Article original

Le travail et le mérite dans la théorie de la justice de John Rawls

MOUMOUNI Moussa

Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger), FLSH, Département de philosophie, culture et communication
Auteur correspondant : E-mail : moumounimoussa70@gmail.com
Tel : +227 96 50 94 43
Article reçu le 18/08/2026
Réf : 11-AUM13-0311

Résumé :
Selon plusieurs critiques, la théorie de la justice de John Rawls (1921-2002) serait idéologique en ce qu'elle négligerait la dimension du travail dans la formulation des principes de la justice. À cette objection, Rawls répond notamment que la démocratie d'entreprise demeure compatible avec les institutions d'une démocratie de propriétaires : il s'agit d'encadrer la valorisation des dons naturels afin d'améliorer d'abord la situation des plus démunis. Cet article analyse le modèle rawlsien de justice sociale sous l'angle du travail et du mérite. La problématique est la suivante : quelle signification convient-il d'accorder au « travail », et l'accent contemporain mis sur le mérite ne fait-il pas perdre à nos sociétés le sens de la coopération sociale pour des avantages mutuels ? Quels rapports, enfin, le travail entretient-il avec les principes de la justice ? Suivant une démarche analytique et herméneutique centrée sur l'œuvre de Rawls, nous examinons successivement le cadre historique et conceptuel de la question, la place du mérite face aux dons naturels et aux talents, puis les conditions de l'égalité démocratique. Nous soutenons que le rejet rawlsien d'une distribution selon le mérite, loin d'évacuer le travail, en refonde la valeur sur le principe de différence et sur l'exigence de réciprocité.
Mots-clés : justice comme équité ; travail ; mérite ; principe de différence ; dons naturels ; réciprocité.

Work and Merit in John Rawls's Theory of Justice

Abstract: *According to several critics, John Rawls's (1921-2002) theory of justice is ideological in so far as it fails to include the dimension of work in the formulation of the principles of justice. Rawls replies, among other things, that workplace democracy remains compatible with the institutions of a property-owning democracy: the aim is to limit the promotion of natural gifts so as to improve, first of all, the condition of the least advantaged. This article analyses Rawls's model of social justice from the standpoint of work and merit. The guiding questions are the following: what meaning should be given to "work", and does the contemporary emphasis on merit cause our societies to lose sight of social cooperation for mutual advantage? Finally, what ethical relationship does work have with the principles of justice? Following an analytical and hermeneutical approach centred on Rawls's work, we examine in turn the historical and conceptual framework of the question, the place of merit in relation to natural gifts and talents, and the conditions of democratic equality. We argue that Rawls's rejection of distribution according to merit, far from discarding work, re-grounds its value in the difference principle and in the requirement of reciprocity.*
Keywords: *justice as fairness; work; merit; difference principle; natural gifts; reciprocity.*

Introduction

Le travail, son éthique et sa dimension méritocratique constituaient déjà une préoccupation philosophique que l'on retrouve dans les écrits de l'Antiquité, notamment chez Platon (2002). Il s'agit pour cet auteur de déterminer, au fil de sa réflexion, la fonction ou la finalité que le travail doit remplir dans une société bien ordonnée. Pour Platon, c'est par le travail que l'on peut instaurer une véritable justice dans le corps social ; c'est cette activité qui assigne à l'individu, selon son utilité, une place dans la hiérarchie sociale. La division sociale du travail est donc fort ancienne, tout comme la distinction entre travail intellectuel et travail manuel. Au XVIe siècle, avec les manufactures, apparaît une nouvelle forme de division du travail, d'ordre technique ; l'usage des machines l'intensifie dans la grande industrie du XIXe siècle. Dès 1776, Adam Smith (2025), décrivant une fabrique d'épingles, met en évidence les gains de productivité de cette organisation qui répartit entre plusieurs ouvriers les opérations qu'un seul effectuait

auparavant successivement. La répétition de tâches simples permet l'acquisition d'une grande dextérité, bien différente de l'habileté qui faisait le « métier » de l'artisan. Une telle division du travail suppose la concentration d'un grand nombre d'ouvriers dans une même usine. « *La révolution industrielle modifie donc les conditions de vie et de travail des ouvriers, et la nature même du travail effectué* » (F. A. Hayek, 2017, p. 548). Les problèmes qu'elle soulève sont au cœur des débats philosophiques et politiques des XIXe, XXe et XXIe siècles.

Ce qui garantit ce sens éthique du travail demeure toutefois le critère de la réalisation de soi, en tant qu'il répond à un idéal d'authenticité présent dans chaque vie et lui conférant sa dignité propre. De ce point de vue, « *le concept de dignité humaine universalise la posture éthique du travail accordée également à chaque vie* » (S. Mestiri, 2017, p. 191), mais il ne différencie pas les compétences sociales particulières qui demandent, elles, à être reconnues comme telles.

> *Ce qui intervient alors au premier plan de l'estime de soi, ce sont, en excès par rapport à la dignité, les catégories du prestige et de la considération* (B. Nya, 2013, p. 75).

Dans un contexte de mondialisation et de recul de certaines valeurs démocratiques, une inquiétude surgit, que nous formulons ainsi : quelle signification faut-il donner au terme « travail » ? En mettant l'accent sur le mérite dans le travail, la société actuelle perd-elle le sens de la coopération sociale pour des avantages mutuels ? Enfin, quels rapports éthiques le travail entretient-il avec les principes de la justice ? C'est du modèle rawlsien de justice sociale qu'il sera ici question.

Notre réflexion s'appuie fondamentalement sur les travaux de John Rawls, sans s'interdire de recourir à d'autres auteurs qui ont, de manière convergente, approfondi les liens entre le travail, sa signification et le mérite dans le champ de la théorie

de la justice. La pensée rawlsienne du travail constitue à cet égard une véritable innovation : elle conteste la vision utilitariste d'inspiration benthamienne qui a profondément marqué le libéralisme politique, et remet en cause la conception traditionnelle de la justice fondée sur le mérite social. Comme le rappelle Derriennic, l'innovation profite d'abord à ses auteurs avant de se diffuser :

> *Si cette innovation (un nouvel outil, une nouvelle plante à cultiver, une nouvelle façon d'organiser le travail ou les échanges) permet une augmentation de la production économique, celle-ci s'étendra peut-être un jour à toute l'humanité, mais elle bénéficiera d'abord aux inventeurs et à leurs voisins* (J.-P. Derriennic, 2019, p. 13).

Notre objectif principal est ainsi de contribuer, modestement, à la réactualisation et à la compréhension de la théorie de la justice de John Rawls dans son rapport à la complexité du monde du travail. De cet objectif découlent deux objectifs spécifiques : d'une part, préciser la position de Rawls sur le mérite et sur la signification du travail ; d'autre part, dégager l'originalité d'une théorie qui conçoit la société comme un système de coopération pour des avantages mutuels, où le travail ne saurait creuser des écarts démesurés entre les membres. Notre hypothèse est que le rejet du mérite comme critère de distribution n'abolit pas la valeur du travail, mais la resitue dans le cadre du principe de différence et de la réciprocité.

Pour l'établir, la réflexion se déploie en trois mouvements. Le premier éclaire le cadre historique, théorique et conceptuel de la thématique. Le deuxième examine la théorie de la justice, les dons naturels, les talents et les excellences selon Rawls. Le troisième porte sur le travail, la distribution et les conditions de l'égalité démocratique.

1. Le cadre historique, théorique et conceptuel de la thématique

Si le libéralisme s'est « *imposé comme cadre général de théorisation politique* » (J. Rawls, 1997, p. 89), il n'en demeure pas moins que cette vaste constellation de positions comporte de nombreux points de litige. « *La tension la plus évidente au sein des théories libérales tient à la nécessité de concilier deux exigences fondamentales propres aux démocraties actuelles* » (A. Milanese, 2020, p. 211). La première est la prise en considération de la question distributive, qui concerne la répartition des « biens premiers », c'est-à-dire ce « *qu'on suppose qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs* » (J. Rawls, 1987, p. 11). Jusqu'aux années 1980, cette question fut principalement abordée sous l'angle des biens matériels et économiques. Il ne s'agit pourtant pas seulement de justifier un ensemble de droits et de libertés, mais aussi de s'interroger sur le partage de la richesse collectivement produite par une société, voire, dans une optique globale, par l'ensemble des nations. Ce surplus coopératif étant produit conjointement mais distribué inégalement, « *la question de la justice distributive s'interroge donc sur le type d'arrangement social et institutionnel le plus apte à garantir certains droits et libertés* » (M. Hauchecorne, 2019, p. 41) et à assurer une juste répartition des ressources permettant un usage réel de ces droits. Il ne s'agit pas de penser les membres du corps politique comme « *des individus ayant strictement des intérêts économiques ou comme des détenteurs de droits politiques et sociaux* » (J. Rawls et J. Habermas, 2005, p. 110), mais aussi de tenir compte des fondements communautaires et sociaux de leur identité.

Le parcours philosophique de John Rawls (1921-2002), philosophe américain formé à Harvard, est exemplaire de cette démarche. Son ouvrage majeur, Théorie de la justice (1971), consiste en une interrogation sur les fondements de la justice

distributive. Chez Rawls, la justice ne concerne pas seulement la distribution des richesses ou des ressources : il s'agit aussi de reconnaître la valeur, la dignité, les droits et les libertés de tous les membres de la société.

C'est pourquoi réfléchir sur la justice sociale et l'équité est non seulement inévitable mais nécessaire. Une société juste et équitable est en effet l'idéal de toute société, de partout et de toujours ; un idéal peut être difficile à atteindre, mais c'est précisément en cela que consiste son idéalité. Il s'agit de poser les conditions de possibilité d'une société où les relations entre les membres reposeraient davantage sur le respect d'autrui comme personne, sur la solidarité et sur la distribution équitable des ressources que sur les seuls intérêts individuels.

On comprend dès lors qu'il ne s'agit pas d'instaurer un monde parfaitement juste, ni d'éradiquer les inégalités, mais d'améliorer autant que possible la condition des plus mal lotis. Autant dire que les inégalités ne sont acceptables qu'à la condition de maximiser le minimum social. En ce sens, les inégalités sont « *évaluées en fonction de ce qu'elles représentent pour la société ou de ce qu'elles apportent à chaque individu en particulier* » (Y. Okbi, 2012, p. 97). C'est là le rejet, par Rawls, de la théorie utilitariste d'inspiration benthamienne.

S'agissant de ce qu'il faut répartir équitablement entre les citoyens, il convient de signaler qu'il ne s'agit pas seulement des ressources et des biens matériels : il faut tenir compte aussi des capacités, des valeurs sociales, des libertés et des possibilités offertes à l'individu. C'est à ce niveau que se situent l'enjeu et la pertinence éthique et politique de la théorie de la justice de John Rawls. Pour Rawls, les inégalités ne sont justifiables qu'à la condition de contribuer à l'amélioration de la situation des plus défavorisés ; à défaut, « *les inégalités sont injustes et inadmissibles dès lors qu'elles ne profitent pas à tous. Voilà*

pourquoi l'on peut affirmer que personne ne mérite ses mérites » (G. Misange, 2022, p. 14). Pour qu'il y ait équité, et donc impartialité, il faut que le choix des principes ne soit pas influencé par le hasard naturel ou par la contingence des circonstances sociales. Selon Misange (2022, p. 15), « *ceux qui sont favorisés par l'intelligence, par la naissance, et ceux qui ne le sont pas doivent également ignorer ces contingences* ». La justice n'est donc pas donnée a priori : elle est à construire par l'application des principes, et une société juste demeure un idéal régulateur vers lequel on doit tendre sans jamais prétendre l'avoir définitivement atteint.

En ce sens, on peut souscrire au propos attribué à Condorcet (1889, p. 765) : « *Si l'on me demande quelle est la première règle de la politique : c'est d'être juste. Quelle est la seconde ? C'est d'être juste. Et la troisième ? C'est encore d'être juste.* » Encore faut-il savoir ce que « être juste » signifie ; ce qui n'a rien d'évident et fait l'objet de nombreux désaccords. Éclairer ce point est l'une des tâches de la philosophie politique. Pour paraphraser Rawls (1987, p. 22), la justice serait la première vertu des institutions sociales comme la vérité l'est des systèmes de pensée. Selon Okbi (2012, p. 7), « *c'est donc l'étalon de mesure de la droiture des institutions, et c'est aussi leur telos, c'est-à-dire leur but* ».

Or l'une des caractéristiques essentielles que l'on prête à la justice est sa proximité avec le concept de mérite, en particulier dès que l'on envisage le problème de la justice sociale. La conception traditionnelle de la justice distributive la lie en effet fondamentalement au mérite, conçu comme un critère permettant de trancher les litiges : il conviendrait de rendre à chacun ce qu'il mérite, dans la mesure où cela correspond à ce qui lui est dû. Le mérite permet aussi, dans le sens commun, de juger a posteriori si le monde où nous vivons est réellement juste, en examinant si les individus ont ou non ce qu'ils méritent.

> *Un monde juste serait donc un monde où chacun aurait ce qu'il mérite, qu'il s'agisse de récompense ou de châtiment ; et nous préférons vivre dans un monde où les personnes ont ce qu'elles méritent plutôt que l'inverse* (Y. Okbi, 2012, p. 8).

Le mérite personnel se relie ainsi à des idées que nous tenons en estime : responsabilité, engagement, valorisation de l'effort.

Un monde où le mérite serait toujours récompensé serait un monde où les individus seraient maîtres de leur destin ; dans ce « paradis méritocratique », le sort et la fortune perdraient du terrain. Dans les récits que nous nous faisons de nos trajectoires, le mérite lutte constamment contre la domination du hasard et de la contingence. Dans nos sociétés libérales et démocratiques, cette croyance est entretenue par un discours politique qui valorise sans cesse le mérite et consolide la conception traditionnelle de la justice selon le mérite. Comme l'écrit Okbi (2012, p. 9),

> *ce discours politique nous encourage à cultiver ce sentiment de sécurité que procure l'idée du mérite personnel. En ce sens, il est une récompense : la promesse d'être récompensé pour ce que l'on est ou pour ce que l'on fait, mais seulement si nous le valons bien.*

Le mérite apparaît alors comme la reconnaissance d'un travail bien fait et efficace, lequel conduit à la production et à la richesse. Sans travail, pas de production ; et sans production, pas de financement de la santé, de l'éducation, du chômage partiel ni des retraites. Le travail et le mérite se présentent ainsi comme « deux amis » aux effets étroitement liés.

Dans ce type de discours, le travail est ce qui rend les individus méritants. La combinaison des deux notions entretient la croyance selon laquelle le travail paie et qu'il faut, par conséquent, travailler pour être récompensé ; d'où l'idée que les mieux récompensés seraient aussi ceux qui ont le plus

travaillé. Encore faut-il préciser que le concept de travail revêt ici un sens large : au-delà de l'activité laborieuse, il désigne «*un effort, une responsabilité, une production* » (Y. Okbi, 2012, p. 10).

Il faudrait donc travailler pour entretenir le système social. Ce travail engendre deux choses : le résultat du travail et un supplément moral, le mérite personnel, qui se rapproche de l'efficacité comme finalité du système social. Car, outre le problème de la justice, les sociétés affrontent d'autres difficultés fondamentales : celles de l'efficacité, de la coordination et de la stabilité.

Pourtant, l'idée selon laquelle récompenser le mérite réaliserait la justice ne fait pas l'unanimité, notamment chez certains penseurs qui ont approfondi la question. Parmi eux, John Rawls examine la possibilité d'ériger le mérite moral en critère de justice au sein d'une théorie de la justice distributive. Dans sa Théorie de la justice (1971), il évalue l'affirmation selon laquelle une distribution juste serait une distribution selon le mérite, et soumet le principe « à chacun selon son mérite » à un examen critique afin de vérifier s'il peut régler la répartition des opportunités et des revenus. On peut d'ailleurs relever une affinité entre la critique rawlsienne et la conception calviniste du travail :

> *Selon Calvin, l'industrie et le travail sont des qualités morales, et la réussite professionnelle une preuve de la grâce de Dieu. Pour le calvinisme, la réussite est le moyen et le signe de la grâce divine : le travail est donc sacralisé. Or cet ethos de la besogne, empreint d'une humilité foncière, supprime l'idée même de mérite* (S. Mestiri, 2017, p. 74).

En effet, si le labeur est le seul moyen de nous racheter, il s'ensuit que nous ne saurions mériter des biens que nous n'avons pas acquis par le travail. Le mérite devient un non-sens pour

l'éthique calviniste : nous ne pouvons être rétribués pour nos talents et nos dons, réalités qui procèdent de contingences sociales et de l'arbitraire de la naissance. De sorte qu'il est cohérent de soutenir que le libéralisme politique de Rawls permet de comprendre l'aphorisme religieux selon lequel «*j'avance par la grâce de Dieu* ».

Examinant la question de plus près, Rawls aboutit à l'idée que le mérite n'est pas un critère pertinent de justice. Il détaille ce qui lui fait défaut, puis s'efforce d'en conserver la structure conceptuelle pour proposer une autre solution, en accord avec les principes de justice qu'il élabore. Cette reformulation conduit à se demander si l'on peut se passer d'un critère du mérite pour penser une juste distribution des biens issus de la coopération sociale. En suivant l'analyse conceptuelle de la revendication méritocratique, on peut décrire la structure de cette revendication de la manière suivante :

> *X mérite f en vertu de A. Le mérite a besoin d'une propriété de la personne ou de ses actions pour légitimer la revendication qui en émane : il s'agit de ce qui vient après le « en vertu de ». Classiquement, le mérite fait appel à un cadre moral antérieur à l'existence des institutions publiques de justice. On mérite quelque chose en vertu de ce que la morale commune tiendrait, par des critères indiscutables, pour digne d'être récompensé. Et c'est précisément ce point que Rawls rejette* (Y. Okbi, 2012, p. 11).

Rawls n'admet pas l'idée d'un mérite antérieur à celle de justice. Pour saisir cette thèse, il faut comprendre comment il construit l'idée de justice et ses principes. Rawls préfère fournir une théorie des « titres » ou « droits à », où les attentes des personnes tirent leur légitimité du cadre institutionnel fondé par les principes de justice. En ce sens, selon Okbi (2012, p. 11), «*mériter quelque chose, c'est y avoir droit* ».

La Théorie de la justice accomplit ainsi un travail important de réfutation méthodique du mérite comme critère de distribution. Mais il faut se reporter à d'autres textes ; notamment à La justice comme équité (2008), pour mieux mesurer la place que Rawls réserve au mérite. La théorie de la justice comme équité ne rejette pas purement et simplement le mérite, contrairement à ce que pourrait laisser croire une lecture rapide : elle en propose une reconstruction à partir des outils de la méthodologie rawlsienne. Elle ne fait pas l'impasse sur les notions de valeur morale et de mérite moral ; elle affirme surtout que le mérite ne peut pas être un principe de justice opérationnel. Le mérite est donc récusé en tant que critère de distribution des fruits de la coopération sociale.

Nous soutenons que le rejet de la distribution selon le mérite est un enjeu fondamental de la théorie de la justice comme équité, car il permet le passage d'une égalité libérale (méritocratique) à une égalité démocratique. Tel est l'enjeu de nos sociétés démocratiques contemporaines : pour incarner la démocratie, elles doivent interroger les concepts du libéralisme politique, faute de quoi l'idée de démocratie libérale reste un mythe. Chez Rawls, le rejet d'un principe méritocratique constitue une défense de son principe de différence, que nous préciserons plus loin.

2. La théorie de la justice, les dons naturels, les talents et les excellences selon Rawls

Nous n'avons pas pour ambition d'examiner l'ensemble de la théorie rawlsienne de la justice ; la justice comme équité, sur laquelle existent de nombreuses études, Théorie de la justice comptant parmi les ouvrages de philosophie politique les plus influents du XXe siècle. L'objet de cette partie est plus circonscrit : il s'agit de la place du mérite face aux dons naturels, aux talents et aux excellences. Il est toutefois utile de s'arrêter

d'abord sur quelques concepts fondamentaux de la pensée de Rawls.

Rawls conçoit une théorie propre à assurer l'égalité entre les personnes. Selon Misange (2022, p. 29), « *il s'inspire, évidemment, de la théorie du contrat social, à partir, bien entendu, de l'idée de l'état de nature* ». La question la plus complexe des débats politiques actuels est celle de la justice et des inégalités sociales. Sur ce point, Rawls fait de la satisfaction des attentes légitimes « *un indicateur de justice. Un système socio-économique est juste s'il parvient à répondre de manière satisfaisante aux attentes légitimes de ses membres* » (G. Misange, 2022, p. 57).

Pour atteindre cet objectif, Rawls critique rigoureusement la tradition utilitariste et pose une originalité dans la compréhension de la justice, à partir de principes permettant de traiter les inégalités. Les principes déduits dans la position originelle doivent garantir la justice du contexte social au sein duquel les individus et les associations poursuivent leurs fins. Une division institutionnelle du travail est ainsi établie entre les responsabilités de l'État et celles des individus :

> *il revient à l'État de garantir la justice du contexte social dans lequel les citoyens sont libres de poursuivre leurs propres fins, isolément ou en association avec d'autres* (S. Wuhl, 2022, p. 109).

Les individus, quant à eux, sont responsables de leurs fins. C'est pourquoi Rawls parle de la priorité du juste sur le bien : les

> *fins individuelles peuvent être poursuivies [dans un cadre] défini par des principes de justice. Ces principes posent les bornes que la visée de nos fins doit respecter et ils garantissent également les moyens équitables grâce*

> *auxquels la poursuite des fins individuelles est possible* (V. Munoz-Dardé, 2005, p. 85).

Les principes sur lesquels Rawls construit sa pensée sont de deux types. Le raisonnement mené dans la position originelle conduit à placer un premier principe d'égale liberté dans une position de priorité lexicale. Rawls (1987, p. 91) l'énonce ainsi :

> *En premier lieu, chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres. En second lieu, les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon telle que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous* (J. Rawls, 1987, p. 91).

Les personnes placées derrière le « voile d'ignorance » commencent, selon Rawls, par énoncer un premier principe qui garantit leurs libertés civiles et des normes de tolérance. Ce principe aboutit à une liste de libertés de base : liberté de pensée et de conscience, libertés politiques et liberté d'association, libertés incluses dans l'intégrité de la personne, droits et libertés protégées par l'État de droit, propriété personnelle, protection contre l'arrestation et l'emprisonnement arbitraires (J. Rawls, 1987, p. 92). Il est à noter que Rawls n'inclut pas le droit de propriété autre que personnelle. Il le précise dans l'édition française de 1987 :

> *Bien sûr, les libertés ne figurant pas sur cette liste, comme le droit de posséder certaines formes de propriété (par exemple les moyens de production) et la liberté de contrat telle que l'entend la doctrine du laisser-faire, ne sont pas des libertés de base ; elles ne sont donc pas protégées par la priorité du premier principe* (J. Rawls, 1987, p. 93).

L'essentiel de ce premier principe tient à sa priorité lexicale, en vertu de laquelle il ne peut être mis en balance avec un principe de distribution socio-économique. Les libertés de base ne peuvent souffrir de restriction que pour la garantie de ces mêmes libertés à chacun. Autrement dit, « *au-delà d'un certain niveau de richesse de la société considérée* » (J. Rawls, 1987, p. 542), aucune diminution des libertés fondamentales ne peut être justifiée par une amélioration, même substantielle, du bien-être économique.

Par l'application de la priorité lexicale au principe de liberté, Rawls forge un instrument conceptuel qui interdit de mettre les libertés de base en balance avec les autres biens et remplit l'une des conditions formelles des principes de justice : leur finalité. Juger du bien-fondé de sacrifices consentis sur les libertés en vue d'un gain économique supposerait en effet un autre principe ; or cela violerait la condition selon laquelle les principes de justice doivent constituer :

> *l'instance finale pour juger des revendications conflictuelles entre les membres de la société. Ainsi, la priorité lexicale du principe d'égale liberté garantit l'absence de recours à un autre principe ou à l'intuitionnisme* (V. Munoz-Dardé, 2005, p. 88).

Le second principe est plus surprenant, puisqu'il revient à affirmer que les inégalités socio-économiques ne sont justes que si elles bénéficient aux membres les plus désavantagés. Il s'énonce ainsi : les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions :

\(a\) elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions d'égalité équitable des chances ;

\(b\) elles doivent ensuite procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société (V. Munoz-Dardé, 2005, p. 88).

> *Le second principe de justice se dédouble donc à son tour en deux principes : celui de l'égalité équitable des chances et celui, dit principe de différence, qui gouverne la distribution des biens socio-économiques* (B. Guillarme, 2016, p. 119).

Le principe de différence stipule que les inégalités doivent satisfaire une double exigence : être attachées à des fonctions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances, et procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés.

Ce principe autorise trois registres d'interprétation : un plaidoyer pour le système de la liberté naturelle, pour l'égalité libérale ou pour l'égalité démocratique.

> *De ces trois interprétations possibles, une seule semble conforme à l'exigence de réciprocité comme exigence de justice sociale : celle relative à l'égalité démocratique* (N. K. Makweta, 2013, p. 47).

C'est cette interprétation que nous entendons soutenir. Le principe de différence est un principe de justice distributive ; c'est à ce titre qu'il exprime l'exigence de réciprocité, dans un esprit d'équité. La justice distributive suppose en effet non seulement une coopération sociale, mais une coopération productive.

Le principe de différence, en substance, exprime l'idée qu'une distribution égale doit empêcher que les plus favorisés soient mieux lotis au détriment des moins bien lotis. C'est l'exigence de réciprocité qui le distingue du principe d'utilité, lequel ne vise

que la maximisation du bien du plus grand nombre. Cette exigence peut être explicitée ainsi :

> *Les institutions sociales ne doivent pas tirer avantage de circonstances comme les dons innés, la position de départ, ou la bonne ou mauvaise fortune au cours de la vie, sauf selon des voies qui bénéficient à tous, y compris aux plus défavorisés. Il s'agit là d'un accord équitable conclu entre citoyens conçus comme libres et égaux à l'égard de ces contingences inévitables* (J. Rawls, 1987, p. 173).

De manière plus radicale, le principe de différence conduit à faire des dons naturels un atout commun. Car ni les plus doués ni les moins doués ne méritent moralement la place qu'ils occupent dans la distribution des dons innés. Par conséquent, les plus doués, déjà avantagés par cette distribution, ne peuvent revendiquer davantage de bénéfices que dans la mesure où, en cultivant leurs talents, ils contribuent au bien de tous, et en particulier des moins doués. Une autre formulation traduit cette exigence de réciprocité :

> *Quelle que soit l'ampleur des inégalités de richesse et de revenu, et quelle que soit la volonté des gens de travailler pour obtenir une part plus importante de la production, les inégalités existantes doivent contribuer à améliorer le sort des plus défavorisés. Dans le cas contraire, elles ne sont pas acceptables. Le principe de différence exige donc que, quel que soit le niveau général de richesse, les inégalités bénéficient aux autres comme à nous-mêmes. Même s'il recourt à l'idée de maximisation des attentes des plus défavorisés, le principe de différence est essentiellement un principe de réciprocité* (J. Rawls, 1987, p. 97).

On comprend par-là que la théorie de la justice repose sur une notion de réciprocité qui réconcilie le point de vue du moi et celui d'autrui, en tant que personnes morales et égales. En vertu de l'équilibre que les principes procurent aux rapports sociaux,

aucune catégorie d'intérêts ne doit prévaloir sur une autre. Pour éclairer cette réciprocité, Rawls observe le développement du sens de la justice à travers la relation entre attitudes naturelles et sentiments moraux :

> *cette conjugaison entre attitude naturelle et sentiment moral accroît chez le citoyen le sens de la justice et, par ricochet, le sens de l'humanité. Car, à en croire notre auteur, être dépourvu du sens de la justice, c'est être dépourvu d'une partie de notre humanité* (S. Guérard de Latour, 2015, p. 139).

C'est un trait de la sociabilité humaine : nous ne pouvons réaliser par nous-mêmes qu'une partie de ce que nous pourrions être, et devons compter sur les autres pour les excellences qui nous font défaut. *« C'est l'activité collective de la société qui soutient nos efforts »* (J. Rawls, 1987, p. 572).

C'est pourquoi les talents ne sont pas seulement des atouts pour leurs détenteurs, mais aussi pour la société : il est raisonnable de considérer *« les talents supérieurs comme un atout pour la société qu'il faut utiliser pour le bénéfice commun »* (J. Rawls, 1987, p. 138), formule qui a suscité de nombreuses controverses. Le principe de différence traite la répartition inégale des talents et des dons comme devant servir le bien-être de tous, et d'abord des plus défavorisés ; d'où son nom : *«Pour cette raison, je l'appelle le principe de différence »* (J. Rawls, 1993, p. 163). Il conduit ainsi à un principe de solidarité civile, car :

> *le principe de fraternité et celui de réciprocité viennent corriger ce que le principe de la juste égalité des chances aurait de trop individualiste* (C. Audard, 2019, p. 347).

Dans la partie qui suit, nous conduisons l'argumentation en mettant l'accent sur le travail, la distribution et les conditions de l'égalité démocratique dans la théorie de la justice de Rawls.

3. Le travail, la distribution et les conditions de l'égalité démocratique chez Rawls

Au terme de la première étape de l'argumentation, l'égal statut des citoyens, qui justifie la protection des libertés de base, est fermement établi. On peut alors passer au second stade de la justification, où les parties cherchent à sélectionner des principes pour régir la distribution des autres biens premiers. Les citoyens y sont libres (leur capacité d'autonomie est reconnue) et égaux ; ils sont considérés comme libres au même degré. Il s'agit de trouver une mesure permettant au système de coopération de distribuer les avantages économiques et sociaux dans le respect des relations entre citoyens libres et égaux. Rappelons que la présentation de l'argumentation sous la forme de deux séries de comparaisons vise, dans l'esprit de Rawls, à distinguer les raisons qui fondent ses deux principes.

De façon paradoxale, la justification de la priorité des libertés fait appel à l'égalité de statut, tandis que celle du second principe n'y renvoie pas directement : c'est plutôt la mutualité des relations sociales qui est ici mobilisée. Le second principe exploite la faculté de la norme de réciprocité équitable d'être combinée à une série d'objections morales contre l'inégalité. Selon Guillarme (2016, p. 145),

> *le contractualisme constitue une interprétation de la norme d'impartialité qui impose de traiter toutes les personnes de manière égale, mais l'idée abstraite d'égal traitement ne revêt pas en elle-même de caractère égalitariste* ;

La meilleure preuve en étant que des libertariens comme Nozick (1988) ou Sandel (1999) pourraient y souscrire. C'est par sa

combinaison avec les objections contre l'inégalité que la thèse contractualiste justifie des principes égalitaristes : les principes qui ne prennent pas en compte ces objections seront rejetés par des citoyens qui se reconnaissent comme libres et égaux.

La première idée égalitaire, et sans doute la plus centrale chez Rawls, est celle d'égalité des chances, à concevoir d'une façon proprement démocratique. Dans une société de citoyens libres et égaux, « *l'égalité des chances doit être équitable et non pas simplement formelle* » (B. Guillarme, 2016, p. 146) : ouvrir « les carrières aux talents » ne suffit pas, car tous les citoyens doivent avoir une chance équitable d'occuper les différentes positions sociales. En supposant une distribution des atouts naturels,

> *les attentes de ceux qui ont les mêmes capacités et les mêmes aspirations ne devraient pas être influencées par leur classe sociale*. (J. Rawls, 1987, p. 73).

Pour réaliser cette exigence, il importe d'empêcher que le travail conduise à une accumulation excessive de richesse et de garantir des possibilités d'éducation égales pour tous.

Le système de l'égalité libérale est nettement préférable au formalisme de l'égalité naturelle, mais il demeure insuffisant, car :

> *le principe de l'équité des chances ne peut être qu'imparfaitement appliqué, du moins aussi longtemps qu'existe une quelconque forme de famille*. (J. Rawls, 1987, p. 74).

La maturation des capacités naturelles est en effet affectée par les conditions sociales et les attitudes de classe. L'égalité équitable des chances joue donc un rôle central dans l'argumentation en faveur du principe de différence et dans son interprétation égalitaire.

L'objection de Rawls au système de la liberté naturelle est que son fonctionnement engendre des inégalités telles que des individus de classes différentes se voient offrir des options différentes et des moyens différents de les utiliser. « *Le principe de différence doit donc être interprété de manière égalitaire, si l'on veut que l'égalité équitable des chances soit maintenue* » (B. Guillarme, 2016, p. 146). Les inégalités permises à une génération ne doivent pas miner l'égalité équitable des chances des générations futures : la société est un système de coopération équitable d'une génération à la suivante, et le travail, avec la détermination juste de ses conditions, en garantit la réalisation.

Ces conditions dépendent d'un autre argument égalitaire, qui prend en compte non plus seulement la classe sociale, mais l'ensemble des contingences — sociales, naturelles ou accidentelles — susceptibles de produire des inégalités dans les perspectives de vie. Rawls reprend et développe l'intuition durkheimienne selon laquelle « la coopération a sa moralité intrinsèque » (É. Durkheim, 2004, p. 208). Son raisonnement est que des partenaires égaux engagés dans une coopération doivent posséder une part égale de son fruit ; les écarts par rapport à une distribution égale ne sont permis que s'ils améliorent la part du groupe le plus défavorisé. C'est pourquoi les parties, dans la position originelle, retiennent l'égalité comme point de départ raisonnable : la position inverse, qui affirmerait la pertinence morale des atouts naturels dans la justification des normes de distribution, nierait que les avantages sociaux proviennent du travail né de la coopération.

Si l'on prend au sérieux l'idée que la société est une entreprise de coopération entre partenaires égaux, on doit abandonner «*l'idée que certains, favorisés par la loterie naturelle, puissent fonder sur cet avantage une revendication de bénéfices supplémentaires* » (B. Guillarme, 2016, p. 147). Cela ne revient

pas à ignorer les différences de dotation ; une stratégie plus adaptée consiste au contraire *« à organiser la société de façon à ce que ces contingences travaillent au bien des plus désavantagés »* (J. Rawls, 1987, p. 102).

D'où l'idée d'interpréter le principe de différence comme un principe de mutualité, qui considère la distribution des dons naturels comme un atout commun. Il faut toutefois rappeler que la conception rawlsienne n'est que semi-conséquentialiste. Les biens naturels premiers ; *« la santé, la vigueur, l'intelligence et l'imagination »* (J. Rawls, 1987, p. 93), sont exclus du modèle principal servant à évaluer les structures de base possibles : Rawls s'intéresse à la distribution des biens premiers sociaux, réglée par la structure de base. Seules les inégalités de cette distribution requièrent justification ; une répartition initiale hypothétique où tous les biens premiers sociaux *« sont répartis de manière égale fournit un point de repère pour évaluer les améliorations »* (J. Rawls, 1987, p. 93). Il n'y a donc pas de raison décisive pour que l'usage des dons soit décidé collectivement, ni pour que les inégalités naturelles soient compensées par des inégalités sociales.

Les inégalités naturelles peuvent néanmoins fournir une autre raison de s'écarter d'une distribution égale des biens premiers sociaux : peut-être toutes les parts pourraient-elles *« être plus grandes si des récompenses spéciales étaient offertes pour le développement et l'exercice de talents spéciaux »* (T. Pogge, 2017, p. 81). Dans ce cas, les inégalités qui en résultent seraient justifiées par référence à la distribution préférée de biens premiers qu'elles rendent possible. L'information sur les inégalités naturelles reste requise à titre empirique, car elle co-détermine la manière dont le critère peut être satisfait. *« Rawls ne remet pas en cause »* le fait que les plus doués contrôlent leurs habiletés (T. Pogge, 2017, p. 81) ; la seule question est de

savoir quels avantages doivent leur être offerts pour qu'ils développent et exercent leurs dons.

Cette controverse engage de nouveau la distinction des objets de l'évaluation morale : l'évaluation des institutions et celle des conduites. Le jugement porté sur la préférence pour tel modèle plutôt que tel autre dépend du rôle qui lui est assigné dans l'argument moral. L'appel à un même modèle peut sembler parfaitement raisonnable ou franchement choquant, selon qu'il est *« destiné à justifier le classement d'un schème institutionnel au-dessus d'un autre ou l'infraction de droits sous certains schèmes institutionnels existants »* (T. Pogge, 2017, p. 81).

Un autre malentendu consiste à supposer que l'évaluation rawlsienne des modèles de revenus s'appliquerait à l'intérieur d'un schème économique existant dont les termes seraient tenus pour acquis. Pogge le formule ainsi :

> *Rawls est perçu comme s'il suggérait que nous devrions essayer de neutraliser la partie des possessions d'une personne qui est due aux dons naturels et donc non méritée, comme un candidat parfait à la redistribution. Contre cette position, Nozick peut soutenir de façon convaincante que quelque chose peut légitimement appartenir à quelqu'un même si ce qu'il a utilisé pour l'obtenir n'est pas pleinement mérité : certaines des choses qu'il utilise, il peut simplement les avoir, et ce, non illégitimement* (T. Pogge, 2017, p. 81).

Traiter les dons naturels comme des biens que les personnes peuvent posséder conduit Nozick à l'argument suivant : *« les gens ont droit à leurs atouts naturels »* (R. Nozick, 1988, p. 278). Cet argument laisse ouverte la question des *« types de processus »* par lesquels des possessions découlent des dons. C'est précisément ce problème qu'aborde Rawls. Il ne conteste pas que les individus aient droit à *« ce qu'ils acquièrent sous un processus juste, quelle que soit la fonction que leurs dons ont pu*

jouer dans cette acquisition » (J. Rawls, 1987, p. 133) ; il conteste que les personnes, en vertu de leurs dons, *« aient droit à une spécification particulière de ces processus »* (J. Rawls, 1987, p. 174) ; ce que Nozick contesterait tout aussi vigoureusement. Pour clarifier la position de Rawls, Pogge en propose une illustration fondée sur le principe de différence dans sa forme la plus simple, appliqué à l'économie d'une petite société autosuffisante :

> *Pour simplifier, supposons qu'il n'y ait que deux niveaux de dons : dix-huit personnes spécialement douées (« les exceptionnels »), capables d'accomplir des travaux complexes, et cinquante-quatre personnes de capacités normales, capables d'accomplir uniquement des travaux simples. Nous considérons quatre schèmes économiques alternatifs, sous lesquels le salaire horaire de la tâche complexe est taxé de, respectivement, 0, 40, 50 et 60 pour cent. Le salaire horaire de la tâche simple correspond au prix du marché, majoré d'un pourcentage choisi de manière à équilibrer le flux total de revenus supplémentaires financé par la taxation de la tâche complexe* (T. Pogge, 2017, p. 82).

Des études empiriques permettraient d'estimer, pour chacun des schèmes, les grandeurs récapitulées dans le Tableau 1 (la tâche complexe étant présentée en premier). Trois régularités empiriques sont supposées. Premièrement, la moyenne des heures de travail varie de telle sorte que les groupes aux plus hauts taux de revenu disposent de plus de loisir tout en gagnant davantage. Deuxièmement, une proportion croissante d'*«exceptionnels»* préfèrent les tâches simples à mesure que le rapport entre les deux taux de revenu net diminue. Troisièmement, l'écart entre revenus bruts est négativement lié au rapport d'offre de travail, le prix de marché de chaque travail étant fonction de sa rareté relative. Selon Pogge (2017, p. 81),

> *ces trois tendances se combinent pour faire de S5, plutôt que de S6, le schème préféré par le principe de différence. Bien que les taux d'imposition soient plus élevés sous S6, le plus défavorisé est mieux loti sous S5, parce qu'il perçoit un salaire net plus élevé, travaille moins et gagne davantage que le plus défavorisé sous n'importe quel autre schème* (T. Pogge, 2017, p. 82).

Alors même que le critère rawlsien commande de préférer S5, Rawls complique la lecture de ce résultat lorsqu'il explicite le principe de différence : *« ceux qui ont été favorisés par la nature, quels qu'ils soient, peuvent tirer avantage de leur chance à la seule condition d'améliorer la situation des moins bien lotis »* (J. Rawls, 1987, p. 132). Les plus favorisés ne doivent en tirer bénéfice que dans la mesure où cela aide les plus défavorisés à progresser comme membres reconnus de la coopération sociale. En ce sens,

> *personne ne gagne ni ne perd du fait de sa place arbitraire dans la répartition des atouts naturels ou de sa position initiale dans la société, sans donner ou recevoir de compensation en échange*. (J. Rawls, 1987, p. 133).

Le travail crée ainsi les conditions d'une compensation qui *«éviterait l'accumulation des gains conduisant à une abondance de richesses, source de profondes inégalités sociales et économiques»* (J.-P. Derriennic, 2019, p. 91).

Cette ligne critique est exprimée par l'image nozickienne des *« exceptionnels »* qui seraient *« harnachés »* pour servir les autres. Le terme convient, comme pour un cheval attelé à une charrette : s'il veut avancer, il doit tirer la charrette. Nozick en conclut que la conception rawlsienne, en favorisant des schèmes où les *«exceptionnels»* sont harnachés, encourage l'utilisation de certaines personnes comme moyens au bénéfice d'autrui (R. Nozick, 1988, p. 283).

Toutefois, lorsque les personnes sont ainsi « harnachées », seuls leur travail et leurs efforts sont immédiatement mobilisés. Le raisonnement de Nozick requiert deux étapes : « *utiliser le travail et les efforts des personnes, c'est utiliser leurs dons naturels ; utiliser leurs dons naturels, c'est les utiliser [elles-mêmes]* » (T. Pogge, 2017, p. 85). Nozick affirme surtout la seconde étape, dont la justification demeure obscure ; Sandel (1999, p. 124-125) le suit dans cette voie « *en présentant le même argument, avec plus de détails* ». C'est précisément cette seconde étape que la défense de Rawls doit contester.

Conclusion

En définitive, la pensée de Rawls, qui cherchait à fonder moralement une démocratie libérale et sociale moderne, n'a pas perdu sa pertinence pour nous orienter dans un monde de plus en plus complexe et incertain. Même si Théorie de la justice a été conçue dans les années 1960 et ne résiste pas à toutes les critiques, « *et si la philosophie politique a pris depuis nombre de formes différentes et passionnantes, elle garde toute sa force philosophique et tout son magnifique élan moral* » (D. Collin, 2020, p. 125). Le monde du travail ne peut être pensé, aujourd'hui, sans un regard sur les inégalités et sur l'action méritée. Car, selon Boyer (2018, p. 18), « *l'injustice est une forme du mal* » ; un regard critique sur le monde du travail n'est donc pas vain.

Nous avons éprouvé notre interprétation en la confrontant à l'une des pensées libérales « solidaristes » les plus importantes du siècle dernier, et en examinant deux des critiques les plus célèbres adressées à la Théorie de la justice : celle de Robert Nozick et celle de Michael Sandel. Face à elles, dans le champ du travail et du mérite, nous avons proposé une défense de Rawls, fondée sur l'analyse de la structure des deux principes de justice, et singulièrement du principe de différence, « *lequel*

ne saurait approuver certaines transformations sociales qui verraient les riches s'enrichir et les pauvres stagner » (D. Zwarthoed, 2009, p. 36).

La société rawlsienne idéale *« est une société de personnes libres et égales, de citoyens producteurs qui coopèrent et échangent dans la complémentarité et la réciprocité »* (D. Collin, 2020, p. 79). Personne ne doit y être laissé de côté. Ses principes sont d'ordre fondamentalement moral, et il faut dénoncer le sophisme répandu qui présente le libéralisme comme axiologiquement neutre. *« La théorie rawlsienne décrit un idéal de la juste personne et un idéal républicain de la société équitable »* (I. Haaz, 2010, p. 176), où chaque citoyen possède le respect de soi et la capacité d'exercer ses deux pouvoirs moraux : se former une conception du bien et entretenir un sens de la justice. L'égalité démocratique en constitue, tout simplement, le fondement. Au terme de ce parcours, notre hypothèse se trouve confortée : loin d'évincer le travail, le rejet rawlsien du mérite en refonde la valeur sur la coopération et la réciprocité.

Références bibliographiques

AUDARD Catherine, 2019, La démocratie et la raison, Paris, Grasset.

BOYER Alain, 2018, Apologie de John Rawls, Paris, PUF.

COLLIN Denis, 2020, John Rawls et le libéralisme politique, Paris, Bréal.

CONDORCET Nicolas de Caritat (marquis de), 1889, Œuvres, Paris, [éditeur à préciser].

DERRIENNIC Jean-Pierre, 2019, Les inégalités contre la démocratie, Québec, Presses de l'Université Laval.

DURKHEIM Émile, 2004 [1893], De la division du travail social, Paris, PUF.

GUÉRARD DE LATOUR Sophie, 2015, Le sens de la justice, Paris, Classiques Garnier.

GUILLARME Bertrand, 2016, Rawls et l'égalité démocratique, Paris, Classiques Garnier.

HAAZ Ignace, 2010, Les normes pénales chez Rawls, Paris, L'Harmattan.

HAUCHECORNE Mathieu, 2019, La gauche américaine en France, Paris, CNRS Éditions.

HAYEK Friedrich August (von), 2017, Droit, législation et liberté, Paris, PUF.

MAKWETA Narcisse Kabeya, 2013, John Rawls : réciprocité, justice sociale et solidarité, Berne, Peter Lang.

MESTIRI Soumaya, 2017, De l'individu au citoyen, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

MILANESE Arnaud, 2020, D'un néolibéralisme à l'autre, Paris, Classiques Garnier.

MISANGE Georges, 2022, Enjeux éthiques et politiques dans la pensée de John Rawls, Paris, L'Harmattan.

MUNOZ-DARDÉ Véronique, 2005, La justice sociale, Paris, Armand Colin.

NOZICK Robert, 1988, Anarchie, État et utopie, Paris, PUF.

NYA Blandine, 2013, Mérite et égalité en éducation, Paris, Éditions Baudelaire.

OKBI Youness, 2012, La justice distributive : la critique du mérite, Paris, L'Harmattan.

PLATON, 2002, La République, Paris, Garnier-Flammarion.

POGGE Thomas, 2017, Comprendre Rawls, Québec, Presses de l'Université Laval.

RAWLS John, 1987, Théorie de la justice, Paris, Seuil.

RAWLS John, 1993, Justice et démocratie, Paris, Seuil.

RAWLS John, 1997, Le libéralisme politique, Paris, PUF.

RAWLS John, 2006, Paix et démocratie, Paris, La Découverte.

RAWLS John, 2008, La justice comme équité. Une reformulation, Paris, La Découverte.

RAWLS John et HABERMAS Jürgen, 2005, Débat sur la justice politique, Paris, Cerf.

SANDEL Michael, 1999, Le libéralisme et les limites de la justice, Paris, Seuil.

SMITH Adam, 2025 [1776], La Richesse des nations, Paris, Garnier-Flammarion.

WUHL Simon, 2022, L'égalité, nouveaux débats : Rawls et Walzer, Paris, PUF.

ZWARTHOED Danièle, 2009, Comprendre la pauvreté. John Rawls et Amartya Sen, Paris, PUF.