable au plein exercice de ses droits politiques. A partir de là, il n’y avait plus en théorie qu’un pas à franchir pour comprendre que ces droits politiques de participation resteraient une concession purement formelle à la masse de la population tant que leur exercice réel ne se trouverait pas garanti par un certain niveau de vie social et un certain degré de sécurité économique : ce sont des revendications d’égalité de cet ordre qui donnèrent naissance au cours du XXème siècle – du moins dans les pays occidentaux qui adoptèrent le modèle de l’Etat-providence – à cette nouvelle classe de droits sociaux qui devaient garantir à chaque citoyen les moyens matériels d’exercer tous ses autres droits (…)

Chaque accroissement des libertés individuelles peut en effet être compris comme un pas de plus dans la réalisation de cette idée morale selon laquelle tous les membres de la société doivent d’abord avoir donné leur consentement éclairé à l’ordre juridique établi, si l’on veut qu’ils soient prêts à en suivre les règles. L’institutionnalisation des libertés civiles a pour ainsi dire inauguré un processus d’innovation permanente qui devait produire au moins deux nouveaux ordres de droits subjectifs, parce que l’histoire a ensuite montré, sous la pression des groupes lésés, que tous les individus concernés ne disposaient pas des éléments nécessaires pour participer sur un pied d’égalité à un processus d’entente rationnelle : pour pouvoir agir comme une personne moralement responsable, l’individu n’a pas seulement besoin d’être protégé par la loi contre les empiétements qui menacent sa sphère de liberté, il faut aussi que la loi lui assure la possibilité de participer au processus de formation de la volonté publique, possibilité dont il ne peut cependant faire effectivement usage que s’il est en même temps assuré d’un certain niveau de vie. C’est pourquoi, avec les enrichissements successifs qu’a connus au cours des siècles derniers le statut juridique du citoyen, il a aussi fallu élargir l’idée qu’on se faisait des capacités distinctives qui constituent l’homme en tant que personne : aux qualités qui mettent un sujet en mesure d’agir d’une manière autonome et rationnelle, on a entre-temps ajouté un minimum de culture générale et de sécurité économique. Se reconnaître mutuellement comme des personnes juridiques, aujourd’hui, implique plus de choses qu’au moment où est né le droit moderne : le sujet, quand il se trouve reconnu juridiquement, n’est plus seulement respecté dans sa faculté abstraite d’obéir à des normes morales, mais aussi dans la qualité concrète qui lui assure le niveau de vie sans lequel il ne pourrait exercer cette première capacité ».

 AXEL HONNETH, La lutte pour la reconnaissance (Chapitre V, « Modèles de reconnaissance intersubjective », Editions du Cerf, pp.142-143)

« Le processus de socialisation en général s’effectue sous la forme d’une intériorisation de normes d’action produites par la généralisation des attentes de tous les membres de la société. En apprenant à généraliser en lui-même les attentes normatives d’un nombre toujours plus grand de partenaires, au point de les ériger en normes sociales d’action, le sujet acquiert la capacité abstraite de participer aux rapports d’interaction de son environnement conformément aux règles qui les régissent. Car ces normes intériorisées lui disent à la fois quelles attentes il peut légitimement adresser aux membres du groupe, et quelles obligations il est tenu de remplir à leur égard. Relativement à la transformation que le « moi » subit dans ce processus de maturation sociale, cela signifie que l’individu apprend à se comprendre du point de vue de l’ « autrui généralisé », comme membre d’une société organisée selon la division du travail : « *Cette intégration des activités plus générales de la totalité sociale donnée, ou de la société organisée, dans le champ d’expérience de n’importe quel individu engagé ou compris dans ce qui constitue la base essentielle, la condition nécessaire du développement complet du soi. Il lui faut assumer, à l’égard des activités et des rapports de coopération du groupe social organisé auquel il appartient, les attitudes qui sont celles de ce groupe ; c’est seulement dans la mesure où il le fait qu’il développe pleinement son identité, ou qu’il possède vraiment l’identité qu’il a en fait réalisée* ».

Si le sujet, en apprenant à endosser les normes sociales d’action de l’ « autrui généralisé », acquiert l’identité d’un membre accepté de sa communauté, alors on est fondé à appliquer le concept de « reconnaissance » à cette relation intersubjective : dans la mesure où l’adolescent reconnaît ses partenaires d’interaction en intériorisant leurs attitudes normatives, il peut se savoir lui-même reconnu comme un membre de leur système social de coopération. C’est Mead lui-même qui propose de parler d’une relation de reconnaissance réciproque : « C’est cette identité capable de se maintenir dans la communauté, qui est reconnue dans cette communauté pour autant qu’elle reconnaît les autres ». Mais la convergence des analyses de Mead et le projet de Hegel ne se limite pas à la seule reprise du concept de « reconnaissance ». Pour Hegel comme pour Mead, en effet, l’individu, en apprenant à se percevoir du point de vue de l’ « autrui généralisé », arrive à se comprendre lui-même comme personne juridique. En intégrant les normes sociales qui réglementent le système de coopération de la communauté, l’adolescent ne découvre pas seulement quelles obligations il doit remplir à l’égard des autres membres de la société, il prend aussi connaissance des droits dont il bénéficie, pour autant qu’il peut légitimement s’attendre à voir respectées certaines de ses exigences. Les droits sont en quelque sorte les exigences individuelles dont je puis être sûr qu’elles seront satisfaites par l’ « autrui généralisé ». C’est au degré de garantie sociale dont jouissent de tels droits qu’on jugera si un sujet peut se comprendre comme un membre à part entière de sa communauté ; ils revêtent pour cette raison une importance particulière dans le processus de formation du moi pratique : « Si quelqu’un veut défendre son bien dans une communauté, il est particulièrement important qu’il fasse partie de cette communauté, car c’est en adoptant l’attitude des autres qu’il garantit la reconnaissance de ses propres droits (…) Cela donne à l’individu son statut, sa dignité de membre de la communauté ».

Ce n’est pas un hasard si Mead parle ici de la « dignité » que le sujet acquiert lorsque, ses droits étant garantis, il se trouve reconnu comme membre de la communauté ; car ce terme suppose que l’expérience de la reconnaissance correspond structurellement à un certain type de relation pratique avec soi-même, où l’individu est assuré de la valeur sociale de son identité. Le concept général que Mead choisit pour caractériser cette conscience que l’on a alors de sa propre valeur est le « respect de soi » ; il désigne l’attitude positive qu’un individu est capable d’adopter à l’égard de lui-même lorsqu’il est reconnu par les membres de sa communauté comme une personne d’un certain genre. Ce respect de soi peut être plus ou moins grand, selon le degré d’individualisation des qualités ou des capacités dans lesquelles le sujet se trouve confirmé par ses partenaires d’interaction. Les « droits », par lesquels chacun peut se savoir reconnu dans des qualités que tous les autres membres de sa communauté partagent nécessairement avec lui, constituent aux yeux de Mead une base certes solide  (…)

Relativement aux conditions dont dépend le respect de soi, il s’ensuit qu’un individu n’est capable de se respecter pleinement lui-même que s’il peut identifier, dans la distribution objective des fonctions, la contribution positive qu’il apporte à la reproduction de la communauté (…)

Mead part à juste titre du fait qu’un sujet peut se comprendre comme une personne unique et irremplaçable dès lors que sa façon particulière de se réaliser est reconnue par tous ses partenaires d’interaction comme une contribution positive à la communauté. Par la compréhension pratique qu’il a de lui-même, c’est-à-dire par son « moi », cet acteur sera alors en mesure de partager non seulement les normes morales, mais aussi les objectifs éthiques des autres membres de la société : de même qu’il peut à la lumière des normes d’action communes, se comprendre comme une personne jouissant de certains droits à l’égard de tous les autres sujets, de même il peut, à la lumière des valeurs communes, se comprendre comme une personne présentant pour tous les autres une signification unique. »

AXEL HONNETH, La lutte pour la reconnaissance (« Reconnaissance et socialisation », Editions du Cerf, pp.102-109)