

MONISME OU PLURALISME COMME FONDEMENT D'UNE THEORIE DE LA JUSTICE DISTRIBUTIVE ET COMMUTATIVE ?

Dieter BIRNBACHER *

Faculté de philosophie, Université de Düsseldorf

1. L'éthique pluraliste, un enjeu contradictoire ?

Dans la philosophie morale et sociale récente, il s'est passé ce qu'on peut appeler une évolution inflationniste du concept du « pluralisme éthique ». L'expression « pluralisme éthique » est elle-même devenue extrêmement pluraliste et signifie, entre autres choses :

1. une théorie *empirique* selon laquelle il y a, en effet, une pluralité irréductible de valeurs et d'axiologies morales ;
2. une théorie *apriorique* selon laquelle la morale est *essentiellement* pluraliste ;
3. une théorie qui propose comme principe *normatif* d'adopter une attitude de tolérance envers la pluralité des opinions et des valeurs morales ;
4. une théorie qui propose comme principe *normatif* d'*encourager* la pluralité d'opinions et de valeurs morales.

Dans le présent exposé, je propose d'utiliser la notion de « pluralisme éthique » en un sens très spécifique. « Pluralisme éthique » signifie que certains systèmes d'éthique normative contiennent (ou devraient contenir) plusieurs principes indépendants, c'est-à-dire des principes qui ne sont réductibles ni l'un à l'autre, ni à un quelconque principe fondamental.

La question que je propose d'aborder est la suivante : quelle quantité de pluralisme est nécessaire, quelle quantité de pluralisme est tolérable, dans une théorie éthique ? Combien d'hétérogénéité dans les principes d'une éthique est nécessaire pour faire justice à la complexité de son objet ; combien d'hétérogénéité une éthique peut-elle tolérer sans devenir incohérente ? Puisqu'il semble qu'il n'y ait pas de système moral vécu sans un certain pluralisme de principes fondamentaux, il est inévitable que les objectifs reconstructifs et les objectifs systématiques d'une théorie éthique entrent en conflit. Il ne semble pas possible de donner en même temps une

* Ce texte a été présenté au *Séminaire de recherche en éthique économique et sociale*, à la Chaire Hoover, le 20 mars 2000.

reconstruction maximalement fidèle à la moralité telle qu'elle est et une systématisation—simplification maximalement cohérente.

Certains philosophes insistent sur le fait qu'une éthique n'est respectable que si elle est dotée d'une structure moniste. Un argument en ce sens est l'argument de la prétention à l'objectivité des jugements moraux : tant qu'on utilise le langage moral, on prétend forcément à une certaine objectivité, et tant qu'on prétend à une certaine vérité morale, on présuppose forcément une seule vérité morale. Par conséquent, le pluralisme éthique ne peut pas être vrai (cf. Schaber 1996, 22 *sq.*). Cette objection déduit d'une présupposition clairement correcte une conclusion clairement incorrecte. La présupposition que l'argument moral prétend qu'il y a une seule réponse correcte à une question morale n'implique pas que la réponse correcte soit dérivable d'un seul principe. Même s'il y avait une réponse correcte à toute question de grammaire, cela n'impliquerait pas qu'il y ait une seule règle de grammaire suprême de laquelle soient dérivables les réponses correctes dans leur entièreté.

D'autres philosophes contestent la cohérence d'une éthique pluraliste par un autre biais. D'après eux, la multiplicité des principes implique qu'il y aura un grand nombre de situations auxquelles plus d'un seul principe s'applique, et qu'il y aura un certain nombre de situations dans lesquelles les principes respectifs exigent des actions contradictoires. Pour se défendre, les éthiques pluralistes adoptent typiquement une ou plusieurs des stratégies suivantes pour assurer la cohérence :

1. l'interprétation des principes comme principes *prima facie* ;
2. la corrélation des principes avec certains *rôles* sociaux ;
3. la limitation des principes à certains *contextes* d'application ;
4. l'établissement de règles de *priorité* ou la spécification de différents *poids*.

Évidemment, ces quatre stratégies sont appropriées pour éviter les directives contradictoires, mais elles le font à un certain prix.

La première stratégie rend les contradictions impossibles mais laisse indéterminées la plupart des décisions pratiques. Dans sa théorie déontologique, David Ross, par exemple, offre une liste de principes *prima facie* mais ne fournit aucun critère qui pourrait peser les principes en cas de conflit. Curieusement, Ross pense qu'il existe une solution correcte pour toute situation concrète, mais en invoquant le *dictum* aristotélicien selon lequel « la décision repose dans la perception », aucune indication méthodique n'est donnée sur la manière de la découvrir.

Un dilemme semblable s'ensuit pour une éthique pragmatique d'*axiomata media* comme celle de Beauchamp et Childress (1979) qui, d'une manière reconstructiviste, vise à établir certains *topoi* ou points de repères consensuels (nommés « principes ») capables de servir à identifier, structurer et juger des cas particuliers de l'éthique pratique. Dans cette conception aussi, la décision sur la

priorité des « principes » en cas de conflit est remise au jugement personnel, et la plupart des décisions morales laissées sous-déterminées. Certes, le reproche de Baird Callicott selon lequel une éthique pluraliste sans règle de priorité se prête à une « promiscuité morale » (Callicott 1990 : 110) est exagéré : celui qui pratique une telle éthique n'est pas libre, normalement, de choisir ses principes à son gré. On ne peut toutefois pas nier qu'une éthique qui se limite à donner un catalogue de devoirs ou de droits *prima facie*, sans régler leur priorité, laisse une latitude potentiellement excessive au jugement subjectif.

La deuxième stratégie visant à garantir la cohérence, celle de l'établissement d'une corrélation entre certains principes et certains rôles, est l'objectif que poursuit Christopher Stone en illustrant sa conception d'un « pluralisme moral » par l'exemple du sénateur qui change ses principes moraux comme il change les vêtements qui conviennent le mieux à chacun de ses rôles (Stone 1987, 118) : le matin, dans les débats parlementaires, il agit comme un utilitariste et s'engage pour le bien public ; l'après-midi, dans sa famille, il se change en Kantien ; le soir, dans son groupe environnemental, il défend l'inviolabilité des écosystèmes. Puisque, dans la réalité sociale, nous observons des principes très différents envers notre propre famille et les familles des autres, envers des personnes proches et des personnes étrangères, envers les hommes et les animaux, etc., l'éthique pluraliste invite le philosophe moral à accepter le pluralisme des principes comme une donnée ultime, un *factum brutum*. Pour le dire dans le langage de Wittgenstein, l'éthique est encouragée à reconnaître la futilité de son *craving for generality*, son obsession de l'unité et de la généralité, et à se contenter de décrire la pluralité des jeux de langage dans leur diversité.

Naturellement, ce modèle de la pluralité des rôles ne peut éliminer toutes les interférences. Tant qu'il y a des conflits de rôles, il y aura des conflits de principes dans une éthique des rôles. Comment le sénateur doit-il voter si les décisions du parlement ont des conséquences graves pour sa famille ou pour l'environnement ? Comment se comporte-t-il si l'initiative environnementale dont il est membre est résolu de lutter par des moyens qu'il ne peut pas approuver en tant qu'homme politique ? Comment réagit-il si un membre de sa famille devient son adversaire politique ? Le pluraliste n'a pas de principe pour résoudre de tels conflits.

Le troisième modèle permettant d'assurer la cohérence par la corrélation des principes avec les contextes d'applications respectives, est supérieur au modèle des rôles par sa plus grande universalité. Certains rôles sont réservés à des personnes d'une certaine description par définition – le rôle de mère est toujours occupé par une femme –, tandis que dans une éthique pluraliste, toute personne peut agir dans tous les contextes d'application de cette éthique. L'attrait principal du troisième modèle, pourtant, est son réalisme. Les normes de la productivité et du rendement qui s'appliquent dans la sphère économique ne s'appliquent pas dans la famille et dans la sécurité sociale, les normes de la légitimité de la politique ne s'appliquent pas dans la culture et la science. Il est vrai que l'interprétation spécifique de ce modèle par le communau-

tarisme est problématique en ce qu'elle caractérise les contextes d'application par des noms propres (au sens logique) plutôt que par des noms généraux. D'après le communautarisme, il n'est pas nécessaire qu'un principe moral qui s'applique dans le contexte C_1 s'applique aussi dans le contexte C_2 s'il n'y a pas de différence qualitative entre les deux. Une telle conception ne semble pas acceptable tant qu'elle n'est pas compatible avec le principe méta-éthique de l'universalité des normes morales. Un système d'éthique avec des normes différentes pour le comportement envers des étrangers et le comportement envers des compatriotes est parfaitement compatible avec le principe de l'universalité méta-éthique. Cela ne vaut cependant pas pour un système selon lequel les droits de l'homme s'appliquent en Europe mais ne s'appliquent pas en Chine.

Du reste, il est évident que le modèle des « sphères de la justice » (Walzer) est soumis aux mêmes limitations que le modèle des rôles : les sphères *se chevauchent*, et dans les régions de chevauchement (qui sont assez larges dans les sociétés complexes) il n'existe pas de norme capable d'arbitrer. De ce point de vue, la stratégie consistant à établir des règles de priorité ou de spécifier des poids est clairement avantageuse. Une stratégie qui assigne des poids est même plus avantageuse que les règles de priorité à cause de sa plus grande souplesse. Un problème central des systèmes d'éthique comportant deux principes fondamentaux avec priorité rigide d'un des principes est qu'ils ont souvent des implications peu acceptables. Cela s'applique, par exemple, à l'éthique de Schopenhauer dans laquelle le principe de la justice (*neminem laede*) domine le principe de la charité (*omnes quantum potes juva*), ou à la théorie de la justice de Rawls, où le principe de la liberté égale est rigidement rangé au-dessus du principe de l'égalité. Selon l'éthique de Schopenhauer, on n'aurait pas le droit de nuire à *A* même s'il n'y avait aucun autre moyen de sauver la vie ou la santé de *B*. Selon la théorie de Rawls, du moins dans une interprétation stricte, on n'aurait pas le droit de compromettre la liberté dans une société extrêmement pauvre, même s'il n'y avait autre moyen d'augmenter son niveau économique.

2. L' éthique pluraliste manque-t-elle de cohérence ?

Le problème d'une éthique pluraliste n'est pas son incohérence en un sens *logique* mais son manque de cohérence en un sens *structural*, son manque d'*unité*. La cohérence entendue dans ce sens n'est pas le seul critère, mais l'un des critères de l'acceptabilité d'une théorie éthique. Comme dans les théories scientifiques et métaphysiques, le critère de cohérence est en concurrence avec d'autres critères, tels que l'adéquation à un certain ensemble de « propositions de base ». De même qu'une théorie scientifique doit « sauver les phénomènes » au lieu de sacrifier la conformité à l'expérience à l'élégance constructive, une théorie éthique, elle aussi, doit trouver un équilibre entre la cohérence interne et la conformité avec l'acceptabilité intuitive de

ses conséquences. En éthique, pourtant, le critère de la cohérence a une importance particulière puisque l'éthique ne sert pas seulement à la systématisation mais aussi à l'orientation et à la motivation. Normalement, une éthique n'est pas seulement proposée pour confirmer les intuitions morales d'une société, mais pour les assujettir à un examen critique et pour remplacer la contingence des traditions morales par une structure plus systématique, unifiée et rigoureuse.

3. Principes de la justice distributive et commutative : un défi pour le monisme éthique

Le plus grand défi à l'idée d'une éthique moniste provient du pluralisme inhérent aux concepts de la justice distributive et commutative, vivement mis en relief par Chaim Perelman (1963) et Nicholas Rescher (1966). La relativité des critères de la justice aux contextes d'application est surtout évidente dans le cas de la justice distributive :

- Des critères *égalitaires* s'appliquent dans la distribution de droits fondamentaux, ainsi que dans les impôts indirects et certaines taxes ;
- Des critères d'*égalisation des chances* s'appliquent dans la distribution des carrières, des charges publiques et de l'éducation supérieure ;
- Des critères de différenciation d'après le *besoin* et de *compensation* d'inégalités naturelles et sociales s'appliquent dans la sécurité sociale, la politique familiale et l'assistance médicale ;
- Des critères de différenciation d'après le *mérite* s'appliquent dans les honneurs, dans les salaires et dans l'évaluation des résultats scolaires.

Parmi les critères de la justice *commutative*, on ne trouve pas la même diversité, mais ils sont malgré tout caractérisés par un pluralisme incontestable, particulièrement entre d'une part le principe de l'*équivalence* entre l'action et la réaction, entre le dommage et le dédommagement, entre le service rendu et la récompense, et d'autre part le principe de la *proportionnalité* entre l'action et la réaction, comme dans le système pénal ou dans la forme et l'intensité du témoignage de reconnaissance.

Sans aucun doute, le pluralisme des critères de justice est un argument assez fort en faveur d'un pluralisme éthique. Personne ne peut contester qu'il adapte lui-même les critères de justice aux contextes d'application aussi régulièrement et automatiquement qu'il adapte les adjectifs aux substantifs dans sa langue natale. L'égalitariste par rapport à la distribution des revenus n'est que rarement un égalitariste par rapport à la distribution du pouvoir ; l'anti-égalitariste par rapport aux salaires n'est pas nécessairement un anti-égalitariste par rapport à la sécurité sociale. Et en plus du pluralisme des critères, il y a un pluralisme des opinions et des perspectives sur la justice

des distributions qui rend extrêmement incertaines les chances d'une synthèse théorique qui puisse faire justice à l'ensemble des intuitions. Il semble qu'une telle synthèse soit concevable, à la rigueur, comme une liste de *topoi* qui renonce à spécifier des règles de priorité ou de poids, comme le fait la théorie de la justice distributive de Rescher (1966). En effet, Rescher se limite à établir un canon de critères (*canon of claims*) dont les distributions doivent tenir compte, laissant sous-déterminée la décision sur ce qui est juste dans une situation particulière, de la même façon que la décision sur l'obligation est laissée sous-déterminée par Ross. Ce qui est problématique dans cette théorie c'est que, sans être elle-même incohérente en un sens logique ou structural, elle ne peut exclure que des évaluations incohérentes s'y réfèrent.

À cet égard, les conceptions d'une « justice locale » (comme celle d'Elster, 1992) sont moins généreuses, particulièrement si elles font valoir pour chaque rôle ou contexte un seul critère, ou un nombre très limité de critères. Une théorie de ce type est exemplifiée par la théorie des *sphères de la justice* de Michael Walzer (1983) et par les fragments d'une théorie de la justice par rôles chez Peter Wenz (1988 : 313 *sq.*). Walzer procède en assignant à chaque sphère sociale un principe de justice spécifique, à la sphère des droits civiques un principe de l'égalité, à la sphère de l'assistance médicale un principe de la proportionnalité au besoin, à la sphère des charges publiques un principe de l'égalité des chances, etc. La rigidité de la corrélation exclut ainsi des chevauchements de principes ; d'autre part, elle a pour conséquence que la théorie ne peut pas satisfaire à la complexité et à l'ambiguïté des idées de justice effectives. Contrairement à sa prétention à être une *reconstruction* des idées de justice, elle est une reconstruction procrustéenne au possible (cf. Forst, 1994 : 229 *sq.*). Elle ne tient pas compte de la qualité profondément *controversée* de la corrélation prétendue entre sphère sociale et principes de justice, par exemple dans le domaine de l'assistance médicale. Mais dès qu'une telle théorie ne peut plus être considérée purement reconstructive, la théorie devrait offrir une *raison* pour laquelle un principe P_1 règle la sphère 1 et un principe P_2 la sphère 2, etc. Il ne suffit pas de citer le pluralisme effectif des intuitions sur la justice pour justifier le pluralisme normatif des principes au niveau de la théorie éthique.

En ce qui concerne la cohérence structurale, une théorie de la justice postulant une hiérarchie de principes indépendamment des rôles et des contextes d'application est clairement supérieure. Une théorie de ce type est exemplifiée par l'« utilitarisme de la justice » de Rainer Trapp (1988/1980), tentative impressionnante de combiner, d'une façon systématique et rigoureuse, la règle de la maximisation de l'utilité et certains principes de la justice commutative et distributive indépendants. Quoique Trapp interprète sa propre théorie comme une « théorie d'un seul principe », les éléments introduit par ce « principe » sont suffisamment hétérogènes pour que l'on puisse considérer sa théorie comme pluraliste. D'une manière semblable à celle de Rescher, Trapp renonce à fixer le poids des deux paramètres non utilitaristes de sa théorie, la proportionnalité au mérite (Trapp 1988 : 323–339) et l'égalité dans la distribution (*ibid.* : 344–355). Une caractéristique supplémentaire et innovatrice de cette théorie est qu'elle permet au lecteur d'introduire ses propres évaluations en donnant des valeurs numériques aux paramètres

de la justice, sans pourtant permettre la valeur zéro qui ferait coïncider le système avec une certaine version de l'utilitarisme classique.

La théorie de Trapp réalise le maximum de cohérence que l'on puisse espérer dans une théorie pluraliste de la justice. Cependant, une question qui se pose dès le début est celle de savoir si les principes du mérite et de l'égalité introduits comme des éléments non utilitaristes sont vraiment indépendants et si les éléments utilitaristes de cette théorie sont parfaitement capables de fonder l'inclusion de la dimension de la justice. L'objection familière que le chapitre de John Stuart Mill sur la relation entre utilité et justice dans son essai sur l'utilitarisme a suffisamment démontré, objection selon laquelle une telle réduction serait impossible, ne m'impressionne guère : le concept de « *justice* » en anglais est plus inclusif que le concept de la justice distributive et commutative, et du reste, l'échec d'un seul philosophe, aussi fameux soit-il, ne prouve pas l'impossibilité de faire mieux.

4. Les principes de justice distributive et commutative comme règles secondaires utilitaristes

L'idée de Mill était d'interpréter les principes de la justice comme des règles secondaires et de les déduire de la règle première de la maximisation de l'utilité sociale. D'après cette conception, les principes de la justice doivent être reconstruits comme les objectivations sociales de certains intérêts humains fondamentaux et des émotions et motivations qu'ils entraînent. Leur validité ne dépend de rien d'autre que de la mesure dans laquelle ils sont capables de contribuer à la satisfaction globale des besoins humains. Cette contribution, à son tour, dépend essentiellement de certaines données anthropologiques comme, par exemple, les chances d'un renforcement positif ou négatif du comportement, l'existence de désirs de revanche, de sentiments d'envie et du besoin de s'estimer soi-même. Au lieu de stipuler des paramètres autonomes de mérite et d'égalisation, un utilitarisme qui prend au sérieux ces données anthropologiques pourrait éviter la non-homogénéité d'une théorie pluraliste et intégrer la substance essentielle de la justice distributive et commutative dans un cadre moniste. Naturellement, la non-homogénéité réapparaît au niveau des principes secondaires, mais à ce niveau elle a changé de statut : elle ne provient plus de l'hétérogénéité des principes suprêmes, mais de l'hétérogénéité de la nature humaine.

En effet, du point de vue utilitariste, on n'a pas besoin d'un paramètre indépendant du mérite : récompenser le mérite est, en règle générale, *utile* — à condition que le mérite soit à son tour défini comme l'accomplissement de devoirs utilitaristes. Louange, honneur, récompenses, etc., fonctionnent comme renforcements positifs d'un comportement socialement utile ; blâme,

mépris, punition, etc., fonctionnent au contraire comme renforcements négatifs d'un comportement nuisible. Les principes de mérite font partie d'un système social de stimulants encourageant l'effort et la conformité avec les normes reçues et favorisant un investissement des énergies humaines dans la poursuite de fins socialement désirées. En outre, ils servent de moyens d'expression à des émotions réactives telles que la gratitude et la revanche, dont l'intensité ne doit pas être sous-estimée, y compris dans les sociétés civilisées. Les principes de l'égalisation, quant à eux, servent à la réduction de l'envie et à la préservation de l'estime de soi-même de ceux qui ont été désavantagés par la « loterie naturelle », une fonction qui est particulièrement importante, d'une vue utilitariste, à cause de la tendance déplorable de la « loterie sociale » à confirmer et à renforcer les effets de la loterie naturelle.

En ancrant les intuitions de la justice, que Trapp ancre au niveau des principes premiers, au niveau des principes secondaires, on accroît considérablement l'homogénéité du système. L'homogénéité de l'éthique utilitariste est préservée au niveau des principes premiers tandis que le pluralisme des principes de la justice est préservé au niveau des principes secondaires, en conformité avec la diversité des facteurs anthropologiques et sociaux dont les principes secondaires ont à tenir compte. Pour terminer, j'aimerais offrir deux exemplifications exploratoires de la manière dont une réinterprétation d'idées liées au concept de justice pourrait s'effectuer dans un cadre moniste :

(i) *Égalité*

Une des objections les plus fréquentes à l'utilitarisme est qu'il ne connaît pas de principe autonome de l'égalité dans les distributions. Il est vrai que l'utilitarisme favorise les distributions égales de *biens* tant qu'une égalisation implique, en général, une augmentation de l'utilité totale. L'utilitarisme est cependant indifférent aux paramètres de la distribution de l'*utilité*. L'utilitariste ne doit pas seulement tolérer, mais même exiger des inégalités intuitivement scandaleuses dans la distribution de l'utilité tant que l'inégalité induit une augmentation de l'utilité totale.

Cette conséquence, qui vaut au niveau idéal de l'éthique, ne s'applique au niveau pratique de la morale qu'avec certaines modifications. L'utilité de l'homme comme être social dépend dans une certaine mesure de l'utilité d'autrui. Dès qu'un certain niveau de satisfaction de mes besoins économiques fondamentaux est garanti, mon niveau de gratification subjective dépend plus du niveau économique d'autrui que de la composition des biens à ma propre disposition. Au delà d'un certain point, l'utilité directe du bien consommé devient moins importante que l'utilité comparative. Ainsi, savoir qu'un autre a beaucoup plus de biens à sa disposition peut diminuer l'utilité individuelle dans une mesure telle que l'augmentation de l'utilité de l'autre est plus que compensée, surtout si l'augmentation est considérée comme non méritée. Par conséquent, des principes secondaires d'égalisation limitant l'augmentation de l'utilité des individus ne manquent pas de justification utilitariste, au moins à un certain degré.

Une considération analogue s'applique au problème des distributions inégales liées à la sensibilité différentielle, un problème mis en relief par Edgeworth (1881 : 57 *sq.*). Si N_1 est plus sensible à un certain bien limité que N_2 , au sens où N_1 tire plus de l'utilité du bien que N_2 , le principe de la maximisation de l'utilité totale semble impliquer qu'il vaut mieux que N_1 consomme une plus grande fraction, voire même la totalité, du bien. Cette conclusion, qui est en général considérée comme scandaleuse par les égalitaristes, doit pourtant être modifiée dès lors qu'on tient compte de l'utilité comparative et qu'on suppose, de façon réaliste, que les désavantagés (à cause de leur sensibilité inférieure) sont suffisamment sensibles pour en vouloir aux privilégiés pour leurs privilèges non mérités.

(ii) Système pénal basé sur la justice commutative

Toutes les justifications typiquement données par les représentants du droit naturel en faveur d'un système pénal basé sur le principe de la justice commutative : la punition comme annulation de la culpabilité, la punition comme compensation du dommage réel et moral causé à la société, la punition comme restitution d'un équilibre entre le coupable et la société, etc. — manquent de plausibilité. Au niveau suprême du système éthique, et indépendamment de toutes les données contingentes de l'anthropologie, une corrélation entre peine et degré de culpabilité n'a pas de justification conséquentialiste. Pourquoi, par exemple, serait-il juste de mettre un meurtrier en prison à vie si la probabilité que l'on a de prévenir par cela d'autres meurtres est minimale ? Pourquoi punir plus sévèrement le meurtre accompli que la tentative de meurtre, tant qu'il n'y a pas de différence dans la menace provenant du criminel dans les deux cas ? Si l'utilitariste est disposé à permettre une peine correspondante à la culpabilité, au moins pour les délits extraordinairement graves, ce n'est pas à cause de l'évidence du principe consistant à rendre le mal pour le mal, mais à cause de la profondeur du sentiment de malaise qui résulterait d'une coexistence sociale avec des criminels qui n'ont en aucune manière souffert pour leur crimes. Nous pouvons, dans des limites malheureusement étroites, changer les normes sociales, mais nous ne pouvons pas recréer la nature humaine. Ainsi, on peut interpréter les principes de la justice commutative comme des rationalisations de réactions anthropologiquement tellement profondes que même un spinoziste ne peut pas les mettre en doute. C'est-à-dire que nous n'arriverons à comprendre les normes de la justice commutative qu'en tenant compte de leurs fonctions biologiques et sociales. La rancune, la vengeance et le besoin de prendre sa revanche se présentent de ce point de vue comme des émotions disposées à activer les énergies et à garantir la coopération sociale nécessaire pour la défense contre des agresseurs. À cause de leur nature schématique, ces réactions ne tiennent pas compte des chances objectives et individuelles d'une action correctrice ou préventive. Dans un certain nombre de cas, elles manquent leur but.

Étant donné ces contingences, quelle est la réaction de l'utilitariste ? Il sera certes obligé par ses propres principes d'affaiblir les émotions de revanche et de prévenir une punition excessive ;

il me semble cependant qu'il sera néanmoins poussé par ces mêmes principes à faire cause commune avec la justice commutative chaque fois que ces émotions réactives seront tellement puissantes que leur frustration serait un mal plus grand que les souffrances du malfaiteur puni en conformité avec les principes de la justice. De cette façon, on peut voir rétablie l'harmonie entre la justice et l'utilité.

Bibliographie

- Beauchamp, Tom L. et James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York, 1979 (fourth edition : 1994).
- Callicott, J. Baird, « The Case Against Moral Pluralism », *Environmental Ethics* **12** (1990), 99–124.
- Edgeworth, Francis Y., *Mathematical Psychics*, Londres, 1881.
- Elster, Jon, *Local Justice. How Institutions Allocate Resources and Necessary Burdens*, New York, 1992.
- Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Francfort-sur-le-Main, 1994.
- Hare, Richard M., *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford, 1981.
- Perelman, Chaim, *Justice et raison*, Bruxelles, 1963.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, New York, 1971.
- Rescher, Nicholas, *Distributive Justice. A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution*, Indianapolis/New York, 1966.
- Ross, W. David, *The Right and the Good*, Oxford, 1930.
- Schaber, Peter, *Wie heterogen ist die Moral ?*, manuscrit, Zürich, 1996.
- Stone, Christopher D., *Earth and Other Ethics. The Case for Moral Pluralism*, New York, 1987.
- Stone, Christopher D., « Moral Pluralism and the Course of Environmental Ethics », *Environmental Ethics* **10** (1988), 139–154.
- Trapp, Rainer, «Nicht-klassischer” Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Francfort-sur-le-Main, 1988.
- Trapp, R. W., « “Utilitarianism Incorporating Justice” – A Decentralised Model of Ethical Decision Making », *Erkenntnis* **32** (1990), 341–381.
- Walzer, Michael, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, New York, 1983.
- Wenz, Peter, « Minimal, Moderate, and Extreme Moral Pluralism », *Environmental Ethics* **15** (1993), 61–74.