

Attention : ce document est une version électronique dite « pré-print auteur » d'un ouvrage publié aux Éditions de l'Université de Liège. Pour toute citation ou référence, merci de mentionner la version imprimée :

Marc JACQUEMAIN (avec Frédéric CLAISSE, coll.), *Le sens du Juste. Cadre normatif et usages sociaux des critères de justice*, Liège, Éditions de l'Université de Liège, coll. « Sociopolis », 2004.

<http://orbi.ulg.ac.be/handle/2268/22136>

Marc JACQUEMAIN

(avec la collaboration de Frédéric CLAISSE)

Le Sens du Juste

Cadre normatif et usages sociaux des critères de justice

Les Éditions de l'Université de Liège

Sociopolis

2004

Sommaire

INTRODUCTION	5
1^{RE} PARTIE	10
JUSTIFIER. LES FONDEMENTS NORMATIFS DE LA JUSTICE	10
Chapitre 1. Le concept de justice	10
1.1 La recherche d'un cadre général	10
1.2 Justice et morale	11
1.3 Concept de justice vs conceptions de la justice	14
Chapitre 2. Les formes de justice	22
2.1 Trois formes de justice	22
2.2 La justice rétributive	23
2.3 La justice procédurale	31
2.3.1. La procédure comme norme de justice	32
2.3.2. La procédure comme auxiliaire lors d'un conflit de justice	37
2.3.3. L'usage idéologique de la notion de procédure	42
Chapitre 3. La communauté de justice	47
3.1 Justice mondiale vs communautés démocratiques ?	48
3.1.1. Le contractualisme et la position originelle	48
3.1.2. Le communautarisme de Michael Walzer	51
3.1.3. Justice mondiale contre démocratie	54
3.2 Perspectives écologiques	60
3.2.1. Le droit des générations futures	60
3.2.2. Un droit de la nature ?	64
2^{EME} PARTIE	66
EXPLIQUER. LES MECANISMES DE LA JUSTICE	66
Introduction	66
Chapitre 4. La recherche d'un substrat universel : le moment cognitif	72
4.1 Intérêt et justice	73
4.1.1. Intérêts et préférences, quelques distinctions	74
4.1.2. Les préférences normatives : nos intérêts consciemment déguisés	77
4.1.3. Les préférences normatives : nos intérêts inconsciemment déguisés	81
4.1.4. Intérêts et normes de justice, hypothèse pour une relation complexe	84
4.1.5 L'« intérêt personnel justifié » comme norme de justice.	88
4.2. Les effets de perspective et de formulation	93
4.2.1. <i>Framing</i> et psychologie des agents économiques	94
4.2.3. Les effets de formulation des questions d'enquête	102
4.3 Du réalisme moral au relativisme : les ambiguïtés du cognitivisme de Raymond Boudon	104
4.3.1. Réalisme moral et objectivité	105
4.3.2. De l'individualisme méthodologique à la théorie des valeurs	107
4.3.3. Des bonnes raisons aux valeurs objectives	108
4.3.4. Entre dogmatisme et relativisme	111
4.3.5. Conclusion : chercher l'erreur	116
Chapitre 5. Pluralité des normes : l'individu comme espace de variations	118
5.1. Approches contextuelles	119
5.1.1. Nature des acteurs et de leur interrelation	119

5.1.2. Les « domaines de la vie »	124
5.1.3. La nature des ressources	126
5.2. La compétence à la justification	131
5.2.1. Une sociologie de la morale et de l'ordre social	132
5.2.2. Des êtres (personnes et objets) en situation.	136
5.2.3. Les régimes d'action.	137
5.2.4. La montée en généralité et l'épreuve de justification. Grandeurs et principes supérieurs communs.	143
5.2.5. La déclinaison des principes : les cités.	152
5.2.6. Les règles de l'argumentation : l'architecture des cités.	157
5.2.7. Les mondes communs. Litiges et différends.	162
5.2.8. Remarques conclusives.	166
CONCLUSIONS	169
BIBLIOGRAPHIE	173

Introduction

« *La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée. Si élégante et économique que soit une théorie, elle doit être rejetée ou révisée si elle n'est pas vraie ; de même, si efficaces et bien organisées que soient des institutions et des lois, elles doivent être réformées ou abolies si elles sont injustes* ».

John Rawls, *Théorie de la justice*

Que l'on adhère sans réserve à la célèbre phrase de Rawls ou qu'on la trouve quelque peu réductrice, il n'en reste pas moins vrai que la plupart des problèmes sociaux auxquels sont confrontées nos sociétés peuvent être partiellement ou totalement subsumés sous le concept de justice : ce sont avant tout des problèmes de justice que pose la répartition inégalitaire des revenus et des patrimoines, des ressources éducatives et des ressources médicales ; ce sont des questions de justice que soulèvent le vieillissement de la population (problèmes des pensions et de la croissance des dépenses de santé), le chômage structurel, la différenciation des rôles sexuels dans la famille et la société ; c'est de justice encore qu'il est question lorsque l'on évoque la sécurité sociale, son financement ou même, comme dans les procès pour crimes sexuels qui se multiplient aujourd'hui, le droit pour les victimes à être reconnues comme telles.

À un autre niveau, la justice constitue un critère pertinent pour évaluer l'organisation politique des institutions puisque, si l'on suit Michael Walzer, le droit d'appartenance (la citoyenneté) et le pouvoir politique constituent les plus fondamentales des ressources à répartir au sein de la communauté. Sans oublier qu'à un échelon encore supérieur, la justice demeure un critère d'organisation (en théorie du moins) des relations et échanges internationaux.

Mais que peut dire le sociologue du juste et de l'injuste ? A priori, la question n'est pas de son ressort : décider ce qui est juste est de l'ordre du jugement de valeur. Cela ne signifie pas que la justice n'est pas susceptible d'une discussion rationnelle – au moins jusqu'à un certain point –, mais que celle-ci prendra la forme d'arguments justificatifs, donc philosophiques. Il reste que ces arguments eux-mêmes peuvent devenir autant d'objets d'étude empirique lorsqu'on les considère non pour leur valeur d'arguments moraux, mais en tant que faits psychologiques ou sociaux. Il s'agit alors, pour parler comme Max Weber (1992 : 420) de traiter « *une chose normativement valable* » comme de « *l'étant* ».

La sociologie peut donc se donner pour objet la manière dont les gens construisent, utilisent, argumentent leurs évaluations morales ou normatives en termes de justice ; la manière dont ces évaluations sont affectées par la culture d'une société, par le contexte ou la situation en jeu, ou encore par les caractéristiques de l'individu concerné ; la

manière, aussi, dont ces évaluations affectent en retour les attitudes et comportements de ceux qui les partagent ; ou même, à un autre niveau d'analyse, la manière dont elles sont partagées ou non au sein d'un groupe, inscrites ou non dans des institutions, etc.

On le voit, le champ offert à une « sociologie de la justice » ainsi entendue est très vaste. Virtuellement, il est sans doute possible de relire la plupart des faits sociaux sous l'angle d'une telle sociologie ; plus qu'un objet, la justice devient alors un « point de vue » pour le sociologue, un angle d'approche de la réalité sociale.

C'est le choix opéré dans cet ouvrage, qui tâche d'inventorier et de discuter les principales réponses qu'apportent les sciences sociales à la question « d'où viennent nos conceptions du juste ? ». Les manières d'aborder cette question sont multiples et on ne pourra évidemment les évoquer toutes. Nos conceptions du juste sont-elles fondamentalement déterminées par certaines de nos caractéristiques personnelles comme le genre (Carol Gilligan) ou, bien plutôt, par le stade atteint dans un processus universel de développement moral (Lawrence Kohlberg) ? Doivent-elles être considérées avant tout comme le résultat d'une sorte de processus fonctionnel de réduction de dissonance cognitive (Melvin Lerner) ? Ne sont-elles pas surtout le fruit d'un consensus culturel à l'échelle sociétale (Jennifer Hochschild, Sidney Verba, Michael Walzer) ? Peut-on imaginer qu'elles s'articulent autour de « valeurs objectives » que seules nos limites cognitives nous empêchent de mieux percevoir (Raymond Boudon). Ou encore faut-il y voir la mise en œuvre d'une « compétence » fondamentale des acteurs à construire l'accord social (Luc Boltanski et Laurent Thévenot) ? Avons-nous tendance à trouver « plus justes » les solutions qui, toutes autres choses égales, nous avantagent (Jon Elster) ? Auquel cas, dans quelle mesure pouvons-nous nous défaire de ce « biais égocentrique » (David Messick et Keith Sentis) ?

Ce ne sont là que quelques-unes des questions qui se posent au sociologue et auxquelles cet ouvrage consacre une large place. Ces lignes de réflexion sont d'autant plus complexes qu'elles ne sont pas exclusives l'une de l'autre. On peut ainsi imaginer des explications qui articulent à la fois des mécanismes cognitifs supposés universels, mais dans des contextes culturels ou idéologiques variables (James Kluegel). Comment mettre de l'ordre dans ce foisonnement de réponses possibles ?

La première partie du livre tente de définir le « cadre conceptuel » au sein duquel ces questions sont généralement posées. Elle est donc de nature largement philosophique : non parce qu'elle défendrait telle ou telle conception du juste, mais parce qu'elle tente de tirer parti des distinctions conceptuelles élaborées au sein du débat philosophique pour faciliter la description des conceptions « ordinaires » du juste. Certes, ces distinctions (souvent d'ordre méta-éthique) entre justice et morale, ou entre justice distributive, rétributive ou procédurale, ne sont pas intégrées telles quelles aux conceptions de tout un chacun ; il est évident que le débat sur les circonstances de la justice ou sur ce que nous avons appelé la « communauté de justice » ne sont pas formulés de cette manière par l'homme de la rue. Ces distinctions sont toutefois, avec les conceptions « ordinaires », dans un rapport assez semblable à celui de la carte avec le territoire : une fois munis de quelques concepts d'ordre cartographique, on décrit plus facilement les déplacements des acteurs, même si ces derniers ne sont pas eux-mêmes cartographes. En outre, certains concepts savants,

dans une société de plus en plus réflexive, finissent par « percoler » et être repris par des personnes ordinaires. La présentation d'une « carte conceptuelle » de la notion de justice a donc semblé une première étape utile et nécessaire.

La deuxième partie du livre, qui en constitue les deux tiers, aborde le cœur de son objet : comment peut-on décrire nos conceptions du juste et comment celles-ci s'élaborent-elles ? Cette deuxième partie s'articule elle-même selon deux logiques différentes mais complémentaires. Le chapitre 4 aborde des théories qui visent à rendre compte du sens de la justice comme un phénomène universel : on y insiste donc sur les mécanismes cognitifs qui président à l'émergence des diverses conceptions du juste. Mais il apparaît assez vite qu'une explication en termes cognitifs est insuffisante en soi puisque, en insistant sur les constantes du fonctionnement humain, elle est forcément mal armée pour traiter de la diversité des conceptions du juste.

C'est cette diversité qui est au cœur du cinquième et dernier chapitre : on y passe en revue la variabilité des normes de justice à travers les différents types de situation. On voit ainsi progressivement se développer l'idée d'un pluralisme interne aux personnes elles-mêmes : la plupart du temps, celles-ci n'adhèrent pas à une seule conception du juste mais à une gamme de principes qui seront mobilisés différemment selon les circonstances. Il s'agit alors de voir comment l'on peut décrire au mieux la manière dont les personnes, selon les différents éléments pertinents de la situation, se déplacent entre différentes conceptions, « activant » en quelque sorte un critère du juste plutôt qu'un autre.

À ce stade, le lecteur curieux du fonctionnement social peut être assuré qu'il trouvera son compte dans le livre qu'il a entre les mains. Mais qu'en est-il de celui pour qui se pose surtout la question philosophique « qu'est-ce qui est juste ? » ? L'étude des conceptions ordinaires ne sera peut-être pour lui que d'un intérêt accessoire : expliquer la manière dont nos contemporains répondent à cette question ne l'aide pas à y répondre lui-même. Un critère de justice répandu, voire consensuellement utilisé dans telle ou telle circonstance n'en est pas pour autant légitime. Dit autrement, si l'on voit bien comment les concepts philosophiques aident à dessiner la carte de l'opinion commune, on voit plus mal, en revanche, comment celle-ci nous aide à nous forger notre propre conception.

À première vue, on ne peut que partager cette perplexité. Nous avons nous-même posé comme un « a priori » conceptuel la distinction de Weber entre « l'étant » et le « valable », et souscrivons entièrement à l'idée humienne selon laquelle on ne peut inférer de « est » à « doit ». C'est même au fond sur cette idée que nous avons proposé le partage entre philosophie et sociologie¹.

Il reste qu'une frontière rapproche autant qu'elle sépare : s'ils doivent être conçus comme radicalement distincts, le domaine de « l'étant » et du « valable » ne sont pas pour autant sans communication. Aussi, le philosophe ou le théoricien politique qui cherche à argumenter sur ce qu'est une société juste ou, plus prosaïquement, sur ce

¹ Il serait plus juste de dire « les sciences sociales » puisque, l'histoire, la psychologie, l'anthropologie, voire la science politique sont aussi concernées. Mais si ce livre intègre des apports issus de ces disciplines, son projet reste bien celui d'une « sociologie des critères de justice ».

qu'est une solution juste à un problème donné, a-t-il tout à gagner d'une bonne connaissance des conceptions « ordinaires » du juste, et ce pour plusieurs raisons.

D'abord, et tout simplement, parce qu'il peut trouver dans ces conceptions ordinaires des arguments auxquels il n'aurait pas pensé lui-même : l'imagination sociale est souvent plus riche que l'imagination théorique, à défaut d'être aussi rigoureuse. Le philosophe ne part jamais de rien, même s'il lui arrive de le penser. Autant dès lors qu'il s'informe sur les conceptions communément répandues, ne serait-ce que pour savoir ce qu'il leur doit et voir en quoi il s'en écarte.

Ensuite, parce que la question se pose de la pertinence d'un critère de justice qui ne correspondrait en rien aux conceptions de ceux à qui il serait censé s'appliquer : il ne suffit pas de définir dans l'abstrait ce qu'est une solution juste dans une situation donnée. Encore faut-il se ménager une chance qu'elle soit perçue comme telle par les acteurs concernés. On peut certes décider qu'une conception du juste doit être normativement évaluée indépendamment de ses chances d'être un jour communément acceptée, mais la démarche paraît alors relativement stérile : elle ressemble au jeu intellectuel que pourrait constituer le dessin d'un bâtiment dont la construction s'appuierait sur les propriétés hypothétiques de matériaux inexistantes.

Enfin, dans nos sociétés tout au moins, un puissant argument normatif lie l'évaluation de toute conception de la justice à l'opinion commune : c'est qu'en vertu du principe d'auto-détermination démocratique, l'opinion commune est *elle-même* un critère de justice. Entendons par là que, même s'il est clair que la conception majoritaire de la justice n'est pas forcément la plus valide, peu d'entre nous seraient prêts à défendre qu'il est normativement indifférent qu'une conception soit répandue ou non dans une société donnée. Cela reviendrait en effet à dire que le juste est défini « de l'extérieur » (mais par qui ?), indépendamment de ce que chacun d'entre nous en pense. Pour parler dans les termes de Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991), il y a évidemment une différence entre « légitimité » (normative) et « légitimation » (de fait), mais il n'y pas étanchéité entre les deux². C'est l'immanence particulière à la démocratie qui est ici en cause : une théorie du juste qui ne serait pas démocratiquement élaborée (ce qui laisse une large part d'indétermination quant à la procédure) serait sans doute *ipso facto* entachée d'un défaut normatif.

On voit donc que l'équilibre proposé ici entre démarche conceptuelle et démarche empirique n'est pas arbitraire : les deux parties de l'ouvrage se soutiennent l'une l'autre et, de la même façon que la démarche philosophique aide le sociologue à construire un cadre pour ses observations, la démarche sociologique devrait aider le philosophe à étayer ses propres conceptions du juste.

*
* *

Ce texte a connu des formes diverses : constituant initialement la partie théorique d'une thèse de doctorat, il est devenu, après une première série de modifications, le

² Cette ligne d'argumentation s'inspire de celle d'Adam Swift *et al.* (1995).

syllabus d'un cours donné en troisième année de sociologie, avant d'être largement retravaillé pour devenir un livre.

Je suis particulièrement redevable à Frédéric Claisse pour le travail qu'il a accompli lors de cette dernière réécriture. Il a également apporté une série d'idées qui lui sont propres, notamment dans le dernier chapitre, et le travail s'est enrichi de nos multiples discussions, de sorte qu'au final, ce texte est aussi en partie le sien, même si bien entendu, j'en prends l'entière responsabilité.

*

* *

Je voudrais remercier tout d'abord René Doutrelepon, Président du département de Sciences Sociales de l'Université de Liège, promoteur de ma thèse de doctorat et soutien inlassable depuis plus de quinze ans.

Ma gratitude va aussi à tous ceux qui ont eu à connaître différentes versions ou parties de ce texte, soit comme membres du jury de thèse, soit à titre amical et en particulier : Jean Beaufays, Jean-Marc Ferry, Jean Kellerhals, Jim Lindsey et Philippe Van Parijs.

Enfin, je voudrais remercier tous ceux et celles, trop nombreux pour que je puisse les citer tous, qui ont participé à ce « bouillon de culture » dans lequel je baigne depuis dix ans que j'ai fait du sens de la justice un de mes thèmes de travail : tout spécialement les chercheurs des départements de Sciences Sociales, de Science politique et de Philosophie de l'Université de Liège, les étudiants dont j'ai dirigé les mémoires mais aussi tous mes amis, qui sont souvent les premiers à « tester » mes idées et au tout premier rang desquels, bien sûr, Françoise.

1^{re} Partie

Justifier. Les fondements normatifs de la justice

Chapitre 1. Le concept de justice

1.1 La recherche d'un cadre général

Le concept de justice est irréductiblement normatif : la réalité empirique, au sens le plus trivial, n'aura jamais le « dernier mot » pour départager des conceptions antagonistes de ce qui est juste. Mais, normatif, il l'est aussi, en un sens plus original : les sciences sociales sont en effet progressivement parvenues à créer un lieu à partir duquel toute conception particulière du juste (et toute croyance en général) peut être prise pour objet et ramenée à un *fait*. Affirmer le caractère normatif du concept de justice, c'est donc non seulement exprimer l'impossibilité de parvenir à un accord sur une définition largement partagée du mot justice, accord qui serait fondé sur des éléments factuels ; c'est aussi prendre position sur le type de rapport que le sociologue entretient à son objet : un rapport de mise à distance et d'extériorité, de neutralité à l'égard du domaine des valeurs. Une mise à distance rendue d'autant plus nécessaire que les croyances (dont, *a fortiori*, celles qui ont la justice pour objet) ne sont pas, elles non plus, des variables directement observables, mais des « construits » que l'on infère soit à partir des déclarations des individus, soit à partir de leur comportement observé (en situation réelle ou expérimentale).

Ceci n'a cependant jamais empêché notre tradition intellectuelle occidentale de s'être longtemps attachée à éclaircir ce que nous entendons quand nous parlons de justice, et à confronter le fruit de ses recherches à nos intuitions les mieux ancrées. Sur ce point, la philosophie politique anglo-saxonne et sa démarche souvent dite « analytique » ont, en particulier, profondément enrichi et stimulé la réflexion. Aussi, même s'il se tient à distance de ces débats (parce que son objectif n'est pas de parvenir à l'énoncé de principes qui correspondraient à notre sens de ce qui est « juste » ou « injuste »), le sociologue a, pensons-nous, tout bénéficié à tirer d'un cadre général (même prudemment limité à la seule aire culturelle occidentale), qui balise l'usage de ces termes.

C'est là l'idée que ce premier chapitre tentera, en première approximation, de développer. Inutile de dire qu'il serait, sur ce point, impossible de prétendre ne serait-ce qu'à une ébauche de synthèse des propositions qui ont été faites sur le sujet. Tout au plus, le lecteur y trouvera un rapide survol de l'un ou l'autre grand axe pouvant servir à structurer la discussion (1.2), et un passage en revue de quelques principes

dont certains auteurs ont pressenti qu'ils pourraient être à la racine de toute conception particulière de la justice (1.3).

1.2 Justice et morale

Un point d'accord entre les philosophies politiques modernes centrées sur la justice, et un bon point de départ pour situer la problématique, consiste à opposer théories « perfectionnistes » et théories « libérales ». Les théories perfectionnistes considèrent que la justice ne peut se définir qu'en référence au bien, à une conception particulière, présumée supérieure, de ce qui serait une « vie bonne ». Dans une telle perspective, agir conformément à la justice se ramène à agir conformément au bien. Il en va ainsi des prescrits religieux, comme le port du voile qui, selon certaines interprétations du Coran, engage le croyant à s'y conformer sous peine de ne plus mener la vie d'un « bon » Musulman. Mais, plus largement, peut être dite perfectionniste toute théorie se donnant une définition du bien commun ou de l'intérêt de chacun, quels que soit par ailleurs l'intérêt ou le choix de vie réels opérés par les individus. Qu'on critique notre société parce qu'elle aurait perdu le sens du sacré et de la transcendance, qu'on lui reproche d'avoir asservi la Nature aux intérêts égoïstes de l'homme, ou encore de favoriser l'individualisme à outrance au détriment des valeurs collectives et du don de soi : on est sûr, en chacun de ces cas, de disposer d'une vision ordonnée qui intègre l'homme au bien et à la communauté, donnant aux vertueux un repère fidèle pour l'action. Évidemment, quel que soit leur attrait, toutes ces critiques, ainsi que d'autres de même nature, ont le désagrément de réduire les questions de justice qu'elles sous-tendent, à des problèmes intrinsèquement *moraux*. N'est-il pourtant pas possible d'imaginer des situations, des décisions, des sociétés qui soient *justes* sans pour autant être « bonnes » ?

C'est le parti pris des théories « libérales » (en un sens très étendu qui ne recouvre strictement ni le libéralisme économique, ni le libéralisme politique), qui s'appuient sur l'idée que le philosophe n'a pas à répondre de la question de la vie bonne et se doit d'adopter, à son égard, une attitude de neutralité : « *la question de la vie bonne, au contraire de celle de la société juste, n'est pas susceptible d'une discussion rationnelle* » (Van Parijs, 1991 : 246). Position qui n'est pas sans rappeler, à certains égards, l'idée weberienne de « guerre des Dieux » selon laquelle les fins ultimes sont incommensurables, engagées dans « *une lutte mortelle et insurmontable* » (Weber, 1992 : 390) – à cette différence, cependant, qu'aucune théorie libérale ne force celui qui l'adopte à renoncer à sa propre conception de ce qu'est une vie bonne : il ne fait que renoncer à l'idée que la sienne (ou toute autre) serait en aucune manière supérieure et déterminerait en un sens absolu ce qu'il est « juste » de faire. Une théorie libérale pourra de la sorte parfaitement s'accommoder de la pratique du port du voile, pour autant que celle-ci résulte d'un libre choix (quand bien même il s'agit du choix de se conformer à un impératif moral supérieur), et n'engage que des individus particuliers, dont les croyances sont assurées de l'égal respect du philosophe dans la mesure où elles respectent celles des autres.

Le mérite de cet exemple (sans doute un peu forcé) est de faire apparaître clairement l'enjeu majeur des théories libérales : définir une conception de la justice qui soit la plus compatible possible avec le *pluralisme* qui caractérise nos sociétés démocratiques. Une théorie qui, tout en échappant au relativisme du débat sur les fins ultimes de la société ou de la vie bonne, réussisse à construire un consensus sur la justice sociale, qui puisse servir de référence commune à une pluralité de cultures, de croyances et de communautés. Autrement dit, face à une question de justice sociale comme celle de la meilleure répartition des ressources disponibles, les critères avancés par les théories libérales devront pouvoir être *justifiables*, c'est-à-dire articulés comme des choix rationnels acceptables, aussi bien pour celui qui croit en Dieu que pour celui qui n'y croit pas ; pour l'hédoniste que pour celui dont les idéaux sont l'ascèse et l'étude ; pour le partisan du chacun pour soi comme pour celui qui ne vit que pour la charité et l'amour des autres ; en somme : quelles que soient les conceptions de la vie bonne dont la société propose un éventail plus ou moins varié, mais qui, d'après les théoriciens libéraux, échappent à la rationalité.

À première vue, les théories libérales paraissent le mieux équipées pour parvenir à ce type d'accord. Du moins, au contraire des théories perfectionnistes, qui ne se donnent pas les moyens de distinguer clairement le domaine du juste du domaine du bien (dans lequel il se résorbe), elles prennent soin de définir la justice comme une *partie*, et une partie seulement, de la morale. En résumé, nous dit Bernard Cullen, « *bien que la justice soit une vertu, elle n'épuise pas la morale* », (1992 : 40). De même, pour Buchanan et Mathieu (1996 : 11), « *la justice est une caractéristique parmi d'autres d'une société bonne* », point de vue partagé par Philippe Van Parijs, quand il insiste sur l'urgence de se souvenir qu'« (...) *il est plus important que jamais que la justice n'épuise pas le contenu de l'éthique* » (1991 : 266). De plus, la question des liens entre justice et morale, que rend explicite l'opposition entre théories perfectionnistes et libérales, ne va pas sans implications empiriques considérables, puisqu'elle est capable de déterminer *in fine* l'autonomie même d'une discipline, philosophique ou sociologique, centrée sur la question de la justice.

On comprend dès lors mieux l'intérêt que les sciences sociales pourraient tirer de cette distinction. Pour s'en convaincre, il suffit de noter le désarroi de certains psychosociologues, comme Törnblom quand il fait remarquer que beaucoup d'études sur le sentiment de justice ne se sont guère soucies de cette ambiguïté possible entre justice et morale : « *En fait dans la plupart des études, il est extrêmement difficile de déterminer exactement quel type d'évaluation a été suscité chez les sujets. Si les évaluations en termes de justice constituent un type d'évaluation spécifique (ce que nous devons considérer comme une croyance dominante parmi les théoriciens de la justice), alors le comment et le pourquoi doivent être explicitement stipulés* » (Törnblom, 1992 : 232).

Soucieuses d'une certaine forme de neutralité à l'égard de la diversité de conceptions particulières du juste, les théories libérales n'en restent pas moins largement normatives de par leur projet même : la recherche de principes et de critères abstraits qui serviraient de fondement à un accord le plus large possible sur la justice. Ce qui soulève une difficulté bien connue, souvent brandie à peu de frais pour disqualifier toute entreprise de ce genre : de tels principes ont-ils une prétention à

l'universalité, ou sont-ils condamnés à n'être que le produit d'un accord local, entre membres d'une communauté donnée sur un espace et à un moment donnés ? Est-il même possible de construire une théorie de la justice sans un minimum d'accord entre les personnes réelles et concrètes qui forment communauté et à qui justice est due ?

Il est parfaitement clair, par exemple, qu'on ne peut concevoir aucune théorie acceptable à la fois du point de vue de nos démocraties contemporaines et du point de vue de l'idéologie nazie. De notre « point de vue », si l'on ose dire, la persécution des Juifs et la production d'une culture eugéniste d'hommes de race supérieure, violent un des présupposés fondamentaux de toute conception du juste, à savoir l'égalité de dignité de tous les êtres humains. Autant dire que pour parvenir à un accord sur ce qui serait le « noyau dur » constitutif de toute théorie de la justice qui se respecte, il faut bien, à un moment ou à un autre, se résoudre à réintroduire une sérieuse dose de *relativisme*. C'est ce qu'a dû faire John Rawls, le plus lu et commenté des théoriciens libéraux de la justice, en admettant que sa construction n'est guère pertinente qu'à l'égard de ceux qui partagent les « valeurs de base » de nos sociétés démocratiques. Certains mêmes, comme Michael Walzer, préfèrent réduire cette tension, en partant plus modestement des valeurs partagées au sein de sa propre communauté, sans prétendre à une forme d'accord qui dépasserait ce cadre.

Le défi posé par le pluralisme reçoit donc des réponses très différentes, selon la stratégie adoptée. Le relativiste, selon la radicalité de son propos, risque bien de ne triompher de la difficulté qu'au prix de tout projet normatif transcendant, ou d'un repli identitaire de communautés culturelles fermées sur elles-mêmes. À l'inverse, une position comme celle des théoriciens libéraux est forcée, sous peine d'inconsistance, de reconnaître que les valeurs formelles, abstraites et universelles du juste qu'elles tentent d'explicitier, sont menacées de perdre leur validité ou de devenir instables à peine sortis de leur contexte familial, dès les premiers frottements avec la subjectivité des personnes censées y souscrire.

Une toute autre question, en effet, est de savoir si les individus, dans nos cultures occidentales du moins, font aisément cette différence entre le juste et le bien, ou s'il s'agit d'un problème exclusivement philosophique. Dans quelles circonstances nos citoyens seraient-ils amenés, par exemple, à dire d'une solution qu'elle « n'est pas la plus juste mais quand même la meilleure » ou bien, inversement, qu'elle « est la plus juste mais n'est pas la meilleure » ? Même si l'on ne rencontre guère d'études sur ce point, on peut imaginer, sans trop de peine, des expériences de pensée qui mettent en situation (fictive) ce type de question. Supposons deux frères qui sont en concurrence pour un héritage. Chacun estime qu'il a droit à la moitié (ce qui est le cas, dans notre droit successoral, si les parents n'ont pas fait de testament) et revendique ce qu'il pense être sa juste part. Mais l'un d'eux a matériellement beaucoup moins bien réussi sa vie que l'autre et réclame une partie plus importante de l'héritage, au titre que son frère est déjà bien assez nanti, tandis que lui en aurait réellement besoin. Les deux frères, qui ne parviennent pas à se mettre d'accord mais ne souhaitent pas aller devant un tribunal, font alors appel à un arbitre. Celui-ci, après avoir pesé le pour et le contre, conseille au plus riche de faire droit aux revendications de son frère et de lui laisser une part plus importante de l'héritage, non pas parce qu'il estime que ce dernier y a droit, mais parce qu'il y voit un moyen de ramener la paix dans leur famille sans que le

plus riche y perde beaucoup. Il pourrait alors rendre raison de sa décision à ce dernier en disant que « même si ce n'est pas la solution la plus juste, c'est la meilleure pour tout le monde ». Dans cette hypothèse, l'arbitre fait primer une considération de morale générale (il est souhaitable de maintenir l'entente entre les deux frères), sur une considération de justice proprement dite (chacun a « droit » à la même chose).

Ce que cet exemple rend plausible, c'est bien l'idée que, dans la vie de tous les jours, nous pourrions être amenés à prononcer une préférence morale pour une autre distribution que celle qui nous paraît la plus juste. Bien entendu, la même situation pourrait aussi bien être réécrite en termes de justice distributive : si l'arbitre considérait que la justice consiste, en l'occurrence, à accorder « à chacun selon ses besoins », il pourrait défendre l'idée que la distribution inégalitaire est la plus juste, et pas seulement la meilleure (laquelle serait même, éventuellement, très différente de son choix arbitral). Tout dépend donc, en quelque sorte, de la manière dont on aura défini au préalable le critère de justice – mais rien ne fera qu'une valeur morale comme la concorde familiale, tienne le rôle d'un critère de justice au sens où l'entendent les théories libérales.

1.3 Concept de justice vs conceptions de la justice

Cependant, en amont de toute définition d'un tel critère, la question demeure encore de savoir s'il n'existerait pas une condition minimale à laquelle doivent satisfaire toutes les conceptions du juste – un « noyau dur » pour reprendre une expression déjà utilisée plus haut, ou un plus grand commun dénominateur, qui constituerait le minimum de contenu dont aucune notion singulière de la justice ne peut se passer pour être opératoire. Bref : de quoi rendre certaines situations injustes de *tous* les points de vue. Rawls appelle *concept* de justice ce noyau irréductible, qu'il distingue des multiples *conceptions* particulières de la justice que nous utilisons couramment. Les candidats ne manquent pas pour occuper ce statut enviable, et nous consacrerons le restant de ce premier chapitre à mettre à l'épreuve quelques-uns d'entre eux.

Commençons tout naturellement par le critère qui, selon Rawls, répond le mieux au concept même de justice : « *ceux qui ont des conceptions différentes de la justice peuvent (...) être d'accord sur le fait que des institutions sont justes quand on ne fait aucune distinction arbitraire entre les personnes dans la fixation des droits et des devoirs de base* » (Rawls, 1987 : 31). Voilà qui pose effectivement une sorte de condition minimale, le refus de l'arbitraire, ou, formulé plus positivement, une forme d'*impartialité* : que toute personne soit traitée comme, ou reçoive ce qu'aurait reçu toute autre personne « dans les mêmes circonstances » (ce qui, en passant, n'est pas sans reporter partiellement le problème sur la définition de ces circonstances pertinentes).

On est bien sûr très loin d'une norme de justice distributive : refuser l'arbitraire ne donne aucune indication sur le principe qui pourrait présider à une juste répartition.

Par contre, tout principe de répartition, et, plus largement toute conception du juste qui voudrait faire l'économie de cette condition d'impartialité, en serait rendue, proprement, injustifiable. Il s'agit donc bien d'une condition purement « formelle », non seulement compatible mais, si l'on suit Rawls, inhérente à tout critère de justice bien conçu – l'égalité des chances, l'égalité des résultats, la justice proportionnelle, la prise en compte des besoins, les diverses formes de justice procédurale, à vrai dire n'importe quel critère imaginable. Qu'il ne s'agisse pas d'une condition suffisante du juste, tout le monde, Rawls le premier, en conviendra ; là n'est pas sa portée. Mais s'agit-il bien, comme il le croit, d'une condition *nécessaire* ?

Le contrat social sous voile d'ignorance et la théorie de la justice selon Rawls

L'« objet premier » de la théorie de la justice, c'est, comme l'appelle Rawls, la « *structure de base de la société* », c'est-à-dire la manière dont sont agencées les institutions chargées de répartir les droits et les devoirs fondamentaux, les ressources sociétales et les principes selon lesquelles ces institutions fonctionnent. La théorie de la justice n'a donc pas à se préoccuper de spécifier, dans chaque circonstance possible, ce que serait une juste distribution des ressources disponibles. Elle doit simplement définir la « structure de base » qu'il convient d'adopter, en vertu de quoi toute distribution conforme à cette structure sera juste, quel que soit son résultat. Dans ce sens particulier, la théorie est bien « purement procédurale » au sens où elle ne se préoccupe pas du résultat distributif, mais seulement des règles à adopter pour y aboutir (voir aussi chapitre 2, section 3.1). Rawls ne cherche pas non plus à évaluer le comportement des individus : « *Dans le cadre de justice constitué par la structure de base, les individus et les associations peuvent faire ce qu'ils veulent dans les limites fixées par les règles* » (cité par Van Parijs, 1991 : 145).

Mais la théorie de Rawls est aussi procédurale en un autre sens, plus fondamental en quelque sorte : c'est que les structures de base doivent elles-mêmes être choisies à l'issue d'une procédure juste, à savoir la conclusion d'un contrat social « *sous voile d'ignorance* ». Par là, il faut entendre un processus de négociation fictif entre individus rationnels, libres et égaux, soucieux de leur intérêt personnel mais ignorants de la position qu'ils occuperont dans la société dont ils tâchent de dessiner les contours. C'est cette ignorance qui garantit d'une certaine façon l'impartialité dans la discussion : les contractants doivent tenter de définir une société qui apparaîtra juste de toutes les positions possibles (y compris celles qu'ils risquent d'occuper une fois levé le voile d'ignorance). Une partie conséquente de l'argumentation de Rawls consiste à démontrer de manière analytique que des individus placés dans cette « position originelle » s'accorderaient sur deux principes de base :

1. L'ensemble le plus étendu de libertés individuelles fondamentales égales pour tous, compatible avec le même ensemble de libertés pour tous (principe d'égalité de liberté) ;
2. Les inégalités économiques et sociales ne sont justifiées que si elles sont : (a) organisées de manière à fonctionner au bénéfice des plus défavorisés (principe de différence) ; et (b) attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous (principe d'égalité des chances) (voir Rawls, 1987 : 341).

Notons que ces principes sont hiérarchisés selon un ordre de « *priorité lexicale* », de manière à refléter la plus grande importance de certains biens sociaux par rapport à d'autres : l'égalité de liberté a priorité sur l'égalité des chances, et celle-ci sur l'égalité des ressources. Ainsi, une meilleure égalisation des ressources ne pourra jamais compenser une restriction de l'ensemble des libertés fondamentales : « *chaque fois que les libertés de base peuvent être effectivement établies, on ne peut échanger une diminution ou une inégalité de liberté contre une amélioration du bien-être économique* » (*ibid.*, p.184). Cette réserve traduit la distance prise par Rawls à l'égard de l'utilitarisme qui avait, avant lui, dominé la philosophie politique de la justice : ses principes de justice ne visent pas à « maximiser la somme des utilités », c'est-à-dire le bonheur ou le bien-être de tous, au détriment des droits individuels.

Il est important de garder cette remarque à l'esprit, dans la mesure où le principe de différence est parfois interprété d'une manière faussement utilitariste. En réalité, Rawls a bien pris soin de formuler ses principes non en termes de bien-être à maximiser, mais de « biens sociaux premiers » à accorder (entendons par là les biens utiles à la réalisation par chacun de son projet de vie personnel : « *les droits, les libertés et les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse* », (*ibid.*, p.93), ainsi que les bases de l'estime de soi, dont l'importance est centrale). La règle du « maximin » (pour *maximum minimorum*), qui a rendu Rawls célèbre, n'impose donc pas de « maximiser le minimum » à tout prix : elle dit simplement de « *hiérarchiser les solutions possibles en fonction de leur plus mauvais résultat possible* », et de fonder nos décisions sur base du pire qui

puisse nous arriver chaque fois que nous prenons l'une des décisions possibles (*ibid.*, p.185 et 226). Rawls part du principe que la société parfaitement égalitaire n'est pas nécessairement celle qui sera la plus favorable aux plus démunis. En effet, dans une société «trop» égalitaire, les gens les plus compétents seront découragés de mettre en œuvre leurs capacités et la société se situera en dessous du niveau de bien-être qu'elle pourrait atteindre. Les plus démunis pourraient donc profiter davantage d'une société qui serait moins égalitaire, mais plus riche, à condition qu'ils puissent profiter d'une partie de cette richesse supplémentaire. C'est ce que Rawls veut dire quand ils parlent d'inégalités qui se fassent au bénéfice des plus défavorisés : mieux vaut une société où les riches seraient très riches, si cela rend les pauvres un peu moins pauvres. Du moins, Rawls défend l'idée que c'est le principe qui s'imposerait à des individus placés dans la position originelle, au moment de négocier le contrat social sous voile d'ignorance. En effet, dans la mesure où les gens ont, selon le philosophe américain, une aversion fondamentale pour le risque, ils préféreront une société où la pire des situations est encore la moins mauvaise possible. Cette idée que l'être humain aurait naturellement une sorte «d'aversion pour le risque» a été critiquée mais elle est étayée par des résultats intéressants de la psychologie sociale, comme on le verra dans la seconde partie (chapitre 4, section 2.1.).

Dans *Theories of Justice*, Bryan Barry oppose quant à lui une tradition qui insiste sur la justice comme impartialité, et une autre qui met en avant l'idée de *profit mutuel*. D'après celle-ci, la justice pourrait se décrire, à un niveau au moins aussi fondamental que ne le fait l'impartialité, comme le résultat d'un processus de *négociation* : du moment que nous arrivions à un accord mutuellement satisfaisant, le résultat sera juste. À nouveau, toute la question est de savoir jusqu'où cette logique peut être défendue. Les sciences sociales, mais aussi le cours de l'histoire, et plus simplement l'expérience de chacun, tendent à montrer que l'issue d'une négociation dépend fondamentalement du *rapport de forces* entre les parties en présence, de leur « pouvoir de négociation » respectif. En guise d'illustration, nous imaginerons un exemple simple dans lequel l'une de deux parties en conflit détient des ressources indispensables à la satisfaction de tous.

Supposons que deux personnes souhaitent faire un potage ensemble et décident de mettre en commun les ingrédients à leur disposition. Si la contribution de Pierre se résume à trois carottes et que, de son côté, Jacques apporte deux litres d'eau, une casserole, le réchaud et des oignons, comment vont-ils négocier le partage du potage ? Il est clair que Jacques peut se passer de Pierre : s'il refuse ses conditions, il pourra toujours se faire un potage aux oignons. Mais si Pierre refuse les conditions de Jacques, il risque bien de ne plus avoir de potage du tout : dans tous les cas de figure, il a besoin de Jacques, c'est-à-dire, aussi, de son sens de la justice (sinon de sa bienveillance, ou de son altruisme), qu'il lui sera libre de mobiliser *ou non* au moment de discuter de la répartition. Jacques peut très bien choisir de ne céder sa part du produit final que dans la mesure où il a envie de carottes dans sa soupe à l'oignon – à moins, bien entendu, qu'il ne supporte que les carottes, ce qui le mettrait à la merci de Pierre, et renverserait le rapport de forces de manière spectaculaire...

Si trivial qu'il puisse paraître, le même type de raisonnement peut s'appliquer *mutatis mutandis* à une institution aussi centrale à nos sociétés que le contrat de travail. Du point de vue du critère de profit mutuel qui nous occupe, alors que le salarié, lié individuellement à son employeur, est obligé de travailler pour vivre, ce dernier peut toujours se reposer sur un marché du travail qui, s'il est suffisamment concurrentiel, ne manquera pas de lui laisser l'embarras du choix d'autres candidats. De ce fait, le contrat de travail continue à être exposé à des critiques remettant en cause son caractère (in)juste, précisément au nom de la forme de contrainte issue de

l'inégalité radicale des conditions initiales de la négociation – et quelle que soit, par ailleurs, le profit mutuel que les deux parties contractantes en retirent effectivement. Mieux : comment ne pas rappeler que c'est bien au nom de la justice que le mouvement ouvrier a peu à peu imposé l'idée de convention collective, laquelle permet, par définition, un contrôle plus important sur les modalités de l'accord³ ?

Ceci n'enlève évidemment rien au fait que l'issue d'une négociation peut toujours être dite « juste » du point de vue du profit mutuel. Dans la situation que nous avons imaginée, les deux partenaires ne mettront leurs ressources en commun que dans la mesure où chacun en retire un avantage. En revanche, par simple comparaison avec la condition d'impartialité, notre exemple serait presque suffisant pour disqualifier l'idée de profit mutuel en tant que noyau dur du concept de justice : le résultat de la négociation dépendra immanquablement de ce dont les partenaires disposent au départ, de leurs préférences respectives, ou même de leur habileté à négocier, dont on sait qu'elle est loin d'être équitablement distribuée... Autrement dit, toutes choses égales par ailleurs, il y a bien une forme d'arbitraire, exprimée ici comme contrainte, qui pèse sur les modalités de la négociation.

N'est-il pas possible d'imaginer une condition de la justice qui, avant même toute idée de gain ou d'utilité, prenne davantage en considération le souci de l'autre et ses besoins ? C'est un peu ce que tente la théorie de la justice comme « éthique de la sollicitude » (*ethics of care*), défendue par Carol Gilligan (1986). Proche, à première vue, du critère d'impartialité, cette théorie tranche pourtant nettement avec celui-ci, ainsi qu'avec l'idée de profit mutuel, mais pour des raisons qui tiennent d'abord à la démarche de l'auteur. En effet, en nous inscrivant jusqu'ici dans l'une ou l'autre des traditions identifiées par Barry, nous étions encore tenus d'en partager au moins un présupposé implicite : les critères de justice proposés prétendent à l'universalité, non seulement au sens où ils seraient à la racine de toute conception du juste, mais aussi, à un autre niveau, parce qu'ils ne sont pas censés varier avec les caractéristiques des individus. À l'appui de cette hypothèse, des mécanismes (eux-mêmes universels) comme ceux de la socialisation, ont été avancés, qui garantissent en principe une certaine forme d'invariabilité, et par là de stabilité au dispositif philosophique. C'est ce que montrent bien les théoriciens du développement moral, qui, comme on le sait, ont identifié des *stades* dans les conceptions du juste chez les jeunes enfants et les adolescents. Si l'on suit ce qui se dessine notamment à travers les études de Damon (1977), l'enfant passerait ainsi, en schématisant très fort, d'une attitude purement égoïste à une conception essentiellement égalitaire de la justice, puis à une conception proportionnaliste. Cette séquence est dirigée, d'une part, par l'évolution des capacités cognitives (en particulier, par l'acquisition de la maîtrise des proportions dans des situations complexes) ; d'autre part, par le développement de la capacité à se mettre à la place d'autrui, et à passer d'une conception égocentrée du juste à une conception plus universaliste.

Énoncée de la sorte, l'idée d'une évolution vers une justice proportionnelle serait donc une donnée pratiquement « naturelle » liée au développement cognitif de

³ Au prix, parfois (nous y reviendrons), d'un glissement vers des préoccupations de justice procédurale, ce qui se produit quand le fait de négocier est perçu comme plus important que le résultat distributif proprement dit de la négociation.

l'enfant. Or, c'est précisément sur ce point que porte la critique de Carol Gilligan, qui propose une théorie du sentiment de justice faisant une large place à la différenciation sexuelle. Les hommes auraient ainsi une conception du juste qui met davantage l'accent sur les droits et sur le mérite (*donner à chacun son dû*). Les femmes, de leur côté, une autre conception, une *ethics of care*, centrée davantage sur le besoin et la sollicitude à l'égard d'autrui.

À ce point de la discussion, il est bon de noter qu'une fois prise en compte cette différenciation selon le sexe, la théorie de la justice qui en découle n'est pas moins « naturalisante », si l'on peut dire, que toute autre théorie qui partirait de prémisses aussi générales quant au développement du sentiment de justice chez l'enfant. Démontrer que les conceptions du juste varient selon le genre, n'implique donc en aucune manière qu'elles seraient, disons, « socialement construites » – tout dépend des *mécanismes* sur lesquels la théorie fait reposer la production des phénomènes mis à jour. En l'occurrence, l'essence de l'explication donnée par Gilligan est de nature psychologique : elle repose sur une divergence dans le rapport à la mère construit pendant la petite enfance. Pour les garçons, la séparation d'avec la mère, nécessaire à la formation de l'identité masculine, serait compensée par la consolidation des frontières du moi, ainsi que par un fort processus d'individuation, lequel produirait les préconditions de la pensée rationnelle et d'une conception de la morale « abstraite », « principielle » et « universaliste ». Chez les filles, au contraire, la fusion prolongée avec la mère aboutirait à une conception du moi centrée sur la connexion avec autrui, et, en conséquence, une morale « empathique », basée sur le souci de l'autre et le sens des situations particulières, plutôt que sur l'application de règles universelles et impartiales⁴. D'autres auteurs, au contraire, ont insisté sur des mécanismes sociologiques (ou socio-idéologiques), qui renvoient à la position sociale de la femme dans les sociétés contemporaines. Pour Kohlberg (1984), par exemple, les femmes seraient globalement écartées des rôles sociaux dans lesquels se fait l'apprentissage de l'universalisme : « (...) *l'isolement dans la sphère domestique empêche les femmes de s'engager dans le dialogue socratique de la sphère publique, que l'on peut trouver seulement dans l'éducation, l'emploi ou d'autres expériences de participation, de responsabilité ou de prise de rôle dans les institutions de la société* » (Davidson, Steinmann et Wegener, 1995 : 287).

Diverses recherches ont bien tenté de vérifier, avec des résultats pour le moins mitigés⁵, les analyses de Gilligan, mais là n'est pas l'essentiel pour notre propos. Une conception comme celle que cet auteur met en avant a surtout le mérite de montrer (ou de rappeler), tout d'abord, que des théories de la justice peuvent également émerger à l'intérieur d'un cadre *explicatif*, et plus seulement descriptif, des conceptions de la justice⁶. Au contraire de nos deux premiers candidats, la justice comme *ethics of care* résulte en effet d'un effort de Gilligan pour comprendre *pourquoi* certaines conceptions particulières émergent de manière privilégiée chez certaines personnes et

⁴ Pour un résumé de cette conception, voir Davidson, Steinmann et Wegener (1995).

⁵ De fait, on observe assez souvent une plus grande propension chez les femmes à choisir une norme d'égalité ou de besoin, mais, outre que les différences avec les choix masculins ne sont pas systématiques, elles sont globalement assez faibles et paraissent varier avec les circonstances.

⁶ La réciproque est tout aussi vraie : il se peut très bien qu'une démarche purement descriptive puisse déboucher sur des résultats qui, en soi, constituent une forme d'explication des phénomènes observés.

pas chez d'autres. Si peu attestée que soit la différenciation selon le genre qu'elle croit avoir isolée, cette forme de sollicitude qui serait le propre d'un sentiment féminin de la justice, représente alors, d'une manière aussi convaincante que le serait l'impartialité ou le profit mutuel, un concept général de justice qui, en tant que tel, mérite toute notre attention, et doit pouvoir être confronté à d'autres.

On peut dès lors reposer la question qui nous occupe de la manière suivante : cette théorie de la justice, qu'on peut qualifier d'« impartialité bienveillante », est-elle compatible avec notre première version, rawlsienne, de l'impartialité ? Il est permis d'en douter. Certes, parce qu'elle incorpore la bienveillance, elle constitue un progrès, en termes d'exigence, par rapport à un critère formel. Mais, comme le souligne mieux encore l'idée de profit mutuel, attendre des individus qu'ils soient parfaitement impartiaux, c'est sans doute leur demander l'impossible. Autant dire que les doter, en plus, d'un souci concret de l'autre, en soi forcément tributaire des liens de proximité et d'affinité, ne fera guère progresser la cause. Manifestement, on ne peut être impartial en toute circonstance, et encore moins impartialement bienveillant à l'égard de la terre entière ou du premier venu – à moins qu'il ne s'agisse là d'un idéal supérieur de vertu, ce qui, on l'a vu, n'aurait plus rien à voir avec la justice. Reste que le critère d'impartialité ne sort pas indemne de la discussion : trop peu exigeant, selon Gilligan (il n'implique pas la bienveillance), il le serait trop dans la perspective du profit mutuel.

Bien entendu, on pourra toujours rétorquer qu'une définition de la justice n'a pas à se préoccuper de savoir si les individus sont susceptibles d'y adhérer ou non. Assurément, définir normativement les exigences de la justice est une chose, étudier empiriquement la capacité des gens de s'y conformer en est une autre. Pour dire les choses encore autrement, si une majorité, dans une société donnée, se prononçait un jour en faveur de conceptions injustes, celles-ci n'en cesseraient pas pour autant de l'être – le fait ne pourrait remettre en question la définition de la justice. Là réside sans doute le danger traditionnel d'une certaine forme de relativisme radical : quand on cesse de se donner les moyens de défendre un critère rationnel de justice, le seul discriminant opératoire risque bien de se limiter à la loi du nombre ou du plus fort (de sorte que tout relativiste conséquent devrait par exemple, s'agissant des conceptions racistes des nazis, les déclarer justes « de leur point de vue »).

Pour éviter ce double écueil du formalisme (la recherche d'un principe normatif si puissant que personne n'en voudrait) et de la résignation (la révision constante de nos principes pour coller à la réalité empirique des valeurs), il est sans doute plus prudent d'admettre, si l'on veut qu'une théorie de la justice ait un quelconque intérêt pratique, qu'elle doit être raisonnablement acceptable du point de vue de ceux à qui elle s'adresse. Faute de quoi, elle sera, au mieux, une curiosité intellectuelle et, au pire, un instrument d'oppression si elle est portée par un groupe ou une institution capable de l'imposer à une société.

Les philosophes contemporains ont donc consacré pas mal d'efforts à tenter de concilier leurs intuitions quant à ce qui est juste et injuste avec les observations des sciences sociales (ou, tout simplement, du sens commun) sur les principes auxquels les membres d'une société donnée sont susceptibles d'adhérer effectivement. C'est cet effort de conciliation qu'exprime Rawls quand il dit souhaiter élaborer une théorie

« *stable* », c'est-à-dire une théorie telle que les gens seraient encouragés à y adhérer si elle était appliquée.

Maintenant que nos principes normatifs semblent mieux arrimés aux capacités morales ordinaires des personnes, nous pouvons reprendre la discussion sur le critère d'impartialité où nous l'avions laissée. Est-il raisonnable d'attendre de chacun de nous qu'il soit parfaitement impartial dans toutes les circonstances ? La réflexion la plus intéressante sur cette question est sans doute celle de Thomas Nagel. L'idée défendue par le philosophe est qu'aucune théorie morale (et donc aucune théorie de la justice) ne peut exiger, par exemple, que nous traitions tous les enfants du monde exactement comme nous traiterions nos propres enfants – ce qu'impliquerait pourtant la stricte impartialité. « *Dans la perspective qu'elle adopte sur le monde, chaque personne, avec ses préoccupations et ses engagements particuliers, est extrêmement importante à ses propres yeux et se situe au centre d'une série de cercles concentriques qui témoignent chacun d'un degré moindre d'identification à autrui* » (1994 : 13). Une théorie de la justice qui n'admettrait pas cette inévitable partialité serait non seulement impraticable, mais éthiquement inacceptable. Elle relèverait de ce que Nagel appelle l'*utopie*, pour stigmatiser ce que tout projet de cité idéale peut comporter de follement généreux et d'irréaliste à la fois pour les personnes et leurs modes d'organisation sociale : « *Une théorie est utopique dans le sens péjoratif du terme, lorsqu'elle décrit une forme de vie collective que les hommes, la plupart d'entre eux du moins, ne pourraient mener ou parvenir à mener, par quelque processus de développement social et mental* » (1994 : 4). L'utopie selon Nagel consiste donc précisément à définir une conception de la justice tellement exigeante que les personnes ordinaires seraient incapables d'y souscrire : exiger de chacun de nous, par exemple, que nous attachions exactement la même importance à la vie d'autrui qu'à la nôtre.

Encore faut-il préciser que refuser l'utopie ne revient pas à prendre les gens « tels qu'ils sont », auquel cas aucun changement ne serait jamais possible. Il s'agit, tout au contraire, de prendre en considération la sensibilité des individus aux arguments moraux. Or, s'ils y sont sensibles, force est d'admettre également qu'ils sont susceptibles d'accepter des arguments qui les amèneraient à être plus exigeants vis-à-vis d'eux-mêmes que ne leur commanderait leur seul intérêt. S'il est utopique de vouloir construire une société qui ne peut fonctionner qu'avec des membres parfaitement altruistes, il est beaucoup plus moralement raisonnable d'envisager une société qui exige de ses membres qu'ils soient *plus* altruistes qu'ils ne le sont aujourd'hui. C'est, plus simplement, prendre les gens tels qu'ils pourraient être *dans le meilleur des cas raisonnablement imaginables*. Il ne s'agit donc pas, en disqualifiant l'utopie, de tomber dans l'autre travers bien identifié par Nagel, celui de l'*abdication morale* – c'est-à-dire, faute de pouvoir définir une conception acceptable d'une société juste, laisser les égoïsmes individuels prendre toute la place. Comment la construction impartiale de Nagel parvient-elle à échapper à l'un et l'autre piège et à faire droit à une certaine forme de partialité ?

À cette question, Nagel répond par une proposition ingénieuse : « *le caractère raisonnable de la motivation personnelle est en soi l'objet d'un jugement éthique d'ordre général* » (1994 : 31). En somme, si l'on nous autorise cette paraphrase : seul

serait justifiable le degré de partialité que nous sommes prêts à accepter des autres. Chacun a le droit de défendre ses intérêts personnels – ou ceux de ses proches – au-delà de ce qu’une stricte impartialité exigerait, mais seulement dans une mesure qui est *communément* acceptée pour légitime. Autrement dit, la justice ne m’interdit pas de favoriser mes enfants, mais elle m’interdit de le faire davantage que je ne l’accepterais d’autrui. Ce que nous propose Nagel, c’est donc de redéfinir la justice à partir de ce qu’on pourrait appeler, sans trop trahir la pensée de l’auteur, un *droit à la partialité qui serait impartialement distribué*. On peut ainsi définir une société juste comme celle qui rejette à la fois «l’utopie» d’une trop grande exigence d’impartialité et «l’abdication morale» d’une trop grande tolérance de la partialité : « *Un système est raisonnablement rejetable, partant illégitime, quand il désavantage par trop l’un de ses membres en comparaison des autres (dans ce cas, il ne satisfait pas au critère d’impartialité) ou qu’il exige de lui un trop grand sacrifice de ses intérêts ou de ses engagements en comparaison de quelque autre arrangement réalisable (dans ce cas, il ne satisfait pas au critère de partialité raisonnable)* » (1994 : 41).

Assoupli par l’introduction d’un savant dosage de partialité, et enfin lesté de considérations plus pragmatiques, le critère d’impartialité continue ainsi d’apparaître comme un candidat très sérieux, même s’il est loin de faire l’unanimité. L’objectif de ce premier chapitre n’étant pas de contribuer nous-mêmes à la définition d’un critère normatif de justice, mais de familiariser le lecteur à quelques-uns des enjeux et difficultés inhérents à cette démarche, nous pourrions nous contenter, en guise de conclusion provisoire, de ces derniers développements rendus possibles par la réflexion de Nagel. Au moins, les ambiguïtés du concept de justice dans les théories savantes nous auront largement préparés à les retrouver au sein des conceptions populaires, et, plus généralement, à travers la diversité des *formes* de justice, qui fait l’objet du chapitre suivant.

Chapitre 2. Les formes de justice

2.1 Trois formes de justice

Si le concept de justice est en partie insaisissable, nous avons du moins supposé jusqu'ici que l'objet de la justice ne posait pas problème. Il s'agirait, comme dans nos exemples de l'héritage à partager, ou de la soupe aux légumes, d'observer les règles de distribution des biens et des ressources au sein d'un groupe ou d'une société. « *Qui distribue quoi à qui, en vertu de quels critères normatifs, par quelles procédures et avec quels résultats ?* » : question globale qui résume, ici sous la plume de Robert Lane (1986 : 395), les enjeux de ce qu'il est largement convenu d'appeler la justice *distributive*. Dans la même logique, Jean Kellerhals en propose la définition suivante : « *On appelle normes de justice distributive les règles sociales définissant la manière dont les ressources d'un groupe (argent, services, support émotionnel, etc.) doivent être réparties parmi ses membres* » (1988 : 10). Et si, dans cette dernière définition, on remplace le mot « groupe » (dimension sur laquelle Kellerhals et ses collaborateurs, dans une perspective microsociale, ont choisi de se centrer), par le mot « société », on aura même une bonne définition de l'objet central de la justice sociale.

La liste des biens susceptibles de faire l'objet d'une distribution est d'ailleurs plus large encore que ce que l'énumération de Kellerhals tendrait à supposer. Il n'y a qu'à ouvrir un ouvrage comme *Sphères de Justice* de Michael Walzer, pour la voir s'allonger de manière inquiétante : outre le droit d'appartenance à la communauté (la citoyenneté), que Walzer considère comme le premier des biens, on trouve des ressources aussi diverses que l'emploi, les fonctions publiques, l'information, le pouvoir, la reconnaissance sociale, l'éducation, la santé même la grâce divine⁷. C'est que la conception de la justice défendue par Walzer repose fondamentalement sur la capacité, théoriquement infinie, qu'ont les communautés humaines d'inventer sans cesse de nouveaux biens distributifs. Et si, pour ne rien arranger, on ajoute à cette prémisse (fondée selon Walzer sur une large base empirique) l'idée que la valeur même des biens à distribuer varie encore selon les communautés humaines (dans le temps et dans l'espace), c'est tout le projet universaliste visant à découvrir, comme du dehors, des règles de distribution censées valables pour toutes les sociétés, présentes, passées et à venir, qui s'en trouve définitivement sapé. En attendant de discuter toutes les conséquences de ce parti pris relativiste, on est tenté de donner raison au philosophe américain au moins sur un point : tout ce qui est susceptible de constituer une *ressource*, au sens le plus large du terme, peut être appréhendé sous l'angle de la justice distributive. Ainsi, la justice distributive ne se définit plus par son objet, qui s'est vidé de toute substance spécifique (puisque c'est aux communautés humaines plus qu'au philosophe qu'est laissé le soin de définir celle-ci), mais par le traitement

⁷ Ce que ne renierait sans doute pas une certaine sociologie qui, depuis Weber, voit en l'institution religieuse celle qui cherche à s'arroger le monopole des biens de salut.

qu'elle impose aux objets qui deviennent des ressources distributives : la position a en effet de quoi séduire le sociologue.

À côté de la justice distributive, il faut par ailleurs faire une place à deux autres notions : celles de justice *rétributive* d'un côté, de justice *procédurale* de l'autre. La première s'intéresse aux règles régissant la réparation des torts et la répression des délits ; la seconde concerne le processus de décision par lequel on aboutit à une situation distributive ou rétributive déterminée.

Encore faut-il préciser que cette trilogie (dont nous nous satisferons pour la suite) constitue une simplification par rapport à la tradition philosophique. Tout d'abord, la terminologie est loin d'être unanime : on a parfois parlé de justice « rectificatrice » (Worland, 1986) ou « punitive » (Rawls, 1987) pour désigner ce que l'on appellera ici justice rétributive. Ensuite, rien n'interdit, bien entendu, de poursuivre le découpage aussi loin que nécessaire. On trouve ainsi chez Aristote une autre notion, celle de justice « commutative », qui régirait les transactions volontaires entre personnes privées – expression également utilisée par Rosanvallon (1995 : 56) dans un sens assez proche.

Si notre division ne tient pas compte des variations lexicales ou notionnelles entre les auteurs, c'est, au-delà de la commodité d'un tel choix, pour une raison simple que l'on peut exprimer de la manière suivante : ne serait-il pas possible, au fond, de ramener les deux autres formes de justice (de même que toute autre) à des *aspects* de la justice distributive, et de les traiter ainsi comme des cas particuliers dérivables d'une forme générale (auquel cas nos trois formes se ramèneraient de nouveau à une seule) ? Ou, au contraire, peut-on défendre l'idée qu'elles constituent malgré tout des questions spécifiques assurées d'une certaine autonomie par rapport aux problèmes de juste répartition ? On voit déjà le type d'argument qui pourrait être mobilisé : si l'on arrive à démontrer que l'objet de la justice rétributive ou de la justice procédurale peut être ramené à une *ressource* d'un type particulier, il deviendrait très difficile de continuer à soutenir qu'elles constituent des formes de justice indépendantes.

C'est cette question qui va structurer la discussion dans ce chapitre. Nous tâcherons ainsi de mettre à l'épreuve l'idée d'une différence irréductible de la justice rétributive (2.2), puis de la justice procédurale (2.3). Comme dans le chapitre précédent, nous ne craignons pas d'emprunter des éléments à des auteurs issus d'horizons variés – philosophes politiques, anthropologues, psychologues sociaux –, toujours convaincus que la discussion sur les aspects conceptuels de la justice sociale ne peuvent que s'enrichir de l'articulation d'approches concurrentes.

2.2 La justice rétributive

Peut-on considérer le domaine punitif, défini par le problème de la réparation des dommages et de la répression des crimes et délits, comme un cas particulier de justice distributive ? Une première stratégie pour opérer la réduction consiste à considérer la

sanction comme un *bien négatif*, de sorte que la justice rétributive apparaisse comme un problème particulier de distribution de biens négatifs.

C'est ce que propose un auteur comme Törnblom (1992), en s'empresant d'insister sur l'intérêt, qui reste entier, d'étudier de manière plus approfondie l'allocation de ressources négatives. Il y aurait au moins deux raisons de ne pas se dispenser de ce genre d'étude : d'une part, on sait que les individus n'utilisent pas, en général, les mêmes critères pour évaluer les distributions de biens négatifs et positifs (un point sur lequel il faudra revenir) ; d'autre part, la distribution de *charges* prend en soi une importance croissante aujourd'hui dans les questions de justice, ce qui tend également à différencier les normes et critères d'évaluation utilisés. Il suffit de songer, pour se convaincre de la pertinence de cette seconde raison, au retournement de la croissance économique auquel nos sociétés sont de plus en plus souvent confrontées ; les questions de répartition de charges qui en découlent (impôts nouveaux, coûts écologiques, répartition des risques, réduction de budgets, remboursement de la dette publique, etc.) posent, d'une manière sans cesse plus aiguë, un problème de justice au sein de la population et entre les générations. Ce deuxième aspect fournit aussi, paradoxalement, une bonne raison de ne pas suivre Törnblom jusqu'au bout de son raisonnement : c'est que, même à considérer les charges et les sanctions comme des sortes de biens négatifs, il demeure une grande différence de *nature* (qui ne réside donc pas seulement dans le principe distributif sous-jacent) entre la distribution des unes et des autres.

Pour illustrer cette différence, prenons l'exemple de l'élimination des déchets dans la société belge. Supposons, pour simplifier, que chaque citoyen produise la même quantité de déchets (de manière à nous épargner d'éventuelles considérations liées à l'équité). Une fois déterminé le processus technologique d'élimination (enfouissement ou incinération), il faudra bien trouver un site pour accueillir de telles installations, ce qui ne sera pas sans poser un problème de justice, dans la mesure où une partie seulement de la population (un village, ou une commune) devra supporter des nuisances dont tout le monde (par hypothèse) est responsable de manière égale. Le choix du site d'incinération ou d'enfouissement est indépendant de toute notion de « faute » chez ceux qui vont devoir en subir les conséquences ; l'attribution d'un bien négatif n'est donc ici, en rien, une « punition ». C'est pourtant précisément pour cette raison que se pose un problème de justice : certains doivent subir plus de charges que d'autres sans avoir rien fait pour le « mériter », de sorte qu'il faut bien trouver une manière de compenser le dommage qu'ils subissent. Les riverains se sentent souillés, punis d'une charge qu'ils ne perçoivent pas comme telle et ne comprennent pas qu'elle leur échoit. Ils ne peuvent admettre une « répartition » qui pour eux s'assimile à une sanction.

En d'autres termes, le raisonnement semble montrer que tous les « biens négatifs » ne peuvent pas se comparer du point de vue de leur distribution. Des charges collectives, qui ne peuvent d'aucune façon être envisagés comme des sanctions ou des punitions, finissent par poser des problèmes de justice rétributive au sens strict ; leur logique de distribution n'est pourtant pas comparable à la logique présidant à la distribution de sanctions. Ceci plaide déjà en faveur d'une certaine indépendance des problèmes de justice rétributive, en tout cas d'une plus grande méfiance à l'égard

d'entreprises voulant contourner la difficulté en se dotant d'une catégorie trop large de biens négatifs.

La logique à l'œuvre dans le cas de la justice rétributive au sens strict semble même à vrai dire complètement différente : c'est précisément parce qu'ils ont commis une faute que les criminels « méritent » d'être punis, et parce qu'ils n'ont rien de criminels que les riverains ressentent une légitime colère à l'idée de supporter seuls un coût collectif. Quelle que soit la justification technique de la sélection de leur site, ils ne pourront s'empêcher de se demander pourquoi eux précisément ont été « choisis ». La notion de punition ou de réparation est bien inséparable de celle de *faute personnelle* (ou de délit, de péché, etc.) ; on est puni parce qu'on le « mérite ». Dès lors que la sanction est détachée de cette notion de faute, reste le déshonneur qui accompagne tout processus punitif : « *Il n'existe pas de forme de punition qui ne marque ni ne stigmatise ceux qui sont punis* » (Walzer, 1997 : 374). C'est pourquoi, dit encore Walzer, il est « *d'une importance cruciale que nous puissions trouver les gens appropriés, que nous posions la marque de Caïn sur Caïn. (...) Si nous distribuions la punition différemment, ce ne serait pas une punition du tout* » (*op. cit.*, p. 375 et 376). La marque qui ne désignerait pas le bon coupable ou, pire, un coupable choisi au hasard, serait vécue comme une injustice ou une souillure (à plus forte raison quand il s'agit de déchets⁸).

Bien sûr, on peut défendre que la peine a pour objectif premier, non de punir, mais de protéger la société ou d'aider le délinquant à se réinsérer. Mais ce qui serait alors visé ne serait plus, dans ce cas, une forme de justice – plutôt la recherche d'un certain degré d'efficacité sociale. Il en va ainsi des politiques criminelles « préventives », au nom desquelles, par exemple, on déciderait d'enfermer certaines personnes *ex ante*, sans qu'aucun délit ait été commis, pour la seule raison que ces personnes présenteraient des indices de « dangerosité ». Il est clair qu'anticiper le délit a toujours été l'obsession d'une certaine criminologie, particulièrement aux États-Unis⁹. Mais

⁸ Cette incapacité à percevoir la répartition des charges comme telle et non comme une punition collective, c'est-à-dire, au fond, l'incapacité à concevoir son univers de manière non moralisée et politisée, conforte la thèse centrale de l'ouvrage classique de l'anthropologue Mary Douglas (1992). Elle y montre que la « gestion des risques » chez les primitifs, en particulier des risques naturels, est liée à des schémas dominants d'explication du malheur, des processus d'attribution de la faute variables selon les cultures et les communautés en filigrane, l'auteur suggère que, de ce point de vue, il y a continuité et non rupture entre « eux » et « nous modernes » (une intuition développée dans ses ouvrages ultérieurs). Un lien anthropologique semble unir profondément tabou, souillure et risque, que la recherche d'un consensus entre perceptions « experte » et « profane » quant au niveau d'acceptabilité des risques devrait davantage prendre en considération.

⁹ Une obsession que les meilleurs écrivains d'anticipation ont souvent poussé à son paroxysme, en nous en renvoyant, de manière critique, l'image (à peine) déformée par sa projection dans un futur probable. Dans *Minority Report* (2002), l'adaptation par Steven Spielberg d'une nouvelle de l'écrivain américain Philip K. Dick (2000), l'utilisation des talents « précognitifs » de trois médiums plongés dans un coma artificiel permet à une division de la police de Washington d'avoir connaissance des projets criminels avant même que ceux-ci ne soient réalisés. Lorsque les trois « précogs » ont la prescience d'un crime, leur vision est décodée par un système d'imagerie sophistiquée ; mais, malgré l'indéniable efficacité du système, la procédure tient à vrai dire autant de la divination que de la loterie : ainsi, les noms exacts de la victime et de son meurtrier sont gravés sur une boule, qui, une fois émise, permet à la « pré-crime » d'intercepter le futur criminel. Mais comment accuser quelqu'un d'un crime qu'il n'a pas encore commis ? Et comment prouver son innocence lorsque c'est votre futur même qui vous accuse ? Le meilleur de ces policiers spéciaux va découvrir à ces dépens toute l'ironie de cette question lorsque son nom, à son tour, apparaîtra sur l'une des boules. Sans compter qu'il arrive également que l'un des médiums produise un avis divergent, un « rapport minoritaire » qui vient contredire les deux autres. Au fond, semblent nous dire Spielberg et Philip K. Dick, la meilleure connaissance du futur relayée par les

même ceux qui acceptent de telles pratiques ne tentent pas de les faire passer pour des punitions. C'est que, en plus de punir le « bon » coupable, le concept même de punition présuppose qu'une faute ait *déjà* été commise, non qu'elle ait la probabilité de se commettre. Pour leurs défenseurs, le contrôle social en amont de la faute et la gestion des risques criminels (notamment par l'établissement de profils d'individus), constituent d'ailleurs un substitut à la justice rétributive ; il est donc raisonnable de penser que ces projets relèvent de problématiques différentes. En somme, dans notre culture tout au moins, l'idée de justice rétributive est difficilement séparable de celle de *faute*, une faute qui doit être à la fois *effective* et *personnelle*.

Le même raisonnement s'applique *a fortiori* à une notion comme celle de « sanctions collectives », telles que les pratique par exemple l'armée israélienne lorsqu'elle fait sauter les maisons familiales des commando-suicides du Hezbollah ou du Hamas : ne pouvant décourager les candidats par des menaces qui pèseraient sur leur personne (puisqu'ils ont par avance accepté de sacrifier leur vie), on s'efforce de les dissuader en prenant des sanctions à l'égard de la famille des kamikazes. Mais à nouveau, même les défenseurs de telles pratiques ont le plus grand mal à les justifier comme des sanctions à l'égard des parents : ils les présentent au mieux, pour schématiser, comme des « injustices nécessaires » – sans quoi, d'ailleurs, une telle pratique ne se distinguerait qu'à grand peine de la vendetta¹⁰.

N'y a-t-il pas un autre biais qui permette, de manière moins radicale que Törnblom, de reformuler la relation (dont tout indique qu'elle existe) entre rétribution et distribution ? C'est le mérite de la stratégie très personnelle proposée par Walzer. Dans un premier temps, Walzer invite encore à considérer la punition comme un cas particulier de bien distributif. Mais il s'agit, en l'occurrence, d'un type de ressource bien précis qui, dans le système des « sphères de justice » de l'auteur, dispose de sa logique propre : la reconnaissance sociale. La punition serait, en quelque sorte, une « reconnaissance sociale négative », répondant à un *mérite négatif* (la faute effectivement commise). Cette conception paraît plus adéquate que celle de Törnblom, mais on peut se demander si elle n'est pas encore trop restrictive. Il semble évident en effet que la sanction pénale met en jeu d'autres ressources que la reconnaissance sociale : tous les degrés de peine imaginables, de l'amende à la privation de liberté (et, dans certains pays, la peine capitale) constituent des sanctions *en soi*, au-delà de leur seule valeur de stigmatisation sociale. Il reste que cette dimension de stigmatisation est effectivement fort présente dans certaines conceptions de la peine, surtout dans les pays anglo-saxons où elle a été, au long des années 90, au cœur de projets parfois spectaculaires (la publicité la plus large étant, par définition, une composante essentielle de ce type de sanction).

Partis, semble-t-il, d'intuitions similaires sur la stigmatisation sociale, mais au départ de leur propre discipline anthropologique, les américains Robert Hogan et Nicholas Emler aboutissent à un complet renversement de perspective par rapport aux deux tentatives précédentes : la justice rétributive constitue pour eux une problématique non seulement spécifique, mais *plus fondamentale* que les problèmes de

technologies de contrôle social les plus éprouvées ne risquent pas d'éclipser les problèmes spécifiques de justice rétributive.

¹⁰ Dont le principe, certes, se rencontre, mais dans des sociétés moins individualistes que la nôtre.

distribution de ressources. « *La justice distributive est un dérivé superficiel, instable et étroitement restreint de la justice rétributive* » (Hogan et Emler, 1981 : 131). Bien entendu, la portée de leur théorie tient à l'importance décisive de ce caractère « fondamental » qui, on le verra, n'est pas étranger à leurs préoccupations anthropologiques.

Sans trop entrer dans le détail de leur raisonnement, celui-ci peut être ramené à une série de quatre arguments. Il y a d'abord, selon eux, autonomie du problème de la punition, puisqu'il trouverait à se poser même en dehors des circonstances de la justice (c'est-à-dire s'il n'y avait pas de conflits liés à la rareté des biens). Son antériorité est tout aussi acquise : les mécanismes institutionnalisés de répression des interdits paraissent plus anciens et plus puissants que ceux consacrés à la répartition des ressources. Troisièmement, les problèmes de justice distributive vont le plus souvent à rebours du sens commun ils ne correspondent pas à la manière dont les gens envisagent la justice. Ceux-ci « *considèrent rarement comment distribuer justement un certain nombre de ressources. Ils sont d'abord intéressés à obtenir leur juste part, ce qui est une question toute différente* » (Hogan et Emler, 1981 : 129).

Le quatrième argument pourrait en réalité englober tous ceux qui précèdent : la justice distributive ne pourra jamais concerner que les biens et les ressources, alors que les motivations fondamentales du comportement humain doivent s'exprimer en termes d'identité, d'estime de soi et de statut. On voit dès lors aisément qu'il ne s'agit pas pour ces auteurs d'une simple inversion dans une hiérarchie de valeurs. Hogan et Emler prétendent rien moins qu'avoir mis le doigt sur le fondement même de tout sentiment de justice chez l'homme. Ce que les philosophes identifient comme justice rétributive n'est, selon eux, que la forme moderne d'un mécanisme anthropologique de base : la vengeance, soit un « *profond besoin humain* », universel et bien antérieur à tout désir d'une juste répartition des ressources.

On pourrait présenter les choses autrement, et dire que le mécanisme de la vengeance met en jeu une ressource tout à fait particulière, l'*estime de soi*. Hogan et Emler mobiliseraient ainsi implicitement la théorie de la comparaison sociale : toute offense ou dommage subi introduit un déséquilibre entre la personne offensée et son offenseur, déséquilibre qui demande compensation – notre égale dignité a été mise à mal, et exige d'être restaurée. Poursuivant dans cette logique, les auteurs suggèrent d'ailleurs une « théorie de la rétribution » dans laquelle la justice est définie comme « *une situation où tout le monde souffre de manière égale* » (1981 : 134) – ce qui est une manière de redire en termes distributifs ce que leur conception considère comme précédent tout souci de juste répartition.

Mais il importe de comprendre que la racine de leur argumentation repose en réalité sur un postulat *anthropologique*, une certaine conception de l'homme qui leur sert de point d'appui. Que cette conception corresponde, d'un point de vue *empirique*, à des aspects effectivement très importants du comportement humain, voilà qui ne fait aucun doute. Elle permet de comprendre pourquoi, par exemple, les partisans de la peine de mort ne sont guère ébranlés par les arguments rationnels relatifs à l'inefficacité de sa valeur dissuasive. C'est que là n'est pas le vrai problème : il s'agit, en châtiant le meurtrier, de restaurer un équilibre qu'aucune autre sanction ne permettra jamais de rétablir. Telle cette mère de famille américaine, dont la fille a été assassinée, et qui

compare sa situation à la mère de l'assassin : « *Elle peut aller voir son fils en prison, alors que moi, je dois aller voir ma fille au cimetière. Ce n'est pas juste* ». D'où, également, les cris de certains, plus nombreux qu'on ne l'imagine, réclamant que les assassins subissent les mêmes tortures qu'ils ont fait subir à leurs victimes¹¹.

D'un point de normatif (pour ne pas dire moral), en revanche, l'approche de Hogan et Emler pose de tout autres difficultés. Dans un premier ordre d'idées, on pourrait leur rétorquer que même si la vengeance était bien le mécanisme humain fondamental, il n'y aurait malgré tout aucune raison que nos institutions s'y conforment : c'est nous, et nous seuls qui devons choisir quels principes de justice doivent guider nos institutions punitives. De même, le fait que la justice rétributive soit plus ancienne, et éventuellement plus fondamentale d'un point de vue anthropologique, ne nous dit pas qu'il s'agit à coup sûr, en toute circonstance, du meilleur principe de justice applicable, ni qu'il soit impossible de discuter rationnellement et de justifier d'autres normes. Bref, avant de souscrire à l'anthropologie de Hogan et Emler, il faut encore s'assurer qu'elle ne soit pas utilisée comme une forme déguisée d'historicisme, qui pourrait servir à justifier n'importe quelle forme de conservatisme social, au nom du principe bien connu d'inanité¹² – si la justice sociale, ou la suppression de la peine de mort, vont à l'encontre du sens commun (et sont même étrangères à la nature humaine), pourquoi tenter en effet de les défendre ? Autrement dit, Hogan et Emler ont peut-être mis en évidence un mécanisme intéressant, éventuellement universel, que l'on voit très souvent à l'œuvre, mais il s'en faut de beaucoup qu'il soit aussi fondamental qu'ils le prétendent.

¹¹ On sera tout aussi surpris de se souvenir qu'au tournant du XIX^e siècle, juste avant que la prison ne s'impose définitivement comme forme paradigmatique de la punition, de nombreux réformateurs avaient plaidé pour un ajustement « naturel » du châtement au délit. « *Des peines qui soient naturelles par institution, et qui reprennent dans leur forme le contenu du crime, les réformateurs en ont proposé toute une panoplie. Vermeil, par exemple : ceux qui abusent de la liberté publique, on les privera de la leur ; on retirera leurs droits civils à ceux qui ont abusé des bienfaits de la loi et des privilèges des fonctions publiques ; l'amende punira la concussion et l'usure ; la confiscation punira le vol ; l'humiliation, les délits de "vaine gloire" ; la mort, l'assassinat ; le bûcher, l'incendie. Quant à l'empoisonneur, "le bourreau lui présentera une coupe dont il lui jettera la liqueur sur la face, pour l'accabler de l'horreur de son forfait en lui en offrant l'image, et le renversera ensuite dans une chaudière d'eau bouillante"* » (Foucault, 1993 : 124). Loin d'en revenir à un sentiment de « revanche primitive » qu'ils assimilaient au contraire à l'injustice du vieux droit monarchique, ces réformateurs, contemporains de Beccaria, prétendaient bel et bien en finir avec la cruauté des peines de l'Ancien Régime. Leur petit théâtre de la punition se voulait avant tout rationnel et apologétique. Il s'agissait pourtant aussi, dans leur esprit, d'observer la nature et d'y conformer les pratiques humaines : « *Ce n'est pas seulement dans les beaux-arts qu'il faut suivre fidèlement la nature ; les institutions politiques, du moins celles qui ont un caractère de sagesse et des éléments de durée sont fondées sur la nature* » (Beccaria, *Des délits et des peines*, cité par Foucault, 1993 : 125). On ignore si Hogan et Emler cautionneraient ce raisonnement ainsi que l'étrange arsenal de châtements auquel il conduit ; il montre en tout cas qu'une argumentation menée au nom de la raison et de la fidélité à la nature peut comporter plus d'arbitraire que de raison, et ne suffit pas à fonder la justice d'un ordre punitif.

¹² Le principe d'inanité est, avec la thèse de l'effet pervers (« Toute action aura l'effet contraire au but recherché ») et celle de la mise en péril (« Toute réforme compromettrait les acquis existants »), l'un des trois fondements rhétoriques du discours réactionnaire depuis la Révolution française identifiés par Albert Hirschman (1991). Il consiste à déclarer mort-née toute tentative de changement sous prétexte qu'elle ne sera qu'illusoire et n'affectera pas les « structures profondes de l'ordre social » (p. 78). On voit bien comment un certain discours sociologique peut, à l'occasion, servir à renforcer cette argumentation (Pareto et Michels sont ainsi particulièrement visés par Hirschman, mais son raisonnement est également susceptible c'est là son intérêt d'applications non partisans).

Envisagée sur le long terme, l'histoire de l'humanité (du moins en Occident, mais aujourd'hui à un niveau de plus en plus globalisé) peut d'ailleurs se décrire, si l'on suit le sociologue Norbert Elias, comme le lent déploiement d'un processus de pacification des mœurs et d'accroissement du contrôle que nous exerçons sur notre environnement, sur autrui et sur nous-mêmes – dynamique à laquelle il donne le nom de « processus de civilisation », parce que la civilisation en est à la fois l'aboutissement et le moteur. On peut tout à fait défendre l'idée que, du fait de cette interdépendance croissante à l'égard les uns des autres, nous mettons de plus en plus souvent en situation de devoir discuter ou négocier les principes au nom desquels nous agissons. L'« économie psychique » des individus, comme l'appelle Elias, a connu et connaîtra encore de profonds bouleversements qui rend spécieuse toute argumentation menée au nom des couches les plus « profondes » du comportement humain¹³.

Il reste que l'évolution du débat public au cours du dernier quart de siècle semble conforter en partie l'intuition de Hogan et Emler. Les questions posées semblent de plus en plus focalisées sur l'exigence de reconnaissance alors que les revendications d'égalité distributive perdent de leur force. L'exemple le plus frappant de ce déplacement est sans doute l'irruption spectaculaire de la question du « droit des victimes », posée davantage en termes d'estime de soi que de réparation matérielle avec le paradoxe que l'évaluation des dommages subis peuvent quand même déboucher sur des réparations matérielles, mais qui deviennent, alors, faramineuses (songeons par exemple aux montants reçus par les victimes de l'attentat de Lockerbie). On a pourtant tout lieu de croire que le désir d'être « reconnu en tant que victime », s'il est sans doute légitime, représente aussi une remarquable régression par rapport aux enjeux traditionnels de la justice rétributive. Outre qu'elle tend à introduire une privatisation du débat sur la peine, qui éloigne dès lors celui-ci des instances collectives décidant de la rétribution, la revendication du statut de victime relève en soi d'un registre de valeurs non négociables : il n'y a guère de compromis possible quand l'enjeu du conflit s'est déplacé de la distribution des ressources à la reconquête de l'estime de soi. Vécues sur le mode du « tout ou rien », de telles disputes durcissent considérablement la société et la rendent plus conflictuelle.

En somme, même si la théorie de Hogan et Emler présente des faiblesses importantes, elle convainc au moins sur un point : il paraît plus intéressant, du point de vue de la clarté conceptuelle, de considérer la justice rétributive comme une

¹³ Ce serait là le motif d'une autre forme de critique adressée aux anthropologues : quelle est la légitimité d'une notion de justice dont le fondement reposerait, en définitive, sur une entité théorique aussi impalpable et changeante que la « nature humaine » ? Ce genre de critique est pourtant moins puissante que les précédentes, dans la mesure où il semble difficile pour une théorie de ne pas doter ses « unités de base » (acteurs, sujets, agents, personnes, individus, etc.), à un niveau ou à un autre, d'un certain nombre de compétences ou de capacités dont le rôle est tout à fait analogue à celui d'une « nature ». Une hypothèse comme celle de l'universalité (l'universelle validité normative des critères de justice), repose d'ailleurs sur un postulat similaire, de sorte que le même problème se pose à propos de Rawls pour certains aspects du contrat social sous voile d'ignorance, particulièrement lorsque le philosophe suppose que les êtres humains ont une commune « aversion pour le risque » (voir chapitre 1, encadré sur la théorie de la justice de Rawls). On le verra, Boltanski lui-même fonde, sans trop d'état d'âme, son édifice sociologique sur une certaine conception axiomatique de « ce dont les gens sont capables », mais laisse clairement dans les limbes la question du support matériel de cette compétence (en termes, par exemple, d'équipement cognitif sur ce point, voir Boltanski, 1990 : 61). Au moins Hogan et Emler ont-ils le mérite d'explicitier une démarche qui reste bien souvent le point aveugle de bien d'autres théories.

problématique *spécifique*, distincte de la justice distributive. En outre, un point de connexion entre les deux formes de justice semble d'ailleurs avoir émergé de l'ensemble de cette discussion : c'est le critère du *mérite*. Central à la théorie de la rétribution, c'est aussi un principe distributif à part entière. Si l'on poursuivait nos efforts en vue de réintégrer la première dans la seconde, il y aurait là peut-être une voie intéressante à explorer.

Les circonstances de la justice distributive

La question de la justice distributive ne se pose pas dans toutes les sociétés imaginables. Elle suppose que soient réunies un certain nombre de circonstances économiques et sociales spécifiques. David Hume a proposé une formulation classique de ce constat : pour qu'il y ait un problème de justice, il faut à la fois que les biens disponibles soient rares et que la bienveillance des hommes et des femmes soit limitée. Dans une société où les biens seraient suffisamment abondants pour combler tous les désirs, chacun n'aurait en quelque sorte qu'à se servir : les questions de juste répartition seraient caduques. De même, dans une société où tout le monde serait absolument altruiste et où les intérêts de chacun seraient convergents, les problèmes d'allocation, bien que possibles, ne se poseraient jamais : ils seraient réglés, au-delà de toute considération de justice, par le souci que chacun aurait des autres et le désir de coopération mutuelle¹⁴.

L'*égoïsme* (au moins partiel) et la *rareté* constituent donc ce qu'on appelle généralement les « circonstances de la justice » en ce sens que la justice cesse de s'appliquer si l'un ou l'autre disparaît. En fait, d'autres considérations, moins souvent évoquées, interviennent également à titre (subsidaire) de circonstances de la justice : le *pluralisme moral* (l'hétérogénéité des conceptions du bien au sein du corps social entraînant des conflits quant à la distribution de ressources rares) et l'*opacité sociale* (l'absence d'information parfaite sur les désirs des individus et sur les moyens de les réaliser pouvant aussi finir par poser des problèmes d'allocation). On peut exprimer la manière dont ces éléments s'articulent pour définir conjointement les circonstances de la justice à l'aide d'une formule ensembliste :

rareté ET (égoïsme OU hétérogénéité des valeurs OU opacité sociale)

Il est inutile de préciser que, dans toutes les sociétés existantes, les quatre conditions sont toujours réalisées simultanément. Pour autant, cela ne rend pas la question des circonstances de la justice purement académique. En effet, l'idée d'*abondance* (en tant qu'envers de la rareté) a joué et joue encore, sous une forme ou une autre, un grand rôle, non seulement dans toute la pensée politique utopique, mais dans beaucoup de nos conceptions du juste au quotidien (ne serait-ce qu'à travers le terme même d'État-Providence qui désigne le système de régulation sociale de la plupart des pays européens). L'abondance, horizon commun de toutes les utopies, désigne la situation où, dans une société donnée, chacun a la possibilité d'obtenir tous les biens qu'il désire en travaillant aussi peu que possible. A l'extrême opposé, on doit tout aussi clairement distinguer de la rareté la situation de pénurie, dans laquelle il n'y a pas assez de ressources pour assurer à chacun le minimum vital (de plus, dans une société de pénurie, l'intérêt personnel prévaudrait presque toujours, de sorte que les circonstances de la justice n'y seraient pas non plus remplies). En vertu de quoi, toutes les sociétés existantes ou ayant existé peuvent être caractérisées comme des sociétés de rareté. C'est vrai, bien sûr, des sociétés pauvres, mais également des sociétés les plus riches : l'immense majorité d'entre nous souhaiteraient soit plus de biens, soit moins de travail (ou les deux). Bien entendu, il nous reste encore la possibilité de modifier nos désirs : si nous renoncions tous du jour au lendemain aux biens de ce monde, notre société pourrait devenir, sans coup férir, une société d'abondance. Autrement dit, la rareté n'est pas seulement fonction de nos possibilités techniques, mais de nos préférences. Or, là réside sans doute l'aspect le plus problématique de l'idée d'abondance : la satiété que celle-ci implique risque bien de rester toujours un état provisoire. Une augmentation de notre niveau de vie nous permettra certes des consommations auxquels nous n'avons pas accès, ce qui aura pour effet d'augmenter, dans un premier temps du moins, notre niveau de satiété ; très vite cependant, la dynamique du désir se remettra en

¹⁴ De toute façon, Elster (1983, 1989a) nous donne une bonne raison de supposer que l'altruisme généralisé dans son sens le plus fort constitue une impossibilité logique. Supposons deux individus dans une société où chacun serait exclusivement motivé par le bonheur d'autrui : en toute rigueur, le premier ne tirerait satisfaction que du fait de rendre le second heureux, qui ne serait heureux lui-même que du bonheur du premier, qui réside précisément dans la satisfaction de l'autre et ainsi de suite. En somme, l'altruisme n'a de sens que si certains individus au moins sont partiellement égoïstes.

marche (Inglehart, 1977) un mécanisme d'autant plus important que nos sociétés fonctionnent précisément sur l'entretien du désir. Être rassasié pour un bien quelconque n'équivaut donc pas du tout à être rassasié « dans l'absolu ». Enfin, la satiété est rendue encore plus improbable du fait que beaucoup de nos désirs les plus puissants concernent des biens dits « positionnels », rares par nature, qui ne doivent leur valeur qu'à la logique de comparaison sociale : leur utilité est médiatisée par le regard d'autrui.

Si la notion de rareté n'est guère difficile à appréhender, nous avons bien du mal, en revanche, à en accepter toutes les conséquences de sorte qu'on peut légitimement penser qu'une série de représentations populaires de la justice sociale s'appuient de manière implicite sur une difficulté à ne pas se référer peu ou prou à l'abondance comme à un vague horizon permanent d'aspirations. Peut-être une des sources majeures de l'augmentation contemporaine du sentiment d'injustice dans les sociétés riches vient-elle précisément du fait que, durant les décennies qui ont suivi la dernière guerre mondiale, l'idée même de rareté a été délégitimée, parce que la croissance économique et le progrès technique étaient tels que plus rien ne paraissait hors de portée.

2.3 La justice procédurale

Le thème de la justice procédurale suscite la même interrogation que le précédent : faut-il le traiter plutôt comme un *aspect* de la justice distributive, ou comme un *problème spécifique* ? La question est plus sensible encore, parce que la notion de procédure joue un rôle particulièrement important dans les théories de la justice. Elle est aussi plus complexe, aussi nous limiterons-nous à tracer les premiers linéaments d'une discussion.

Ce qui fait l'objet de la justice procédurale, ce sont les règles régissant le *processus* conduisant à une décision de justice. Une fois de plus, Rawls fournit un excellent point de départ pour comprendre comment articuler de telles règles procédurales à celles qui déterminent si le résultat distributif proprement dit est juste ou non. Dans sa *Théorie de la justice*, on trouve une distinction très utile entre justice procédurale parfaite, justice procédurale imparfaite et justice procédurale pure, selon qu'on dispose ou non d'un *critère* indépendant pour juger du résultat, et/ou d'une *procédure* sûre, infaillible, pour y conduire. En croisant ces deux dimensions, on obtient un tableau d'une lecture plus confortable :

	Existence d'un critère indépendant	Absence d'un critère indépendant
Existence d'une procédure	Justice procédurale parfaite (exemple : partage du gâteau)	Justice procédurale pure (exemple : jeux de hasard)
Absence d'une procédure	Justice procédurale imparfaite (exemple : procès criminel)	Ø ¹⁵

¹⁵ Il va de soi que l'absence conjointe d'un critère indépendant et d'une procédure permettant de parvenir à un résultat pouvant être qualifié de juste, est une possibilité qui ne définit plus un régime de justice.

La *justice procédurale parfaite* suppose que l'on dispose, à la fois d'un critère indépendant pour juger du résultat distributif, et d'une procédure « infallible » pour y arriver. L'exemple de Rawls est celui du partage d'un gâteau : si l'on veut se donner le maximum de chances que toutes les parts soient égales, il suffit de faire couper le gâteau par celui qui se servira en dernier. En effet, toute répartition inégale lui sera forcément défavorable. On a donc à la fois un critère distributif indépendant (l'égalité des parts) et une procédure sûre (si on suppose le maître d'œuvre dépourvu d'une motivation altruiste, qui lui donnerait la tentation de se priver de sa juste part).

La *justice procédurale imparfaite* prévaut lorsqu'on dispose d'un critère de justice indépendant mais pas d'une procédure sûre pour y conduire. Le cas paradigmatique est celui du procès criminel : l'accusé doit être déclaré coupable *si, et seulement si*, il a commis les faits qu'on lui reproche, condition qui traduit l'indépendance d'un tel critère à l'égard de la procédure. Mais, comme on le sait, aucune instruction judiciaire ne permet à coup sûr d'arriver à la manifestation de la vérité – tout au plus peut-elle y contribuer, mais « *même si la loi est soigneusement appliquée et que le procès est conduit comme il faut et en toute équité, on peut arriver à une erreur* » (Rawls, 1987 : 117).

La *justice procédurale pure*, enfin, pour reprendre les termes de Rawls, « *s'exerce quand il n'y a pas de critère indépendant pour déterminer le résultat correct ; au lieu de cela, c'est une procédure correcte ou équitable qui détermine si un résultat est également correct ou équitable, quel qu'en soit le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée* » (Rawls, 1987 : 118). La formule est sans doute un peu lourde mais elle dit bien ce qu'elle veut dire : c'est à l'évaluation de la seule procédure que l'on décide si un résultat est juste ou non. L'exemple canonique est sans doute celui des jeux de hasard. Pour autant que chacun ait les mêmes chances au départ (en particulier, espérance de gain nulle et absence de tricherie), le résultat, *quel qu'il soit*, est équitable.

Ce découpage a l'incontestable avantage de nous donner déjà une première réponse à la question initialement posée. D'une part, sous les conditions de la justice procédurale pure, soit quand, pour parvenir à un résultat juste on doit se reposer sur la seule procédure, celle-ci constitue *en elle-même* une norme de justice distributive ; dans les deux autres cas, quand on dispose encore d'un critère indépendant, il s'agit plutôt d'une *problématique auxiliaire de la justice distributive*. Nous distinguerons donc, pour la suite, le recours à la procédure selon qu'il correspond à l'une ou l'autre de ces missions.

2.3.1. La procédure comme norme de justice

Dans ce premier cas, c'est bien à l'examen du seul processus de décision que nous saurons si une décision est juste ou non. Prenons l'exemple d'un examen de recrutement. Pour savoir si la répartition des cotes à l'examen est juste, il ne nous sert à rien (en principe, du moins) de nous intéresser à l'allure de leur distribution. Ainsi, que les candidats aient tous dix-huit ou huit sur vingt n'a rien, en soi, d'une injustice. Ce qui déterminera si la répartition est juste ou non, c'est uniquement l'analyse de la *procédure*, c'est-à-dire de la manière dont s'est déroulé l'examen : tout le monde a-t-il eu des questions d'une difficulté équivalente ? Étaient-elles adaptées aux caractéristiques de l'emploi proposé ? Les réponses ont-elles été cotées de la même façon ? On pourrait encore dire, cependant, que tout examen a pour but de choisir les meilleurs candidats, ou d'éliminer les plus mauvais, bref qu'il demeure un critère pour parvenir à un résultat satisfaisant. Mais ce critère est ici totalement *dépendant* de la procédure (au contraire, disons, du critère de culpabilité par rapport au procès criminel) : il se peut que les meilleurs soient recrutés, mais il n'y a guère d'autre moyen *équitable* de savoir qui ils sont que l'organisation d'un examen.

On peut aussi décider de tempérer le résultat distributif net (les points des candidats) en lui adjoignant un autre critère normatif, en quelque sorte « en aval ». C'est ce qui se passe, par exemple, dans le cas du concours. Indépendamment de la question de savoir si la pratique du *numerus clausus* serait juste en soi, son résultat distributif brut n'est en effet pas toujours suffisant pour départager les candidats. C'est ce qui se produit même la plupart du temps lorsque le nombre de réussites à l'examen est supérieur au nombre de places disponibles. On peut alors imaginer deux grandes logiques : d'une part, une logique strictement égalitaire, préconisant un simple tirage au sort, parmi ceux qui ont réussi l'examen, des étudiants qui seront admis à l'entrée (la procédure de l'examen est alors doublée d'un autre moyen relevant de la justice procédurale pure : le hasard ou l'égalité des chances statistiques) ; d'autre part, une logique de mérite, qui consiste à classer les étudiants au moyen d'un concours et à admettre les meilleurs à concurrence des places disponibles.

Les écoles de médecine hollandaise ont imaginé un compromis entre les deux logiques : un tirage au sort pondéré par la réussite. On regroupe d'abord les étudiants par catégorie de réussite. Ceux qui ont, disons, moins de 11 sont refusés, tandis que ceux qui ont 17 ou plus sont admis d'office. Pour ceux qui se situent entre les deux, on procède à un tirage au sort, mais avec des probabilités différentes en fonction du niveau de réussite. Par exemple, s'il reste deux fois plus d'étudiants ayant réussi que de places disponibles, on tirera au sort 20 % de ceux qui ont moins de 14, 50 % de ceux qui ont 14 ou 15, et 80 % de ceux qui ont 16 (les pourcentages étant adaptés en fonction du nombre de places disponibles). Ainsi, la procédure laisse une chance sérieuse à ceux qui ont fait de très bons résultats, tout en n'excluant pas d'entrée de jeu ceux qui ont des résultats médiocres ou moyens. D'un point de vue global, une telle procédure corrigée a le mérite de contribuer à l'égalité des chances : elle compense en partie le désavantage des étudiants issus des milieux les plus défavorisés, mieux que ne le ferait en tout cas une stricte logique de concours. Mais d'un point de vue individuel, elle peut paraître très injuste : un étudiant qui, par malchance, serait refusé avec une cote de 16,8 sera sans doute très frustré de voir que la majorité des admis ont en fait moins bien réussi que lui.

Ce domaine de la justice procédurale pure s'étend donc en vérité plus loin qu'on ne l'imagine, notamment du côté de la prise de décision politique. Pour revenir à l'implantation contestée d'une décharge ou d'un incinérateur, on pourrait, par exemple, décider d'organiser un référendum pour les habitants concernés : serait considérée comme juste toute décision, quelle qu'elle soit, qui aurait été acquise conformément à la procédure de vote choisie. Bien entendu, ceci suppose encore de conférer un caractère décisif à ce type de vote, qui l'emporterait alors sur toute une critérogologie à caractère technico-scientifique et juridico-administratif (études d'impact, conformité aux codes, etc.), très présente dans ce genre de dossier. Sans compter que le caractère juste du référendum proprement dit n'irait pas non plus sans poser quelques problèmes. Il y a d'abord celui, primordial, de la définition des fameux « habitants concernés » : doit-on s'arrêter à ceux qui doivent accueillir le site, ou comprendre également la collectivité qui produit les déchets ? Et puis, comment s'accorderont-ils sur le caractère équitable de la procédure référendaire elle-même (sinon, circulairement, par un autre référendum) ?

Pour l'heure, une chose paraît claire en tout cas : dès qu'on l'envisage comme une *norme* distributive assurée, en elle-même, de produire un résultat considéré comme équitable, la procédure (qu'elle repose sur le hasard, sur un dispositif comme un examen ou un concours, voire sur une « votation »), commence à poser, *en tant que telle*, des problèmes de justice. Rawls lui-même, d'ailleurs, ne définit-il pas sa propre théorie, comme étant « purement procédurale » ? C'est que sa « théorie de la justice comme équité » fait une large part à la notion de *contrat*, laquelle constitue sans doute la norme procédurale *par excellence* : la juste distribution y est définie par les engagements préalablement pris entre les parties contractantes (en l'occurrence, chez Rawls, lors de la fameuse négociation « sous voile d'ignorance »). Bien entendu, au-delà de la référence classique au vieux « contrat social », c'est surtout dans les contextes « micro-sociaux » que le contrat fonctionne de la manière la plus typique comme norme de justice. Kellerhals, Modak, Perrin et Sardi (1993) ont ainsi étudié comment se forment et se différencient les conceptions populaires du contrat. Sans prétendre en discuter ici extensivement, on peut tout de même émettre, à partir de trois problèmes sociaux (le poids de la dette publique, les pensions, le statut des fonctionnaires) dont l'acuité se fera sans doute de plus en plus sentir dans les années à venir, quelques observations générales sur l'importance croissante de la norme contractuelle au niveau *sociétal*.

Considérons tout d'abord le poids de la dette publique sur l'économie belge¹⁶. Celui-ci pèse très différemment sur les épargnants, les salariés et les allocataires sociaux (en gardant à l'esprit, bien entendu, que les trois catégories ne sont que partiellement disjointes). Les premiers tirent des intérêts que leur paie l'État débiteur une part – très variable, mais parfois substantielle – de leurs revenus. Les seconds sont

¹⁶ On peut évidemment considérer la création de la dette comme étant *en soi* une injustice – puisque tout se passe comme si une génération « empruntait » à la suivante. La question est évidemment délicate car elle met en cause les flux économiques entre les générations, matière complexe sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre consacré à la communauté de justice. Nous ferons simplement remarquer qu'il faut bien se garder d'attribuer la dette publique exclusivement à l'imprévoyance des gouvernants des années 70. A l'époque, tout le monde, y compris les plus grands économistes, pensait que la croissance permettrait de « toujours rembourser ». À quoi il faudrait ajouter que pour appréhender la dette publique de manière plus nuancée, il faudrait en déduire la valeur des *actifs* qu'elle a permis de constituer et donc chacun profite.

surtout confrontés à la fragilisation des services publics et à la marge de manœuvre très limitée du pouvoir politique en matière économique. Quant aux derniers, ils voient tout simplement leurs conditions de vie constamment menacées. Dans ces circonstances, on a vu resurgir régulièrement, principalement au cours des années 85-95, l'idée d'une « opération sur la dette », ce qu'il faut entendre comme une décision autoritaire de ralentir ou même de geler les remboursements. Bien qu'une telle opération, envisagée d'ailleurs par un nombre limité de décideurs, n'ait pas été imaginée prioritairement pour répondre à un souci de justice, ce sont néanmoins des considérations de ce genre qui ont contribué à rendre l'idée majoritairement impopulaire, y compris auprès de ceux qui en sortiraient à coup sûr gagnants. C'est qu'en pratiquant de la sorte, même pour un objectif de plus grande justice distributive « ponctuelle », l'État romprait, en quelque sorte, le contrat qui le lie à ceux auprès de qui il s'est endetté¹⁷.

Les pensions posent des problèmes en partie similaires, en tout cas du point de vue de la continuité du contrat liant l'État à ses administrés. Les règles en matière de retraite ont été pour la plupart fixées à une époque où le rapport actifs/inactifs était beaucoup plus favorable qu'il ne l'est aujourd'hui. La faiblesse de la natalité, couplée à l'allongement de l'espérance de vie, produisent, on le sait, un vieillissement important de la population qui met en cause la possibilité de financer, à moyen terme, le montant actuel des pensions, ce qui constitue un des défis majeurs des cinquante prochaines années. D'où le trilemme, ou « triangle infernal », au sein duquel la plupart des experts situent les politiques possibles concernant les pensions dans les pays qui connaissent ce basculement démographique (c'est-à-dire quasiment tous les pays du monde industrialisé) : bloquer le montant des retraites, reculer l'âge de la retraite, ou augmenter les cotisations de sécurité sociale sur les revenus des actifs¹⁸. À nouveau, toute remise en cause du montant actuel des pensions ou de l'âge auquel on cesse de travailler se heurtera vraisemblablement à une résistance basée sur l'idée d'une rupture de contrat : il s'agit moins de savoir si les conditions de retraite sont « distributivement justes » compte tenu de la situation économique actuelle, que de savoir si elles restent conformes aux *engagements* que les employeurs, l'État, à travers le système de sécurité sociale, a « contractés » – tacitement – à l'égard des futurs pensionnés¹⁹.

Le problème du statut des fonctionnaires se pose dans un cadre quelque peu différent. Si l'on garde à l'esprit que l'idée de contrat n'a pas nécessairement de

¹⁷ Il y a moins de chances que le débat resurgisse aujourd'hui. La question a en effet été tranchée dans les faits : le déficit budgétaire est ramené à moins de 3 % du PNB (ce qui, en fait, signifie un *solde primaire* – donc hors dette publique – fort important). Les intérêts de la dette ont en réalité *déjà* largement été payés par les plus faibles à travers toutes les mesures prises depuis vingt ans dans le domaine des transferts (chômage, soins de santé, minimex), à travers les privatisations partielles ou totales de services publics (qui obéissent aussi, bien sûr, à d'autres considérations), la rationalisation de l'enseignement, etc.

¹⁸ On peut ajouter, avec Bernard Friot (2003), que l'alternative entre retraite par répartition ou par capitalisation ne fait que confirmer le caractère intrinsèquement idéologique du débat : on ne résoudra manifestement pas un problème d'économie réelle en économisant aujourd'hui sur de l'argent qui équivaut à une créance de biens produits dans le futur, même si l'argent gagné sur notre épargne semble être tenu pour plus légitime que celui de notre travail passé.

¹⁹ La question a été posée dans une enquête que nous avons menée auprès de 1000 personnes dans l'arrondissement de Liège. Le premier résultat est l'augmentation très nette du taux de non-réponses : la plupart de nos répondants ont refusé de se situer à l'intérieur du cadre défini par le questionnaire. Voir Jacquemain (1995c).

connotation historique, et qu'elle fonctionne aussi comme un *mode de justification* usuel, il paraîtra raisonnable de présenter le statut des fonctionnaires en Belgique comme une sorte de « contrat » : en échange d'un salaire moyen moins élevé que dans le secteur privé, les agents de l'État disposent d'avantages non négligeables (l'emploi à vie, une pension élevée, et une série de facilités en matière de congés politiques ou pour convenances personnelles). Or, par rapport à la situation qui prévalait jusqu'à la fin des années septante environ, les vingt dernières années ont modifié considérablement le contexte pertinent pour comparer les situations respectives des travailleurs du privé et du public. Le statut de fonctionnaire est en effet devenu un bien d'autant plus enviable (en termes relatifs) qu'il est devenu plus rare. D'une part, en effet, la forte garantie d'un emploi stable, en période de chômage massif, apparaît comme un avantage relatif beaucoup plus considérable qu'il ne l'était en période de quasi plein emploi – et, assurément, l'écart des rémunérations ne s'est pas creusé en proportion. D'autre part, l'embauche se faisant de plus en plus souvent par recrutement d'agents contractuels, voire de divers « sous-statuts » qui ne sont donc pas protégés par le statut du fonctionnaire, celui-ci s'est raréfié d'autant plus que l'emploi public dans son ensemble diminue structurellement, du fait que le recrutement est minimal dans toute une série d'administrations, et que des pans entiers du secteur public ont été privatisés (ou semi-privatisés) au cours des vingt dernières années.

Pour des raisons faciles à comprendre, les organisations syndicales de fonctionnaires sont très attachées à leur statut et nettement moins sensibles au sort des non statutaires, « derniers engagés, premiers licenciés ». Pourtant, l'évolution que l'on vient de retracer sommairement paraît poser un sérieux problème de justice : est-il légitime de se limiter à défendre un statut dont on sait pertinemment qu'il ne pourra être conquis pour l'ensemble des personnes qui se trouvent dans les conditions objectives pour y prétendre ? Ne serait-il pas plus juste, d'une certaine façon, de défendre l'idée d'une certaine *substitution* entre, d'un côté, la rigidité du statut, et, de l'autre, la possibilité d'étendre le nombre de personnes qui en reçoivent la protection ?

Ces grands débats de justice sociale qui se font de plus en plus pressants, soulignent le rôle décisif que la notion de contrat (ou de promesse, qui en est une variante) semble amenée à y jouer. Du point de vue de la justice procédurale pure (à laquelle, on l'a vu, la norme contractuelle peut être ramenée), il est donc plus qu'intéressant de prendre conscience, en chaque cas, du conflit possible entre deux logiques antagonistes : la fidélité à une certaine « morale du contrat » reposant sur la prévisibilité et qui, en produisant un relatif sentiment de sécurité face à l'avenir, constitue une des raisons fortes pour laquelle des personnes s'engagent les unes envers les autres ou se font des promesses ; d'autre part, la prise en compte des générations montantes et de tous ceux au détriment de qui se noue l'accord puisqu'elles servent simplement de « variable d'ajustement ». Lorsque les conditions initiales se mettent à évoluer, les parties se trouvent devant le choix de privilégier systématiquement la protection des situations acquises, ou de risquer une vision peut-être moins respectueuse du contrat, mais plus « ponctuelle » quant à la justice distributive à un moment donné. Le contrat vaut-il encore le prix à payer pour le maintenir ? Envisagé dans la durée, il n'est, de fait, pas si évident de décider une fois pour toutes qu'il suffit à lui seul, indépendamment de tout autre critère, pour assurer que la situation qui en est le produit est juste.

2.3.2. La procédure comme auxiliaire lors d'un conflit de justice

Dans tous les cas qui viennent d'être discutés, en l'absence d'un critère indépendant apte à déterminer le caractère équitable d'une distribution, la procédure joue donc le rôle de norme de justice à part entière. Toutefois, on l'a vu, elle peut être amenée à remplir d'autres missions. S'il subsiste un critère indépendant substantiel, elle peut servir d'auxiliaire lors de la résolution de conflits. En pareil cas, il s'agira rarement de justice procédurale parfaite : les litiges pouvant se résoudre comme on partage un gâteau sont plutôt rares. En revanche, les situations relevant de la justice procédurale imparfaite sont très nombreuses.

Imaginons la situation suivante. Deux personnes se disputent à propos du bornage d'une propriété. Un petit lopin de terre, particulièrement intéressant (par exemple, le sommet d'une colline avec une vue splendide) n'est pas clairement attribuable en fonction des documents existants. Mais l'existence de tels documents constitue en soi un élément suffisant pour entrevoir une issue possible qui fasse droit au « légitime » propriétaire du terrain. Les deux parties font alors appel à un tiers à qui ils délèguent, à un degré plus ou moins étendu, certaines prérogatives concernant leur affaire. À partir de ce moment, on peut imaginer, avec Thibaut et Walker (1978), plusieurs modes de résolution du conflit selon que, d'une part, les parties contrôlent (ou non) le *processus*, par exemple la possibilité pour chaque partie de faire entendre librement ses arguments, et, d'autre part, conservent (ou non) la *décision* finale. À nouveau, un tableau permet de comparer plus facilement les situations décrites par ces différents cas de figure :

	Contrôle de la décision	Pas de contrôle de la décision
Contrôle du processus	(a) Négociation (b) Médiation	Arbitrage
Pas de contrôle du processus	∅	Décision autoritaire

Bien entendu, rien n'exclut que les parties puissent être en mesure de *négocier* entre elles, sans faire appel à un tiers, jusqu'à ce qu'elles trouvent un accord qui les satisfasse : c'est la position exprimée par la moitié (a) de la première case. Si elles ne peuvent s'entendre (comme le dit la formule consacrée, « il n'y a d'accord sur rien s'il n'y a d'accord sur tout »), mais conservent leur pouvoir décisionnel et ne requièrent

l'avis d'un tiers qu'à titre de simple conseil ou d'information, on se trouve dans une situation de *médiation* – l'autre moitié de la même case. Un cran plus loin, si les parties perdent le contrôle de la décision, mais sont encore habilitées à réunir et présenter leurs arguments comme elles l'entendent, le tiers se limite à un rôle d'*arbitrage*. Mais si, en outre, les parties perdent le contrôle de la procédure, l'intégralité de celle-ci sera assurée par une instance *autoritaire* qui entendra les parties selon les modalités qu'elle aura définies²⁰.

Le cadre circonscrit par cet espace de possibilités correspond bien à la notion de justice procédurale « imparfaite » au sens de Rawls : on a bien un critère de justice substantiel indépendant de la procédure, laquelle ne garantit pas que ce critère sera respecté, et conduit seulement les efforts pour arriver à une décision. Dans nos sociétés, l'institution judiciaire détient dans un certain nombre de cas le pouvoir de décision autoritaire. En matière pénale, par exemple, c'est le tribunal qui prend la décision finale, et c'est le juge d'instruction qui organise la présentation des arguments en faveur et en défaveur de l'accusé. Dans d'autres cas, le juge aura davantage un pouvoir d'arbitrage : c'est sans doute ainsi que l'on pourrait définir le travail d'un juge de paix. Les instances d'arbitrage et de médiation sont d'ailleurs de plus en plus nombreuses dans les domaines où l'on tente de « déjudiciariser » les conflits, comme ceux qui impliquent des mineurs (aide à la jeunesse), ou qui opposent services publics et usagers (« ombudsman »).

Un intérêt supplémentaire de la conception de Thibaut et Walker, réside dans la liaison qu'ils opèrent, à un autre niveau, entre la *procédure* de décision telle qu'on vient de l'analyser, et une ébauche de typologie empirique des conflits basée sur la *nature* du litige. Pour les deux auteurs, il y a en effet, fondamentalement, deux types de conflits : des conflits d'intérêt, dont l'objectif est la recherche de la justice, et des conflits cognitifs, qui visent quant à eux la découverte de la vérité.

Pour les *conflits d'intérêts*, comme celui qui nous a servi d'exemple, la meilleure procédure consiste à laisser aux parties elles-mêmes le contrôle du processus (médiation ou arbitrage). Les auteurs estiment que les protagonistes du conflit sont les mieux à même d'exposer leurs motivations et de justifier leurs revendications. En réalité, il y va de l'intérêt même de la justice : un observateur extérieur à qui on laisserait la tâche d'organiser la procédure, serait plus facilement induit à commettre ce que la psychologie sociale appelle des « erreurs d'attribution » dans le comportement des acteurs, en surestimant le poids des facteurs de personnalité tout en sous-estimant l'influence de la situation²¹.

En revanche, dans le cas du *conflit cognitif*, Thibaut et Walker estiment que la procédure la plus adéquate est celle de la décision autoritaire, ce qui nécessite quelques explications. En plus de réduire le coût de la recherche d'informations et de garantir

²⁰ Le tableau laisse une case vide, correspondant à une combinaison certes logique, mais hautement improbable, du moins dans le cas d'un conflit de justice : si les parties en conflit conservent leur plein pouvoir de décision, on voit mal quel serait leur intérêt de déléguer le contrôle du processus. À la limite, si la phase de collecte de documents ou de preuves est hors de leur portée (parce qu'ils n'en ont pas le loisir ou la capacité), les parties peuvent s'entendre pour déléguer cette phase à un tiers extérieur, assimilé à un professionnel, mais pourquoi ce dernier imposerait-il alors une manière particulière de présentation des pièces et des arguments ?

²¹ Thibaut et Walker font référence à la théorie de l'attribution causale, qui montre que les observateurs sont plus enclins à un « biais d'internalité » (voir Leyens, 1979 ; Beauvois, 1994).

plus sûrement d'arriver à une solution, l'avantage d'une telle procédure reposant sur une instance extérieure (un comité scientifique par exemple), est évidemment de faire en sorte que le désaccord quant à la vérité ne prenne pas la forme d'un conflit entre personnes. La science en tant qu'institution doit en effet favoriser la socialisation des scientifiques à une « *éthique de désintéressement en vue de l'approfondissement et de l'élargissement de leur socle commun de connaissance et de compréhension* » (Thibaut et Walker, 1978 : 543). Évidemment, on peut se demander si une telle argumentation ne s'inspire pas d'une vision quelque peu idyllique de la démarche scientifique. Les développements de la sociologie des sciences ont, depuis lors, bien mis en évidence le parasitage constant des conflits cognitifs par une logique qui, si elle ne peut être strictement assimilée à de l'intérêt, tend tout de même à relativiser la frontière réputée infranchissable entre les dimensions sociales et scientifiques des controverses. Il n'y a là sans doute pas de quoi abandonner la distinction entre recherche de la justice et poursuite de la vérité, mais une invitation sérieuse à penser leur articulation.

Thibaut et Walker vont d'ailleurs en ce sens lorsqu'ils tentent de prendre en compte le caractère *mixte* à l'œuvre dans de nombreux conflits réels, mêlant donc à la fois des aspects cognitifs à une logique d'intérêt personnel. L'exemple qu'ils proposent est celui d'un conflit « *entre les propriétaires riverains d'un cours d'eau et une compagnie qui se propose de construire une installation hydro-électrique sur une propriété adjacente. La construction de l'installation sur la propriété en question sera financièrement profitable pour la compagnie mais diminuera la valeur de la propriété voisine. Dans leur opposition à la construction, les riverains affirment que le fonctionnement normal de ce type d'installation produira des massacres parmi les poissons et la compagnie conteste cette affirmation. L'issue du conflit d'intérêt entre les parties dépendra de la résolution du conflit cognitif à propos de la meilleure manière de protéger la vie marine dans la rivière* » (*ibid.*).

Avec une assurance prémonitoire, Thibaut et Walker estiment alors que dans les sociétés contemporaines, ce type de conflits « mixtes » prendra de plus en plus d'importance au fur et à mesure que croîtra l'incidence de nos technologies sur l'environnement et donc sur le mode de vie de chacun. Une intuition que l'actualité de ces vingt dernières années n'a de fait cessé de confirmer, en nous rendant de plus en plus sensibles à ce que certains appellent la « société du risque »²² – que l'on pense, par exemple, aux alertes sanitaires qui se sont succédé, de la vache folle à la peste aviaire en passant par la crise belge de la dioxine et l'affaire française du sang contaminé ; à l'irruption sur le marché et l'espace public d'objets jusqu'alors impensables (OGM, téléphones portables) ; ou même à une problématique comme celle du changement climatique, qui nous contraint à repenser autrement la limite séparant une catastrophe naturelle d'un accident dont l'homme est responsable. Dans la plupart de ces cas, l'énormité des enjeux et des conflits d'intérêt n'a d'égale que l'âpreté des querelles sur l'ampleur des risques, donc sur des questions de fait.

L'idée majeure développée par Thibaut et Walker est alors précisément que les deux aspects du litige devraient être distingués dans la procédure et traités différemment. Dans cette perspective, ils proposent d'instaurer une « Cour

²² Voir l'ouvrage classique d'Ulrich Beck (2001) ; pour un panorama de la problématique des « nouveaux risques » dans une perspective de gouvernance, Godard et al. (2002).

Scientifique » dont l'objet serait de « préjuger » le plus adéquatement possible les questions de fait par une méthode d'expertise (relevant de la décision autoritaire). Les aspects de conflits d'intérêts seraient ensuite traités, sur base de la première décision, par une procédure judiciaire plus classique, laissant aux parties la plus grande latitude pour exposer leurs arguments.

Bien entendu, il se peut que les auteurs pèchent ici aussi par excès de naïveté. On notera en tout cas avec grand intérêt que les sociologues des sciences qui ont tenté, après Thibaut et Walker, de relever le défi de la « mixité » de ce genre de conflits, sont en fait parvenus à des conclusions tout à fait opposées. Au lieu de tenter de séparer au moyen d'une division du travail *incorporée* à la procédure, les aspects cognitifs et « politiques » que le conflit tisse de manière inextricable, des projets comme celui de « Parlement des Choses » (imaginé par Bruno Latour, 1996) et de « forum hybride » (proposé par Callon, Lascoumes et Barthe, 2001), laissent délibérément *aux parties et à personne d'autre* le soin de démêler leur affaire. Les forums hybrides ont d'abord pour tâche de permettre à tous les constituants, politiques et scientifiques, de la controverse, d'apparaître *ensemble*. Mieux que procédural, c'est un mode de résolution quasi-parlementaire dans la mesure où, pour ces auteurs, les types de représentation qui sont en jeu quand un scientifique « parle au nom » d'états de fait, quand un avocat « parle au nom » de son client, ou quand un défenseur de la nature « parle au nom » de l'environnement, ne sont pas fondamentalement différents. Le Parlement des choses, les forums hybrides constituent donc des mécanismes, des artefacts censés prendre en charge tous ces rapports de délégation, et encadrer ainsi la prise de parole de tous les « porte-parole » du conflit.

Il ne s'agit pas là, comme on l'a trop souvent dit, de se débarrasser à bon marché de tout espoir de parvenir à ce qui serait la « vérité » et la « justice » de tels conflits. Au contraire, si les parties n'étaient pas pleinement convaincues de leur bon droit ou du caractère fondé de leur position, il est probable qu'aucune solution raisonnable, aucun accord ne pourrait jamais sortir de leur opposition. Et c'est précisément pour cette raison qu'il importe plus que tout, aux yeux de ces sociologues, que l'instance saisie se limite à faire en sorte que la vérité et les intérêts en présence, « émergent » de la procédure, sans qu'une instance autoritaire ait prononcé une vérité censée s'imposer d'elle-même aux parties. Pour le dire autrement, Callon et Latour ne croient pas que la vérité s'impose jamais « d'elle-même » : il faut pour cela un immense travail d'« intéressement » et de « traduction » qui associe des chaînes d'acteurs très hétérogènes (lesquelles poursuivraient, sans ce travail, leurs propres intérêts). Un tel travail n'a rien en soi de « procédural » et personne ne peut le faire à la place des acteurs en conflit. Ce que la procédure peut seule faciliter, c'est la possibilité pour les représentants, les porte-parole de se faire entendre et de tenter, au sein du Parlement des Choses, d'« intéresser » la partie adverse.

D'un certain côté, le montage relève bien d'une forme de relativisme, puisque cela revient à dire qu'il n'y aura de meilleure vérité ou de meilleure justice que celles que la procédure fera émerger, jusqu'à révision du procès et émergence de nouveaux intérêts et de nouvelles configurations cognitives. Mais le plus intéressant, c'est qu'il y a moyen de donner à cette proposition un caractère *procédural*. Du point de vue des acteurs en présence, en effet, il s'agit toujours de justice procédurale « imparfaite »,

puisque la vérité et la justice demeurent les raisons pour lesquelles ils se trouvent en conflit. Tandis qu'à l'autre bout, du point de vue de ceux qui organisent la procédure – et parce qu'il s'agit effectivement de procédure –, tout se passe au contraire *comme si* leur croyance en la vérité et la justice étaient pour un temps suspendue, seule leur important la manière dont chaque partie tentera d'intéresser l'adversaire à sa position ; à leur niveau, il s'agit donc plutôt de justice procédurale « pure ». L'instance ne (pré)juge ni de la vérité, ni des intérêts des uns et des autres, et ne sera au mieux qu'un médiateur ou un facilitateur : il n'y a pas de vérité ou de justice qu'une personne dans sa position serait capable d'exprimer pour tout le monde. La vérité reste donc bien le critère substantiel, mais seule la procédure permet en définitive aux parties de parvenir à ce qui se décrit mieux comme une co-élaboration, une co-construction de la vérité et de leurs intérêts.

La transposition de tels principes dans des dispositifs institutionnels est certes une idée encore très généreuse, mais qui n'a rien d'utopique. Une logique comparable pourrait animer, par exemple, certaines démarches dites « participatives », visant à associer au processus de décision les personnes qui en sont les destinataires. À condition, bien entendu, qu'on ne se méprenne pas sur les objectifs de ce genre de méthodes : une décision n'est pas nécessairement « meilleure » parce qu'elle associe la communauté des personnes qui en sont les principales intéressées (il n'est même pas sûr qu'elle soit « démocratique » au sens, déjà évoqué plus haut, d'une procédure utilisée comme norme de justice). Par contre, toutes choses égales, elle sera éventuellement de meilleure qualité si elle a pu s'enrichir, au contact de la « cible », d'éléments qui, sans une telle procédure, n'auraient peut-être pas paru aussi pertinents pour le décideur. Un tel processus, à vrai dire idéal, différerait alors à peine des forums hybrides esquissés par Callon, Lascoumes et Barthe (2001) : des acteurs qui ont d'une problématique une perception divergente, voire antagoniste, parviennent, au contact les uns des autres dans un cadre déterminé, à co-élaborer une décision qui aligne leurs intérêts tout en faisant place à la vérité²³.

Bien entendu, une partie des malentendus quant à la « participation » tient au mauvais usage qui peut en être fait par le décideur, lequel peut être tenté d'y voir un outil puissant de légitimation de sa politique. Mais, au terme de cette discussion, on voit que le risque réside plus, en réalité, dans la manière dont on est construit le dispositif participatif : comme auxiliaire à la décision, il demeure un outil doté d'une méthodologie propre qui peut conduire, au mieux, à une « meilleure » décision, et, au pire, à une exacerbation des conflits, voire à la révélation de nouvelles sources de désaccord ; comme norme de justice, il a l'avantage, on l'a vu, de parvenir à un résultat qui, quel qu'il soit, sera considéré comme un résultat juste (pour autant que les participants se soient préalablement mis d'accord sur la procédure), mais l'inconvénient de pouvoir être *détourné* aisément de son objectif. C'est ce biais

²³ Reste à savoir si cette conception de la résolution de conflit, qui fait la part aux notions de délibération et de représentation politique, ne se base pas, au fond, sur l'idée de justice comme profit mutuel dont on a dénoncé, avec Bryan Barry, le caractère insatisfaisant. On peut, à la rigueur, se convaincre que les forums hybrides réussissent à donner du « travail de la preuve » une image plus adéquate de la manière dont y sont mêlés des enjeux politiques, mais il s'agit peut-être d'une victoire à la Pyrrhus si elle s'acquiert au prix d'une représentation défailante de ce qui fait la justice d'une décision. Il y a là en tout cas une réelle faiblesse qui laisse sceptique quant à la réussite de telles entreprises du point de vue du sentiment de justice.

particulier que nous allons à présent discuter plus en profondeur dans la dernière section de ce chapitre.

2.3.3. L'usage idéologique de la notion de procédure

La place croissante qu'occupe la justice des procédures dans l'ensemble de la problématique amène à se poser une question troublante : cette insistance sur les seuls moyens de parvenir à la décision, ne revient-elle pas, finalement, à détourner l'attention des individus concernés du *résultat* en termes de justice distributive ?

C'est le sens de la réflexion menée par Tyler et McGraw (1986), sur le rôle possible de la justice procédurale comme instrument idéologique du maintien de l'apathie politique (« *political quiescence* »). Il ne s'agit pas pour eux de nier l'importance du rôle joué par les normes procédurales dans les conceptions populaires du juste : les études qui ont tenté d'évaluer les effets de la procédure, *indépendamment* de ceux du résultat, sur le sentiment de justice, confirment effectivement « *la proposition que les gens se focalisent souvent sur les procédures, davantage même que sur les résultats, pour décider ce qui est juste* » (1986 : 119). Plus intrigante, à leurs yeux, est la justifiabilité rationnelle d'une telle focalisation. Certes, il se peut très bien, à nouveau, que l'importance accordée aux procédures puisse, dans une certaine mesure, résulter d'une préoccupation rationnelle pour le long terme : les auteurs admettent ainsi qu'il peut être intéressant d'accepter une procédure qui produit *hic et nunc* un résultat injuste, mais qui semble devoir produire *en moyenne* des résultats plus favorables²⁴. Mais leur hypothèse centrale, qu'on peut qualifier de fonctionnaliste, est qu'une préoccupation exclusive pour une procédure « équitable », a moins pour résultat principal de parvenir à une meilleure distribution, que d'occulter le caractère le plus souvent injuste du résultat. Envisagée globalement, donc, la focalisation sur les procédures leur semble surtout dysfonctionnelle.

Parmi les arguments que les auteurs avancent à l'appui de cette idée, on en retiendra essentiellement deux. Le premier tient à la valeur centrale que la culture américaine attribue à l'égalité des chances, ici réduite à un vulgaire « mythe procédural » : « *Si les défavorisés se focalisent sur le mythe procédural de l'égalité des chances et le perçoivent comme une allocation juste, sans s'inquiéter de savoir s'il a, en fait, mené à des chances égales ou à des chances de mobilité sociale, (c'est-à-dire à la justice distributive), ils accepteront leur statut. Dans ce cas, une procédure apparemment juste est soutenue en dehors de toute considération du fait que ses résultats soient justes ou non* » (1986 : 120). L'autre argument s'appuie sur la distinction déjà énoncée plus haut entre « contrôle du processus » et « contrôle de la décision ». Une série d'études réunies par Tyler et McGraw montrent ainsi que les sujets sont davantage préoccupés du premier type de contrôle, la possibilité de présenter et défendre leurs arguments, que du second, autrement dit la possibilité d'intervenir dans la prise de décision elle-même.

²⁴ Tyler et Mc Graw rapprochent cette idée du problème de la coopération dans le cas du « dilemme du prisonnier » : si le jeu doit être répété, mieux vaut peut-être adopter une stratégie coopérative, qui produira ponctuellement un résultat moins favorable, mais enverra au partenaire un message de « bonne volonté », susceptible d'atténuer sa méfiance et donc de rendre la solution coopérative accessible lors des jeux suivants.

En conclusion, disent en substance les auteurs, la focalisation sur les procédures a surtout comme fonction de détourner l'attention des plus désavantagés de l'injustice distributive des situations : en reconnaissant comme juste le mythe de l'égalité des chances et de la société « ouverte », ils acceptent des situations qui leur sont clairement défavorables. La justice procédurale constitue ainsi, au bout du compte, ce qu'on pourrait appeler sans trop trahir les auteurs, une idéologie au service du contrôle social.

Reste qu'une fois le problème posé, rien n'a encore été entrepris pour expliquer comment il se fait que les plus défavorisés soient ainsi attirés par une conception qui les dessert d'une manière aussi évidente. Pour tenter de répondre à cette question, Tyler et McGraw dégagent deux lignes d'argumentation à vrai dire modérément convaincantes. En premier lieu, il peut y avoir un effet de *simplicité cognitive* : dans une société comme la nôtre qui a poussé au plus loin la complexité et la différenciation, évaluer du point de vue de la justice un résultat donné peut s'avérer une tâche beaucoup plus difficile que de vérifier si une procédure a tout simplement été respectée. La deuxième série ne constitue une explication que de très loin, puisqu'elle reprend tout simplement, mais de manière très elliptique, toutes les théories de la *socialisation* comme instrument de maintien de l'ordre social. Dans ce cadre, les auteurs invoquent brièvement Marx, Freud et Easton pour conclure que « *le développement de vues dysfonctionnelles à propos de la procédure est le résultat de la socialisation culturelle* » (1986 : 126) – ce qui n'est qu'une manière redondante de donner à une hypothèse fonctionnaliste un cadre général lui-même fonctionnaliste. En termes moins flatteurs, l'idée frise la tautologie : si les plus défavorisés ont un attachement contre-productif et irrationnel pour des valeurs comme l'égalité des chances ou la norme procédurale, la faute en revient à la socialisation et au contrôle social.

Au fond, l'argumentation de Tyler et McGraw ne fait, pour l'essentiel, que formaliser l'observation commune selon laquelle le meilleur moyen d'amener quelqu'un à adhérer à une décision est de l'y impliquer. Ou encore, pour dire les choses plus rigoureusement : toutes autres choses étant égales par ailleurs, on adhère plus facilement à une décision qui nous est défavorable si l'occasion nous a été donnée de donner notre avis. Le système de concertation sociale propre à la Belgique illustre de manière assez frappante cette observation : on a souvent le sentiment que les luttes sociales au cours de la décennie 90 ont fait passer à l'arrière-plan le contenu des décisions (d'origine politique ou patronale) au profit de la question : le mécanisme de concertation sociale a-t-il été respecté ? « Nous n'avons pas été consultés » devient de plus en plus le lieu même de focalisation du conflit. On peut donner de ce type de plainte un exemple presque caricatural. Interviewé par un journaliste sur son appréciation du budget de l'État tel qu'il vient d'être proposé par le gouvernement, le responsable d'une organisation syndicale déclare : « *Tant mieux si le gouvernement a les moyens nécessaires pour décider notamment de relever les pensions les plus faibles, mais il y avait moyen de procéder dans le respect de la concertation sociale, et cela n'a pas été fait* »²⁵. Une déclaration qui prend toute son ampleur si on la rapproche de la phrase suivante, puisée dans le même article, et qui évalue les résultats

²⁵ *Le Matin*, 20 octobre 1999.

du gouvernement précédent : « *C'était très dur, parce que c'était une époque de sévère austérité. Mais dans ce cadre-là, au moins, même difficilement, les partenaires sociaux étaient parvenus à conclure un accord interprofessionnel* ». En résumé, pour ce responsable, la situation était sans doute plus pénible auparavant, mais « au moins » étaient-ils consultés...

Au-delà de la simplicité et/ou de la fragilité de l'explication à l'appui de l'hypothèse défendue par Tyler et McGraw, il reste que celle-ci comporte tout de même une parenté profonde avec l'histoire de l'idéologie égalitaire aux États-Unis, telle que la retracent par exemple des historiens sociaux comme Verba et Orren (1985). Examinons en effet quelques-uns des jalons de ce parcours. Après la guerre civile, beaucoup de comités pour l'abolition de l'esclavage se sont dissous une fois acquis le quinzième amendement constitutionnel qui accordait le droit de vote aux noirs. Trois quarts de siècle plus tard, la situation économique de ceux-ci ne s'est améliorée que très lentement et très partiellement, et le New Deal aura avant tout pour résultat majeur de redistribuer le pouvoir de négociation entre le capital et le travail : en créant le *Bureau National des Relations du Travail*, destiné à renforcer le pouvoir des syndicats dans les négociations collectives, Roosevelt a favorisé une « explosion » du mouvement syndical, dont le nombre de membres est passé de quatre millions en 1935 à neuf millions en 1947 (Verba et Orren, 1985 : 42). Enfin, les mouvements de protestation des années 60 et 70, focalisés notamment sur l'égalité raciale et sexuelle, ont débouché sur le « *Voting Rights Act* » de 1965, et de manière plus générale, sur toute la législation prohibant les discriminations raciales dans une large série de domaines ; de sorte que, dans les sept ans qui ont suivi, un million de noirs supplémentaires se sont inscrits sur les listes électorales alors que, dans le même temps, la pauvreté au sein de la communauté noire n'avait guère évolué, la proportion de familles monoparentales croissant même de manière considérable dans les années septante²⁶.

En somme, tous les moments-clés dans la marche vers l'idée égalitaire aux États-Unis, (a) se sont toujours enracinés dans l'inégalité des conditions de vie entre groupes sociaux, (b) se sont ensuite toujours traduits par des redistributions importantes et indéniables du *pouvoir* politique, mais sans jamais (c) avoir d'impact significatif en termes de redistribution économique. Cette « *guerre de deux cents ans* » comme l'appellent Verba et Orren, aura certes eu pour principal legs une « *démocratisation constamment croissante* », mais sur fond des mêmes inégalités et disparités économiques entre groupes sociaux.

La « substitution » de l'égalitarisme politique à l'égalitarisme économique dans l'histoire sociale américaine évoque irrésistiblement une analogie avec les analyses de Tyler et McGraw : l'octroi de droits politiques supplémentaires aux plus défavorisés constitue une amélioration du point de vue de la justice procédurale puisqu'elle accroît leur possibilité de donner leur avis (et, en principe, d'influencer le résultat). Les

²⁶ « *Bien que le noir adulte gagne en moyenne 68 % du salaire moyen du blanc adulte, les familles où vivent les enfants noirs ne disposent en moyenne que de 55 % du revenu des familles des enfants blancs, parce que 43 % de ces enfants noirs ne reçoivent aucun soutien financier de leur père* » (Verba et Orren, 1985 : 46). Dans un texte plus récent, Jennifer Hochschild (1995) décrit l'évolution de la situation et des attentes des familles noires aux États-Unis, et notamment le paradoxe selon lequel les noirs pauvres sont plutôt satisfaits de leur situation tandis que les noirs issus de la classe moyenne sont globalement déçus.

inégalités économiques n'évoluant guère en parallèle, la focalisation des mouvements sociaux sur le contrôle de la procédure a rendus ceux-ci relativement insensibles à la stagnation de l'égalité dans le cadre de la justice distributive²⁷.

On peut même aller plus loin : dans le même esprit, pourquoi ne pas considérer la démocratie elle-même, dans son ensemble, comme une forme de *justice procédurale*, puisque c'est une manière de sélectionner les règles de justice distributive applicables ? Il y aurait moyen, à côté des conceptions de Rawls et de Nozick, de défendre une théorie de la justice procédurale basée sur le principe élémentaire que « tout ce qui est démocratiquement décidé est juste » ce qui exigerait, bien entendu, de disposer d'une définition précise et opératoire de la notion de « démocratie ». Le versant critique d'une telle conception, que l'on a rencontré chez Tyler et McGraw, puis chez Verba et Orren, ne ferait alors au fond que reformuler la distinction classique entre liberté *formelle* et liberté *réelle* : l'extension des droits civiques, ou la *possibilité* qu'a chacun de s'élever dans la hiérarchie sociale, ne signifient pas encore la pleine *capacité* d'y arriver, conditionnée par l'accès à un nombre suffisant de ressources.

Or, si fondée que soit pareille critique (surtout du point de vue de la justice distributive), il n'en reste pas moins vrai que toute liberté réelle a *d'abord* dû s'appuyer sur une inscription formelle dans des textes légaux et constitutionnels. Aussi n'est-il pas si irrationnel de défendre l'idée que la justice procédurale constitue, dans le long terme, le meilleur garant de la justice distributive (ce qu'admettent d'ailleurs Tyler et McGraw) ; de toute façon, d'un simple point de vue historique et logique, elle en est la condition nécessaire et la première étape. En Europe, par exemple, on a assisté, lorsque les mouvements ouvriers se sont organisés, à des « substitutions » du même type qu'aux États-Unis. Ainsi, le Parti Ouvrier Belge, pendant ses trente premières années d'existence, s'est donné comme thème de mobilisation centrale l'obtention du suffrage universel. Mais, contrairement à ce qui semble s'être passé aux États-Unis, les écarts de revenus se sont *effectivement* réduits en Europe (dans une mesure variable), suite notamment à la mise sur pied des systèmes de sécurité sociale et à l'adoption d'un impôt progressif sur le revenu. La pression du suffrage universel, si elle n'explique pas tout, a sans aucun doute joué un rôle important dans ces évolutions. Pour reprendre la terminologie de Tyler et McGraw, le mouvement ouvrier européen, contrairement au mouvement noir américain, a donc bien réussi à transformer ses acquis dans le domaine de la justice procédurale en terme de justice distributive.

Voilà en tout cas un premier argument important qui vient tempérer l'hypothèse de la production d'une « apathie politique » qui serait l'effet d'un attachement excessif au contrôle de la procédure. Dans le même ordre d'idées, on peut ajouter un autre argument, peut-être plus fondamental, qui s'attaque à un point aveugle de la théorie de Tyler et McGraw. Lorsque ceux-ci évoquent le rôle « idéologique » de la justice procédurale, ils partent du principe (même s'il n'est pas exprimé exactement dans ces termes) que le « véritable » intérêt des plus défavorisés serait une distribution matérielle qui leur soit plus favorable. Que les dirigeants réussissent, d'une manière ou d'une autre, à « *détourner l'attention de ceux qui les suivent du fait de savoir si une*

²⁷ Cette formulation ne vaut bien sûr que pour les États-Unis. En Europe occidentale, les choses ont évolué différemment (nous reviendrons brièvement sur ce point).

procédure produit des bénéfices tangibles », puis à « recentrer [cette attention] vers les opportunités que fournit la procédure », ne peut dès lors signifier qu'une chose : les citoyens font preuve d'une forme de « fausse conscience ». Or, ce que Tyler et McGraw semblent oublier ici, c'est que le fait d'être entendu constitue *en soi* un résultat distributif : c'est obtenir sa part de *reconnaissance sociale*. Si l'on admet que la reconnaissance sociale constitue bien une ressource valorisée par les individus, une ressource dont ils se soucient d'obtenir leur juste part, alors il y a bien, derrière le souci d'être consulté, autre chose qu'un « aveuglement » ou qu'un souci de protéger des résultats distributifs futurs²⁸ : on est forcé d'y voir la revendication de sa part d'une ressource particulièrement cruciale dans toute société quelle qu'elle soit.

²⁸ Bien sûr, du point de vue de l'*homo œconomicus*, on peut toujours affirmer qu'échanger une part de bien matériel contre une part de reconnaissance sociale, c'est y perdre au change et se faire berné. Ce point de vue paraît insuffisant, mais mériterait une longue discussion qu'il n'est pas possible d'entreprendre ici. En terme de ressources distributives, l'estime de soi comporte, on l'a vu, bien des ambiguïtés, mais ce n'est pas une raison pour la dévaluer à ce point.

Chapitre 3. La communauté de justice

Même si cet ouvrage est pour l'essentiel consacré à des questions de justice distributive, on voit bien que l'articulation de celle-ci aux autres formes de justice, qui a fait l'objet du chapitre 2, peut s'avérer cruciale, et pas seulement à des fins de clarification conceptuelle. Le caractère apparemment irréductible de l'idée de rétribution, de même que l'hétérogénéité des rôles que la notion de procédure est amenée à jouer, peuvent, de fait, donner une signification et une orientation très différentes à la recherche de mécanismes explicatifs empiriques.

La remarque vaut également pour la dernière grande question normative que nous aborderons à présent, celle des limites de la « communauté de justice », autrement dit de l'ensemble des personnes au sein duquel s'appliquent les règles de justice. La question apparaît toutefois d'autant plus brûlante qu'elle semble en prise directe sur la manière dont le citoyen « ordinaire » construit ses normes de justice et les utilise pour évaluer les situations. Les migrations internationales de travailleurs, qui viennent immédiatement à l'esprit, soulèvent des enjeux qui ressortissent en effet, de manière typique, à la justice sociale et à la définition de la communauté pertinente. Certes, depuis le milieu des années 70, la présence de ces travailleurs immigrés dans les pays d'Europe occidentale s'est peu à peu imposée comme une problématique politique sensible. Mais certaines enquêtes, dont celles que nous avons menées en région liégeoise (Jacquemain, 1995a) et en Communauté française (Jacquemain, 1995b), ont permis d'en dégager la centralité et d'en accentuer le caractère de thème « organisateur » autour duquel vient s'articuler le choix des normes de justice : pour une partie des personnes interrogées, les travailleurs immigrés, bien que résidant sur le territoire de notre « communauté politique » d'une manière permanente et durable, ne doivent pas être reconnus comme « totalement » citoyens. Comme le suggère Michael Walzer, ce sont les *métèques* des sociétés contemporaines : c'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dit-il, au nom même de la manière dont nous formons communauté, justice doit leur être rendue.

Mais les réponses du type de celle qu'apporte Walzer à ce véritable défi qu'affrontent nos sociétés, n'ont pas non plus évacué les aspirations à l'idéal d'une « communauté humaine universelle » qui transcenderait les appartenances particulières des individus. Même si la notion de justice planétaire manque aujourd'hui du minimum de réalité pour rendre pleinement pertinente une théorie de la justice *entre tous les hommes* (malgré un approfondissement constant du droit international, qui commence même à se doter aujourd'hui d'institutions pénales), la décennie 90 et le début du millénaire auront tout de même vu, avec l'émergence de problématiques liées à la globalisation des échanges, un retour à l'idée que la justice mondiale devrait dépasser la simple exigence d'un minimum d'ordre normatif *entre les différentes communautés* (en pratique, les États ou les quelques ensembles supra-étatiques)²⁹.

²⁹ Bien entendu, reste à voir si l'apparition d'un embryon d'opinion publique mondiale (en particulier grâce aux mouvements et aux mobilisations altermondialistes), et le sérieux que l'on prête à une entité aussi abstraite que la « communauté internationale », peuvent amorcer des transformations qui déboucheront sur autre chose qu'un

Au fond, la question pourrait bien être la suivante : la mondialisation des processus sociaux et, en particulier, des processus économiques, ne nous contraint-elle pas, pratiquement, à chercher des pistes pour une théorie de la justice « universalisante » ? Indépendamment du point de vue éthique, quel crédit peut-on concrètement accorder à une théorie de la justice limitée aux frontières de la communauté politique, alors que le fonctionnement même de ces communautés est menacé par leur incapacité à gérer les flux d'êtres humains, de marchandises et de capitaux ? C'est cette tension entre le communautarisme (représenté par un auteur comme Walzer), et la perspective d'une justice mondiale (ici défendue par Philippe Van Parijs), que nous explorerons surtout au cours de ce chapitre (3.1). Dans un deuxième temps, mais davantage comme ligne de fuite et question ouverte, on passera en revue quelques-uns des aspects normatifs et conceptuels d'une éventuelle extension aux générations futures, à l'ensemble du monde, voire à l'univers tout entier, de la communauté de justice (3.2). Il n'est possible que d'esquisser ici quelques-unes des problématiques liées à l'idée de communauté de justice, mais, sans nul doute, la manière dont réponse sera donnée à ces questions dans l'avenir contribuera fortement à modeler l'ensemble de nos sociétés.

3.1 Justice mondiale vs communautés démocratiques ?

3.1.1. Le contractualisme et la position originelle

La logique qui prévaut chez Michael Walzer prend à rebours celle qui a longtemps dominé les théories dites du contrat social, aussi ne sera-t-il sans doute pas superflu de rappeler brièvement les enjeux traditionnellement liés à ces dernières. Pour les philosophes contractualistes, la première question à poser est celle des conditions minimales, des qualifications requises pour « être admis dans la position originelle », c'est-à-dire la position qui définit les conditions de signature du contrat social, et donc les conditions à partir desquelles seront dérivés les principes de justice³⁰. Longtemps, cette condition s'est résumée à une aptitude à la raison. Pour Hobbes, cela incluait pratiquement tout le monde – mais Locke, par exemple, en excluait les femmes et les pauvres. Comment faut-il dès lors concevoir ce pré-requis de rationalité ? S'agit-il d'une caractéristique *a priori* des individus, dans la lignée du transcendantalisme kantien, ou d'une caractéristique *empirique*, comme le pense un auteur comme Bernard Williams, puisque la responsabilité imputée aux être humains pour leurs actes s'appuie de toute façon sur des considérations empiriques, et que la reconnaissance de la responsabilité d'une personne est au cœur de sa définition comme agent moral (qu'on songe seulement à la question de la responsabilité pénale) ? Pour dire les choses

projet de « gouvernance mondiale », voire un simple renforcement de la logique de négociation à l'œuvre dans les relations internationales.

³⁰ Arthur Di Quattro (1986 : 93), dont nous suivons le raisonnement dans ce paragraphe. Voir aussi, au chapitre 1, l'encadré consacré à la théorie de la justice de Rawls. Dans sa mise en perspective historique des théories du contrat social depuis l'Antiquité, Jean Terrel (2001) insiste sur l'apport décisif de Hobbes, qui a donné sa forme familière aux théories modernes du contrat social en étant le premier à associer souveraineté, contractualisme et droit naturel.

autrement, y a-t-il dans le chef de tout être humain³¹ une présomption irréfragable de rationalité ?

Pour notre part, voici la manière dont nous comprenons l'enjeu de la discussion. Dans le cadre de la méthode contractualiste, comme celle mise en œuvre par Rawls, les sujets « qualifiés » pour faire le choix de principes de justice ne peuvent en tout état de cause être des individus « empiriques » au sens de personnes concrètes, puisque le « voile d'ignorance » leur interdit de connaître aucun fait particulier. Elles ignorent notamment, bien sûr, quelle sera leur position dans la société future, puisque c'est là l'objectif même du voile d'ignorance. Mais elles doivent aussi ignorer pratiquement tout de leurs caractéristiques physiques et intellectuelles, et même de leurs propres préférences. A défaut de cette ignorance, la procédure perdrait son impartialité : chacun serait tenté de promouvoir des principes favorables à ses caractéristiques ou préférences personnelles. Les personnes pertinentes pour la position originelle sont donc en quelque sorte des personnes « de référence » dotée d'une « rationalité générale ».

Mais, d'un autre côté, ces personnes « de référence » sont bien des êtres humains empiriques : c'est qu'elles doivent connaître les lois générales de la psychologie humaine et de l'organisation sociale. En effet, sans ces « informations générales », les contractants risqueraient de proposer une conception de la justice sociale qui serait soit instable, soit totalement inapplicable. Rawls y insiste souvent, une des qualités essentielles d'une théorie de la justice, c'est de pouvoir se soutenir elle-même. Autrement dit, elle doit pouvoir favoriser d'elle-même l'émergence de sentiments de justice correspondant à ses propres principes (Rawls, 1987 : 170). La notion de « personne » intègre donc ce qu'on peut considérer comme des « constantes anthropologiques », des compétences dont seraient capables des individus concrets³².

Ceci entraîne-t-il que « l'accès à la position originelle » est une question empirique ? Il nous semble que oui, en un certain sens du moins : des principes de justice « déduits » à partir du point de vue d'une personne jugée incapable de rationalité seraient sans doute irrecevables. De même des principes déduits à partir d'une personne totalement ignorante des « informations générales » nécessaires seraient, vraisemblablement, jugés tout aussi inacceptables. Mais si cette argumentation est juste, elle devrait amener à nous poser la question suivante : dans une théorie contractualiste comme celle de Rawls, y a-t-il bien correspondance entre, d'une part, l'ensemble des co-contractants et, d'autre part, la communauté empirique d'application de la justice ? On peut en effet imaginer, d'une part, que certaines personnes soient, empiriquement, insuffisamment capables de rationalité pour

³¹ Certains pourraient nous faire le reproche de restreindre indûment le champ de la justice aux seuls êtres humains. On peut nous accuser d'anthropocentrisme, c'est-à-dire d'écarter d'office les « droits » du monde animal ou de la biosphère en général. Les « zoocentristes », les « biocentristes » et les tenants de l' « écologie profonde » (sur lesquels nous reviendront brièvement dans la dernière section (3.2) de ce chapitre), postulent que certains (ou tous les) animaux, voire la vie en général, ont des droits *intrinsèques* – c'est-à-dire : indépendamment de leur utilité pour l'humanité – et doivent donc être traités comme des fins, non comme des moyens (voir De Roose et Van Parijs, 1991). Cependant, nous entendons bien rester ici résolument dans les limites de l'anthropocentrisme, en vertu de nos « jugements bien pesés », ce qui n'ôte pas, on y reviendra, toute pertinence à l'idée d'attribuer des « droits » aux animaux.

³² En ce sens, la discussion ne diffère pas fondamentalement de celle des principes sous-jacents à la théorie de rétribution chez Hogan et Emler dans le chapitre 2 (section 2.2).

constituer des « personnes de référence » dans la position originelle, mais que, d'autre part, le sort de ces personnes doit nécessairement être pris en compte pour définir la structure de base de la société. Ainsi, dans la « simulation de la position originelle », nous pourrions par exemple considérer comme irrecevable le raisonnement d'une personne handicapée mentale, tout en admettant qu'il est indispensable de tenir compte du point de vue de telles personnes (de leurs intérêts subjectifs, en somme) pour définir ce qu'est une « société juste », puisque les contractants savent qu'ils peuvent parfaitement se retrouver dans la peau d'une personne handicapée lorsque le voile d'ignorance sera levé. En toute logique, il nous semble que la ligne de ce raisonnement conduit alors à distinguer les personnes habilitées à émettre un point de vue, et celles dont le point de vue doit être pris en compte³³. Auquel cas, l'accès à la position originelle et la définition de la communauté d'application de la justice deviendraient presque deux questions différentes.

Les principales normes de justice distributive (1) : l'égalité

Les études empiriques tendent à montrer que l'imagination humaine en matière de normes de justice est presque inépuisable. Cette diversité pose en soi une série de problèmes, tant philosophiques que sociologiques, qui sont examinés au long de cet ouvrage. À titre d'illustration, on se penchera brièvement, à la faveur de trois encadrés répartis ailleurs dans l'ouvrage³⁴, sur quelques questions relatives à un nombre restreint de normes de justice.

L'égalité est un concept aux multiples facettes et au sens à peu près inépuisable. Dans le seul cadre de la théorie de la justice, on peut en donner une définition tellement large qu'elle finit par se confondre avec la justice elle-même. Aristote (livre V de l'*Éthique à Nicomaque*) suggérait ainsi que le juste consiste, en substance, à traiter également les égaux et inégalement les inégaux. L'égalité dont il s'agit là n'est cependant pas une égalité de quantité, mais de rapport et de proportion : la norme en jeu est donc bien plutôt celle de mérite ou d'équité (selon une formule comparable de Tertullien : « *suum cuique tribuere* »).

En précisant un peu la notion d'égalité, on en arrive vite à la distinction classique entre égalité des chances et égalité des résultats. Si l'égalité des chances est aujourd'hui un concept fort prisé, sa signification réelle (organiser la libre compétition pour des biens rares) n'a finalement qu'un lointain rapport avec l'égalité des résultats : au terme du processus, certains se retrouveront quand même avec beaucoup (éventuellement, tout), d'autres avec peu (éventuellement, rien). La focalisation sur l'égalité des résultats n'est pas moins problématique. Décider par exemple qu'une société juste sera celle qui accorde « la même chose à tout le monde » ne résout rien tant qu'on n'a pas déterminé exactement ce qu'il s'agit d'égaliser : donner à chacun les mêmes quantités de chaque bien paraît vite absurde, tant les individus ont des préférences et des désirs tout à fait différents ; de même, égaliser le revenu fera inévitablement réapparaître des inégalités majeures du fait que les gens n'ont pas les mêmes besoins mais le besoin constitue en soi une autre norme de justice. Quant à la solution qui consisterait à égaliser les « utilités » (comme disent les économistes), elle n'en sera vraiment une que lorsque nous saurons à coup sûr comment ordonner les préférences à un niveau interpersonnel.

On le voit, l'égalité des résultats n'est pas plus facile à concevoir ni à définir que l'égalité des chances. En définitive, dès que l'on s'intéresse d'un peu plus près à l'égalité comme d'ailleurs à la plupart des critères de justice distributive on s'aperçoit que le concept est polysémique et recouvre *de facto* un vaste champ de questions et de problèmes. Le critère d'égalité laisse en fait beaucoup de philosophes de la justice insatisfaits d'où les tentatives visant à le redéfinir radicalement, comme celle de Michael Walzer avec sa distinction entre égalité « simple » et égalité « complexe » (voir chapitre 5, section 1.3).

³³ Di Quattro semble en cela se situer sur une autre ligne de partage : « *Il est important que les libéraux distinguent entre l'égalité de capacité à choisir et la possession inégale de l'intelligence pratique. Seule la première est un fait pertinent et elle fournit une base naturelle pour l'égalité* » (1986 : 97).

³⁴ Le second encadré, sur la norme de besoin, a été inséré plus loin dans le chapitre 3 ; le troisième, sur la notion de mérite et la théorie de l'équité, a sa place dans le chapitre 4.

3.1.2. Le communautarisme de Michael Walzer

Sans vouloir poursuivre plus avant cette discussion, il convient surtout d'insister sur un fait : l'idée que la « communauté pertinente » pourrait, dans la construction de Rawls, présenter un caractère empirique ne doit pas occulter l'ambition *universalisante* de la théorie et de la méthode contractualiste en général³⁵. Or, c'est une tout autre logique qui prévaut chez Michael Walzer. Pour lui, le contrat qui lie les participants à la communauté n'a rien d'une construction hypothétique. Seul compte le « contrat social réel », si l'on peut dire, tel qu'il peut se lire à travers l'histoire, la culture, l'organisation sociale concrètes de la communauté en question. Walzer rejette donc catégoriquement l'idée du voile d'ignorance. Tous les éléments de la situation particulière de chaque société sont éminemment pertinents pour la définition du juste, et la justice sociale ne peut même s'apprécier que par rapport à la culture partagée de la communauté.

Puisque rien n'est juste ou injuste que du point de vue de la communauté, la définition même de celle-ci, c'est-à-dire la limite fondatrice entre ceux qui en font partie et ceux qui en sont exclus, devient un élément décisif de la théorie. C'est ce que Walzer appelle la « *définition des droits d'appartenance* » ; sans ceux-ci, aucune théorie de la justice distributive ne pourrait véritablement commencer : « *La théorie de la justice distributive commence donc par une analyse des droits d'appartenance à une communauté. Elle doit justifier en même temps le droit (limité) de fermeture de la communauté, sans lequel il n'y aurait pas de communautés du tout, et l'autosuffisance politique [political inclusiveness] des communautés existantes. Car c'est seulement comme membres quelque part d'une communauté quelconque que les hommes et les femmes peuvent espérer partager tous les autres bien sociaux – sécurité, richesse, honneur, charges et pouvoir – que la vie en communauté rend possible* » (Walzer, 1997 : 102).

Quelles sont les implications de cette définition des droits d'appartenance ? En premier lieu, ce sont les frontières de la communauté politique qui sont déterminantes pour définir nos liens avec les autres : aux membres, nous devons la *justice*, aux autres, nous devons seulement l'*entraide*. La justice, c'est le respect de l'ensemble des règles qui constituent le cadre proprement dit des « sphères de justice », en particulier le fait que chaque bien soit distribué selon la logique distributive qui lui convient. L'aide mutuelle, c'est ce qui règnerait de manière universelle si, précisément, il n'existait pas de communauté politique – si, autrement dit, nous étions tous des étrangers les uns pour les autres : « *La justice ne serait rien d'autre que l'absence de coercition, la bonne foi et le bon-samaritanisme – elle serait purement affaire de principes externes* » (Walzer 1997 : 65)³⁶.

En conséquence, l'appartenance sera également le tout premier des biens distributifs qu'il s'agira de distribuer. Mais qui décide de la distribution ? La réponse est très claire et ne fait aucun doute pour Walzer : la communauté politique elle-même a seule le droit de décider qui peut entrer et qui ne le peut pas. En ce sens, elle

³⁵ Universalisante du moins, répétons-le, dans le cadre de sociétés adoptant le régime démocratique (Rawls, 1987 : 279-280).

³⁶ On rejoindrait donc la différence entre justice et morale, abordée dans le premier chapitre.

s'apparente plus à un « club » qu'à un « quartier » (*neighbourhood*³⁷). Elle fonctionne par « cooptation », pourrait-on dire, et non par admission d'office. Walzer insiste assez longuement sur cette distinction et sur ses raisons. Contrairement à la communauté politique, la communauté de voisinage est, par nature, ouverte : « *Les étrangers peuvent être accueillis ou pas ; ils ne peuvent pas être admis ou exclus* » (*ibid.*, p.68). La communauté politique, quant à elle, doit pouvoir garder le droit de décider qui peut s'y joindre ou non, et ce droit est indispensable pour préserver ce qui fait, en quelque sorte, son essence même – les valeurs et modes de vie partagés, la culture commune, le bien-être résultant de la collaboration sociale. D'ailleurs, ajoute Walzer, les quartiers ne peuvent être ouverts que parce que les communautés politiques sont suffisamment fermées pour garantir à l'intérieur une homogénéité minimale. Faute de cette homogénéité, les communautés locales elles-mêmes seraient tentées de s'ériger en communautés politiques, autrement dit de s'auto-fonder par un geste initial de fermeture : « *Abattre les murs de l'État n'est pas (...) créer un monde sans murs, mais c'est plutôt créer un millier de petites forteresses* » (*ibid.*, p. 71).

Ainsi schématiquement présentée, la théorie de Walzer ressemblerait presque à une apologie sophistiquée du nationalisme, l'affirmation peu nuancée d'un droit, éventuellement fondé sur l'histoire, au repli sur soi de tous les particularismes identitaires locaux. Or l'histoire – la manière dont, par exemple, un groupe s'est constitué en communauté politique – n'a que peu de place dans l'argumentation de notre auteur : « *Ce qui m'intéresse ici, ce ne sont pas les origines historiques des différents groupes, mais les décisions qu'ils prennent présentement et qui concernent leurs populations présentes et futures* » (*ibid.*, p. 61). C'est là que Walzer s'écarte le plus radicalement de toute forme de plaidoyer historiciste. Quelles que soit les conditions dans lesquelles se forment de nouveaux pays, de nouveaux États, il est très improbable, en effet, que ceux-ci ne contiennent pas, sur leur sol, des éléments qui seront d'emblée tenus pour des « étrangers ». Or, dit Walzer, il serait injuste de refuser à ces derniers le droit d'appartenance, dans la mesure où, au moment de la fondation, ils sont « *déjà là* » ; ils ne peuvent être chassés. Ainsi, même l'épineuse question de l'origine de l'appartenance, celle des « premiers occupants » formant communauté sur un territoire, est résolue sans autre référence que la co-présence des personnes formant communauté : « *les hommes et les femmes qui déterminent ce que signifie l'appartenance, et qui façonnent les politiques d'admission de la communauté politique, sont tout simplement ceux qui se trouvent déjà là* » (*ibid.*, p. 77). Parmi ceux qui sont là, aucune distinction de race, de sexe, de classe n'est donc pertinente, aucun privilège fondé sur l'ancienneté ou la tradition n'est recevable. C'est dire aussi l'importance du lien entre les notions de communauté et de *territorialité*. Une fois ses portes fermées, la communauté politique n'a pas le droit de choisir, parmi ceux qui sont là ou ceux qu'elle a admis, qui sera citoyen et qui ne le sera pas.

Au nom de ce principe (dit de *political inclusiveness*), Athènes, avec ses esclaves et ses métèques, était une tyrannie : certaines personnes qui avaient la « qualification requise » pour être citoyens – vivre sur place de manière non provisoire – n'en

³⁷ Walzer (1997 : 66-76). Pascal Engel, le traducteur de *Spheres of Justice* en français, rend *neighbourhood* tantôt par « quartier », tantôt par « communauté de voisinage », dont il sera aussi question dans ce paragraphe, et qui en est donc le synonyme.

recevaient pas les droits et étaient donc « *les sujets d'un groupe de citoyens—tyrans, gouvernés sans leur consentement* » (*ibid.*, p. 92). Or, dit Walzer, nos sociétés contemporaines ont leurs métèques : ce sont les travailleurs immigrés. Le refus de leur accorder la citoyenneté constitue un acte de tyrannie dès lors qu'ils sont clairement devenus des résidents permanents et que nous les considérons par ailleurs comme « *des hommes et des femmes capables de délibération rationnelle* » (*ibid.*). En somme, ce sont des citoyens, selon notre propre conception partagée du politique qui ne prévoit pas de « caste » ou de citoyens de « seconde zone ». Mais nous refusons de le reconnaître en invoquant une fiction : leur séjour ne serait que provisoire. « *C'est pourquoi le gouvernement des travailleurs hôtes ressemble beaucoup à une tyrannie ; c'est l'exercice d'un pouvoir en dehors de sa sphère, exercé sur des individus qui ressemblent à des citoyens sous tous les aspects qui importent dans le pays hôte, mais qui sont néanmoins exclus de la citoyenneté* » (*ibid.*, p. 98).

L'introduction de l'idée de territorialité amène donc Walzer, à partir de prémisses que l'on pourrait considérer comme fondamentalement conservatrices, à une position qui est assez « progressiste » du point de vue politique : les travailleurs immigrés doivent être considérés comme des citoyens à part entière, sans restriction. En bref, « *l'État doit quelque chose à ses habitants, purement et simplement, sans référence à leur identité collective ou nationale* » (*ibid.*, p. 77).

Bien sûr, cela ne règle pas le problème des non-membres, des « *outsiders* », à qui ne s'applique que l'aide mutuelle ou *entraide*. Celle-ci est beaucoup moins contraignante que la justice. L'aide mutuelle n'est due que si, d'une part le bénéficiaire potentiel en a un besoin urgent et que, d'autre part, les coûts et les risques sont relativement bas pour l'autre partie. Walzer admet toutefois que les exigences de l'aide mutuelle sont plus importantes et plus contraignantes pour les communautés que pour les individus parce que les premières disposent de plus de moyens. Ainsi, une communauté n'a pas nécessairement le droit de réclamer pour elle seule l'usage de ressources surabondantes. Elle ne peut non plus fermer complètement ses portes à une immigration suscitée par un différentiel démographique trop important (un pays surpeuplé à côté d'un pays peu peuplé, par exemple).

Enfin, l'aide mutuelle exige des communautés politiques qu'elles prennent en compte le sort des *réfugiés*, du moins dans des proportions acceptables, seuil que nos sociétés se trouvent d'ailleurs aujourd'hui bien en peine de déterminer. Jusqu'où sommes-nous tenus d'aider les réfugiés ? Jusqu'où nous engage ou nous contraint l'aide mutuelle ? On voit bien que la question, pour Walzer, est une question de morale pratique effective, c'est-à-dire profondément ambivalente : « *D'un côté, tout le monde doit avoir un endroit pour vivre, et un endroit où il puisse vivre raisonnablement en sécurité. D'un autre côté, ce n'est pas un droit que l'on peut imposer à certains États d'accueil* » (*ibid.*, p. 86). Il est clair que dans le monde où nous vivons, il n'y a pas de « lieu raisonnablement sûr » pour tout le monde, en tout cas pas du point de vue de nos critères. Mais les communautés politiques constituées n'ont pas le *devoir* d'accueillir les centaines de millions de personnes qui n'ont pas ces conditions de survie minimale. Si certaines communautés disposent aujourd'hui de conditions d'existence que d'autres communautés leur envient, cela ne les contraint pas, en termes de justice, à partager ce qu'elles ont acquis avec ceux qui ne l'ont pas.

Walzer admet pourtant un principe de justice qui atténue sa position et qui est en un sens opposable aux communautés politiques : le *droit d'asile*. Mais lui aussi est forcément limité, et le dilemme qu'il pose paraît moralement insoluble : « *à la limite, il est quasiment impossible de refuser le droit d'asile (...). Mais si nous offrions un refuge à toute personne dans le monde qui serait sans doute justifiée à dire qu'elle en a besoin, nous pourrions être débordés* » (*ibid.*, p. 87-88). Il y a là une sorte « d'équilibre » à réaliser entre deux exigences incompatibles : d'une part le droit de chacun à vivre en sécurité ; d'autre part, le droit de toute communauté à se protéger contre le risque d'une mise en cause fondamentale de ses choix de vie, voire d'une dissolution. En définitive, et même si c'est avec des scrupules, c'est le deuxième de ces droits qui prévaut chez Walzer en fonction même de sa conception de la justice. Là encore, le principe de *political inclusiveness* joue donc un rôle décisif – moins radical, certes, que dans le cas des travailleurs immigrés, mais tout aussi fondateur : « *le droit de restreindre le flot demeure un trait de l'auto-détermination communautaire* » (p. 88).

3.1.3. Justice mondiale contre démocratie

Le malaise de l'auteur est néanmoins réel : « *Je pars du principe qu'il y a des limites à notre droit collectif, mais je ne vois pas comment les spécifier* » (*ibid.*, p. 87). Par ailleurs, l'aide mutuelle, contrairement à la justice, conserve un caractère largement discrétionnaire : c'est à la communauté elle-même de décider jusqu'où elle se sent tenue d'aider ceux qu'elle n'a pas admis en son sein. La distinction entre les membres et les non membres, entre l'intérieur et l'extérieur, fondamentale dans la construction de Walzer, repose sur une asymétrie fondamentale entre les personnes qui nous paraît difficile à accepter d'un point de vue normatif. D'une certaine façon, l'auteur le reconnaît lui-même puisqu'il suggère que le contractualisme pourrait bien constituer la « *seule approche possible* » pour le « *globe tout entier* » (*ibid.*, p. 58). Mais il ne croit guère à la possibilité d'une « cité mondiale » (sauf éventuellement sous la forme – tyrannique – d'une bureaucratie universelle), et en conséquence, il ne développe pas d'argumentation dans ce sens³⁸.

De plus, s'agissant des réfugiés, Walzer n'envisage guère que les exils massifs de population, en écartant de sa réflexion les demandes d'asile individuelles, traitées au cas par cas. Autant dire qu'une telle posture n'est pas non plus faite pour résoudre des situations comme celle de l'arrivée de contingents qui, sans atteindre une dimension biblique, posent toutefois d'énormes problèmes dans la perspective d'une casuistique bureaucratique-légale. Étant donné toutes ces difficultés, notamment le problème des

³⁸ En tout cas, pas à notre sens dans *Spheres of justice*. Précisons bien que nous n'avons aucune prétention exégétique dans ce travail : « rendre justice » à Michael Walzer ferait l'objet d'un ouvrage en soi. On trouvera des réflexions intéressantes sur le conflit universalisme/particularisme et des indications sur l'évolution des positions de Walzer dans l'ouvrage collectif dirigé par Affichard et de Foucauld (*Pluralisme et équité*, 1993), et une introduction parfaitement lisible des enjeux de son travail dans Lacroix (2001). Il importerait certainement, dans l'absolu, de distinguer entre, d'une part, les rapports entre les membres d'une communauté et les extérieurs, et, d'autre part, les rapports des différentes communautés entre elles, qui pourraient sans doute faire l'objet d'une théorie spécifique. Mais cette distinction, à notre connaissance, n'est pas faite dans l'ouvrage de Walzer. On en trouvera une ébauche, construite sur l'idée de tolérance, dans Walzer (1998).

réfugiés et des demandeurs d'asile, comment s'en tenir, dès lors, à une conception strictement « communautarienne » face aux nouveaux défis d'un monde de plus en plus globalisé, où les interactions entre individus issus de communautés politiques différentes prennent de plus en plus d'importance dans leur vie ? Les marchandises, les capitaux et, de plus en plus souvent, les travailleurs, traversent les frontières des communautés politiques. Même si les institutions censées incarner l'idée d'une société politique mondiale n'ont qu'une existence trop faible pour garantir aujourd'hui la justice entre les « citoyens du monde », n'est-il pas temps de tenter de concevoir ce que pourrait être une « communauté de justice » mondiale ?

Philippe Van Parijs amorce le problème à partir de la dénonciation de ce qu'il appelle « *l'exploitation citoyenne* » (1993 : 143). Il y a exploitation citoyenne, dit-il, dès qu'un groupe de personnes peut obtenir un revenu plus élevé sur la seule base de son appartenance à une communauté particulière ce qui veut dire que le revenu de ce groupe diminuerait si l'on abolissait tous les privilèges liés à la nationalité.

Il suffirait, par exemple, que le rapport entre le revenu réel de salariés d'un pays donné et, disons la moyenne mondiale du revenu réel pour un même travail, soit supérieur au rapport des productivités du travail, pour que ces salariés soient considérés comme des *exploiteurs* au sens de Van Parijs. Cela signifierait en effet que dans le salaire de ces « exploités » est incorporé un avantage lié exclusivement à leur appartenance à un pays doté d'un système politique et social particulier qui les favorise. Si on « égalisait » les avantages dans l'ensemble de la communauté humaine, alors ne subsisteraient que les différences de revenus liées aux différences de productivité.

Un exemple paradigmatique de « l'exploitation citoyenne », est bien évidemment la cohabitation, sur un même espace, des nationaux et des immigrés, le travail de ces derniers étant payé moins cher du simple fait qu'ils sont immigrés (voire, éventuellement, clandestins). Si toute la population se voyait accorder du jour au lendemain le statut plein et entier de citoyen, il y aurait « péréquation » des salaires dans la mesure du rapport des productivités marginales. L'exploitation citoyenne peut aussi résulter du fait que les travailleurs des pays développés ont un accès privilégié aux emplois les plus qualifiés. Dès lors, la disparition de cette forme d'exploitation exige davantage que la seule proportionnalité entre revenus et productivité : elle suppose aussi l'égalité des chances d'accès aux emplois productifs, ce qui constitue encore un autre défi.

On peut à présent aborder la question de la fermeture des frontières dans d'autres termes que ceux de Walzer. Et si cette question, au fond, opposait la *justice* à la *démocratie* ? C'est précisément l'idée défendue par le même Van Parijs dans un autre texte (1995), dont nous allons tenter d'esquisser le raisonnement. La démocratie implique le droit pour toute communauté politique de décider elle-même de son mode de vie et, en particulier, de la solidarité qu'elle instaure entre ses membres. En conséquence, elle doit pouvoir également décider qui elle « invite » à partager les ressources dont elle dispose. La justice, du moins telle que la conçoit Van Parijs, c'est-à-dire définie à l'échelle mondiale et sur le modèle du maximum de Rawls (la situation la plus favorable possible pour les plus démunis), exigerait au contraire que l'on ouvre les frontières à toute personne désireuse de rentrer, ce qui permettrait

certainement à un certain nombre de ressortissants du Tiers monde de venir chercher chez nous une situation plus enviable. Un accès sans restriction à l'immigration réduirait ainsi les inégalités et améliorerait la situation matérielle des plus pauvres, ce qui serait sans doute la seule façon de mettre fin à « l'exploitation citoyenne ».

Qui serait cependant le plus opposé à cette ouverture des frontières ? Précisément les plus démunis à l'intérieur des sociétés riches. Car pour les possédants et, en particulier, pour les employeurs, l'immigration est une opportunité : elle leur permet de trouver une main d'œuvre qui, compte tenu de son statut plus fragile (sa présence sur le territoire peut toujours être remise en cause), aura tendance à accepter des conditions de travail et des normes de salaire inférieures à celles des travailleurs « locaux ». L'immigration (régulée) est une façon de faire baisser le coût du travail. Au contraire, pour les plus défavorisés, travailleurs peu qualifiés ou chômeurs, la main d'œuvre immigrée est vue avant tout comme une concurrence : non seulement par rapport à l'emploi disponible, mais aussi dans l'accès aux ressources de la sécurité sociale. Ainsi, dit encore Van Parijs, les frontières ont commencé à se fermer au moment où les populations d'Europe obtenaient le suffrage universel : c'est la pression du pouvoir politique croissant des classes ouvrières qui fut le premier moteur des politiques de restriction à l'immigration. Dès lors, conclut-il, « *c'est par l'extension même de la démocratie que se trouve bloquée une voie importante – et peut-être la seule dont l'ampleur n'ait pas été négligeable – vers plus de justice à l'échelle mondiale* » (1995 : 43). Même si, comme l'auteur le reconnaît lui-même, cette analyse est schématique, elle semble particulièrement pertinente pour expliquer, aujourd'hui, que la montée des sentiments xénophobes – et sa traduction, à certains moments, dans le vote « fascisant » – soit davantage le fait de milieux populaires fragilisés.

D'un point de vue normatif, Van Parijs prend *a priori* la position inverse de celle de Walzer : « *Si, entre la justice et la démocratie, on ne peut pas tabler sur une harmonie pré-établie, s'il existe au contraire entre elles, et pour des raisons profondes, des conflits aigus, la question se pose de savoir laquelle des deux il est préférable de sacrifier. À cette question, ma réponse est claire : maintenons le cap sur la justice et sacrifions la démocratie* » (1995 : 45). L'argument est le suivant : la valeur de la démocratie, dit-il, est avant tout instrumentale. Elle ne constitue une valeur que si elle permet de faire avancer la justice à l'échelle de l'humanité. Dans le cas où, au contraire, elle constitue un obstacle à celle-ci, alors il faut s'en distancer. On ne pourrait pas, à première vue, imaginer une position effectivement plus éloignée de celle de Walzer. Pour ce dernier, en effet, la démocratie et, en particulier, le droit pour une communauté de décider jusqu'où elle ouvre ses portes aux extérieurs est une *condition* de la justice. Dans le cadre d'une telle conception, il n'y a pas de conflit entre justice et démocratie, puisque la seconde contribue, d'une certaine façon, à définir la première. L'opposition vient bien du fait que Van Parijs tente de définir la justice à l'échelle de l'humanité tout entière, alors que, pour Walzer, celle-ci ne peut se concevoir qu'à l'échelle d'une communauté politique : « *il ne peut pas y avoir de société juste tant qu'il n'y a pas de société* » (1997 : 434).

En pratique cependant, cette opposition se relativise. Van Parijs reconnaît en effet qu'il ne voit pas bien quels autres mécanismes que ceux du débat démocratique pourraient faire évoluer la société mondiale vers une situation plus juste, tel qu'il la

définit. Il ajoute d'ailleurs que l'ouverture généralisée des frontières, si elle aurait comme avantage de mettre fin à « l'exploitation citoyenne », ne se traduirait pas nécessairement par une situation plus avantageuse pour les citoyens des pays les plus pauvres. L'effet cumulé de la mobilité généralisée du capital et du travail serait probablement, en premier lieu, de démanteler les systèmes sociaux des pays les plus avancés. Or, ces systèmes sont fondamentalement utiles *même* à ceux qui sont *victimes* de l'exploitation citoyenne : l'existence de tels systèmes « *démontre qu'une économie fortement distributive est davantage qu'un fantasme, et qu'elle fournit dès lors un modèle tangible, à la fois pour des stratégies de redistribution dans chaque pays et, encore mieux, pour un système complètement individualisé de transferts à l'échelle mondiale* » (Van Parijs, 1993 : 150).

Il importe de souligner ce dernier point, parce qu'il montre que Van Parijs et Walzer, partis de prémisses totalement opposées – une position universaliste et une attitude relativiste –, finissent par se rejoindre sur certaines conséquences pratiques de leurs choix normatifs. Le détour pris par Van Parijs lui permet en effet de montrer qu'il est possible, en quelque sorte, de défendre l'intégrité (relative) de la communauté politique, non de son seul point de vue mais *aussi* du point de vue de ceux qui en sont *exclus*. En disant les choses d'une manière un peu crue, mais sans doute défendable : si nous partageons d'un coup nos ressources avec le reste du monde, les habitants les plus pauvres de la planète gagneraient très peu en termes de revenus et perdraient beaucoup à travers la disparition du modèle social que constituent les sociétés occidentales. L'argument peut paraître cynique mais il constitue sans doute un progrès dans l'universalisme par rapport à la conception de Walzer : selon cette dernière, compte avant tout le droit qu'ont les communautés politiques concrètes, même les plus favorisées, de se protéger. Van Parijs raisonne quant à lui à l'échelle de l'humanité tout entière, en arguant que l'existence de ces communautés les plus favorisées est en définitive bénéfique même aux plus pauvres. Il est donc tout à fait possible, et c'est même un argument puissant, de défendre la communauté politique non pas exclusivement de son propre point de vue, comme le fait Walzer, mais aussi du point de vue de l'humanité en général³⁹.

On serait par ailleurs porté à croire que, de toute façon, comme aucune véritable péréquation des revenus à l'échelle mondiale ne paraît à portée de la main dans un avenir prévisible, les sociétés riches seront inévitablement tentées à l'avenir de se fermer davantage pour protéger leur niveau de vie. Ce scénario peut apparaître

³⁹ Un bon indice que ces problèmes de mobilité des travailleurs et des capitaux entre communautés politiques finissent par poser *de facto*, des questions de justice « universelle », c'est que ces questions commencent à quitter le ciel de la théorie éthique pour aboutir, par exemple, dans les revues des partis politiques ou des organisations syndicales. Ainsi, en 1993, le directeur d'un centre de recherche de la FGTB défendait « (...) *une proposition de protectionnisme aux contours bien différents cependant de la définition traditionnelle du terme. Elle consiste en deux mécanismes : les prélèvements douaniers et la restitution des droits de douane* » (Verdin, 1993 : 15). L'idée aurait été d'imposer des taxes à l'entrée sur les produits fabriqués dans des pays peu industrialisés « *lorsque le bas niveau des coûts salariaux n'est pas justifié par un bas niveau de productivité* » (p. 16). Mais, par ailleurs, pour éviter de faire de ces taxes un transfert de ressources des pays les plus pauvres vers les pays les plus riches, la proposition suggérait de créer une sorte de *Fonds social international* qui aurait été chargé de réinvestir le montant des droits de douane dans des projets de développement social. Une idée de ce type n'est certainement pas en contradiction avec le discours syndical classique, qui est internationaliste. Mais elle constitue, nous semble-t-il, une authentique innovation par rapport à la pratique *effective* du mouvement syndical, dont l'universalisme fut souvent plus rhétorique que réel.

d'autant plus plausible qu'il constitue un lieu possible de consensus social : une certaine fermeture des frontières (aux marchandises, et plus encore aux travailleurs) peut séduire à la fois la quasi-totalité du monde salarié – qui sait que le système de protection sociale dont ils bénéficient ne survivrait pas à une extension systématique à tout nouvel arrivant –, mais également toutes les fractions « marginalisées » de la société, qui vivent de plein fouet les problèmes de contacts interculturels et ont le moins intérêt à voir arriver une main d'œuvre perçue comme des concurrents tant sur le marché du travail que sur le terrain de l'aide sociale⁴⁰. Le projet d'une Europe-forteresse, ou son avatar dans le discours de certains mouvements régionalistes européens (Ligue Lombarde, Bavière, voire certaines composantes du mouvement flamand), voire dans la forme relativement nouvelle d'un « racisme de nantis », trouverait sans doute plus d'un aliment dans un tel argumentaire communautariste.

Résumons-nous : en première approche, le problème de la justice mondiale semblait supposer que soit résolu préalablement celui de la création d'une communauté politique mondiale, non pas seulement une communauté d'États, mais une communauté d'individus reliés par des institutions mondiales servant d'appui à une communauté de justice à l'échelle du monde⁴¹. Mais il ressort de cette confrontation entre Walzer et Van Parijs que rien ne nous contraint, en définitive, à limiter la communauté de justice aux frontières de la communauté politique historiquement définie. Le point de vue de « l'humanité tout entière » ne nous conduit pas, comme Walzer le craint, à faire table rase du particularisme des communautés politiques et de leur existence même. Et, symétriquement, l'existence de communautés avec des règles et une vie culturelle spécifique ne nous condamne pas à rejeter les non-membres dans les « limbes » de l'aide mutuelle. Vu la mondialisation des échanges sociaux et économiques, il est même possible que l'adoption d'un point de vue universel soit la condition de survie des communautés politiques concrètes.

Les principales normes de justice distributive (2) : le besoin

Le *besoin* est souvent cité, aussi bien par les théoriciens que par « l'homme de la rue » comme un critère possible de justice distributive. C'est ce que dit, par exemple, la célèbre formule de Marx : « *De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins* ». À l'usage cependant, la notion de besoin s'avère doublement complexe : (a) d'un côté par la relation ambiguë qu'elle entretient avec le désir ; (b) de l'autre, par la difficulté de trancher entre une conception absolutiste ou relativiste du besoin.

⁴⁰ Symétriquement, une fermeture des frontières (éventuellement aux travailleurs, mais surtout aux marchandises) peut rallier la partie du patronat qui craint la concurrence internationale. Évidemment, l'extraordinaire mobilité du capital, liée notamment au développement de la société en réseau et de la révolution informatique, suffit à mettre à mal l'hypothèse d'un protectionnisme généralisé. Toutefois, comme le fait remarquer Philippe Van Parijs (1993 : 144-145) : « (...) il y a un strict isomorphisme, dans un monde sans friction, entre la mobilité du capital et la mobilité du travail (...). Dans ce sens, le marché international du travail et le marché international du capital sont de parfaits substituts, de stricts équivalents ». Dès lors, les efforts pour freiner l'importation de marchandises produites moins chères ailleurs (au sein d'une autre « communauté » politique), ou « l'importation » de travailleurs prêts à produire moins cher, entraîneront même immédiatement une tendance accrue à la mobilité du capital, à savoir les délocalisations qui constituent aujourd'hui, dans de nombreux pays occidentaux, une des préoccupations majeures du monde des salariés.

⁴¹ Walzer lui-même, on l'a dit, évoque d'ailleurs cette possibilité : « *La seule autre option possible en dehors de la communauté politique est l'humanité elle-même, la société des nations, le globe tout entier. Mais si nous devons prendre le globe comme base, il nous faudrait imaginer quelque chose qui n'existe pas encore : une communauté incluant tous les hommes et toutes les femmes en tous lieux* » (1997 : 58).

a. On s'entendra sans doute pour distinguer intuitivement désir et besoin (puisque tout désir n'est pas un besoin), mais sur quelle base établir cette distinction ? Il semble que trois éléments principaux rentrent en ligne de compte : la nature du désir, son intensité, et enfin la responsabilité qu'a l'acteur dans l'émergence de son besoin.

La *nature* du désir est le sujet sur lequel, sans doute, la contingence est la plus grande. Certes, il y a des désirs dont la légitimité est incontestable : le désir de vivre sera toujours considéré comme définissant un besoin. À l'inverse, les désirs « de luxe » seront rarement pris en considération. Le besoin implique donc l'idée de *nécessité*, ce qui ne fait que reporter le problème : un désir, pour être reconnu comme légitime, doit-il porter sur quelque chose de nécessaire à la simple survie ou, plus largement, à une vie « décente » ? Les critères de la survie ou de la vie décente peuvent-ils être définis dans l'absolu, ou doivent-ils inévitablement être rapportés au contexte dans lequel vit la personne considérée ? Ce qui apparaît nécessaire dans une société donnée peut ne pas l'être dans une autre. En ce sens, on peut dire que la notion de besoin est *relative* plutôt qu'*absolue*, ce qui renvoie déjà à la seconde difficulté, sur laquelle on reviendra plus loin.

L'*intensité* peut certainement devenir un facteur de légitimation du désir dans certaines circonstances. La meilleure preuve en est l'importance que joue la notion dans une théorie de la justice aussi élaborée et respectable que l'utilitarisme. D'un point de vue utilitariste, l'intensité des préférences constitue un élément pertinent, puisque le critère décisif de la justice est la maximisation de l'utilité totale. Toutefois, pour la plupart des gens, la force avec laquelle nous désirons quelque chose n'est pas, en soi, un critère pertinent de besoin. Pourtant, la question n'est pas si simple : on ne peut pas dire que l'intensité des désirs n'apparaisse jamais comme un critère pertinent du besoin. Le Roi Salomon est-il injuste en donnant l'enfant à celle qui le désire le plus, même s'il n'est pas sûr qu'elle soit la mère véritable ?

La *responsabilité de l'acteur* constitue un facteur dont l'effet est à la fois plus univoque et mieux connu. De manière générale, « *les besoins dont la personne est responsable, soit par son comportement, soit en raison d'un défaut de caractère, ne sont pas perçus comme injustes* » (Greenberg, 1982 : 132). Cette liaison entre besoin et responsabilité s'appuie sur une logique que l'on peut juger raisonnable : l'absence d'une telle liaison serait une incitation permanente à se comporter sans souci des conséquences. Elle est pourtant plus problématique qu'il n'y paraît au premier abord ; en particulier, dans une société qui a choisi un système de socialisation des risques, on peut se demander si nous serions prêts à assumer toutes les conséquences de leur responsabilisation : serait-il juste que les fumeurs ou buveurs invétérés paient plus de frais médicaux s'ils refusent d'arrêter de fumer ou de boire ? Faut-il appliquer le même raisonnement à ceux qui risquent volontairement leur vie en montagne (Gutman, 1995 : 112-113) ? Il semble plutôt que les pays d'Europe occidentale soient imprégnés d'une culture pour laquelle certains besoins vitaux doivent être pris en considération en dépit de toute question de responsabilité personnelle. Cette logique semble cependant clairement menacée à terme, à mesure que s'accroît le décalage entre la possibilité technique de satisfaire certains besoins ponctuels et la possibilité économique d'y répondre de manière égale pour tous une question que le vieillissement de la population pourrait également contribuer à rendre plus aiguë.

b. Dès qu'il est question d'assurer une vie « décente » et non plus la simple survie, la notion de besoin devient inévitablement *relative*, et tout projet visant à définir un seuil *absolu* (seuil de pauvreté, minimum vital) sujet à révision permanente. Cette idée de « besoin relatif » a fait couler beaucoup d'encre, mais une partie des polémiques vient peut-être de ce qu'on a souvent confondu deux significations du mot « relatif ».

Tout d'abord, on pourrait dire que la notion de besoin est, en un sens « comparatif », relative au niveau de vie moyen au sein de la société considérée. C'est cette idée qui se retrouve dans la logique consistant à définir par exemple « l'état de besoin » (ou la pauvreté) par une fraction du revenu moyen ou du revenu médian. Le reproche qui a été fait à cette optique, c'est qu'elle ne permet plus de distinguer la pauvreté de l'inégalité (et, corrélativement, le besoin de l'égalité). En somme, au moyen d'une définition comparative du besoin, disent en substance les théoriciens sociaux conservateurs, on fait passer pour une politique de traitement de la pauvreté ce qui est en fait une politique de redistribution égalitariste (Alcock, 1993 : 82). Or, selon les mêmes théoriciens, s'il est louable de vouloir faire disparaître la pauvreté, les inégalités sociales ont toujours existé et existeront toujours. À cela, certains ont répondu qu'il est effectivement impossible de séparer les notions de besoin et d'inégalité, parce que le besoin ressenti par les gens est toujours lié à la comparaison sociale (Rosanvallon, 1981 : 34-35). D'autres auteurs (comme Sen, 1983) continuent par ailleurs à défendre l'idée d'un noyau « absolu » au concept de pauvreté et se refusent à réduire l'idée de besoin (ou de pauvreté) à celle d'égalité. Il vaut donc mieux admettre que coexistent, dans l'idée de besoin, une composante essentiellement normative et une autre qui ne l'est pas.

D'autre part, on peut sans doute parler, de façon moins discutable, d'un besoin relatif en un sens « historique ». Ce qui nous est nécessaire à la satisfaction d'un même besoin « de base » varie en effet avec l'organisation de la société. Au cours du dernier demi-siècle, par exemple (Alcock, 1993 : 82), l'accroissement de la mobilité a

produit une dispersion plus grande des centres commerciaux. Il y a une trentaine d'années, il était encore possible de faire, sans se déplacer, la plupart de ses achats quotidiens dans son voisinage immédiat. Globalement, l'évolution qui a remplacé les petits commerces par les hypermarchés s'est traduite, pour les consommateurs, par une baisse des prix et un élargissement de la gamme des produits, mais a eu pour corollaire que ceux qui ne peuvent pas se déplacer ne peuvent tout simplement plus acheter. Les nouvelles possibilités de déplacement ont également induit, en quelque sorte, un nouveau besoin de mobilité.

En synthèse, on pourrait définir le besoin comme un *désir socialement légitimé*. La notion de besoin reste un concept essentiellement normatif, au sens où il ne semble pas définissable indépendamment d'une norme sociale. Mais cette définition est sans doute trop restrictive par rapport à l'usage courant du mot : elle ne prend pas en compte l'idée d'un besoin « objectif » qui ne serait pas subjectivement ressenti.

3.2 Perspectives écologiques

Cette réflexion est bien sûr à peine amorcée : la justice à l'échelle de l'humanité apparaît aujourd'hui comme un immense défi auquel il n'y a pas de solution proche. Et pourtant, dès maintenant, certains imaginent la communauté de justice à une échelle plus vaste encore : c'est le cas de la perspective écologique. Celle-ci élargit la notion de communauté de justice dans une double direction : d'une part en posant le problème des droits des *générations futures* (3.2.1) ; d'autre part en faisant surgir l'idée de droits de la *nature* (3.2.2). Dans les deux cas, la question centrale est celle du rapport entre l'homme et la reste de la « nature », mais posée sous deux angles très différents.

3.2.1. Le droit des générations futures

La première perspective, que l'on peut qualifier d'« anthropocentrique », conserve l'idée de base selon laquelle la justice concerne fondamentalement les êtres humains, mais en nous obligeant à tenir compte des être humains à venir et pas seulement des être humains actuellement existants. Philosophiquement, c'est chez Hans Jonas que l'on trouvera sans doute l'expression la plus claire de cette responsabilité de l'humanité présente à l'égard de ceux qui lui succéderont. « *Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur la Terre* » ; « *agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie* » ; « *ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre* » (Jonas, 1998 : 30-31) : autant de reformulations de l'impératif catégorique kantien rendues nécessaires, selon Jonas, par les nouvelles menaces (notamment celles des technosciences) qui pèsent sur la survie et le destin de l'humanité, compromettant l'auto-entretien de l'équilibre naturel et de la biosphère. Sans tenter d'examiner les conséquences, parfois très insatisfaisantes, du raisonnement de Jonas⁴², on voit bien quels problèmes de justice sociale une telle attitude pose à la société contemporaine. Comment tenir compte des

⁴² Il semble que le refus du nihilisme, qui est un des points de départ de la démarche de Jonas, conduise celui-ci à un retour à une conception de l'homme et de la nature presque pré-moderne, ainsi qu'à une sous-estimation des conséquences potentiellement dogmatiques inhérentes à la confusion, constante chez lui, entre être et devoir-être. Voir Hottois (1993).

droits de ceux qui viendront après nous ? Comment, aussi, répartir équitablement les richesses entre nous-mêmes et nos successeurs ?

Dans la perspective du droit des générations futures, la nature est définie comme une *ressource pour l'humanité*. Elle n'est donc pas dotée d'une valeur « intrinsèque » mais conserve sa valeur « instrumentale » : c'est parce que la nature sera utile à l'humanité de demain qu'il nous faut la protéger. Au long du développement de la société industrielle, ces ressources ont été implicitement ou explicitement perçues comme inépuisables – leur caractère limité n'est progressivement pris en compte par les théories économiques que depuis une bonne trentaine d'années⁴³. Les problèmes de justice distributive sont au moins de trois ordres. Il y a d'abord celui des ressources non renouvelables ou renouvelables seulement à une échelle de temps géologique – c'est le cas du pétrole : on sait qu'au rythme actuel d'exploitation, un nombre assez limité de générations suffira à en épuiser les réserves. Ensuite, celui des ressources renouvelables, comme les forêts, dont le rythme d'épuisement ne doit pas dépasser le rythme de renouvellement, sous peine de confronter aussi inévitablement nos descendants à un problème de pénurie. Enfin, il y a les sous-produits non désirés de nos activités, parmi lesquels, en bonne place, figurent les déchets ménagers ou industriels, mais aussi les déchets nucléaires, qui introduisent dans notre environnement des modifications qui ne sont réversibles que très lentement, voire à des échelles de temps astronomiques.

Mais la question de la justice à l'égard des générations futures ne se limite pas à nos rapports avec la nature. Elle concerne aussi « *l'héritage productif* » que nous laisserons à nos descendants : « *Nous produisons du capital que nous leur laissons. Mais nous utilisons aussi des matières premières dont nous les privons* » (De Roose et Van Parijs, 1991 : 89). Examinons par exemple l'héritage que nous ont laissé les générations précédentes : on peut dire que celles-ci nous ont donné la possibilité de vivre dans des conditions bien meilleures que celles qu'elles ont connues elles-mêmes. Grâce au progrès technique issu de l'activité et du travail de nos prédécesseurs, une partie au moins de l'humanité actuelle vit dans des conditions qui étaient totalement inaccessibles à nos ancêtres et leur étaient même inconcevables. Nous avons donc une sorte de « dette » à l'égard des générations passées, laquelle, bien sûr, s'est annulée avec leur disparition.

Si l'on suit cette ligne d'argumentation, notre contribution au bien-être des générations futures s'avère en réalité bien difficile à estimer. Ainsi, la génération née au cours des années 50 et 60 aura consommé une quantité importante de ressources non renouvelables (pétrole, minerais), et accumulé une quantité importante de déchets. Mais elle aura aussi laissé à ceux qui nous suivent un potentiel technologique considérable (biotechnologies, informatique, télécommunications, nouveaux matériaux) qui permettront aux hommes et femmes du futur d'accroître considérablement leur bien-être, et peut-être même de résoudre partiellement les problèmes posés par l'épuisement des ressources. La génération qui l'a précédée a consommé quant à elle un volume considérable de charbon et, si l'humanité avait dû continuer au même rythme, il n'aurait sans doute guère fallu longtemps pour épuiser la totalité des réserves raisonnablement accessibles. D'un autre côté, cet épuisement n'a

⁴³ Voir le fameux rapport du Club de Rome, un des premiers à en appeler à ralentir la croissance.

plus guère d'importance aujourd'hui, dans la mesure où cette même génération a mis au point des technologies énergétiques considérablement plus efficaces, comme le nucléaire, ou, plus prometteuses encore pour l'avenir, les technologies de captage de l'énergie solaire. Comment proprement estimer la *justice* du résultat net de cette balance entre les générations ?

À vrai dire, il n'y a pas de réponse à cette immense question, dans la mesure où elle est entachée d'une incertitude fondamentale : nous ne connaissons pas, ou de manière très imparfaite, les conséquences futures de nos actions présentes. Nous savons aujourd'hui que l'appréciation des conséquences des actions humaines est affectée d'une *contingence* irréductible. Ces conséquences sont prévisibles, dans le meilleur des cas, à quelques dizaines d'années. Le plus souvent, notre horizon temporel est bien plus limité encore – quelques années, voire quelques mois. Il arrive que des actions inspirées des meilleures intentions débouchent sur des tragédies que seule l'abstention pure et simple aurait permis d'éviter. On sait par exemple que la diffusion de lait en poudre dans les pays du Tiers monde a parfois eu des conséquences catastrophiques, parce que les femmes qui ont utilisé ce lait l'ont dilué dans une eau souvent peu hygiénique, entraînant chez les nourrissons des épidémies qu'un peu de prévoyance, est-on tenté de penser aujourd'hui, aurait peut-être pu empêcher. Peut-on dire pour autant que ceux qui ont fabriqué et commercialisé le lait en poudre doivent être tenus pour responsables de ces épidémies ? Ils le sont, indubitablement, à partir du moment où ils avaient connaissance des conséquences de la distribution de leurs produits. Mais, comment, en toute rigueur, pouvaient-ils les anticiper ?

Du lait en poudre au scandale du sang contaminé, en passant par le désamiantage parfois très coûteux de certains bâtiments, l'actualité de ces vingt dernières années s'enrichit constamment de controverses autour de la responsabilité et de la précaution⁴⁴. Cette question de la responsabilité a bien entendu pris une acuité d'autant plus importante aujourd'hui que notre capacité d'action sur le monde extérieur est devenue plus considérable. Les conséquences à moyen terme du développement des nouvelles technologies de communication ou, plus encore, de l'ingénierie génétique sont assez largement imprévisibles. Devant cette incertitude, nombreux sont les scientifiques, les économistes, les sociologues, les philosophes, voire les juristes qui s'interrogent sur l'idée d'un principe général de *précaution* : l'homme devrait s'abstenir de toute ligne d'action dont il ne peut raisonnablement prévoir les effets. Mais à nouveau, ce principe lui-même est difficile à manier⁴⁵. Quel horizon temporel adopter ? Une ligne d'action raisonnable à court terme, peut avoir des conséquences contre-productives à moyen terme, et s'avérer catastrophiques sur le long terme. Ainsi, les progrès importants réalisés dans l'isolation des bâtiments au cours de ces vingt dernières années, constituent sans doute une réponse adéquate à la crise de l'énergie apparue au milieu des années 70. Nul doute que ces nouvelles techniques ont permis de réduire de manière importante les ressources consacrées au

⁴⁴ Toute une réflexion, y compris sociologique et politique, s'est insérée dans ces débats brûlants et a contribué à les rendre intelligibles. Parmi une bibliographie déjà pléthorique, nous nous contenterons de signaler ici l'ambitieux *Traité des nouveaux risques* de Godard *et al.* (2002), et attirerons une nouvelle fois l'attention sur les perspectives sociologiques ouvertes par Callon *et al.* (2001) ainsi que Chateauraynaud et Torny (1999).

⁴⁵ Dans le maquis des publications consacrées au principe de précaution, nous renvoyons à l'ouvrage collectif édité par Edwin Zaccai et Jean-Noël Missa (2000), ainsi qu'au petit ouvrage de François Ewald *et al.* (2001).

chauffage dans les pays tempérés. Mais, outre qu'elles contribuent aussi à l'accroissement des morts accidentelles liées au CO₂, ces nouvelles constructions bien isolées pourraient bien se transformer en véritables « serres », si jamais le climat des pays tempérés continuait à se réchauffer au rythme où certains scientifiques le prévoient.

Le même raisonnement s'applique par ailleurs à des situations nettement moins imputables aux effets négatifs de notre « culture technique », comme celle que la Belgique, aujourd'hui confrontée à une dette publique considérable, partage avec de nombreux autres pays occidentaux. L'apurement de cette dette, contractée surtout dans les années 60 et 70, retombe principalement sur les générations aujourd'hui en âge actif (et, parmi eux, fortement sur les plus jeunes) ; le seul remboursement des intérêts représente annuellement des centaines de milliards de francs qui pourraient être utilement affectés à d'autres dépenses (amélioration des prestations sociales, refinancement de l'enseignement, soutien de l'emploi, politique de mobilité, etc.). Or, il est aujourd'hui à peu près communément admis que cette situation serait imputable à « l'imprévoyance » des responsables politiques des années 70, qui auraient, aveuglement ou paresse intellectuelle, compromis l'avenir des générations futures au départ de dépenses publiques largement injustifiées. Mais ce raisonnement est en partie un anachronisme : il oublie que, jusqu'au milieu des années 70 (notamment jusqu'au choc pétrolier), certains des économistes les plus orthodoxes se demandaient si on n'en avait pas fini avec les crises économiques et si le capitalisme n'était pas engagé dans une période de croissance indéfinie⁴⁶. L'idée, aujourd'hui perçue comme naïve et irresponsable, que l'on pourrait « toujours rembourser » pouvait apparaître nettement plus raisonnable à la lumière des perceptions d'alors. La question morale à poser est donc bien, dès ce moment, de savoir jusqu'où il faut s'efforcer de prévoir l'avenir pour se comporter de manière responsable ?⁴⁷

Parmi les paramètres qui interviennent dans la définition de la justice intergénérationnelle et viennent encore compliquer les problèmes de responsabilité et de justice distributive, la croissance démographique occupe une place fondamentale. En effet, si nous devons laisser un monde vivable à nos descendants, la première chose à faire serait, peut-être, de nous efforcer d'en réduire le nombre. L'épuisement des ressources et la production de déchets se présenteront sous des jours tout différents selon que, dans un siècle, la terre sera peuplée de cinq ou de vingt milliards d'êtres

⁴⁶ Dans son « *Introduction à l'économie politique* » (édité en 1993 par la Faculté d'Économie, de Gestion et de Sciences Sociales de l'ULg), Joseph Stassart décrit ainsi le climat intellectuel de l'époque : « *En 1969, des économistes parmi les plus célèbres publiaient un recueil d'articles intitulé "Is the Business Cycle Obsolete ?". Oui, notre maîtrise était devenue telle que le cycle n'était plus qu'une vieillerie tout juste bonne à ranger dans les rayons de quelque antiquaire. Dans l'édition anglaise de 1970 de son célèbre manuel, Samuelson intitule un chapitre "Requiem for the business cycle ?". La forme est interrogative. Les conditions qu'il y développe sont plus nuancées que celles qu'il avait tenues dans une édition précédente. Mais ses hésitations nouvelles ne l'empêchent pas de parler de requiem* ».

⁴⁷ On a souvent décrit l'État des années 60 et 70 comme pléthorique et donc inefficace (au sens où certaines de ses fonctions auraient pu être accomplies à moindre coût). C'était sans doute en partie vrai. Mais le « dégraissage » des services publics ayant surtout eu pour conséquence d'augmenter le chômage et le risque d'exclusion, peut-on dire que la société, y ait, au total, gagné ? On peut très bien soutenir que l'État de cette période avait choisi un certain type d'arbitrage entre l'efficacité économique et la cohésion sociale. Cet arbitrage est devenu beaucoup plus difficile aujourd'hui en raison de la concurrence accrue entre les nations au sein de l'économie mondiale, ce qui, par certains côtés, constitue certainement une forme de régression sociale.

humains. On imagine bien la difficulté qu'il y a à définir des principes de justice intergénérationnelle vis-à-vis de personnes qui ne sont pas encore nées, lorsque la première décision à prendre consiste précisément à tenter de contrôler le nombre des naissances. Cette imprévisibilité s'amplifie encore de l'apparition de ce qu'Albert Jacquard appelle les « effets exponentiels », sur lesquels reposent très largement, depuis Malthus, les craintes d'un excédent de population par rapport aux ressources disponibles⁴⁸.

Encore faut-il préciser que cette justice « entre les générations » n'a été discutée dans ce chapitre qu'à l'égard des générations non encore nées, ce qui représente une question toute différente de celle des rapports de justice entre générations *coexistantes*. Or dans ce dernier cas (celui auquel on se réfère le plus souvent quand on utilise l'expression de justice intergénérationnelle), les êtres humains sont « déjà là », et on imagine mal une conception acceptable de la justice qui nous permettrait d'en éliminer ou d'en négliger une partie pour ne pas avoir à leur réserver leur part de ressources. Dans le cas des générations futures, on peut, au contraire, défendre l'idée que notre génération a le droit de limiter le nombre de ses descendants pour accroître leur bien-être⁴⁹.

3.2.2. Un droit de la nature ?

La cartographie sommaire des grands enjeux normatifs autour des problèmes de justice sociale ne serait pas complète, s'agissant de la communauté de justice, sans élargir encore la discussion en quittant la perspective anthropocentrique. Dans le cadre de cette dernière, seuls les êtres humains font partie de la communauté de justice. Ce qui nous engage à préserver la nature, c'est le souci de la justice à l'égard d'hommes et de femmes à venir. Comme on l'a dit, la valeur de la nature reste « instrumentale » : nous devons la préserver dans la mesure où elle sera un élément indispensable du bien-être des générations humaines qui nous succéderont. Mais certains courants écologistes (l'écologie profonde ou « *deep ecology* ») soutiennent que la nature a des droits *en tant que telle*. Dans cette perspective appelée « zoocentrique » (laquelle se préoccupe du droit des animaux) ou même

⁴⁸ On sait que la caractéristique d'un phénomène exponentiel est que sa croissance est continûment accélérée : il peut donc apparaître bien maîtrisé dans un premier temps, puis « exploser » subitement. Pour illustrer cette idée, Jacquard met à profit dans ses conférences le petit exercice suivant : supposons qu'un nénuphar se développe progressivement sur un étang en doublant de superficie tous les jours. S'il lui faut cent jours pour couvrir la surface de l'étang, au bout de combien de jours aura-t-il couvert la moitié ? La réponse est évidemment 99 jours – ainsi, au bout de trois mois, le nénuphar aura couvert à peine un pour mille de la surface de l'étang. Si, à ce moment, un naturaliste prend conscience du phénomène et l'extrapole de manière linéaire, il calculera qu'il faudra deux cent cinquante ans au nénuphar pour couvrir toute la surface. Or, dix jours plus tard, ce processus est achevé. Malthus proposait déjà un type d'extrapolation similaire il y a plus de deux siècles : « *Si on considère la terre entière, et si on suppose que sa population actuelle est de mille millions, l'espèce humaine va s'accroître dans les proportions suivantes : 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256 et la subsistance comme 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. Dans deux siècles, le rapport de la population aux moyens de subsistance sera de 256 à 9 ; dans trois siècles, il sera de 4096 à 13 et dans deux mille ans, la différence sera incalculable* » (cité par Heilbroner, 2001 : 91).

⁴⁹ Remarquons également qu'une transition démographique vers une « croissance zéro » pose des problèmes difficiles dans un premier temps : pendant toute la période où le taux de croissance diminue, la population vieillit, ce qui introduit encore d'autres difficultés en termes de justice distributive.

« biocentrique » (qui considère que la vie dans sa globalité a des droits⁵⁰), des questions de justice peuvent se poser entre les hommes, les animaux, les plantes ou même à l'échelle de la biosphère tout entière.

Les plus radicaux des biocentristes peuvent alors considérer que la valeur de l'homme lui-même doit être évaluée en tenant compte de sa contribution à la vie. Il s'agit en quelque sorte d'une généralisation du « principe d'impartialité » dont nous avons discuté au chapitre 1 : de même qu'il n'y a pas de raison morale d'établir des discriminations entre les êtres humains, il n'y aurait pas de raison morale d'en faire entre les êtres vivants. Une telle controverse philosophique, si elle sort du domaine de la justice sociale *stricto sensu*, n'a rien d'absurde – beaucoup d'entre nous sont prêts à défendre l'intuition morale selon laquelle torturer gratuitement un animal reviendrait à commettre sinon une injustice, du moins un acte moralement condamnable. Or, comment justifier cette opinion sans considérer que l'animal a des *droits* qui nous sont opposables ? Si les animaux sont capables de souffrance et de plaisir, comment refuser de vouloir « maximiser leur utilité » ou leur bien-être ? Cette dernière idée constitue le fondement de la fameuse théorie (utilitariste) de la justice étendue au monde animal, développée par Peter Singer (1975), sur laquelle repose la lutte d'activistes et militants de la condition animale, mais aussi la conviction de nombreux végétariens qui en font la raison de leur pratique alimentaire. Dès lors, il ne serait pas insensé de débattre des questions de justice « inter-espèces » comme, par exemple, on débat de questions de justice entre générations, entre races ou entre sexes.

Notons enfin, en guise de conclusion de cette section, que la division opérée ici entre droits des générations futures et droits de la nature a l'avantage de la clarté mais masque peut-être une unité plus fondamentale qu'il n'y paraît. C'est qu'il s'agit dans les deux cas d'une torsion importante infligée à la notion de « représentation politique ». Qu'il s'agisse de personnes à naître, d'animaux, du « vivant », voire de fleuves et d'océans, il s'agit toujours en un sens de « parler pour » (c'est-à-dire à la fois « dans l'intérêt » et « au nom de ») des personnes ou des choses qui sont dans l'incapacité de défendre leurs intérêts, soit qu'elles n'ont encore rien demandé du fait qu'elles n'existent pas encore, ou qu'elles sont incapables d'exprimer de manière articulée les intérêts qu'on leur prête (ne serait-ce que, par exemple, la poursuite de leur existence). Il y a donc bien, au départ de ces revendications de justice, une prise de parole fragile qui peut à tout moment être dénoncée comme une imposture : personne n'est mandaté pour parler au nom des générations futures, de la nature ou des animaux, et aucun de ces nouveaux « représentés » ne peut opposer de droit véritable ou de contradiction à la défense qui est menée en leur nom. On retrouve donc la même « fiction » politique au départ de toutes ces perspectives, y compris celle de la responsabilité à l'égard des générations futures. Nul doute qu'il y aurait grand intérêt à comparer cette fiction aux modes de construction plus traditionnels de la représentation politique⁵¹.

⁵⁰ Certains vont plus loin encore et considèrent l'approche biocentrique comme trop restrictive : il n'y a pas de raison, disent-ils, de faire cette distinction arbitraire entre le vivant et l'inanimé. On aboutit, dans cette optique, à se préoccuper des droits des fleuves ou des montagnes.

⁵¹ C'est, par exemple, la voie ouverte par la partie plus philosophique de l'œuvre de Bruno Latour (1999).

2^{ème} Partie

Expliquer. Les mécanismes de la justice

Introduction

Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons tenté d'esquisser l'ébauche d'une « carte conceptuelle » de la justice, à travers un questionnement de nature essentiellement normative. Qu'il s'agisse, en effet, de donner un contenu minimal au concept même de justice (chapitre 1), d'en examiner la pluralité des formes et leur degré de dépendance les unes aux autres (chapitre 2), ou de définir la communauté des justiciables et son extension dans le temps et dans l'espace (chapitre 3), la discussion ne quitte jamais le domaine des jugements de valeur. Si l'on a pu se convaincre qu'il était parfaitement possible de mener une telle réflexion dans un cadre rationnel et argumentatif rigoureux, il faut cependant pouvoir faire place, à présent, à une approche plus empirique, moins soucieuse de justifier telle conception que d'expliquer les mécanismes par lesquels telle personne est amenée à mobiliser un registre particulier de justification ; au lieu de chercher à savoir ce qui est « essentiellement » juste, se demander ce que les acteurs (qu'ils soient individuels, collectifs ou institutionnels) « considèrent » comme juste dans des circonstances données.

Déplacer ainsi l'objet de recherche invite à formuler des questions d'une espèce toute différente : pourquoi certaines sociétés ou certains groupes ont-ils des valeurs plus égalitaires que d'autres ? Les femmes et les hommes partagent-ils les mêmes conceptions de la justice sociale ? Avons-nous une espèce de disposition « naturelle » à trouver plus justes les situations qui favorisent davantage nos intérêts ? Existe-t-il quelque chose comme un « besoin » de justice qui influence nos comportements ? C'est ce type d'interrogations qui fera l'objet de la seconde partie de cet ouvrage.

Bien entendu, une telle opposition entre approches normative et empirique demande à être nuancée : si la distinction entre ce qui « est » juste et ce que l'on « considère comme » juste a le mérite de la simplicité, il vaut mieux se garder de la prendre au pied de la lettre, sous peine de défendre implicitement une conception lourdement métaphysique, selon laquelle il serait possible de se représenter le « juste » comme essence, de toute éternité, indépendamment des jugements concrets émis par les individus. Aussi vaut-il sans doute mieux recadrer l'opposition : l'approche normative et l'approche empirique ont toutes deux pour objet les conceptions du juste telles qu'on les trouve dans une population donnée, mais la première est centrée sur une préoccupation de *justification*, et la deuxième sur un souci *d'explication*. Ou, pour dire les choses encore autrement, là où le philosophe s'efforcera de développer une conception « défendable » de la justice, le sociologue s'efforcera surtout « *d'identifier les perceptions de la justice auxquels les acteurs sociaux adhèrent ou à partir desquelles ils agissent* » (Elster, 1995 : 81), puis, après ce premier travail descriptif, de découvrir le processus par lequel telle conception émerge chez tel type de personne

dans telles circonstances. Cette distinction a, en outre, le mérite de tenir compte de la double face sous laquelle se présentent les conceptions de la justice, comme d'ailleurs toutes les croyances en général : il s'agit, pour une part, de *valeurs* et d'arguments dont on peut apprécier la validité et la conformité avec nos propres intuitions ; et, d'autre part, de *faits sociaux*, susceptibles d'être étudiés en tant que tels et pour eux-mêmes.

Nul autre mieux que le sociologue allemand Max Weber n'a exprimé cette antinomie des faits et des valeurs. « *Quand une chose normativement valable devient l'objet d'une recherche empirique, elle perd en devenant un tel objet son caractère de norme : on la traite alors comme de "l'étant" et non comme du "valable"* » (1992 : 420). Weber utilise l'exemple d'un sociologue qui voudrait établir une statistique des fautes de calcul chez les comptables. À la limite, dit-il, une telle étude suppose que le chercheur mette comme « entre parenthèses » ce qu'il sait des règles d'arithmétique : « *Dès l'instant où l'application des opérations arithmétiques devient "l'objet" d'une recherche, le fait qu'elles "valent" normativement ou encore qu'elles sont "justes" n'entre pas en ligne de compte dans la discussion et cela demeure même parfaitement indifférent du point de vue logique. (...) Là où les opérations arithmétiques deviennent objets d'une recherche, elles ne sont jamais du point de vue de l'étude empirique, historique ou sociologique, qu'une maxime ayant une validité conventionnelle au sein d'un groupe d'hommes déterminé, qui les adoptent plus ou moins approximativement dans leur comportement pratique, et elles ne sont rien d'autre* » (*ibid.*, p. 421).

Il faut par ailleurs bien veiller à ne pas non plus dramatiser une telle opposition, et ceci pour au moins trois raisons. Tout d'abord, traiter une conception normative, qu'elle porte sur le juste, le bon ou même le vrai, comme un fait, n'implique pas de lui nier toute pertinence ou de réduire à néant son contenu valoriel. Avant tout, c'est une *posture* particulière qui est exigée du sociologue, posture qu'il lui serait bien difficile d'étendre à toutes les dimensions de sa propre vie sociale, laquelle exige parfois de ses membres qu'ils se justifient et mobilisent sans retenue leurs compétences et savoirs normatifs. L'attitude weberienne ne débouche donc pas nécessairement, sauf méprise ou abus, sur un relativisme éthique ou cognitif généralisé. Ensuite, il faut bien admettre que la position de Weber ne fait l'unanimité ni chez les sociologues, ni chez les philosophes. Certains, parmi lesquels Raymond Boudon (on le verra plus loin), pensent que la distinction entre le normatif et l'empirique ou, pour le dire autrement, entre jugements de réalité et jugements de valeur, est trop tranchée et que les deux types de jugement reposent fondamentalement sur les mêmes bases rationnelles ; d'autres, comme Raymond Aron, estiment qu'il y a bien une distinction, mais que le sociologue ne peut se dispenser de jugements de valeurs. Enfin, et cette dernière raison est sans doute la plus importante, on ne répétera jamais assez que les deux démarches peuvent s'épauler mutuellement : d'une part, le sociologue peut difficilement se passer du travail conceptuel mené depuis près de deux mille cinq cents ans par la théorie normative de la justice ; d'autre part, le philosophe, dans son souci d'élaborer une conception valide de la justice, ne peut être indifférent aux idées de ses concitoyens, telles que les décrit et les analyse le travail sociologique. Après avoir distingué, d'un point de vue analytique, démarches normative et empirique, il convient donc surtout de voir comment elles peuvent s'articuler de manière féconde.

« Expliquer » les représentations de la justice sociale, revient ainsi à mettre en évidence les *mécanismes* qui font que tel acteur ou catégorie d'acteurs choisira préférentiellement telle norme de justice sociale dans tel type de situations. La notion de « mécanisme » peut paraître obscure. On la préférera pourtant à celle, plus classique, de « déterminants », dans la mesure où il semble plus adéquat d'envisager les croyances comme le résultat de « processus » complexes se déroulant simultanément à plusieurs niveaux, plutôt que comme des « causes » univoques. La notion même de « cause » est en outre explicitement récusée par certains auteurs, qui considèrent que la préférence pour un critère de justice donné doit s'apparenter à une forme de choix rationnel. Dans cette optique, on parlera alors, avec Raymond Boudon, des « raisons » en vertu desquelles les individus sont amenés à préférer telle ou telle norme. Le terme de mécanisme présente donc l'avantage de ne pas préjuger de cette opposition entre causes et raisons, laquelle mène à des difficultés quasi insurmontables – quand ce n'est pas, comme on le verra plus loin au moment d'approfondir la question du réalisme moral selon Boudon, à des franchissements inattendus de la distinction entre jugements de réalité et jugements de valeur.

Quelles sont les grandes catégories de mécanismes généralement considérés comme les ressorts de l'orientation du comportement de l'acteur vers une norme de justice ? C'est chez Jon Elster (1995 : 85-88) que l'on trouve le recensement le plus exhaustif des différents types d'explications présents dans la littérature. Il distingue six approches :

1. La conception qui fait dépendre les normes de justice du *contexte* dans lequel elles doivent être appliquées ;
2. L'insistance sur le type de *biens* qu'il s'agit de distribuer ;
3. La relation entre normes de justice et *propriétés des individus* ;
4. La façon dont la problématique même est formulée : les effets de « *framing* » ;
5. L'explication des préférences normatives en termes d'*intérêts personnels (self-interest)* ;
6. Enfin, l'explication en termes d'*avantages reproductifs (genetic fitness)*.

De son côté, Kjell Törnblom (1992) propose également une typologie en six catégories, mais qui ne recouvre qu'approximativement la précédente :

1. Les caractéristiques des *acteurs* ;
2. Les caractéristiques des *contributions* ;
3. Les caractéristiques de la *relation sociale* ;
4. Les caractéristiques du *contexte* social, culturel et historique ;
5. Les caractéristiques des *biens* à allouer ;
6. Les caractéristiques de la *procédure* d'allocation.

Dans les deux typologies, la « mise en ordre » n'est que partielle et provisoire. Certains mécanismes sont largement communs aux deux tentatives d'inventaire : c'est le cas des caractéristiques des acteurs et des biens distributifs, ainsi que des diverses explications par le « contexte ». Mais là où Elster insiste sur l'apport de certains modèles davantage développés par la psychologie sociale (effets de framing) ou dans une perspective de rationalité limitée (intérêt personnel, genetic fitness), Törnblom base sa nomenclature sur des caractéristiques plus générales propres à toute situation où se pose une question de justice (contributions, procédures, relation sociale). C'est que, dit-il, la reconnaissance – contre, notamment, la « théorie de l'équité » –, du caractère inévitablement « contextuel », et donc pluriel, des conceptions de la justice, est au fond une découverte encore trop récente pour aller bien au-delà de ce relevé : « *Au stade actuel, il semble que la plupart d'entre nous soient encore occupés à se reposer sur nos lauriers après la "découverte" que le choix et l'évaluation d'un principe de justice sont spécifiques au contexte* » (1992 : 203).

Aussi, tentons de faire un pas supplémentaire à partir de ce constat, désormais acquis, de la variabilité des critères du juste. Ne peut-on déjà commencer par synthétiser les listes précédentes, et dégager les mécanismes explicatifs de cette variabilité ? Un premier regroupement aboutit à quatre grands types d'explication, lesquels fournissent déjà une grille de lecture intéressante pour aborder la littérature empirique :

1. La première perspective met précisément en évidence la *nature* du problème posé. Les recherches de ce type montrent comment les préférences normatives varient en fonction de diverses caractéristiques de la situation : le type d'acteurs impliqués (Smigel, 1956) ; le type de relations entre acteurs ou de finalités du groupe ; le « domaine de la vie » où se pose le problème (Hochschild, 1981) ; la nature des biens à distribuer (Walzer, 1997 ; Törnblom et Foa, 1983 ; Törnblom, 1992). On insiste ici sur le rôle du contexte en un sens « local », strictement situationnel.

2. La deuxième insiste sur l'importance des *mécanismes psycho-sociologiques*, ce qui correspond aux types d'explication 4 et 5 d'Elster : explication de nos préférences normatives par l'influence des intérêts personnels, et par la perspective sous laquelle les problèmes sont appréhendés (framing). Il ne s'agit pas là, bien sûr, d'un recensement exhaustif de l'intervention de mécanismes cognitifs et motivationnels. Mais les deux types d'explication permettent au moins un « balisage large » de l'ensemble de cette logique de recherche.

3. La troisième voie de recherche met l'accent, dans un registre plus classique, sur les *caractéristiques des individus* eux-mêmes, à savoir les « variables socio-démographiques » : sexe, âge, statut social, nationalité, affiliations diverses (religieuses, politiques, etc.). Ainsi, on a étudié l'évolution des conceptions de la justice en fonction du développement du processus de socialisation chez les adolescents (pour une synthèse, voir Kellerhals et al., 1988). Dans le même ordre d'idées, une série d'auteurs ont discuté l'idée que les hommes et les femmes différencieraient globalement quant à leurs conceptions de la justice sociale. Enfin, il est certain que la position sociale des individus (en termes culturels, socio-professionnels ou politiques) détermine des évaluations sensiblement différentes.

4. À l'autre extrémité du spectre explicatif, la quatrième et dernière approche se focalise sur les différences *idéologiques*. La variable indépendante est ici, à nouveau, le « contexte » mais entendu comme contexte « global » : on met donc en avant les caractéristiques historico-culturelles de la société au sein de laquelle des problèmes de justice sont posés, et non plus les caractéristiques spécifiques de la situation. On peut montrer, par exemple, comment la structure des croyances est congruente avec le fonctionnement global du système social ; ou encore comment, au sein d'une même société, cette structure de représentations évolue historiquement en fonction des événements et transformations sociales ; comment, enfin, elle peut varier d'une société à l'autre selon les caractéristiques de ces sociétés.

Cette division en quatre grandes logiques de recherche peut certes aider à mettre de l'ordre dans le foisonnement de la littérature. Mais ces logiques sont encore loin de constituer ne serait-ce que des ébauches de « paradigmes » ou de « programmes de recherche ». À l'intérieur même de chaque problématique, les mécanismes explicatifs concrets restent en effet d'une grande diversité. De plus, leur recensement répond à une volonté d'illustration pure, et ne prétend à aucune exhaustivité (dans le deuxième groupe, par exemple, on pourrait insister davantage sur la comparaison sociale ou les phénomènes d'attribution causale). Enfin – surtout –, il est essentiel de concevoir ces logiques en complémentarité plutôt qu'en concurrence : une théorie « complète » des préférences normatives – pour autant que ce projet ait un sens – serait celle qui intégrerait à la fois le système global de valeurs propre à une société donnée (approche *idéologique*), les positions sociales des individus (approche *socio-démographique*), les éléments pertinents de la situation ou du problème (approche *contextuelle*) et les mécanismes cognitifs ou socio-cognitifs au moyen desquels ces éléments sont rendus plus ou moins « saillants » pour les acteurs (approche *psycho-sociologique*). En l'état actuel de la question, une telle intégration théorique semble globalement hors de portée. Mais il n'est pas exclu de la voir s'esquisser à l'occasion de questions spécifiques. Ce premier regroupement se veut donc une invitation à un authentique programme de recherches, qui sera d'autant plus plausible qu'il réussira à combiner plusieurs de ces dimensions à un questionnement cohérent.

Il serait absurde de prétendre introduire ici à l'ensemble de la littérature scientifique sur les mécanismes explicatifs du sentiment de justice. Des quatre grands groupes que l'on vient de décrire, nous explorerons en réalité surtout les deux premiers. Pour structurer la présentation de ces mécanismes, nous avons par ailleurs choisi un mode d'articulation particulier qui oppose deux manières de rendre compte de la pluralité des normes de justice. Le premier se donne un point fixe : l'*universalité* du fonctionnement cognitif (l'unicité de l'esprit humain), pour examiner quels sont les facteurs, eux-mêmes présumés universels, qui expliquent la variabilité des normes (chapitre 4). Le second prend acte de cette même diversité, mais part de l'idée centrale que l'individu constitue déjà, *en soi*, un espace de variations, et est capable de supporter une pluralité de principes de justifications ou de normes de distribution (chapitre 5). La relativité des normes, dans la première perspective, est la conséquence de la mise en œuvre, en situation, de mécanismes dont est doté chaque individu. Par

contraste, dans la seconde approche, la relativité des normes ne fait que refléter la capacité qu'a chaque individu de passer d'une norme ou d'un régime de justification à un autre selon la situation : elle ne repose pas moins, au fond, sur l'idée d'une « compétence » générale, mais il s'agit ici d'un savoir normatif pragmatique qui est lui-même le produit de facteurs externes (par exemple, éventuellement, de la socialisation), et ne peut être étudié qu'à l'intérieur d'une société ou d'une communauté donnée.

On pourrait penser, à première vue, que ce découpage ne fait que consacrer celui qui oppose psychologie sociale et sociologie, mais il est en réalité largement transversal à ces deux disciplines. Le meilleur exemple en est sans doute le réalisme moral de Boudon, qui repose sur les mêmes prémisses cognitives et universalistes que les hypothèses des psychologues sociaux, mais débouche sur une forme de relativisme analogue à celle qu'il dénonce chez certains de ses confrères sociologues ; par ailleurs, un auteur comme Boltanski qui semble le premier à proposer une interprétation relativiste de sa propre position, maintient pratiquement la distinction weberienne entre normes et faits, et s'appuie, à travers la notion de « compétence », sur un point fixe à vocation au moins aussi universaliste. L'avantage du découpage proposé ici est donc de livrer un cadre qui permette à la fois de réarticuler des disciplines considérées comme concurrentes, et de déplacer la question de la pluralité des normes de justice, souvent cantonnée à une opposition frontale entre relativisme (avec sa variante communautariste) et universalisme (avec sa variante cognitiviste) qui n'est pas si structurante qu'on l'imagine – et mérite en tout cas d'être repensée.

Chapitre 4. La recherche d'un substrat universel : le moment cognitif

L'élément commun aux problématiques qui seront passés en revue dans ce chapitre est de vouloir décrire l'être humain comme une unité imparfaite et socialement située de « traitement de l'information », opérant grâce à des processus supposés universels. La contradiction n'est qu'apparente à prétendre découvrir des mécanismes universels chez un individu confronté à des problèmes particuliers en situation. Rien ne dit que les processus qui les sous-tendent soient en effet généralisables. Depuis longtemps, les psychologues sociaux croient avoir surmonté la difficulté en recréant ces situations de toutes pièces de manière à en contrôler et en faire varier les paramètres jugés pertinents par l'expérimentateur. La prise en compte du contexte, tout comme les caractéristiques propres aux individus, sont ici en quelque sorte « médiatisées » par des processus *cognitifs* à travers lesquels l'individu (ou le sujet) perçoit et évalue son environnement, processus eux-mêmes affectés par certains éléments de *motivations* (désirs, besoins, pulsions, etc.).

Les deux premiers modes d'explication des représentations de la justice explorés dans ce chapitre relèvent largement de ce type d'approche : nous étudierons l'influence, tout d'abord, de nos *intérêts* sur nos préférences normatives (4.1), puis celle de la *présentation du problème*, c'est-à-dire les effets de perspective et de cadrage (4.2)⁵². Ces deux problématiques n'épuisent assurément pas le champ des explications psycho-sociologiques. Mais elles le balisent bien, à condition d'élargir suffisamment la notion « d'intérêt » pour y inclure tous les éléments d'ordre motivationnel, et la notion de « cadrage » (*framing*) de façon à lui faire recouvrir l'ensemble des processus par lesquels l'être humain met en perspective l'information disponible. En traitant ces deux problématiques, nous visons donc surtout à un premier repérage du champ ouvert par ce type d'explications, et non à sa description exhaustive.

Chez certains sociologues, ce « substrat universel » que les psychologues sociaux reconstruisent à partir d'expériences ou de mises en situation, est plutôt un postulat qui permet d'éviter le recours à des modèles encombrants dans lesquels le comportement de l'acteur s'expliquerait davantage par des causalités obscures agissant « à travers » l'acteur (et même parfois en dépit de lui), plutôt que grâce à des mécanismes rationnels qui lui seraient propres et qu'il partagerait avec les autres membres de la société. L'objectif d'un tel programme consiste alors à retrouver la logique propre ou la raison du comportement de l'individu en lui restituant sa cohérence cognitive. Reste alors à savoir ce qui, en définitive, fonde la rationalité de l'acteur, en particulier sa rationalité *axiologique*, dont il se sert pour justifier ses croyances normatives et, *a fortiori*, sa représentation du « juste ».

Or, parmi les sociologues, nul autre mieux que Raymond Boudon n'a développé cette question jusqu'à ses plus extrêmes conséquences. Rendu célèbre pour la manière dont il a contribué à introduire la logique des « conséquences inattendues » en sciences

⁵² Autrement dit, deux des six approches identifiées par Elster (1995) dans sa typologie (cf. *supra*, introduction à la seconde partie).

sociales, Boudon s'est ensuite tenu à des versions toujours plus radicales de la théorie des « bonnes raisons », qui l'ont progressivement amené à défendre l'idée de l'existence de *valeurs objectives*. Son programme prend donc schématiquement l'aspect suivant : non seulement les personnes assoient-elles leurs croyances normatives sur de bonnes raisons (qu'il appartient au sociologue de retrouver), mais encore ces raisons peuvent-elles être empiriquement et objectivement comparées à une « vérité morale » objective (que détient également le sociologue, et à l'aune duquel il peut juger si l'acteur s'y conforme ou quel « biais » peut éventuellement l'en écarter). Dans la dernière section de ce chapitre (4.3), on verra comment cette « *conception cognitiviste des valeurs* » qui permet à Boudon de tenir ensemble le projet du réalisme moral et l'idée de valeurs objectives, finit en réalité par aboutir à l'effet inverse de celui escompté : au lieu de prémunir le sociologue du danger du relativisme, Boudon l'y replonge subtilement, sans doute sans même s'en apercevoir.

4.1 Intérêt et justice

La pertinence d'une sociologie des normes de justice dépend du poids respectif de nos intérêts et de nos conceptions du juste dans la détermination de nos choix. Si les arguments de justice ne sont qu'un vernis rhétorique, et que les choix des individus, selon la conception de l'*homo œconomicus*, s'expliquent fondamentalement par leurs intérêts, alors la justice n'est au mieux qu'une sorte d'« épiphénomène », aisément soluble dans la pondération d'un individu rationnel cherchant à maximiser ses coûts et bénéfiques.

Encore faut-il être certain de maîtriser cette distinction entre intérêt et norme de justice pour se dire à même de réduire l'une à l'autre. Or, Furby (1986), et, plus tard, Törnblom (1992) ont fait remarquer que l'opposition n'a pas toujours été traitée de manière adéquate par les chercheurs : dans de trop nombreuses expériences ou enquêtes, on a demandé aux sujets de choisir la configuration distributive qu'ils « préféreraient » sans se soucier du fait que celle-ci pouvait différer de ce qu'ils estimaient *juste*. Furby (1986 : 161) donne l'exemple d'une étude portant sur des enfants de 4 ou 5 ans : « *Lorsqu'on leur a demandé de répartir "comme vous le voulez", les résultats furent très différents [de ceux obtenus] lorsqu'on leur a demandé de répartir "de manière juste". Des entretiens post-expérimentaux ont montré que les enfants savaient très bien que leurs distributions "égoïstes" (self-interested) en réponse aux premières instructions n'étaient pas nécessairement "justes" ».*

En vérité, la notion même d'intérêt a toujours été conceptuellement problématique. Aussi, avant même d'examiner dans quelles mesures nos intérêts sont susceptibles d'influencer nos croyances ou nos préférences morales, sans doute est-il préférable d'examiner brièvement le concept lui-même et les problèmes que peut poser son utilisation.

4.1.1. Intérêts et préférences, quelques distinctions

En premier lieu, il importe de conserver une idée claire de ce qui distingue, au moins en principe, *intérêts* et *préférences*. Comme le rappelle Philippe Van Parijs, « *il est possible d'agir selon ses préférences sans pour autant agir selon ses intérêts* » (1990 : 30). Rien n'exclut que nos préférences n'intègrent, en effet, une composante « altruiste » : un individu au sein d'un groupe peut, par exemple, avoir des préférences personnelles pour la solidarité qui peuvent le conduire, entre autres, à accepter une distribution de ressources qui lui soit moins favorable que celle qu'il pourrait obtenir à partir de son seul pouvoir de négociation. Mais cela suffit-il pour attester l'influence de normes morales sur ses comportements ? En quoi une telle préférence altruiste irait-elle vraiment à l'encontre de ses intérêts, s'il y va précisément de la satisfaction de cette préférence pour que la personne y trouve son compte ? Amartya Sen (1993 : 87-116) suggère une réponse à cette question en proposant de distinguer deux formes de préférences altruistes : l'engagement et la compassion.

Par *compassion*, Sen entend simplement le fait que le bien-être d'autrui nous importe personnellement : il est, pour employer le langage des économistes, intégré dans notre « fonction d'utilité ». C'est le cas lorsque notre attachement personnel à quelqu'un, nous conduit à une sorte d'« empathie »⁵³. Cette forme d'altruisme peut très aisément être redécrite comme une variante de l'égoïsme – une condition de la satisfaction de notre intérêt. « *On peut dire qu'un comportement fondé sur la compassion est, en un sens important, égoïste, puisqu'on est soi-même heureux du plaisir d'autrui et peiné par la douleur d'autrui et que la poursuite de sa propre utilité peut ainsi être favorisée par une action obéissant à la compassion* » (Sen, 1993 : 97). On ne s'étonnera pas de rencontrer une idée comparable chez la romancière libertarienne Ayn Rand : « *La préoccupation pour le bien-être de ceux que l'on aime est une part rationnelle de notre intérêt égoïste. Si un homme qui est passionnément amoureux de sa femme dépense une fortune pour la guérir d'une maladie dangereuse, il serait absurde de présenter cela comme un "sacrifice" pour son bien à elle et non pour le sien à lui, et [de prétendre] que cela ne fait pas de différence de son point de vue personnel et égoïste, à lui, qu'elle vive ou qu'elle meure* »⁵⁴.

C'est à partir d'un raisonnement du même ordre qu'Elster défend l'idée d'une sorte de « primauté explicative » du modèle de l'individu égoïste : « *Il y a un sens selon lequel l'intérêt personnel (self-interest) est plus fondamental que l'altruisme. (...) Nous ne pouvons pas imaginer un monde cohérent dans lequel chacun aurait des motivations exclusivement altruistes. Le but des altruistes est de fournir à d'autres une occasion de plaisirs égoïstes – le plaisir de lire un livre ou de boire une bouteille de vin que l'on a reçu en cadeau. Si personne n'avait des plaisirs égoïstes de premier niveau, personne ne pourrait non plus avoir des plaisirs altruistes de second niveau* » (Elster, 1989b : 54). L'introduction de cette compassion selon Sen dans l'analyse des

⁵³ L'expression est de nous.

⁵⁴ Cité dans Hospers (1990 : 352). Dans le même passage, Ayn Rand décrit de manière lumineuse cet « altruisme égoïste » en le plaçant également au centre de la passion amoureuse : « *Demandons-nous si, lorsque notre partenaire passe du temps seul avec nous, nous voulons qu'il le fasse comme un acte de sacrifice altruiste. Ou voulons-nous que notre partenaire vive ce moment comme un émerveillement ? Et si c'est de l'émerveillement que nous voulons voir notre partenaire éprouver en notre présence, du plaisir, de l'ardeur, de la fascination, de la jouissance, alors, cessons de parler de "l'amour désintéressé" comme d'un noble idéal* ».

comportements ou des croyances des acteurs n'équivaut donc pas encore à la prise en considération de préférences morales ou de préférences normatives : c'est notre « intérêt bien compris » qui nous conduit à nous soucier d'autrui, puisque le sort d'autrui contribue à nous rendre nous-mêmes heureux ou malheureux.

L'*engagement*, lui, relève d'une autre logique : il ne s'agit pas d'intégrer le bien-être d'autrui dans ses préférences personnelles mais « *d'établir une distance entre choix personnel et bien-être personnel* » (Sen, 1993 : 100). Cette distance apparaît clairement dès qu'il est question, par exemple, du registre d'attitudes possibles à l'égard de la souffrance physique intentionnellement infligée à autrui, ainsi de la torture : « *Si l'existence de la torture vous rend malade, c'est un cas de compassion ; si vous ne vous estimez pas personnellement atteint, mais si vous pensez que c'est un acte condamnable et si vous êtes prêt à faire quelque chose pour l'empêcher, c'est un cas d'engagement* » (*ibid.*, p. 97).

Alors que la compassion de Sen peut être intégrée à ce que Van Parijs appelle les *préférences personnelles*, l'« engagement » relève quant à lui, clairement, des *préférences morales*. Autrement dit, on peut admettre que nos choix s'écartent de notre bien-être personnel, même en un sens élargi qui intègre notre empathie avec autrui. Il y a donc un espace aménageable pour l'introduction de considérations morales, et, parmi elles, de considérations de justice. La distinction de Sen s'inscrit pourtant bien dans les préoccupations de la théorie économique – l'intégration de la compassion dans la définition des préférences peut sans doute même se faire sans modifier fondamentalement la logique du modèle économique du comportement individuel. À l'inverse, introduire l'hypothèse d'un comportement « normativement orienté » pose de tout autres problèmes, puisqu'on suppose que les choix de l'acteur ne sont alors pas seulement définis par ses préférences et par l'ensemble des options possibles.

Du point de vue d'une sociologie des normes de justice, la distinction entre compassion et engagement peut également s'avérer difficile à manipuler, du moins sur le plan conceptuel. En effet, l'idée même de compassion ou « d'empathie » n'est pas totalement étrangère en soi au domaine de la justice : à côté de la compassion comme *sentiment*, comme l'envisage Sen, on peut très bien imaginer la compassion comme *norme morale*.

Aussi, l'option dominante parmi les théoriciens de la justice est de considérer la notion de compassion comme « extérieure » au domaine de la justice. Mais ce n'est pas là un avis unanime. L'opposition entre éthique de la sollicitude (*ethics of care*) et éthique de la justice (*ethics of rights*), que Carol Gilligan considère, on l'a vu, comme caractéristique des différences de conception entre hommes et femmes, réintroduit déjà une sorte de dimension « empathique » dans le concept même de justice. Dans la même tradition, Lita Furby (1986 : 184-187) défend l'idée qu'il y a une dimension de « *traitement humain* » incorporée dans la définition de la justice. Par ailleurs, on peut faire remarquer, avec Mikula, Petri et Tanzer (1990 : 136) lorsque ceux-ci tentent une classification des événements ressentis comme injustes, que « *finalement, une proportion considérable des événements n'a trait ni aux distributions ni aux procédures, mais se réfèrent aux questions de conduites inter-personnelles et à la qualité du traitement inter-personnel : entre autres, rompre des accords, négliger les*

sentiments, les besoins et les désirs d'autrui ; faire des reproches ou des accusations ; considérer prioritairement ses propres intérêts ; traiter autrui de manière inamicale ou impolie ; le traiter de manière abusive ou agressive ».

On voit assez aisément à quelles difficultés aboutit toute réflexion sur le concept d'intérêt : l'empathie avec autrui est, selon certains auteurs, intégrée implicitement dans la définition de nos préférences personnelles égoïstes, et, selon d'autres, indissociable de notre conception du juste. Dès lors, il peut être malaisé de décider si, par exemple, un choix distributif qui s'écarte de nos intérêts matériels est l'indice d'une croyance normative ou seulement celui d'une structure de préférences personnelles intégrant le souci (égoïste) d'autrui. À défaut de pouvoir résoudre ces problèmes, il est au moins nécessaire d'émettre ce type de réserves avant d'aborder la question de la relation entre intérêts des acteurs et préférences normatives.

Globalement, on peut défendre quatre types de positions, qui toutes, impliquent une vision différente de l'autonomie (voire de l'existence même) des préférences normatives par rapport à la sphère des intérêts ou des préférences personnelles. Nous explorerons successivement chacune d'entre elles jusqu'à la fin de cette première section.

1. La première position consiste à présenter les préférences normatives comme nos *intérêts consciemment déguisés* (4.1.2). Dans ce contexte, les « normes de justice » constituent, selon la formule de Melvin Lerner « *une manifestation plutôt superficielle du dialogue public : les règles que les gens au pouvoir emploient afin de promouvoir, d'une manière relativement efficace, leurs motifs plus puissants et plus centraux que sont le pouvoir, la satisfaction de besoins privés, leurs désirs, etc.* » (1977 : 5). Cette position correspond à ce que pourrait être une généralisation du paradigme de l'*homo œconomicus* dans le champ de la sociologie de la justice. Elle a pour effet de priver, bien entendu, les préférences normatives de toute réalité (et, partant, de toute autonomie), en les ramenant à de purs épiphénomènes. Dans cette variante, nous fonctionnons exclusivement sur base de nos intérêts, mais ceux-ci s'avancent « masqués », si l'on veut, derrière des normes, des valeurs, des conceptions du juste et de l'injuste. Personne, sans doute, ne défendrait aujourd'hui une vision aussi « réductrice » de l'acteur et de ses croyances. Il n'empêche que la tentation reste forte, pour une partie de la sociologie contemporaine, de se raccrocher à un tel paradigme – celui de la rationalité économique – qui a l'avantage de correspondre à un véritable « *pôle de structuration* » au sein des sciences sociales (Van Parijs, 1990).

2. La deuxième position, sensiblement plus nuancée, consiste à expliquer nos préférences normatives comme étant *inconsciemment façonnées par nos intérêts* (4.1.3). Dans cette hypothèse sous sa forme générale, les normes, pour reprendre la terminologie d'Elster, ont un pouvoir de motivation propre mais sont elles-mêmes le produit d'un processus (inconscient cette fois) d'optimisation.

3. Si l'on récuse les deux premières positions en tant qu'explications *générales* des relations entre les croyances et les normes, on peut encore les accepter comme explications *partielles*. Selon ce modèle d'une relation complexe, les intérêts et les préférences normatives déterminent *conjointement* les actions ou choix effectifs des

individus ; d'autre part, les normes doivent être elles-mêmes considérées comme un produit complexe, partiellement indépendantes de nos intérêts mais aussi partiellement déterminées par eux. C'est la position adoptée par Messick et Sentis (1983) qui décrivent l'adhésion à une norme de justice comme un processus « d'optimisation sous contrainte » (4.1.4).

4. Enfin, Lerner (1975, 1977, 1980) opère un intéressant retournement théorique, lequel mérite un traitement particulier, en avançant l'idée que, loin de s'opposer à nos préférences normatives, l'intérêt peut lui-même, dans toute une série de circonstances, *fonctionner comme une norme* : celle de « *l'intérêt personnel justifié* », construction sans doute typique de l'idéologie des sociétés modernes, et qui nous aide notamment à protéger notre vision d'un « monde juste » (4.1.5).

4.1.2. Les préférences normatives : nos intérêts consciemment déguisés

L'histoire, la littérature et la vie quotidienne fournissent d'innombrables exemples d'individus qui, sous l'influence de normes de justice ou de normes morales en général, agissent à l'encontre de leurs intérêts. Comme le note Melvin Lerner, « *au moins au niveau de la verbalisation et des symboles culturels, les thèmes interconnectés de la justice et du mérite (deserving) sont, de manière unique, centraux, puissants et universels dans la civilisation occidentale* » (Lerner, 1977 : 4).

Mais si le thème de la justice est central dans notre culture, son usage *stratégique* n'en est pas moins attesté à travers bon nombre de pratiques ordinaires. Ainsi que Jean Kellerhals et ses collaborateurs le suggèrent, « *les normes de justice sont les instruments de finalités (la cohésion ou la productivité, la lutte interne ou externe, la différenciation ou la fusion mythique, etc.) que poursuivent les individus ou les groupes* » (1988 : 15). Dans cette optique, les normes de justice apparaissent, au moins en partie, comme des instruments au service d'autres fins qu'elles-mêmes, sinon des intérêts (au sens large) des acteurs en présence.

La position d'Elaine et William Walster est plus radicale et plus cynique : la modification de la distribution des biens dans la société dépend selon eux exclusivement du rapport des forces en présence et de la capacité des plus démunis à faire pression sur les possédants. L'appel aux normes de justice est largement illusoire car « *... les puissants peuvent probablement toujours produire une philosophie qui justifie de manière satisfaisante les situations les plus inégales* » (1975 : 38).

Étudiant notamment l'influence des normes de justice sur les processus de négociation, Jon Elster se demande si ce qui apparaît comme référence à des préférences normatives ne serait pas, de manière plus générale, une manifestation déguisée de l'intérêt personnel : « *Serait particulièrement malchanceux ou inepte, le groupe qui ne trouverait pas l'une ou l'autre norme pour justifier son droit à une plus grande part* » (Elster, 1989a : 233). Ainsi, de l'usage de la norme de réciprocité en affaires ou en politique, que rend si bien l'expression « renvoyer l'ascenseur ». Le vendeur qui paie un splendide repas à son client sait qu'il en fait son « obligé » de manière à pouvoir en espérer, en retour, une « bonne disposition » qui lui rapportera davantage que le coût de l'invitation.

L'usage instrumental de la même norme de réciprocité est bien décrit dans un autre passage du même ouvrage où Elster reprend à Colin Turnbull (1972) la description de l'usage du don et du sacrifice chez les Iks de l'Ouganda. Omniprésents dans cette société, le don et le sacrifice, dit Turnbull « *ne sont pas l'expression de la croyance naïve que l'altruisme serait à la fois possible et désirable. Ce sont des armes, tranchantes et agressives, qui peuvent être utilisées à des fins diverses* » (cité par Elster, 1989a : 112). La norme de réciprocité fait en effet de tout don ou de toute aide, même non sollicitée, une *créance* sur le bénéficiaire, et donc un gage pour l'avenir. D'où la très grande disposition des Iks à offrir leur aide, y compris lorsque celle-ci n'est pas souhaitée. Si, par exemple, un membre de la communauté vient à décider de se bâtir une maison, aussitôt se multiplient les « coups de mains », en nombre tel qu'ils peuvent devenir tout à fait contre-productifs : « *Une fois, j'ai vu tellement d'hommes affairés sur un toit que la totalité de la toiture menaçait de s'effondrer. Les protestations du propriétaire n'y faisaient rien. Une fois le travail accompli, une dette était contractée* » (*ibid.*). Bien entendu, pour que la créance soit dûment assise, il faut pouvoir en refuser le paiement immédiat : « *Lokéléa s'est toujours rendu impopulaire en acceptant ce type d'aide et en la payant sur-le-champ en nourriture (à laquelle le vieux renard savait que ses "aidants" ne pourraient résister), ce qui annulait immédiatement la dette* » (*ibid.*). Sans prétendre dissoudre dans le domaine de l'intérêt (individuel ou collectif) l'ensemble des pratiques de don et de contre-don, que certains, au contraire, placent au cœur même du lien social, on tiendra donc simplement pour acquis l'usage stratégique et « intéressé » des préférences normatives.

Il est également une autre raison avancée par certains sociologues pour contester l'efficacité causale, voire la réalité des normes et des valeurs : les préférences normatives ne sont pas des variables « observables », mais toujours *inférées* par le chercheur, soit à partir des comportements des acteurs, soit à partir de leurs déclarations. Comme les intérêts, les croyances et les valeurs sont des attributions. Le principal angle d'attaque du paradigme de l'*homo œconomicus* en sociologie consistera dès lors à montrer que des comportements à première vue dictés par des valeurs ou des normes peuvent être réinterprétés, à moindres frais (c'est-à-dire sans présumer de la réalité de variables inférées), comme des comportements instrumentalement rationnels, fondés sur l'intérêt.

Ainsi, dans une enquête sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, Kahneman, Knetsch et Thaler (1986a) ont mis en évidence un certain nombre de « règles de justice » qui sont censées régir les relations entre firmes et consommateurs et qui s'écartent sensiblement du strict souci de « maximisation du profit » par les premières. Aux yeux des sujets de l'enquête, une firme n'a pas le droit de profiter de circonstances « extérieures » à la transaction, comme une subite pénurie, pour modifier ses prix ou vendre son stock aux enchères. Maintenant, si l'on observe qu'une firme s'abstient effectivement de profiter au maximum d'un avantage momentané, s'ensuit-il forcément qu'elle respecte une « norme » ou agit conformément à ce qui est le plus juste ? En vérité, rien n'est moins sûr : elle peut tout simplement vouloir faire prévaloir ses intérêts à long terme (conserver ses clients) sur ses intérêts immédiats (enranger le maximum de profit sur un *one shot*).

Dans un registre proche, Elster (1989a : 237) prend l'exemple de la définition, au sein d'une organisation syndicale « généraliste » (L.O. en Suède), d'une politique globale de négociation avec le patronat. Les travailleurs les plus qualifiés ont *a priori* intérêt à négocier une politique salariale plus différenciatrice. Or, au sein de L.O., il semble y avoir une forte adhésion, parmi les « cols blancs » eux-mêmes, à une politique de salaire égalitaire, qui leur est plutôt défavorable. Est-ce là l'effet de préférences normatives ou bien, comme il semble plus raisonnable au sociologue de le penser, cette attitude des plus qualifiés est-elle stratégiquement motivée par leur souci de maintenir un rapport salaire/qualification qui leur soit favorable ?

Cette logique consistant à vider de leur substance les préférences normatives des acteurs, sous prétexte qu'il est plus coûteux, pour le sociologue, de les prendre pour argent comptant que d'abandonner l'idée que les individus se comportent rationnellement pour maximiser leurs intérêts, peut rapidement mener à une attitude soupçonneuse par principe dont rien ne garantit non plus qu'elle parvienne à retrouver la motivation « réelle » des acteurs. Après tout, l'intérêt tel que le sociologue le reconstruit n'est pas moins une élaboration de second degré que la plupart des raisons évoquées par les individus pour justifier leur comportement. On pourrait donc renverser la réflexion d'Elster lorsqu'il affirme que tout acteur peut toujours trouver une norme pour justifier son intérêt : il y a peu de préférences normatives derrière lesquelles un sociologue habile ne puisse découvrir l'un ou l'autre intérêt dissimulé – il y a même tout lieu de parier qu'il s'agit d'un jeu d'où le sociologue sortira toujours gagnant.

En réalité, Elster ne défend pas non plus une analyse cynique généralisée des préférences normatives en tant que simple « habillage » de nos intérêts personnels, rhétorique superficielle dans laquelle chacun essaierait de faire passer ses intérêts particuliers pour un intérêt collectif baptisé « justice ». Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer de prime abord, l'usage « stratégique » des normes de justice constitue même un argument *contre* le caractère épiphénoménal des préférences normatives et en faveur de leur *efficacité causale*. En effet, quel intérêt y aurait-il à invoquer des normes de justice, même de façon hypocrite et manipulatrice, si celles-ci n'avaient aucune influence en tant que telles sur les choix des personnes ? Quel intérêt, somme toute, y aurait-il à invoquer des normes auxquelles personne ne croirait sincèrement, fût-ce de manière partielle ? L'efficacité même d'un usage « intéressé » et « stratégique » des préférences normatives, implique que celles-ci puissent, au moins chez certaines personnes, constituer un élément de motivation authentique, capable de prendre le pas sur leur intérêt. Edgerton l'explique de manière très convaincante : « *Si les règles n'étaient pas considérées comme importantes, si elles n'étaient pas prises au sérieux et suivies, cela n'aurait aucun sens de les manipuler pour son bénéfice personnel. S'il ne se trouvait pas de nombreuses personnes pour estimer que les règles sont légitimes et contraignantes, comment qui que ce soit pourrait-il utiliser ces règles pour son avantage personnel ?* »⁵⁵.

Le fait même de l'importance de l'invocation publique des normes de justice dans notre culture constitue donc un argument *a priori* en faveur de leur effectivité causale autonome : bien sûr, à un moment ou un autre, nous faisons tous appel à des normes de

⁵⁵ Cité dans Elster (1989a : 128).

justice pour défendre nos intérêts personnels. C'est d'autant plus aisé que souvent, de multiples normes ou du moins, de multiples variantes de celles-ci, sont invocables dans une situation donnée. Mais si les préférences normatives n'étaient, de manière générale, que l'habile travestissement de nos intérêts, elles cesseraient tout simplement d'être invoquées. La réalité des préférences normatives ne suffit pas à empêcher, évidemment, que beaucoup d'entre elles puissent être de purs déguisements hypocrites. Ce qui paraît contradictoire, par contre, c'est d'en faire une explication *générale* de ces croyances : le fait même de l'usage instrumental des normes implique qu'à tout le moins certaines d'entre elles doivent être des croyances sincères pour certains acteurs.

Il resterait encore bien sûr la possibilité que les normes soient d'authentiques motivations pour certains, mais des instruments de manipulation pour d'autres : ce qui revient à l'idée, au fond plus naïve et théâtrale qu'inquiétante, que la société serait composée de roués et de dupes, de manipulateurs et de manipulés. Les premiers seraient tout à fait cyniques par rapport aux questions de justice, tout en utilisant les préférences normatives des dupes en faveur de leur propre intérêt personnel. Autant dire qu'Elster récuse explicitement ce genre de théorie « paranoïde » : « *Je pense plutôt que la plupart des normes sont partagées par la plupart des gens, manipulateurs comme manipulés. Plutôt que de manipulation au sens strict, nous traitons ici d'un mélange de croyances, de mystifications et d'auto-mystifications (self-deception)* » (1989a : 129). Il donne à l'encontre d'une telle conception trois types d'arguments, qui ont tous trait, mais de manière différente, à une certaine nécessité de cohérence, tant au niveau de la théorie sociologique que de la pratique et des représentations ordinaires. En premier lieu, les acteurs parfaitement cyniques sont probablement rares, parce que nous avons tous besoin d'une certaine cohérence dans notre image de nous-mêmes : « *Mon image de moi en tant que personne liée par les normes de la société ne m'autorise pas à picorer arbitrairement dans le large menu de normes susceptibles de justifier mes actions, vu que je ne dois pas moins les justifier à mes propres yeux qu'à ceux des autres* » (*ibid.*). Ensuite, l'efficacité même de la manipulation requiert qu'elle soit au moins en partie sincère. Si le pur cynique est souvent si peu convaincant, c'est parce qu'il ne paraît pas convaincu lui-même : ses intérêts sont trop transparents, risquant de priver de toute efficacité son appel aux préférences normatives.

Enfin, si les deux raisons précédentes ne suffisent pas à décourager les sceptiques, reste l'argument décisif de la cohérence publique, qualifié par Elster de « *boîte de Pandore* ». L'analogie est éloquente : après qu'un acteur a invoqué une norme dans une situation où celle-ci lui est favorable, il lui sera sensiblement plus difficile de la récuser si, ultérieurement, la norme vient contrecarrer ses intérêts – une fois la boîte ouverte, il faut, bon gré mal gré, en accepter le contenu. Pour le dire encore autrement, il arrive que nous soyons contraints par nos propres justifications. Ainsi, une firme négociant une convention salariale dans une situation économique difficile peut jouer la « transparence » et exposer sa comptabilité pour faire pression à la baisse sur les négociateurs syndicaux. Mais il lui sera beaucoup plus difficile, une fois la prospérité revenue, de refuser les informations qu'elle avait offertes lorsque cela servait ses intérêts. De manière générale, on sait que l'utilisation, dans une négociation sociale, de l'argument de la santé économique ou financière d'une entreprise est toujours « à double tranchant » : un négociateur syndical qui, dans une haute

conjoncture, argue que « l'entreprise a les moyens de nous augmenter », risque de se retrouver partiellement prisonnier de sa propre logique lorsque la situation sera devenue plus défavorable. Cette nécessité de « cohérence publique » peut se manifester de manière plus forte encore lorsqu'elle concerne des acteurs liés entre eux par d'autres normes – par exemple, une norme de solidarité : « *[En Suède], dans les années trente, les salaires des travailleurs du métal étaient inférieurs à ceux des travailleurs de la construction. La forte insatisfaction des travailleurs du métal à l'égard des différences de salaires fut une des causes majeures de l'évolution vers une négociation centralisée. Plus tard, lorsque les travailleurs du métal devinrent eux-mêmes les "hauts salaires", ils se retrouvèrent liés par leurs appels passés à la solidarité* » (Elster, 1989a : 291)⁵⁶.

En somme, rien n'exclut que l'utilisation stratégique des normes de justice puisse constituer un trait dominant de nos sociétés, et que la défense des intérêts des acteurs soit « en réalité » omniprésente derrière les appels à la justice. Mais rien ne le garantit non plus (et surtout pas la conviction qu'il y va de l'intérêt de la sociologie de défendre une sociologie de l'intérêt). L'argument d'Elster vient ici rappeler que ce modèle ne peut, en tout cas, constituer l'explication *générale* de nos préférences normatives : certaines d'entre elles, au moins pour certains acteurs et à certains moments, doivent être tenues pour authentiques sous peine de rendre incohérent le comportement des individus, sinon le modèle même chargé d'en rendre raison.

4.1.3. Les préférences normatives : nos intérêts inconsciemment déguisés

En amendant quelque peu le raisonnement qui précède, on pourrait continuer à postuler que nos conceptions du juste se réduisent à nos intérêts déguisés, mais de manière plus subtile : si rien ne permet d'infirmer l'idée que les préférences normatives des acteurs soient d'authentiques motivations au sens où ils y croient de manière sincère, rien ne dit, par contre, qu'elles ne seraient pas *inconsciemment* façonnées, de manière systématique, par leurs intérêts.

Les exemples ne manquent pas, que ce soit dans l'analyse des comportements ou à travers les enquêtes, pour montrer que les individus ont tendance à trouver « plus justes » les normes qui favorisent davantage leurs propres intérêts. Ainsi, Elster, dans la même analyse des négociations salariales, cite la manière différente dont les « cols bleus » et les « cols blancs » interprètent la norme de mérite : pour les premiers, le salaire devrait principalement refléter la pénibilité du travail, alors que pour les seconds, le mérite se détermine surtout en termes de compétence et de contribution au produit social. Quant aux hauts fonctionnaires, ils ont tendance à privilégier le niveau d'étude comme critère de fixation des salaires. Il s'agit bien ici de la même norme (le mérite) mais sous trois variantes différentes, la « contribution » étant chaque fois définie sous l'angle le plus favorable au groupe interrogé. Les conflits entre normes

⁵⁶ À l'inverse, le refus d'une partition rigoureuse de la société entre « manipulateurs » et « manipulés » n'implique pas de renoncer à l'idée que les ressources cognitives, matérielles et institutionnelles nécessaires à la manipulation des préférences normatives puissent être très inégalement réparties entre les individus et les groupes sociaux. On peut au contraire, de ce point de vue, penser que c'est une description contestable mais plausible de la société dans laquelle nous vivons.

reflètent les mêmes tendances : les groupes à bas salaires sont plutôt favorables à une norme d'égalité et les groupes à hauts salaires à une norme de proportionnalité. De leur côté, les femmes revendiquent un relèvement des salaires les plus bas – catégorie dans laquelle elles sont effectivement surreprésentées. Chaque groupe a ainsi tendance à s'aligner sur la norme qui lui est la plus favorable, sans que cela signifie pour autant que leurs préférences soient le produit d'un calcul intéressé.

On n'en revient pourtant pas moins à la question fondamentale posée au début de cette section : si nos préférences normatives ne sont que le voile (inconscient, en l'occurrence) derrière lequel se camouflent nos intérêts, la notion de justice n'est-elle pas dépourvue de la moindre efficacité explicative ? Pour trancher la question, il faudrait trouver des situations où nos préférences normatives sont clairement *opposées* à nos intérêts. C'est ici qu'il faut faire appel à la psychologie sociale expérimentale, qui a permis d'élaborer les arguments les plus convaincants en faveur de l'irréductibilité des normes à un processus, même inconscient, d'optimisation.

La démonstration peut-être la plus évidente de la prévalence possible de normes de justice contraires aux intérêts des acteurs est une expérience, déjà ancienne, de Van Avermaet (1979)⁵⁷. Le sujet « A » se voit confier une tâche complémentaire de celle confiée à un sujet « B » censé se trouver dans une autre pièce, mais qui n'est qu'une fiction créée pour les besoins du protocole. À la fin de la tâche, l'expérimentateur, l'air soucieux, rentre dans la pièce, et raconte le scénario suivant : « B » a dû partir précipitamment, laissant l'expérimentateur dans l'embarras dans la mesure où il aurait voulu que « A » et « B » décident en commun du partage d'une somme qu'il souhaitait leur allouer pour l'expérience. Il décide alors de remettre à « A » la totalité de la somme (sept dollars), ainsi qu'une enveloppe pré-adressée et timbrée destinée à « B », en chargeant « A » d'effectuer lui-même (anonymement) le partage à sa convenance. En l'absence de tout contrôle, le comportement rationnel de l'individu mû par le seul intérêt serait bien entendu de conserver l'intégralité des sept dollars, d'autant plus que, dans cette expérience, aucun paiement n'avait été initialement prévu : « B » est donc censé ne s'attendre à rien. Or, sur les 94 sujets de l'expérience, deux seulement ont omis de renvoyer l'enveloppe. Quant aux autres, ils ont renvoyé un montant qui, pour des tâches évaluées de manière égale, s'écartait en moyenne fort peu des trois dollars cinquante constituant la moitié du paiement. Consciemment ou inconsciemment (peu importe ici), une norme de justice a donc prévalu sur le seul intérêt rationnel du sujet de l'expérience.

Les expériences ou enquêtes ne manquent pas qui aboutissent toutes au même résultat : de manière générale, les répondants s'abstiennent (lorsqu'il s'agit d'eux-mêmes) ou jugent injuste (lorsqu'il s'agit d'autrui) de tirer le *profit maximum* d'une situation donnée. Dans le même esprit, Hoffman et Spitzer (1985) décrivent les résultats d'une série d'expériences de « choix conjoints » à opérer par deux personnes. Les deux sujets reçoivent une liste d'options possibles, sur le modèle du tableau suivant :

⁵⁷ Décrite dans Messick et Sentis (1983).

OPTION	RECETTE DE A	RECETTE DE B
1	4 \$	1 \$
2	5 \$	2 \$
3	3 \$	5 \$

Expériences de Hoffman et Spitzer

Les deux sujets « A » et « B » (tous deux réels cette fois) se trouvent dans des situations différentes : le *contrôleur*, A, tiré au sort ou désigné par un jeu préalable, peut choisir parmi les trois options de partage de recettes celle qui lui convient. Sa recette est supérieure de trois dollars à celle de B dans les deux premiers cas (le second leur étant plus favorable à tous deux) ; la troisième est la seule qui donne l'avantage à B, mais pour une somme globale plus importante que dans les deux autres – on notera en effet que la somme des recettes n'est pas constante entre les différentes options. Quant à B, le partenaire de A, il n'a pas de possibilité de choisir l'une ou l'autre option, mais peut *négoier* un accord : proposer à A, en échange d'un choix plus favorable à B, de lui céder une partie de sa propre recette.

Du point de vue de la théorie des jeux coopératifs, A et B devraient finir par s'entendre sur l'option 3, à la condition que B cède à A une partie importante de sa propre recette – en tout cas plus de deux dollars. Si, par exemple, A et B décident de se partager les huit dollars de l'option 3 selon la répartition cinq dollars cinquante contre deux dollars cinquante, chacun aura profité de la négociation : A aura obtenu plus que le maximum qui lui était individuellement accessible même dans l'option la plus favorable, tandis que B aura obtenu plus que ce qu'il aurait reçu en dehors de la négociation.

Or, de nouveau, les résultats de Hoffman et Spitzer se sont révélés très différents de ce que prédit la théorie des jeux coopératifs. En effet si, d'un côté, la grande majorité des négociations a bien fini par aboutir au choix du maximum conjoint (l'option 3 : 78 choix sur 86), le partage de celui-ci s'est fait selon des critères inattendus : dans 20 cas seulement le « contrôleur » a reçu plus que le maximum qui lui était individuellement accessible. Et dans 53 cas, il a même reçu *moins* que le maximum individuellement accessible, ce qui est totalement irrationnel dans une perspective de comportement purement intéressé. Tout se passe donc comme si un biais en faveur de l'égalité (quelles que soient par ailleurs les raisons qui président à l'émergence de cette norme) motivait le contrôleur à renoncer à une partie de ses gains.

Les expériences de Hoffman et Spitzer montrent que des individus confrontés à un choix concret peuvent choisir massivement une solution qui ne leur est pourtant pas la plus favorable. Ce type d'expérience (qui a été répété depuis) plaide donc en faveur de *l'autonomie* des normes de justice : puisqu'il arrive que celles-ci nous conduisent à opter pour des solutions contraires à nos intérêts, elles ne peuvent pas s'analyser en toute généralité comme l'expression, consciente ou inconsciente, de ceux-ci.

4.1.4. Intérêts et normes de justice, hypothèse pour une relation complexe

Si les conceptions de la justice ne peuvent être réduites à nos intérêts consciemment ou inconsciemment déguisés, il s'établit alors entre les *intérêts*, les *préférences morales* et les *choix* des acteurs une relation élaborée, qu'il est intéressant de tenter de modéliser. Pour le moment, nous avons été encouragés à admettre que, parmi différents résultats distributifs possibles, les acteurs évaluent la situation et opèrent un choix en fonction de deux ordres de préférence : leurs préférences personnelles et leurs préférences morales, partiellement indépendantes les unes des autres. Les intérêts des acteurs interviennent donc déjà à un premier niveau, parfois très consciemment, en influençant directement leurs choix relatifs à un résultat distributif. Mais, comme on l'a vu dans la section précédente, les préférences personnelles agissent par ailleurs une seconde fois, donc doublement, dans le processus, en contribuant à façonner ou à biaiser les préférences normatives elles-mêmes. Non seulement nos choix en matière de justice sont déterminés par nos propres intérêts, mais ceux-ci concourent encore à orienter les normes morales qui sont les nôtres. La réflexion débouche donc sur une relation complexe, dont nous allons maintenant décrire plus précisément l'articulation.

L'effort le plus systématique en ce sens est sans doute celui entrepris par Messick et Sentis (1983). Ces chercheurs commencent par passer en revue trois études de Blau, Austin et eux-mêmes, dans lesquelles les sujets, à la suite d'une expérience de tâche accomplie en collaboration, devaient allouer les gains collectifs en indiquant chaque fois quelle répartition ils préféreraient et laquelle leur paraissait la plus juste (distinction qui nous est maintenant familière). Les résultats de l'enquête ont montré que les deux estimations étaient généralement proches lorsqu'il s'agissait d'allouer les revenus d'autrui, mais qu'elles s'écartaient considérablement lorsque les revenus de l'*allocateur* lui-même étaient en cause. Dans ce dernier cas, l'*allocateur* se réserve systématiquement une plus grande part du total que celle qu'il estime « juste ». Messick et Sentis en concluent que les sujets sont parfaitement capables de distinguer la distribution « juste » de la distribution « préférée », et, pour rendre compte de l'écart entre les deux, proposent la notion de *biais égocentrique*, à savoir « *la tendance pour les sujets à considérer comme équitable plus d'argent pour eux-mêmes que pour un autre dans la même situation* » (1983 : 71).

Le « biais égocentrique » ne signifie donc pas seulement que nous choisissons la solution qui nous est la plus favorable, mais que nous avons tendance à *percevoir* cette solution comme la plus juste. En l'absence de biais égocentrique, un parfait cynique pourrait en effet décider que la solution « a » est la plus juste de son point de vue, mais qu'il choisit quand même la solution « b » parce qu'elle lui est plus favorable. Or, le biais égocentrique, et c'est là que réside sa portée explicative, est en réalité sous-tendu par une série de processus psychologiques dont certains correspondent à d'authentiques biais *cognitifs* : autrement dit, ce ne sont pas seulement nos évaluations normatives qui sont partiellement sous la dépendance de nos intérêts, mais notre appréciation d'éléments *factuels*.

Dans l'explication qu'en donnent Messick et Sentis, le biais égocentrique repose en effet sur une série de trois processus mentaux. Le premier reprend une relation déjà

connue : la tendance, pour le sujet devant opérer un choix, à sélectionner le critère de justice qui lui est le plus favorable. Les deux autres, en revanche, découlent du fait qu'aucun jugement de justice ne se limite à choisir un critère normatif : il exige aussi que l'on évalue des éléments factuels pertinents. En particulier, la répartition « juste » d'un résultat collectif exige une appréciation des *causes* de ce résultat. D'où ces deux véritables biais cognitifs qui déterminent à parts égales le biais égocentrique : la tendance du sujet à mésestimer l'importance relative des différentes contributions des acteurs ; et, d'autre part, lorsqu'il y a plus d'une dimension pertinente pour l'évaluation, la propension à accorder un poids excessif à la dimension qui est la plus favorable au sujet. Le biais égocentrique tend donc non seulement à orienter nos préférences morales en fonction de ce qui nous est le plus favorable, mais aussi à modifier le processus même d'attribution de causalité. Passant en revue d'autres études, Messick et Sentis ont ainsi montré que des sujets à qui l'on demande de décrire un certain nombre d'événements qu'ils considèrent comme « justes » ou « injustes » s'exprimeront davantage à la première personne s'agissant des premiers, et à la troisième personne pour les seconds. En résumé, on dira donc qu'il y a un « biais égocentrique » lorsque la *définition* de la solution la plus juste dépend de la manière dont elle correspond à nos intérêts.

À cela, il faut ajouter que les biais d'attribution causale ne sont, bien entendu, pas seulement guidés par nos intérêts. Miller et Ross (1975), par exemple, suggèrent qu'il peut exister des mécanismes purement cognitifs qui rendent l'auto-attribution des résultats positifs plus « évidente » que celle des résultats négatifs. En effet, d'une part, les acteurs s'attribueront généralement plus volontiers un résultat attendu qu'un résultat inattendu – et ils ont tendance à attendre davantage un résultat positif (*wishful thinking*). D'autre part, il faut rappeler, dans un ordre d'idée très proche, la place centrale qu'occupe le principe de covariation dans le processus d'attribution causale⁵⁸. Or, un sujet aura tendance à percevoir « naturellement » plus vite la covariation entre l'intention et le succès qu'entre l'intention et l'échec : le succès est vu comme une réponse à l'intention et vient « confirmer » celle-ci, tandis que l'échec la « contredit » simplement. Miller et Ross ajoutent que ce processus de surestimation de l'influence personnelle sur le succès peut tout simplement être dû au mécanisme cognitif courant qui consiste à comptabiliser les co-occurrences souhaitées (ou attendues) en négligeant les contre-exemples⁵⁹.

En conséquence, le biais égocentrique apparaît à la fois : comme le résultat d'influences *motivationnelles* sur les cognitions (les acteurs « sélectionnent » inconsciemment dans les représentations possibles de la situation celles qui correspondent le plus à leurs intérêts) ; et comme le résultat de processus purement *cognitifs* (les acteurs perçoivent plus facilement leur responsabilité dans les résultats positifs parce que ceux-ci correspondent à leurs intentions).

⁵⁸ Pour rappel, afin de pouvoir établir un lien de causalité entre deux événements, il faut que ces événements varient *ensemble* d'une certaine façon. Ainsi, la pauvreté est associée, dans certaines représentations, à l'alcoolisme ou à la drogue, ce qui n'est possible que si l'on observe au minimum *proportionnellement davantage* de toxicomanes ou d'alcooliques parmi les pauvres que parmi les gens « aisés ». À la limite, si tout le monde était alcoolique ou toxicomane, il deviendrait impossible d'associer ces phénomènes à quelque caractéristique sociale que ce soit.

⁵⁹ Cité par Messick et Sentis (1983 : 81).

À partir de cette analyse, Messick et Sentis proposent une théorie du jugement de justice qu'ils décrivent comme un processus d'*optimisation sous contrainte*. Ce processus se déroule en trois étapes :

1. La détermination des *préférences*. Les préférences sont supposées premières – pour Messick et Sentis, « *il y a généralement moins d'ambiguïté à propos de nos préférences qu'au sujet de la justice des résultats* » (1983 : 88). Autrement dit, on ordonne d'abord l'ensemble des résultats possibles en fonction de nos préférences avant même de se poser la question de la justice. Cela ne signifie ni que les préférences soient égoïstes (on peut par exemple y inclure la compassion au sens d'Amartya Sen), ni qu'elles soient claires et dépourvues d'ambiguïté, mais tout au plus, que l'« *on connaît généralement ses propres préférences avant de savoir ce qui est juste* » (*ibid.*).

2. L'évaluation de la *pertinence* de la justice. Tous les choix et décisions susceptibles de produire des conséquences distributives ne sont pas nécessairement perçus comme relevant du domaine de la justice. Lors de l'achat d'une voiture, ou au moment de décider d'un investissement financier par exemple, il est tout à fait possible qu'à aucun moment ne se pose la question d'un jugement de justice.

3. La *justification* du choix en termes de justice. Lorsque l'acteur a « décidé » qu'effectivement, la situation relevait bien d'un jugement de justice, il lui reste à trouver la règle de justice qui produira le résultat le plus conforme possible à ses préférences, telles qu'il les a évaluées.

« *Le résultat de ce processus est une sorte d'optimisation des préférences sous contrainte dans le cadre de laquelle diverses façons d'interpréter "juste" ou "égal" déterminent le sous-ensemble des résultats faisables.* » (1983 : 90).

En plus de son pouvoir explicatif, l'intérêt du schéma de Messick et Sentis est également de parvenir à proposer un triple interface entre des perspectives, des concepts ou des paradigmes souvent jugés inconciliables. En premier lieu, il s'agit évidemment d'une connexion intéressante entre une conception « stratégique » et une conception « réaliste »⁶⁰ des préférences normatives. D'un côté, certes, les conceptions de la justice qu'entretiennent les acteurs s'insèrent dans un processus de *rationalisation* sous la dépendance de leurs intérêts. Mais, par ailleurs, cela ne revient pas à dire que n'importe quelle croyance pourrait satisfaire à cette fonction de rationalisation. Il faut, comme le disent les auteurs, que la configuration distributive choisie par l'acteur apparaisse comme juste « *d'une façon ou d'une autre* ». On pourrait reprocher à Messick et Sentis de ne pas vraiment s'étendre sur ce qui définit une norme « acceptable », mais il est clair, du moins, que le « stock » des normes acceptables représente pour les acteurs, au moins dans le court terme, un donné avec lequel ils doivent composer.

Il s'agit là d'un réel progrès sur lequel il vaut la peine de s'attarder quelque peu. Par analogie avec la théorie de l'identité sociale (Hogg et Abrams, 1988), on pourrait ainsi suggérer que le choix d'une norme de justice correspond à un processus en deux étapes. Dans une première phase, la norme doit être *disponible*, c'est-à-dire qu'elle

⁶⁰ « Réaliste », entendu ici au sens d'une conception qui considère les choix normatifs comme une force motivationnelle réelle.

appartienne à un réservoir de normes socialement acceptables⁶¹. Pas plus que nous ne pouvons endosser une identité qui ne ferait pas partie de notre « inventaire disponible », un acteur ne peut justifier une distribution à partir d'une conception purement *ad hoc* de la justice : celle-ci doit être investie d'une légitimité potentielle, qui est donnée antérieurement à la situation même qu'il s'agit d'évaluer. La deuxième phase serait alors celle de l'*activation* d'une conception donnée de la justice, parmi toutes celles qui sont effectivement disponibles. Dans la théorie de l'identité sociale, sera « activée » l'identité qui apparaît comme la plus *saillante* par rapport à un contexte précis – de même, dans la théorie des préférences normatives que proposent Messick et Sentis, sera activée la conception du juste qui, parmi toutes celles qui sont disponibles, correspond optimalement aux intérêts de l'acteur. On verra plus loin, quand nous aborderons la sociologie de la justice de Luc Boltanski, toute l'importance du fait de pouvoir mobiliser en situation, parmi un certain nombre de principes de justification antérieurs à l'action, celui qui convient, c'est-à-dire à la fois le plus approprié et le plus pertinent⁶².

C'est en cela que l'hypothèse de Messick et Sentis constitue une tentative pour articuler conceptions « stratégique » et « réaliste » des préférences normatives : d'un côté, l'acteur choisit (consciemment parfois, inconsciemment le plus souvent) la norme qui lui convient le mieux ; mais de l'autre, il est possible qu'aucune conception disponible ne corresponde parfaitement à ses intérêts. Les normes de justice sont donc bien réelles (elles ont leur propre capacité de motivation, indépendamment de nos intérêts), et autonomes (elles ne sont pas seulement le résultat d'un processus d'optimisation).

Le deuxième intérêt de ce modèle de relation complexe est qu'il construit un pont entre les croyances (ou « attitudes ») et les comportements. Messick et Sentis, en effet, ne se limitent pas à tenter d'expliquer ce qui nous amène à défendre telle ou telle conception du juste : ils tentent aussi de déterminer dans quelle mesure nos conceptions du juste affectent nos choix effectifs⁶³.

Enfin, le dernier grand intérêt de cette conception réside dans le fait qu'elle peut constituer une passerelle entre explications intra-personnelles (insistant sur le contexte local, les variables situationnelles) et explications idéologiques globales. D'une manière ou d'une autre, l'ensemble des conceptions « disponibles » du juste et de l'injuste a bien en effet une origine, ou un mode d'existence préalable aux interactions personnelles concrètes. Les auteurs n'ont pas cherché à déterminer quel serait ce lieu, mais dans la mesure où cet ensemble de représentations s'impose aux acteurs et constitue pour eux une sorte de contrainte, on peut supposer qu'il est avant tout un produit historico-culturel, un fait de dimension sociétale. Dans cette interprétation, la

⁶¹ « Acceptable » pour l'acteur lui-même d'abord, pour ceux qu'il s'agit de convaincre ensuite. Pour Messick et Sentis, le processus de rationalisation « sert » autant à convaincre autrui qu'à se convaincre soi-même, les deux processus étant liés.

⁶² Le parallèle mériterait d'être poursuivi : ainsi, la relation entre l'inventaire de normes et leur activation par un individu dans une situation donnée n'est pas sans évoquer le passage, dans l'édifice de Boltanski, entre « cités » et « mondes ». La réflexion de Messick et Sentis pourrait déboucher sur une qualification tout à fait comparable de la notion de « compétence ».

⁶³ Il faut toutefois rester prudent en ce domaine : on peut en effet toujours rétorquer que le contexte relativement « artificiel » de la psychologie sociale expérimentale ne donne pas accès à d'authentiques comportements.

théorie de Messick et Sentis constitue une ébauche d'articulation entre niveaux d'explication ou paradigmes : la définition de l'ensemble « disponible » relève de la construction idéologique et des mécanismes de socialisation, tandis que la sélection, au sein de cet ensemble, d'une norme de justice relève de mécanismes cognitifs et motivationnels sous la dépendance des intérêts de l'acteur en situation.

Si elle est correcte, cette interprétation entraîne déjà une réserve importante : le processus d'« optimisation sous contrainte » décrit par Messick et Sentis n'est sans doute lui-même concevable que dans un contexte idéologique relativement étroit, la pluralité des conceptions « disponibles » du juste étant avant tout une caractéristique des sociétés complexes. Dans une société plus homogène, rien ne dit que l'ensemble des normes acceptables ne se réduirait pas à un nombre inférieur d'éléments – ou que n'y seraient pas privilégiés d'autres modes de résolution de conflits distributifs éventuellement moins pacifiés, ou moins axés sur le rapport entre préférences personnelles et préférences morales. C'est donc la nature même de la société qui définit la marge de manœuvre de l'acteur, et différencie par là l'optimisation sous contrainte d'un pur et simple déterminisme social.

4.1.5 L'« intérêt personnel justifié » comme norme de justice.

Impossible de clôturer cette analyse des relations entre normes de justice et intérêt sans envisager la position très particulière de Melvin Lerner (1977, 1980) pour qui, du moins dans le cadre de la culture occidentale contemporaine, l'intérêt des acteurs peut lui-même, d'une certaine façon, constituer en soi une norme de justice.

La proposition de Lerner ne peut pas être comprise sans être dûment replacée dans le contexte plus large de sa théorie dite du « monde juste », que l'on peut résumer de la manière suivante. Nous éprouverions tous le besoin de préserver l'idée que nous vivons dans un monde où, globalement, chacun reçoit à peu près ce qu'il mérite (la notion de « mérite » étant prise ici dans un sens très large). Confrontés à des situations où cette représentation peut raisonnablement être mise en doute, les individus développeraient des mécanismes d'« ajustement cognitif » qui visent à protéger leur croyance en un univers où règne cette sorte de justice immanente. L'illustration la plus saisissante (et sans doute la plus connue) de ce type de processus de défense, c'est la tendance à blâmer la victime : attribuer des caractéristiques négatives à la victime d'une situation injuste, en se convainquant du fait qu'elle aurait, en quelque sorte, « mérité » son sort. Le ressort de ce mécanisme l'apparente donc clairement à celui de la dissonance cognitive. Blâmer la victime permet en effet de restaurer une sorte d'équilibre – si l'on peut trouver, chez celui qui subit un tort, des traits qui suscitent l'antipathie, ou même des éléments de culpabilité, son sort nous paraît moins injuste et notre désir de « justice immanente » moins menacé. Plus la victime paraît à première vue innocente, plus nombreux seront les efforts visant à la dénigrer et à réduire ainsi la dissonance⁶⁴.

⁶⁴ Lerner a ainsi procédé à des expériences au cours desquelles il soumettait à des sujets un scénario d'agression sexuelle. Dans une première condition, la victime est une prostituée ; dans la seconde, une religieuse. Lorsque les sujets étaient ensuite amenés à faire l'évaluation des caractéristiques psychologiques des victimes, ils faisaient preuve d'une attitude beaucoup plus dénigrante à l'égard des religieuses qu'à celui des prostituées.

Pour Lerner, le « *mythe de l'individu intéressé* » constitue un autre moyen dont nous disposons pour protéger notre croyance dans l'idée d'un monde intrinsèquement juste. Le « mythe » en question donne naissance à une norme de justice distributive à part entière qui est celle de l'*intérêt personnel justifié* (« IPJ » pour la suite) : « *Cela semble être une conviction plutôt commune au sein de notre société que, sous certaines conditions, une personne a le droit, sinon l'obligation, d'ignorer les intérêts, efforts et investissements d'autrui et de simplement respecter les règles en tentant de gagner – mériter – ce qu'il veut obtenir* » (Lerner, 1977 : 19). Dans la conception de l'auteur, l'invocation d'une telle croyance normative n'est pas, comme on pourrait d'abord le penser, l'ultime illustration de l'existence d'un « biais égoïste », ni d'un renoncement pur et simple à toute préoccupation de justice dans la justification de comportements ou de choix distributifs. La norme d'intérêt personnel justifié n'est pas assimilable à l'expression, en l'occurrence à peine voilée, de nos préférences. Au contraire, sa vertu la plus visible est d'agir comme facteur *inhibiteur* d'une tendance « naturelle », selon Lerner, à prendre en compte les besoins et les revendications d'autrui. Dans beaucoup de circonstances, nous sommes en effet spontanément soucieux des besoins d'autrui et désireux d'agir en leur faveur. Mais ce souci peut rapidement nous amener à prendre conscience de l'omniprésence de l'injustice dans « notre » monde et de notre incapacité à y faire face. La reconnaissance de la légitimité potentielle de besoins irréductibles constitue une menace permanente pour notre conviction de vivre dans un monde juste. La barrière érigée entre « notre monde » et celui des « victimes » doit être maintenue fermement en place, sous peine de briser l'équilibre de nos représentations. « *N'importe qui se dévouera pour une famille pauvre qui aurait échoué en ville, en transit vers une autre destination; parce que cela n'implique aucune responsabilité future vis à vis d'autres victimes. Mais que se passerait-il si la famille décidait de rester dans la communauté ? Et quid des autres familles, également pauvres, qui ont la malchance de vivre dans cette communauté depuis longtemps ?* » (Lerner, 1977 : 34)⁶⁵. Confronté à la « *demande psychologique*

C'est que, dans l'image véhiculée par les stéréotypes les plus courants, la prostituée paraît davantage « coupable » de s'être trouvée impliquée dans un tel scénario ; l'injustice perçue, du fait qu'elle est moins importante, nécessite dès lors moins d'ajustements cognitifs. En revanche, pour réduire l'injustice d'une agression sexuelle sur une religieuse, il faut travailler, si l'on peut dire, à rendre celle-ci particulièrement antipathique...

⁶⁵ L'argument n'est pas sans rappeler ici l'intrigue de *Dogville*, le film du Danois Lars Von Trier (2002). Une jeune femme en fuite, menacée de mort par des gangsters à sa poursuite, est recueillie par une petite communauté villageoise, et progressivement intégrée à la vie simple et rigoureuse de ses habitants en échange de services rendus et de contributions modestes qui lui gagnent progressivement la sympathie des plus sceptiques et lui permettent de tisser des liens de plus en plus étroits. Mais à mesure que les recherches et les pressions s'intensifient, et que grandit la menace que représente la jeune femme pour la paix de la communauté, le prix à payer pour y conserver sa place ne cesse d'augmenter en conséquence : les tâches exigées par les habitants de Dogville deviennent de plus en plus éreintantes, puis odieuses et arbitraires, jusqu'à faire de la fugitive une véritable esclave sous le joug de ceux dont elle avait réussi à conquérir le cœur. Revenue à sa condition de victime, en butte aux mesquineries et aux lâchetés de tous, blâmée et humiliée par ceux qui l'ont recueillie, elle finit par être ignoblement vendue aux hommes à qui elle avait tenté d'échapper. Ultime ironie, c'est en retrouvant ses poursuivants, derrière lesquels se trouvait en réalité son père, puissant membre du syndicat du crime, qu'elle pourra exercer sa vengeance sur le village, en ordonnant de massacrer froidement tous ceux qui s'étaient acharnés sur son sort... Le film se lit ainsi comme une expérience en vase clos (que vient renforcer l'austérité radicale du décor), une enquête sur la condition humaine à travers quelques-uns de ses ressorts fondamentaux – ce qui motive d'autant plus le rapprochement du propos du réalisateur avec la théorie du « monde juste » et la norme d'intérêt personnel justifié.

potentiellement insupportable des victimes », l'individu peut ainsi se référer à la norme d'IPJ pour limiter son engagement ou le rationaliser.

On peut illustrer ce mécanisme au moyen d'un exemple simple. Une des rationalisations possibles d'un comportement d'aide consistera ainsi à le « recadrer » comme un simple échange : on achètera sans problème un journal à un SDF là où on lui refusera peut-être une aumône, même pour un don équivalent au prix du journal. Dans ce cas, « *l'échange réel entre la victime et l'aidant est camouflé par l'accord tacite des deux parties pour apparaître essentiellement comme un échange de biens et services contre de l'argent* » (*ibid.*). L'acheteur peut ainsi justifier d'un « intérêt personnel » sa générosité, l'acte d'achat n'impliquant pas la reconnaissance de besoins légitimes qu'il nous serait par ailleurs *impossible* de satisfaire – ce qui mettrait en péril notre conviction de vivre dans un monde juste. Pour étayer cette conception, Lerner s'appuie sur une série d'expériences de Holmes au cours desquelles les sujets sont sollicités (sous différentes conditions) par des vendeurs de bougies au profit d'enfants handicapés. Or, il apparaît clairement que, toutes autres choses étant égales par ailleurs (notamment le prix des bougies), la sollicitation est sensiblement plus efficace lorsque l'acheteur peut se targuer d'avoir conclu une « affaire honnête ». « *Il semble, commente Lerner, que les gens (...) utilisaient la transaction pour donner de l'argent aux enfants handicapés qui méritaient leur aide et en avaient besoin* » (1977 : 35). L'argument de Lerner est d'ailleurs repris de manière quasi explicite par les campagnes de marketing des associations humanitaires : tout se passe comme si l'idée qui sous-tend ces campagnes n'était pas que l'objet acheté constituerait une « trace » matérielle de notre don, mais plutôt qu'il transforme précisément le don en échange, pratique beaucoup plus acceptable parce qu'elle ne nous confronte pas à l'insurmontable injustice du monde ; le « monde juste » et le « monde des victimes » se sont peut-être frôlés, mais sont restés bien cloisonnés.

Une autre conséquence de cette analyse est que, dans certaines circonstances, infliger à autrui un dommage *non intentionnel* peut produire plus de culpabilité qu'un dommage *intentionnel* : « *les gens peuvent justifier le fait de causer des souffrances à autrui s'ils peuvent situer la "cause" de leurs actes dans un ensemble de normes qui assument que chacun a le droit, et le besoin, de pourvoir à ses intérêts sans se préoccuper du coût pour les autres – qui sont censés faire la même chose* » (Lerner, 1980 : 180). Pour illustrer cette proposition, l'auteur nous convie à une petite « expérience de pensée » : imaginons d'abord le sentiment que l'on peut éprouver lorsque, par maladresse, on renverse un plat sur un convive au cours d'un repas. Tentons ensuite de comparer cette situation avec celle où, pour éviter de recevoir le plat que laisse tomber un garçon maladroit, nous nous écartons précipitamment, faisant ainsi *délibérément* de notre voisin la victime. Paradoxalement, notre sentiment de culpabilité sera plus intense dans la première situation, où, pourtant, notre participation à l'événement est accidentelle, que dans le second où elle est intentionnelle et clairement assumée telle. C'est que, dit Lerner, dans la seconde situation, nous pouvons exciper d'un intérêt personnel légitime – notre voisin « en aurait fait autant » pour éviter le plat, et est par ailleurs capable d'entendre et d'accepter de notre part un argument de ce genre.

L'intérêt personnel comme « cause » de justification a été mis en évidence par Lerner lui-même dans une série d'expériences (1980 : 177-180). Les sujets, des étudiantes de premier cycle, se présentent par paires à chaque session et sont informées qu'il s'agit d'une expérience sur les mécanismes de l'apprentissage. L'une des jeunes femmes sera le « sujet expérimental » censé recevoir des chocs électriques en fonction de ses performances ; l'autre, le « témoin », hérite de la condition de contrôle, où elle recevra simplement une information « neutre » quant aux résultats du sujet. Bien entendu, comme souvent dans ce type d'expériences, la principale variable expérimentale est ailleurs, et consiste à faire varier la procédure de distribution des rôles respectifs : dans une condition, la victime est simplement tirée au sort ; dans l'autre, ce qui est tiré au sort, c'est le droit même de décider de son rôle – une des deux étudiantes gagne la possibilité de choisir entre la condition de sujet à qui l'on administre des chocs, ou de témoin. En manipulant de la sorte la procédure, on s'aperçoit de l'existence de nettes différences entre les réactions des sujets après l'expérience. Dans la condition « tirage au sort de la victime », les témoins *« manifestent des signes importants de culpabilité, comme si elles étaient des persécutrices qui avaient elles-mêmes causé des souffrances imméritées à autrui. Outre qu'elles s'attribuent la responsabilité primaire de leur propre sort et de celui du témoin, elles tendent à dénigrer leur victime, pour réduire leur propre culpabilité »* (1980 : 177). Dans la condition inverse de « tirage au sort du droit de choisir », non seulement la très nette majorité des jeunes femmes choisissent la situation de témoin, mais elles n'éprouvent aucun sentiment de culpabilité et, dès lors, aucun besoin de dénigrer la victime. Surtout, elles affirment que toute autre personne placée dans leur situation aurait fait le même choix.

Ce qui est particulièrement frappant dans cette expérience, c'est que l'attribution de la responsabilité se fait à rebours de la causalité effective : dans la première condition, les témoins manifestent de la culpabilité alors qu'elles n'ont aucune part réelle dans le sort des sujets expérimentaux ; dans la seconde, elles n'en manifestent pas, alors que, par leur choix, elles condamnent implicitement leurs partenaires à subir les chocs électriques. L'explication de ce renversement, pour Lerner, est claire : la culpabilité des sujets est atténuée, dans le second cas, par le fait qu'elles ont un « intérêt personnel justifié » à choisir la condition de témoin. En somme, le pouvoir, pour les témoins, d'échapper à la souffrance (et, par le fait même, d'y condamner leur partenaire) n'est plus perçu comme une « injustice immanente », mais comme le résultat d'un choix conforme à la norme sociale dominante dans notre société. Précisément, dans cette condition de choix, le sentiment d'injustice est déjà atténué, rendant inutile le travail d'ajustement cognitif visant à le réduire, ce qui se traduit par le fait que l'on cesse de blâmer la victime.

Incidentement, Lerner nous livre aussi des indications intéressantes sur la forme différente que prend la norme d'intérêt personnel selon le sexe des sujets concernés. En effet, lors d'une tentative pour répliquer l'expérience avec des sujets masculins, l'auteur a constaté que le choix de la condition témoin était beaucoup moins dominant que chez les jeunes femmes ; de plus, la possibilité de choisir n'avait tendance à réduire ni la culpabilité des sujets, ni leur tendance à dénigrer la « victime ». Ces résultats, qui contredisent les premières conclusions chez les étudiantes, ont conduit Lerner à élaborer une nouvelle expérience, au cours de laquelle les sujets vainqueurs

du tirage au sort se voyaient donner le choix entre, d'une part, la condition expérimentale et, d'autre part, une condition témoin dans laquelle le sujet pouvait en outre gagner une somme d'argent appréciable. L'intuition était correcte : ce n'est en effet que dans cette nouvelle condition que les sujets masculins se sont comportés comme les sujets féminins de la condition initiale. La possibilité d'un gain matériel substantiel a permis d'activer la norme d'intérêt personnel justifié, et donc de réduire considérablement tant le sentiment de culpabilité que le besoin de dénigrer la victime. Lerner en conclut que la conception spécifiquement *masculine* de l'IPJ ne justifie pas le fait de faire souffrir autrui pour la seule raison d'éviter soi-même une souffrance – ce n'est pas un comportement suffisamment « viril ». Par contre, en incluant la perspective d'un gain matériel, l'intérêt personnel justifié entre en action et semble débarrasser les individus de leur culpabilité.

La position de Lerner dans le débat qui nous occupe peut donc se résumer de la manière suivante. La volonté de réduire les injustices dans la société constitue une motivation aussi puissante que fondamentale du comportement des individus. Si quelque chose vient contrarier la manifestation effective de cette volonté, ce ne sont pas tant nos intérêts personnels que la menace que fait peser sur notre conception d'un monde intrinsèquement juste la reconnaissance de besoins légitimes multiples et impossibles à satisfaire. C'est à ce niveau qu'interviennent le « *mythe de l'individu intéressé* » et la norme d'IPJ qui en découle : ils constituent en quelque sorte des « astuces cognitives » qui éloignent cette menace, en faisant apparaître, par exemple, comme un comportement intéressé ce qui est en fait un comportement altruiste, comme c'est le cas dans la « *fiction de l'échange* », ou en permettant de nous prévaloir de notre propre intérêt pour éviter une injustice. La perspective de Lerner opère donc un subtil et quelque peu paradoxal renversement : l'intérêt personnel justifié est ici une croyance normative qui nous pousse à agir à l'encontre de préférences spontanément plus altruistes, ou à « réinterpréter » ces préférences de façon à les faire passer pour égoïstes et à ainsi sauver nos représentations les plus fondamentales.

Avec Lerner, la boucle est pour ainsi dire bouclée. Elster, tout comme Messick et Sentis, s'efforcent de démontrer que les préférences normatives, si elles sont influencées par nos intérêts, ne peuvent s'y réduire. Lerner, quant à lui, montre que la notion même d'intérêt ne peut être définie indépendamment des préférences normatives, dans une culture qui a fait de l'intérêt personnel une norme sociale à part entière. Par ailleurs, sa théorie a pour autre mérite incontestable de permettre les mêmes fructueux rapprochements que celle de Messick et Sentis, entre mécanismes explicatifs (sociopsychologiques ou idéologiques) et concepts analytiques (intérêts personnels et normes de justification).

Les principales normes de justice distributive (3) : la contribution et la théorie de l'équité

Beaucoup sont ceux qui ont tenté de réduire la pluralité des critères du juste à un seul critère, dont les autres ne seraient que des variantes ou des formes déguisées. La tentative la plus élaborée dans ce sens fut la théorie de l'équité. Elaborée notamment par Elaine et William Walster (1975), cette théorie pose que tous nos critères d'évaluation de la justice d'une situation se ramènent en définitive à un jugement de *proportionnalité* entre « contribution » et « rétribution ». Le non-respect de la règle de proportionnalité entraîne un sentiment d'injustice, et donc un stress psychologique, que l'on tentera de résorber, soit en modifiant la situation, soit en la réinterprétant autrement pour la faire paraître plus acceptable.

Il ne fait pas de doute que le critère de proportionnalité est, dans toute une série de circonstances, celui auquel « l'homme de la rue » se rallie spontanément. En revanche, l'ambition de la théorie de l'équité de fournir un critère universel du juste paraît bien avoir succombé sous la convergence des attaques (notamment : Furby, 1986 ; Kellerhals *et al.*, 1988 ; Törnblom, 1992). Deux critiques en particulier, communes à tous ces auteurs, semblent décisives :

1. Dans une société dont l'activité est principalement régulée par le marché et dont les valeurs sont essentiellement centrées sur la compétition, on s'attend à voir se développer une sensibilité générale à la proportionnalité. Mais généraliser cette caractéristique ne revient-il pas à prendre un trait culturel des sociétés basées sur l'échange pour un trait anthropologique universel ? Sans doute ce critère a-t-il moins d'importance à mesure que l'on s'éloigne de la sphère marchande : dans les familles, les ressources sont-elles vraiment distribuées proportionnellement aux contributions ?

2. Le deuxième grand axe de critique est particulièrement dévastateur : pour tenter de faire coller la théorie aux situations réellement observées, les théoriciens de l'équité sont obligés de définir les concepts de contribution et de rétribution d'une manière tellement large que la notion même de proportionnalité en perd tout contenu spécifique. Ainsi pour Elaine et William Walster (1975), n'importe quoi peut constituer un *input* pertinent : « (...) *des inputs tels que le besoin selon la conception marxienne, l'avantage légal, la performance dans la conception d'une tâche, la bravoure, la sagacité politique, etc. sont des inputs pertinents* ». Si l'on suit cette ligne d'argumentation, l'idée d'équité se limite à dire « qu'il faut donner à chacun ce qui lui revient ». Autrement dit : elle perd toute signification empirique.

À la suite de ces arguments, il semble raisonnable de considérer la théorie de l'équité comme une impasse, du moins en tant que théorie générale du sentiment de justice. Par contre, on ne peut nier que le critère de *contribution* joue un rôle important, en concurrence avec d'autres normes, dans les conceptions populaires du juste. Il reste que ce critère peut prendre des formes différentes, qu'il convient de préciser.

Les critères du *résultat* et de l'*investissement* sont, pour Hochschild, deux manières particulières d'interpréter la norme de contribution (ou de mérite). En mettant l'accent sur le résultat, on ne considère que ce qui est effectivement accompli, sans tenir compte des facteurs qui peuvent faire en sorte qu'à investissement égal, deux individus peuvent très bien ne pas avoir la même réussite. Si, par exemple, A et B construisent ensemble un mur, mais que B a posé trois mille briques pendant que A en mettait sept mille, le critère de résultat exige que B ne reçoive que trente pour cent du prix prévu pour le mur, et B septante. Peu importe qu'il soit tombé une averse pendant que B travaillait, qu'une crue ait emporté une partie de son mur, l'obligeant ainsi à le recommencer, ou qu'il soit tombé à court de briques à un moment. Dans le même ordre d'idées, peu importe que A ait été favorisé par le contremaître qui lui a expliqué une série de procédures pour aller plus vite. La critique majeure que l'on peut faire à cette forme de « mérite » est qu'elle fait trop appel à la chance pour impliquer, par elle-même, des considérations de justice (Miller, 1994). L'occultation du facteur « chance » dans le succès économique constitue en définitive un des moyens les plus efficaces pour légitimer les inégalités sociales. Comme le dit Hochschild (1981 : 64) : « *La philosophie libérale confond souvent les normes d'investissement et de résultat en assumant que les intentions correspondent aux succès* ».

Le critère d'*investissement* répond précisément à cette critique en s'intéressant, au-delà du succès lui-même, à ce que l'individu a apporté. Mais ce critère lui-même peut à son tour s'interpréter de plusieurs façons, qui conduiront à des argumentations très différentes en termes de justice, dont certaines ne sont pas moins ravageuses – en particulier lorsqu'on fait intervenir la notion de responsabilité, qui risque de dissoudre totalement la notion de mérite comme critère pertinent de justice (Rawls la récuse d'ailleurs à ce titre). La position (implicite) de Hochschild semble être qu'aucune société n'est possible sans la reconnaissance de l'effort et de la volonté (et donc d'une certaine norme de « mérite »), bien que la question reste ouverte de savoir si, et dans quel sens, l'effort et la volonté peuvent justifier l'idée de mérite.

En définitive, il en est du critère de mérite comme de celui de besoin : on ne peut en éliminer totalement le caractère normatif. Il n'existe pas de définition du mérite qui réduirait tout désaccord raisonnable.

4.2. Les effets de perspective et de formulation

Une série d'études tendent à montrer que l'évaluation d'une situation donnée peut dépendre, et même varier du tout au tout, selon la perspective sous laquelle elle est présentée : « *De l'étude du "cadrage" (framing) psychologique, il est bien connu que la même personne, dans le même contexte peut réagir différemment à un verre à demi-vide ou à un verre à demi-plein* » (Elster, 1995 : 87). Une même situation ou une même alternative peut ainsi aboutir à des évaluations ou des choix différents en fonction de la manière dont elle est décrite. Ce constat reste vrai, *a fortiori*, lorsque se posent des enjeux de justice. Dans cette section, nous passerons donc en revue une série de travaux à l'appui de l'hypothèse générale selon laquelle deux descriptions formellement différentes d'une situation identique peuvent conduire à des choix opposés.

Ces travaux se sont élaborés dans des contextes différents. La plupart s'intéressent principalement à la psychologie des agents économiques, et c'est naturellement sur eux que l'on se penchera dans un premier temps (4.2.1) ; d'autres mettent en évidence la manière dont la diffusion de l'information par les médias peut « encadrer » nos représentations des phénomènes sociaux (4.2.2) ; enfin, on abordera également un problème méthodologique relativement connu mais qui n'est pas sans conséquence pour notre objet : la formulation des questions d'enquête (4.2.3). À travers tous ces cas, une constante se dégage : la manière dont une situation est présentée, indépendamment de son contenu factuel (ou, si l'on peut dire, à contenu factuel équivalent), peut influencer sensiblement nos préférences, tant personnelles que morales, et donc nos représentations du juste.

4.2.1. Framing et psychologie des agents économiques

a. *Aversion pour la perte et effet de dotation.* On sait que les choix des consommateurs sont particulièrement influencés par des effets de perspective (ce qu'ont bien étudié des chercheurs comme Kahneman, Knetsch, Thaler et Tversky). Ainsi, les promoteurs de cartes de crédit tirent parti du fait que l'acheteur potentiel réagit en moyenne différemment au coût de l'usage de la carte selon qu'on lui annonce un « supplément » pour paiement à crédit ou une « ristourne » pour paiement comptant (sachant que le montant du paiement à crédit est bel et bien identique dans les deux cas). C'est que l'acheteur ne juge pas le coût du crédit « dans l'absolu », mais par rapport à un *prix de référence*. Selon que celui-ci est *cash* ou crédit compris, le coût du crédit apparaît donc comme une perte (s'il est présenté comme supplément au prix comptant affiché) ou comme un simple renoncement à un gain (si le prix affiché tient déjà compte du paiement à crédit). Or, précisément, ce qu'ont montré les études de Tversky et Kahneman, c'est que les deux options, bien qu'elles soient strictement équivalentes du point de vue économique, ne sont pas jugées telles, et ce en vertu de ce que les psychologues appellent « *l'aversion pour la perte* ».

Une expérience particulièrement frappante illustre bien ce phénomène de « *dépendance par rapport à la référence* » (Tversky et Kahneman, 1991 : 1045). Au cours d'une expérience, on attribue fictivement à deux séries de sujets une situation professionnelle caractérisée selon deux dimensions : l'intérêt des contacts sociaux qu'elle permet et la durée des trajets nécessaires. Ensuite, on demande aux sujets, s'ils

étaient amenés à « changer de travail », de choisir entre deux opportunités A et B. La possibilité A consiste à opter pour un travail ne permettant que des contacts sociaux très limités, mais impliquant seulement 20 minutes de trajet quotidien ; la possibilité B offre, à l'inverse, un travail plus attrayant du point de vue des contacts sociaux, mais au prix d'une heure de trajet quotidien supplémentaire.

Les chercheurs ont ainsi pu montrer que le choix dépend fondamentalement, à nouveau, du *point de référence initial*, à savoir la description du travail supposé être celui des sujets au moment du choix. Si la situation de départ (le travail que les personnes seront amenées à quitter) est caractérisée par un temps de déplacement court (dix minutes) mais peu de contacts sociaux, alors c'est la possibilité A qui apparaît la plus attrayante – les personnes préfèrent le moindre inconvénient d'un trajet plus court à l'avantage de meilleurs contacts sociaux. En revanche si, dans la situation initiale, les personnes ont le désagrément d'un temps de déplacement long (80 minutes), mais le bénéfice de beaucoup plus de contacts, c'est la possibilité B qui est majoritairement choisie – elles préféreront conserver leur plus grand nombre de contacts sociaux à des déplacements réduits qui les en priveraient. Dans les deux cas, la dimension du choix la plus « saillante » d'un point de vue cognitif est celle sur laquelle le sujet est confronté à un *désavantage* par rapport à son point de référence : la différence entre deux « avantages » paraît systématiquement moindre, toutes autres choses égales, que la différence entre deux désavantages. On refusera donc plus volontiers de profiter d'un nouvel avantage s'il faut pour cela renoncer à un acquis (qu'il s'agisse d'un temps de déplacement réduit ou d'un plus grand nombre de contacts).

Dans une série d'expériences classiques, Knetsch (1989) a montré comment on pouvait définir cette aversion pour la perte comme un « *effet de dotation* » (*endowment effect*) : dès le moment où un bien est intégré au « patrimoine » d'un individu, sa valeur perçue tend à s'accroître, toutes autres choses égales par ailleurs. Kahneman, Knetsch et Thaler (1990) aboutissent aux mêmes résultats : toutes autres choses égales, la valeur des biens proposés pour un échange est plus élevée pour le vendeur que pour l'acheteur – en conséquence, le volume des échanges effectivement observé est nettement inférieur à celui qu'on pouvait prévoir en l'absence d'un tel effet de cadrage.

Ces travaux débouchent assez naturellement sur la question de l'incidence de ces effets de cadrage sur la perception du juste et de l'injuste. Sans vouloir épuiser la problématique, on peut tenter de l'étayer ici de quelques exemples particulièrement éloquents.

Tout d'abord, l'aversion pour la perte fournit un point de départ intéressant pour rendre compte en termes *cognitifs* de l'asymétrie, mise en évidence par Törnblom (1992), entre les critères de justice à l'œuvre pour les biens « positifs » (ressources ou profits à distribuer) et « négatifs » (charges et coûts), asymétrie que l'on a déjà eu l'occasion d'analyser au chapitre 2. Il est désormais possible de faire un pas supplémentaire. Toute conception « proportionnaliste » de la justice, c'est-à-dire toute conception selon laquelle la justice d'une distribution dépend d'une comparaison entre contribution et rétribution, est en effet forcément affectée par la notion de point de référence : puisque chaque acteur tend à accorder plus de poids à la *perte* d'un montant donné qu'à un *gain* du même montant, les différents acteurs auront inévitablement tendance à surévaluer leur propre contribution (perçue comme une perte) et à sous-

évaluer la rétribution qu'il reçoivent en retour. Ceci permet d'expliquer qu'à l'issue d'un échange quelconque, le seul effet d'aversion pour la perte peut produire un sentiment d'injustice simultanément chez tous les participants à l'échange, dans la mesure où, suite à la dotation, tout le monde aura forcément dû renoncer à quelque chose.

Le « *framing* » est par ailleurs bien connu des économistes dans un domaine au moins, celui de la négociation salariale. Ainsi, l'effet d'*illusion monétaire* tend à faire apparaître une baisse réelle des salaires comme plus acceptable si elle résulte d'une inflation non entièrement compensée que si elle vient d'une baisse du salaire nominal. À première vue, on pourrait penser qu'un tel effet a aujourd'hui beaucoup perdu de son importance dans la mesure où, en principe, le salarié moyen de nos sociétés est largement familiarisé avec le phénomène de l'inflation. Cependant, dans leur étude sur l'application des normes de justice aux phénomènes de marché, Kahneman, Knetsch et Thaler (1986a : 731) ont montré une large persistance de l'illusion monétaire : dans une situation où 62 % des personnes interrogées jugent injuste une baisse du salaire nominal de 7 % en l'absence d'inflation, seuls 22 % des répondants continuent à trouver injuste une hausse de 5 % du salaire nominal combinée à une inflation de 12 %⁶⁶. Dans le même ordre d'idées, la suppression d'une prime annuelle paraît beaucoup moins injuste, toutes autres choses égales, qu'une diminution équivalente du salaire de base (Kahneman, Knetsch et Thaler, 1986a : 732). Le simple fait d'appliquer un « label » différencié sur une partie du salaire fait en effet considérer sa suppression comme une perte ou comme la renonciation à un gain. Dès lors, on peut assister à de véritables conflits portant non sur le montant d'une augmentation mais sur son incorporation au salaire « courant ».

De manière plus globale, Kahneman, Knetsch et Thaler (1986a) suggèrent que les normes de justice régissant le marché des biens de consommation obéissent à une règle de *double acquis* : il existe une « transaction de référence » et c'est en fonction de celle-ci qu'un comportement sera jugé juste ou injuste. Ainsi la firme sera-t-elle autorisée à augmenter ses prix (diminuer ses salaires) pour compenser une augmentation des coûts effectifs, mais devra par contre supporter les coûts d'opportunité qui viendraient à apparaître en cours de transaction⁶⁷.

⁶⁶ Un autre indice, indirect celui-là, de la persistance de l'illusion monétaire est l'importance accordée par les acteurs de la négociation salariale à la question de l'indexation automatique des salaires. En l'absence d'effet de « référence » procuré par l'indice, l'existence ou non d'une indexation automatique serait normalement sans effet sur le résultat final de la négociation. À supposer, du moins, que le calcul que l'indice des prix est transparent – dans le cas contraire, il peut y avoir des effets importants d'asymétrie d'information.

⁶⁷ Dans une recherche antérieure aux travaux de Kahneman, Knetsch, Thaler ou Tversky que l'on vient de mentionner, Harris et Joyce (1980) avaient déjà découvert un phénomène auquel ils ont donné le nom d'« *effet de formulation* » (*phrasing effect*), qui rentre clairement dans la catégorie des effets de « *framing* ». Ils ont réalisé une série d'expériences portant sur la psychologie des agents économiques, au cours desquelles les sujets étaient amenés à répartir le résultat d'une tâche commune où leurs contributions respectives pouvaient être identifiées et donc individualisées. Bien que les sujets tendent à appliquer la même norme égalitaire, qu'il s'agisse de répartir un *coût collectif* (lequel partage aboutit à des résultats individuels inégaux) ou un *résultat net* (qui parvient effectivement à donner à chacun une part égale, quoiqu'au détriment des écarts entre les contributions individuelles), la fréquence d'activation de la norme égalitaire dépend fondamentalement du fait que l'attention des sujets est focalisée sur le résultat net ou sur le coût collectif.

b. *Un exemple de justice « macro-sociale »*. Les exemples qui précèdent s'attachent surtout à l'évaluation du caractère juste ou injuste des transactions dans le cadre du marché (des produits ou des facteurs). Mais il est assez facile de montrer que des effets de perspective peuvent aussi jouer un rôle important dans un domaine comme celui de l'évaluation des politiques publiques.

Thomas Schelling, qui s'est fait une spécialité de l'application du raisonnement économique en dehors de sa sphère habituelle⁶⁸, a ainsi étudié l'opinion de ses étudiants quant aux abattements fiscaux pour enfants à charge (Schelling, 1981 : 53-55). Il tente de persuader ses étudiants que l'abattement en question ne devrait pas être forfaitaire mais proportionnel au revenu. Il se heurte alors à un sentiment d'injustice fortement partagé : pourquoi celui qui a déjà au départ plus de moyens devrait-il bénéficier d'une réduction fiscale plus importante ? L'auteur propose alors de prendre le problème sous un autre angle. Plutôt que de calculer l'impôt de base en fonction d'une famille sans enfants choisie comme référence de base, et de décider ensuite les abattements pour les ménages avec enfants, supposons, dit-il, que le législateur ait plutôt pris comme base de calcul la famille américaine « modale » avec deux enfants, et qu'il tente alors de définir quel serait le juste supplément d'impôt que devrait payer une famille sans enfants.

On l'aura deviné, les étudiants de Schelling tombent alors dans le piège de la dépendance à la référence, central aux effets de *framing*. Car, alors qu'ils trouvent injuste de favoriser les familles riches avec enfants par des abattements fiscaux non forfaitaires et proportionnellement plus intéressants que pour les familles pauvres, ils souscrivent à l'idée de faire payer un supplément d'impôt proportionnel aux familles riches sans enfants, qui revient pourtant exactement au même que de leur faire payer l'impôt de base. « *Nous avons au départ trouvé difficile de justifier une plus grande différence de revenu imposable pour les riches que pour les pauvres ; maintenant, nous trouvons que la différence de revenu imposable devrait être plus grande pour la famille riche que pour la famille pauvre. Du fait que le même impôt sur le revenu peut être calculé soit à partir du schéma de base d'une famille sans enfant, plus un ajustement par enfant à charge, ou à partir du schéma de base d'une famille avec enfants, complétée d'un ajustement pour absence d'enfant, la façon dont nous opérons ne devrait faire aucune différence. Mais la simple reformulation du même impôt sur le revenu semble nous amener à une conclusion opposée* » (Schelling, 1981 : 55).

c. *Observations et conclusions provisoires*. Trois caractéristiques communes ressortent de façon remarquable des exemples qui précèdent. En premier lieu, les sujets des expériences, des étudiants de second cycle pour la plupart (à l'exception de l'enquête de Kahneman, Knetsch et Thaler, 1986a) sont souvent dotés d'acquis culturels supérieurs à la moyenne. Ensuite, il s'agit de problèmes « clos », si l'on peut dire, en ce sens que les sujets ont dès le départ la totalité des informations pertinentes pour émettre leur jugement. Ces informations sont simplement manipulées pour être combinées ou nommées différemment selon les situations, ce qui implique qu'il est en

⁶⁸ Voir notamment Schelling, 1980.

principe plus facile de distinguer l'identité effective des problèmes derrière les différences apparentes dues aux formulations.

Enfin, la mise en perspective ou la discussion ne font pas toujours disparaître le sentiment que les deux situations sont *effectivement* différentes. C'est que, disent Tversky et Kahneman (1986), dans les problèmes de décision rationnelle (et, davantage encore sans doute dans les problèmes d'évaluation normative), il n'est pas toujours facile, ni même possible, de construire une « *représentation canonique* » comme nous le faisons à travers la vision ou le langage, qui nous donnerait une idée de ce qu'est la représentation « correcte » d'un phénomène. Dans nos perceptions visuelles courantes, les objets ne paraissent pas changer de taille ou de couleur lorsque nous modifions la perspective ou l'éclairage. De même, dans l'usage du langage, nous retrouvons en général l'identité d'une proposition derrière deux phrases apparemment différentes, en renversant, par exemple, une phrase construite à la voix passive en une structure à la voix active. Pour les deux auteurs, un certain nombre d'effets de perspectives s'apparentent dès lors davantage à des « illusions d'optique » qu'à de véritables erreurs d'inférence, et peuvent de la sorte se révéler d'autant plus difficiles à corriger, même après avoir expliqué l'identité de deux propositions.

Ces trois remarques amènent à penser que les effets de perspective ou de formulation doivent jouer, dans la vie courante, un rôle essentiel dans les jugements de justice. En effet, dans bon nombre de situations réelles, la distinction tranchée entre la « *réalité objective* » et la « *présentation* », telle qu'elle est construite à travers la manipulation expérimentale ou l'élaboration d'un questionnaire, n'apparaît pas aussi clairement. En particulier, lorsqu'il s'agit d'évaluer certains faits de justice distributive à l'échelle de la société, nous avons rarement l'opportunité de multiplier les « points de vue » et de construire une représentation « canonique » : le « fait » et sa représentation sociale (et notamment sa construction médiatique) sont indissociablement liés. On peut donc s'attendre à ce que les effets de perspective soient à la fois plus nombreux, plus amples et plus difficiles encore à « décoder » que dans le laboratoire ou l'enquête.

On ajoutera par ailleurs que, dans la plupart des expériences décrites jusqu'ici, ce sont des problèmes de formulation et donc, en définitive, de *langage*, qui sont à la base des effets de perspective, lesquels sont assimilés à une sorte de « déformation » par rapport à la perception « correcte » qui devrait être celle des sujets s'ils se concentraient sur les problèmes réels et non sur la manière dont ils sont posés. C'est là supposer un rapport privilégié de transparence entre les mots et la réalité qu'ils désignent, et s'étonner que la réalité ne triomphe pas sous ses multiples descriptions possibles. Cependant, on doit ici déplorer que ces recherches semblent avoir fait la même économie d'une réflexion sur le langage et la manière dont celui-ci, tout en faisant partie de la réalité, l'informe et la rend descriptible avec des moyens qui lui sont propres. Sans vouloir ouvrir ici une discussion qui dépasse de loin nos objectifs (et nos moyens), il faut tout de même garder à l'esprit que le langage n'est pas transparent à lui-même : il ne « reflète » pas la réalité qu'il désigne, et, au contraire, introduit, entre la réalité et nos représentations mentales, son *opacité* propre.

Cela dit, il ne faut pas non plus sombrer dans l'excès inverse, en déclarant que cette opacité du langage a pour effet de couper les locuteurs du réel en leur imposant une

construction mentale de la réalité qui correspondrait à celle de la langue⁶⁹. Entre la vision purement instrumentale (qui néglige les effets de prisme inévitables résultant du passage par le langage), et la vision purement constructiviste (qui revient à ôter tout caractère d'universalité à nos catégories mentales alors réductibles à une simple émanation des structures de la langue que nous avons apprise), il faut à nouveau faire place à une voie médiane, qui reconnaît au langage tant sa capacité de représenter le monde que d'agir sur lui.

4.2.2. La construction médiatique des questions de justice

Shanto Iyengar (1987, 1990) s'est intéressé à la façon dont les médias peuvent, par le jour sous lequel ils présentent l'actualité, contribuer à façonner nos représentations. Il s'est particulièrement penché sur l'influence de la construction médiatique sur les jugements ordinaires à l'égard de la pauvreté, un domaine directement en rapport avec le nôtre dès lors qu'il s'agit de déterminer quelle responsabilité ont les pauvres de leur situation, et quelle juste aide devrait leur être apportée. On sait en effet que l'attitude à leur égard est largement façonnée par la perception des *causes* de la pauvreté. Dès le début des années 70, Feagin (1972) avait proposé et testé une typologie devenue classique en distinguant explications *individualistes* (la pauvreté est due au comportement des pauvres eux-mêmes), explications *structurelles* (la pauvreté est due à des facteurs économiques et sociaux) et explications *fatalistes* (la pauvreté est due au manque de chance). Les dispositions à l'égard des pauvres comme des politiques à mener pour améliorer leur condition seront donc naturellement très différentes selon que l'on considère les pauvres comme personnellement responsables de leur sort ou comme « victimes », que ce soit de la fatalité ou de l'organisation de la société.

Iyengar s'est demandé si la manière dont les médias couvrent les phénomènes de pauvreté aux États-Unis ne pourrait pas, au-delà même du contenu des informations, et du seul fait de la manière de les présenter, induire une « perspective » particulière sur le phénomène. Pour investiguer davantage la question, il a étudié un échantillon de 191 récits télévisés relatifs à la pauvreté réalisés aux États-Unis entre 1981 et 1986. Une analyse de contenu des émissions a mis en évidence une dichotomie dans la présentation du phénomène : d'une part, une perspective *thématique* lorsque l'émission s'appuie principalement sur des faits généraux (taux de pauvreté, politique gouvernementale, etc.) ; d'autre part, lorsque l'accent est mis davantage sur des situations vécues, une perspective *épisode* dans laquelle « *par contraste, la pauvreté est couverte en termes d'expérience personnelle : le spectateur reçoit un exemple particulier d'individu ou de famille vivant des conditions économiques difficiles* » (1990 : 22). Or, il apparaît que la perspective « épisode » est globalement dominante. Aussi l'auteur s'est-il demandé si ce type de présentation individualiste de la pauvreté dans ce genre d'émissions ne pouvait pas induire un biais

⁶⁹ C'est le socle de la célèbre hypothèse Sapir-Whorf, aujourd'hui réfutée tant par les linguistes que par les philosophes. « *Celui-ci soutenait que la façon de concevoir les rapports d'espace, de temps, de cause et d'effet changeait d'ethnie à ethnie, selon les structures syntaxiques de la langue utilisée. Notre façon de voir, de diviser en unités, de percevoir la réalité physique comme un système de relations, est déterminée par les lois (évidemment dépourvues de caractère universel !) de la langue avec laquelle nous avons appris à penser. Dès lors, la langue n'est plus ce à travers quoi l'on pense, mais ce à l'aide de quoi l'on pense, voire ce qui nous pense, ou ce par quoi nous sommes pensés* » (Eco, 1988 : 205).

en faveur d'une explication individualiste (au sens de Feagin) des causes de pauvreté chez les spectateurs, en imputant aux personnes elles-mêmes la raison de leur pauvreté.

Deux séries d'expériences, en 1987 puis en 1990, ont été menées pour tester cette hypothèse. Dans la première série, les sujets étaient invités à visionner sept séquences d'information télévisées. À chaque fois, la quatrième séquence constituait la variable indépendante : c'est la modification de cette séquence qui définissait les différentes conditions expérimentales, les autres séquences étant toutes identiques. Trois thèmes avaient été envisagés pour remplir cette quatrième séquence variable : la pauvreté, le chômage et le terrorisme – seuls les deux premiers retiendront ici notre intérêt. L'étude sur la pauvreté comprenait cinq conditions expérimentales. Les deux premières en parlaient en termes de statistiques nationales et de politique gouvernementale – selon la perspective qu'Iyengar qualifie de « thématique ». Les trois dernières présentaient des séquences de nature « épisodique » : l'exemple d'une famille incapable de payer sa note de chauffage ; celui de deux familles sans domicile ; et, enfin, les difficultés financières vécues par un chômeur de l'industrie automobile dans l'Ohio. L'étude sur le chômage s'appuyait quant à elle sur trois séquences : les deux premières consistaient respectivement en une séquence « thématique » et une séquence « épisodique », d'ailleurs reprises de la recherche sur la pauvreté, la troisième représentant un cas jugé « intermédiaire ».

Les sujets, après avoir visionné les sept séquences, recevaient un questionnaire composé pour une large part de questions ouvertes, où il leur était d'abord demandé d'écrire ce qu'évoquait pour eux le mot « pauvreté » (respectivement : le mot « chômage »), puis de dire ce qu'ils considéraient comme les *causes* les plus importantes de la pauvreté (respectivement : du chômage), l'idée restant, bien entendu, de tester le lien entre le mode de construction médiatique et le type d'explication proposés par les personnes des phénomènes envisagés.

La deuxième série d'expériences réalisée en 1990 constituait une réplique de la première, cette fois centrée exclusivement sur la pauvreté, mais avec une plus grande élaboration des considérations expérimentales ; en faisant varier davantage, dans les représentations de nature « épisodique », les caractéristiques individuelles des « pauvres » (selon le sexe, l'âge, la race, etc.), l'auteur obtint ainsi un total de 13 conditions expérimentales.

La conclusion des deux expériences est claire : les sujets qui ont visionné une séquence « épisodique » sont, effectivement, sensiblement plus portés à attribuer la responsabilité de la pauvreté à des causes individuelles. À l'inverse, ceux qui ont visionné une séquence thématique, ont tendance à davantage attribuer la responsabilité de la pauvreté à des facteurs sociaux⁷⁰.

⁷⁰ Par contre, les résultats diffèrent sensiblement pour l'étude sur le chômage : le terme « *unemployment* » a produit des explications de nature essentiellement sociale, et cela indépendamment de la nature épisodique ou thématique de la séquence à laquelle les répondants ont été soumis. Ce qui fait dire à l'auteur qu'« *il se peut que le terme 'chômage' constitue par lui-même une sorte de cadre sémantique ou d'effet de formulation qui incite les individus à penser en termes de contexte collectif plutôt que de situation individuelle* » (1987 : 829). On verra au paragraphe suivant (4.2.3) qu'en effet, dans nos propres données d'enquête (Jacquemain, 1995c), « chômage » et « pauvreté » ne semblent pas pensés dans le même registre. Reste alors à savoir s'il convient encore de parler d'effet de *framing* dans pareil cas, et s'il ne vaudrait pas mieux réfléchir davantage en termes sémiologiques : si

Il faut toutefois nuancer ces résultats. En premier lieu, l'attribution de responsabilité ne diffère pas seulement entre séquences thématiques et épisodiques : on note également des différences sensibles entre les séquences épisodiques elles-mêmes selon le type de « cas » qui a été présenté. Par exemple, dans la première enquête, la condition « sans domicile » suscite une proportion d'explications individualistes significativement supérieure à celle des séquences thématiques, mais aussi à celle des autres séquences épisodiques. Cela peut s'expliquer, dit Iyengar, par le fait que les « sans domiciles » correspondraient davantage au stéréotype américain du pauvre que les chômeurs ou les familles vivant sans chauffage. Mais il ajoute un autre raisonnement auquel nous sommes maintenant plus familiers : peut-être est-il nécessaire de penser que les sans-abri, comme ils ont tout perdu, doivent, d'une certaine façon, être responsables de leur sort, faute de quoi notre conviction de vivre dans un « monde juste » risquerait d'être fortement menacée. Et, si l'on suit ici Lerner (1980) comme le fait Iyengar, on sait que c'est là sans doute un des mécanismes majeurs de la construction de nos attributions causales. Dans la deuxième enquête également, des différences sensibles apparaissent entre les différentes conditions « épisodiques ». Ainsi, l'évocation d'une mère célibataire suscite davantage d'explications en termes individuels que celle d'un travailleur de l'industrie automobile au chômage. Il est donc clair que divers scénarios individuels peuvent susciter diverses attributions de responsabilité.

À la lumière de ces réflexions, il nous semble y avoir tout de même au moins un facteur de construction des représentations qui n'a pas été pris en compte par Iyengar. C'est qu'il est raisonnable de penser que la présentation épisodique n'a pas pour seul effet de susciter des attributions individualistes de responsabilité : en personnalisant davantage les victimes de la pauvreté, elle devrait également contribuer à rendre leurs besoins plus « saillants » – une idée qui paraît même irrésistiblement suggérée par la convergence de diverses traditions de recherches en psychologie sociale. La prédilection des médias pour le traitement épisodique de la pauvreté pourrait ainsi produire deux effets divergents : d'une part, faire paraître les pauvres au spectateur comme davantage responsables de leur sort et, *simultanément*, faire passer les pauvres de la catégorie de « rôles » (entités abstraites) à celles de « personnes » (individus concrets). Cet effet contradictoire pourrait alors expliquer pourquoi on observe des différences importantes entre les différents scénarios « épisodiques » : il est très vraisemblable que l'aspect plus ou moins sympathique sous lequel la personne nous est présentée joue un certain rôle (sachant que plus une victime paraît frappée par l'injustice, plus grand sera l'effort cognitif visant à restaurer notre conviction en une justice immanente, et donc plus forte la tendance à la blâmer et à la rendre responsable de son malheur). L'idéal serait donc de pouvoir imaginer des recherches isolant les effets de perspective des autres mécanismes cognitifs de construction des représentations.

les termes eux-mêmes ne véhiculent pas les mêmes contenus sémantiques, et ne renvoient donc pas à des représentations mentales identiques, pourquoi s'étonner qu'ils suscitent des mécanismes explicatifs eux-mêmes différents ?

4.2.3. Les effets de formulation des questions d'enquête

Les études ne manquent pas sur les effets de formulation dans les enquêtes par questionnaire. Moins nombreuses sont, en revanche, les recherches de ce genre qui se focalisent spécifiquement sur les questions de justice sociale. C'est la thématique qu'a abordée Tom Smith (1987) dans une analyse secondaire des données américaines du General Social Survey (National Opinion Research Center – Chicago University).

Smith s'est aperçu que des échelles de « dépenses prioritaires » donnaient des résultats sensiblement différents en termes de jugement à l'égard des dépenses sociales selon que les items étaient formulés en termes de « *welfare* », d'« *assistance for the poor* » ou de « *caring for the poor* ». Vérification faite, le contraste entre « *pauvres* » et « *aide sociale* »⁷¹ paraît récurrent dans la plupart des enquêtes faites aux États-Unis : autant le premier terme suscite des attitudes favorables, autant le second suscite la méfiance : « *en moyenne, le soutien à plus d'assistance pour les pauvres est de 39 points plus élevé que pour l'aide sociale. De la même façon, le soutien aux chômeurs est toujours supérieur au soutien à l'aide sociale (de 12 points en moyenne), bien que la marge de différence varie quelque peu. Seul le soutien aux bons d'alimentation est aussi bas, voire plus bas que le soutien à l'aide sociale* » (Smith, 1987 : 76).

Smith suggère que l'expression « *aide sociale* » peut être davantage associée à l'idée de « *dépenses* », voire de « *gaspillage* ». L'analyse des corrélations entre réponses s'est d'ailleurs révélée assez explicite sur ce point : statistiquement, ceux qui s'opposent à l'idée d'augmenter les dépenses d'aide sociale se recrutent principalement parmi ceux qui ont déjà tendance à juger leur charge fiscale trop lourde. Mais cette corrélation disparaît, voire s'inverse lorsqu'on parle de « *dépenses en faveur des pauvres* ». « *Ceci suggère que "l'aide sociale" fait surgir plus de préoccupations à propos du coût de l'assistance publique et peut-être des préoccupations davantage en termes de gaspillage, essentiellement dans le sens d'abus et de fraude* » (1987 : 79).

Pour rapide qu'elle soit, l'analyse de Smith montre à tout le moins que là où le chercheur croit voir deux formulations équivalentes d'un même problème, le public peut en fait percevoir deux problèmes différents ou, dirions-nous, des problèmes pensés selon des *registres* différents, et donc susceptibles de produire des évaluations normatives différentes. La conclusion tirée par Smith est que le décideur politique qui s'appuierait sur des études d'opinion menées exclusivement en termes d'attitudes à l'égard de la « *pauvreté* », ou exclusivement en termes d'attitudes à l'égard de « *aide sociale* », pourrait en réalité se fourvoyer complètement sur les préoccupations réelles de son public.

Nos propres recherches tendent à confirmer cette intuition. Dans une enquête menée sur un échantillon représentatif de la population de l'arrondissement de Liège (Jacquemain 1995c), il est apparu un consensus massif pour estimer que les pouvoirs publics se préoccupaient trop peu des « *pauvres* », tandis que les « *chômeurs* » étaient loin de provoquer la même unanimité⁷². D'un point de vue sociologique, ce décalage

⁷¹ Pour simplifier la présentation (et unifier le vocabulaire), nous rendons « *welfare* » par « *aide sociale* » dans le reste de ce paragraphe.

⁷² La question posée aux personnes interrogées était la suivante : « Voici diverses catégories de personnes pour lesquelles les pouvoirs publics sont parfois amenés à intervenir. Pour chacune de ces catégories, trouvez-vous que les pouvoirs publics les aident trop peu, assez, ou trop ? ». Suivaient une dizaine de catégories sur lesquelles

peut sembler incohérent : il y a tout lieu de penser que la perte de son emploi (ou, de plus en plus fréquemment, l'incapacité à décrocher un premier emploi) est bien l'antichambre par excellence de la pauvreté. Robert Castel (1992), par exemple, insiste beaucoup sur la liaison entre *vulnérabilité* et *exclusion* dans le processus de désaffiliation sociale. Il ressort donc des résultats de l'enquête un certain décalage entre les représentations de « sens commun » et les modèles explicatifs « savants » élaborés le sociologue. La raison en est sans doute que là où ce dernier s'attache à penser chômage et pauvreté comme des événements en séquence, la représentation majoritaire tendrait à les percevoir plutôt sur des *registres* différents. Les réponses pouvaient même apparaître d'autant plus contradictoires que, lors de la même enquête, le chômage émergeait comme un problème important pour 92 % des enquêtés, alors que « seulement » 67 % des répondants en disait autant pour la pauvreté.

Or, ce que la seule distribution des réponses ne rend pas nécessairement visible, et que fait surgir par contre la recherche de leurs dimensions structurales sous-jacentes, c'est que les « harmoniques » évoquées par les mots « *chômeurs* » et « *pauvres* » ne sont globalement pas les mêmes dans l'esprit des répondants. Effectivement, l'analyse factorielle des réponses a montré que, dans la représentation que semblent s'en faire les sujets de l'enquête, les chômeurs sont plutôt associés à des groupes « stigmatisés » (toxicomanes, immigrés), alors que les pauvres sont associés à des groupes « victimisés » (handicapés, accidentés du travail). On peut donc penser que les chômeurs sont plutôt jugés sur une dimension « morale », un registre culpabilisant qui suscite d'ailleurs des clivages entre catégories de répondants, alors que les pauvres sont plutôt perçus en termes de « besoins inconditionnels », représentation quant à elle beaucoup plus homogène parmi l'ensemble des personnes interrogées.

Ces exemples dépassent sans doute le cadre strict de l'étude des effets de formulation des questions d'enquête, mais n'en sont pas moins très instructifs. Ils ont ainsi pour vertu de décentrer la question de l'écart entre représentations savantes et ordinaires de phénomènes sociaux. On sait que des formulations différentes d'un même fait entraînent souvent des réponses et des attitudes également différentes : il s'agit aujourd'hui d'un biais incontournable que les enquêtes d'opinion tentent de réduire au maximum. Ce qu'on sait moins, en revanche, c'est que l'*identité* des termes utilisés n'évoque pas non plus nécessairement des représentations comparables auprès des personnes. Nos représentations de ce qui est juste dépendent ainsi non seulement de la manière dont les problèmes nous sont présentés, mais également des registres sémantiques sur lesquels nous pensons les phénomènes (et dont rien ne dit non plus qu'ils ne peuvent pas subir à leur tour des effets de framing).

Inutile de dire qu'on se trouve alors très loin d'une opposition cognitive entre perceptions « correcte » et « biaisée » d'un phénomène. Personne n'irait sans doute demander aux acteurs sociaux d'abandonner leurs propres représentations sur le chômage et la pauvreté au profit des constructions savantes élaborées par le sociologue, même si celles-ci ont toutes chances d'être plus vraisemblables et de

les sondés devaient juger si elles étaient « trop peu », « assez », « trop » aidés (ou choisissaient de ne pas se prononcer) : les pauvres, les personnes âgées, les jeunes, les personnes malades, les handicapés, les toxicomanes, les personnes victimes d'un accident de travail, les chômeurs et, enfin, les immigrés.

mieux correspondre à la réalité sociale (si tant est que cette expression ait un sens)⁷³. Le fait que, dans notre recherche, « pauvres » et « chômeurs » ne soient pas pensés selon le même registre constitue à la fois un fait à part entière dont il faut rendre compte, une partie du problème envisagé, et une explication partielle de celui-ci : c'est *parce que* les pauvres sont perçus comme victimes qu'une forte majorité des répondants estiment qu'ils sont trop peu aidés par les pouvoirs publics. Une démarche *descriptive*, centrée sur un recensement de différentes conceptions (en l'occurrence en matière de justice sociale) peut donc, à l'occasion, constituer déjà en soi un élément de l'*explication* et fournir des clés de compréhension des mécanismes à l'origine d'un phénomène.

4.3 Du réalisme moral au relativisme : les ambiguïtés du cognitivisme de Raymond Boudon

Les explications passées en revue dans ce chapitre ont toutes en commun une certaine idée de l'universalité de l'esprit humain et du fonctionnement cognitif. Ce qui permet une expérimentation en psychologie sociale, c'est la possibilité de généraliser les processus observés au reste des membres de la société, quelles que soient par ailleurs leurs caractéristiques individuelles ou leur « position » sociale : le « substrat » est supposé commun, identique chez tous. Les sociologues qui sont au voisinage le plus proche de ce programme sont ceux qui postulent la *rationalité* du comportement de l'acteur. Ils supposent l'unité de l'esprit humain derrière la variété de ses manifestations, à travers l'idée que tous les comportements, pourvu qu'on s'attache à en comprendre la logique, prennent appui sur de *bonnes raisons*, selon le postulat que Raymond Boudon, tout au long de ces travaux, n'a cessé de répéter.

Depuis une dizaine d'années cependant, on a pu noter chez Boudon une nouvelle inflexion, qui provient de la conjonction de l'individualisme méthodologique avec la conviction, plus récente chez lui, de l'« objectivité des valeurs », notamment des valeurs morales. Il en résulte une explication originale, quoique profondément problématique, des représentations normatives des acteurs : selon Boudon, si nous défendons telle conception du bien ou du juste, c'est non seulement parce que nous avons de « bonnes raisons » de le faire, mais parce qu'en définitive, ces raisons sont fondées sur des faits moraux d'une nature objective au sens fort du terme relevant d'une réalité indépendante de nos préférences, de nos désirs, voire de nos efforts pour la connaître. Et si nos croyances s'écartent parfois de la vérité morale, c'est parce que, dans ce domaine comme dans celui de la connaissance empirique, nous avons de

⁷³ Quand bien même ce serait le cas, tout invite à penser que les changements sociaux qui en résulteraient auraient de telles conséquences sur les processus en question, que de nouvelles études savantes seraient nécessaires pour en rendre compte, études qui, à leur tour, lorsqu'elles seront ainsi réappropriées par les acteurs et devenues éléments intégrants de la réalité sociale, provoqueront d'autres bouleversements, selon une chaîne sans fin. La *réflexivité* est l'horizon indépassable des sciences sociales, qui toujours, à un moment ou à un autre, sont amenées à se prendre pour objet en rencontrant dans le monde social des représentations qu'elle a contribué à y injecter.

bonnes raisons de nous tromper, ou d'être trompés par des illusions et des biais induits par notre situation ou l'état de nos connaissances.

On le voit, ce raisonnement se situe pour une part dans la continuité de la section précédente sur les effets de *framing* ; il permettra aussi de revenir sur les mécanismes explicatifs liant intérêts et préférences normatives, ainsi que de mobiliser quelques-unes des notions plus philosophiques introduites dans la première partie. Nous avons quant à nous tendance à penser que Boudon pervertit en réalité profondément les deux postulats sur lesquels il se fonde, à savoir la théorie des « bonnes raisons » et celle des valeurs objectives. Dogmatisme ou inconséquence de raisonnement, l'effort de Boudon, tout entier dirigé vers une liquidation du relativisme, finit en réalité par y ramener le sociologue, au prix de la séparation entre « être » et « devoir être », jugements de réalité et jugements de valeur.

4.3.1. Réalisme moral et objectivité

Quelle est la nature de la réalité morale ? Existe-t-il des valeurs morales « objectives » ? Le point de vue classique sur cette question est sûrement la tradition qui va du philosophe David Hume au sociologue Max Weber : les jugements de valeur sont inévitablement subjectifs. Leur raisonnement est *grosso modo* le suivant : on peut certes tenter de justifier rationnellement des jugements de valeur, mais cela revient toujours à les étayer par d'autres jugements de valeurs, qui ne seront pas moins subjectifs eux-mêmes : il n'y a donc pas moyen de sortir du cercle de la subjectivité.

Supposons, par exemple, que nous soyons confronté à une personne défendant l'idée traditionnelle selon laquelle que « les femmes sont faites pour tenir le foyer ». On pourra toujours répondre que c'est contraire à l'égalité des êtres humains qui donne à chacun le même droit de décider comment mener sa vie. Notre interlocuteur argumentera alors que si la nature a fait les hommes et les femmes différents, c'est pour une bonne raison. À quoi l'on répliquera que les différences naturelles n'ont aucune implication morale et que c'est aux hommes de donner sens à ces différences, soulevant l'objection que c'est là une position caractéristique de la mentalité occidentale de séparer l'homme de la nature pour la dominer. Mais, dirons-nous, précisément : ce qui fait la grandeur de l'homme, c'est la liberté qu'il conquiert sur ses déterminations naturelles. « Quel orgueil démesuré ! » nous dira alors le contradictoire, ajoutant que son idéal à lui, c'est justement de réaliser la fusion de l'homme avec le cosmos. On imagine aisément comment la querelle va se poursuivre...

L'idée de Max Weber, c'est qu'il n'y a pas moyen d'arrêter cette « remontée argumentative », sauf à décider arbitrairement d'un point à partir duquel on ne veut plus discuter. C'est pourquoi il considèrerait que la querelle des valeurs est pareille à la « guerre des Dieux » : au bout de nos arguments moraux, il y a des jugements de valeurs ultimes, qui ne sont pas eux-mêmes susceptibles de justification et sont donc irréductiblement subjectifs. Pour prendre un exemple extrême, entre ceux qui pensent que les êtres humains ont tous une égale dignité et ceux qui considèrent que certains peuples sont naturellement faits pour dominer les autres, il n'y a pas de critère objectif

permettant de trancher ; la discussion ne peut que s'arrêter (pour faire place, en général, à la violence).

Pourtant, malgré le succès de ce relativisme normatif (particulièrement en sociologie, dans la mesure où il rend possible le détachement du chercheur par rapport à son propre engagement valoriel), l'idée qu'il puisse exister des valeurs morales *objectives* n'est pas moins digne d'être défendue et, de fait, défendable. L'argument le plus puissant en sa faveur est sans doute celui développé par Thomas Nagel (1997). Selon le philosophe américain, nos convictions morales n'ont de sens que parce que nous les *concevons* comme objectives. Lorsque nous défendons, par exemple, le droit de tout être humain à l'intégrité physique, au respect de sa dignité ou à certaines libertés de choix qui nous paraissent fondamentales, nous savons bien que ces valeurs ne sont pas universelles : elles ne sont pas respectées partout de toute éternité. Elles ne nous en paraissent pas moins pour autant *objectives*, au sens où elles *devraient* être universelles. Nagel fait valoir la différence majeure qu'il y a entre une conviction morale de ce type et une préférence personnelle subjective telle que, mettons, une préférence alimentaire : si nous n'aimons pas les crevettes, nous exprimons une préférence purement contingente. Notre dégoût des crevettes n'a aucune valeur en soi, il est simplement constitutif de ce que nous sommes (et mérite à ce titre d'être respecté). En revanche, si nous refusons la torture, nous n'avons pas du tout le sentiment d'exprimer une préférence personnelle mais bien celui d'adhérer à une valeur objective, c'est-à-dire à une valeur dont la validité ne se limite pas au simple fait qu'elle est nôtre. Nous n'avons pas à justifier notre déplaisir face aux crevettes et nous n'attendons pas des autres qu'ils le partagent. En revanche, nous estimons que notre refus de la torture est justifié et nous tentons de convaincre les autres qu'ils devraient penser comme nous.

L'argument de Nagel est donc un argument de type « transcendantal » : l'idée qu'il existe des valeurs objectives est une condition de possibilité de l'argumentation morale. Y renoncer, c'est priver de sens toute discussion sur les valeurs. Si l'on était vraiment persuadé que les jugements de valeurs sont purement subjectifs, il n'y aurait pas de sens à tenter de les justifier aux yeux d'autrui, pas plus qu'il n'y a de sens à tenter de convaincre quelqu'un qu'il devrait aimer un aliment qui lui déplaît.

Les philosophes appellent « réalisme moral » ou « réalisme normatif » l'idée que l'on peut raisonnablement concevoir des valeurs morales objectives et donc qu'il y a un sens, au moins en principe, à parler de « vérité morale ». Le réalisme moral est une théorie éminemment prudente, qui ne prétend pas nécessairement à la connaissance de telles valeurs objectives. Il défend simplement la possibilité qu'elles existent : « *le réaliste moral ne parle pas de vérités éthiques tout court mais de la possibilité qu'il y ait des vérités éthiques, qui transcendent nos capacités de les reconnaître, c'est-à-dire de vérités éthiques indépendantes de nos croyances, de nos désirs, de nos sentiments (...)* Un réaliste moral particulièrement sceptique sera tout à fait disposé admettre qu'il se pourrait bien que nous ne découvriions jamais de vérités éthiques... » (Ogien, 1999 : 28).

Surtout, le réalisme moral n'est pas une théorie descriptive ou explicative : il ne cherche pas à savoir pourquoi les gens défendent tel ou tel jugement de valeur, mais si ce jugement de valeur est *fondé*. L'idée qu'il peut y avoir des valeurs objectivement

vraies est donc une question philosophique qui ne devrait pas concerner le sociologue au premier chef : ce dernier peut, à la rigueur (et s'il se fait en même temps anthropologue) se poser la question de l'existence de valeurs morales *universelles*, à savoir de valeurs partagées par tous, à travers la diversité des cultures et des époques. Mais quand bien même la recherche empirique mettrait au jour de tels universaux, cela nous amènerait encore bien en deçà de l'idée d'objectivité : l'objectivité n'est pas la caractéristique de ce qui est partagé par tous – éventuellement de manière accidentelle –, mais de ce qui vaut *indépendamment* du fait que quiconque y adhère.

Pourtant, le fait est qu'historiquement, la sociologie s'est toujours sentie obligée de prendre position à ce sujet, que ce soit, comme Durkheim, pour tenter de fonder empiriquement l'idée d'objectivité ou, comme Weber, pour récuser sa possibilité. Depuis une quinzaine d'années, le sociologue français Raymond Boudon consacre une grande partie de son énergie à tenter de renouveler le traitement de cette question à travers ce qu'il appelle sa « *conception cognitiviste des valeurs* ». Sans prétendre rendre ici justice à une conception élaborée à travers une longue série de textes, on peut tout de même souligner certaines difficultés qui, au moins à première vue, rendent cette conception plutôt difficile à défendre, et finissent peut-être même par saper le projet sociologique de Boudon visant à comprendre la rationalité du comportement des individus.

4.3.2. De l'individualisme méthodologique à la théorie des valeurs

Boudon est d'abord connu pour sa défense vigoureuse de l'individualisme méthodologique. Ce faisant, il n'a pas peu contribué à élaborer – et à populariser dans le monde francophone – la logique des « conséquences inattendues » de l'action rationnelle, déjà présente dans l'œuvre de Merton et développée aux États-Unis notamment par Thomas Schelling. À travers ce programme de recherche, et indépendamment des critiques que l'on peut faire à l'individualisme méthodologique en tant que tel, on doit reconnaître à Boudon d'avoir permis une des grandes avancées de la sociologie : l'idée, simple à première vue, des conséquences inattendues de l'action permet en effet de concevoir l'*opacité* du social comme un problème susceptible d'être traité analytiquement, sans qu'il soit nécessaire de doter d'une forme obscure d'efficacité causale des notions comme celles de « fonction », de « structure » ou de « tradition ». Au contraire, pour Boudon, l'opacité du social tient au fait que des individus rationnels n'ont pas nécessairement – et même pas très souvent – une vision claire des conséquences collectives de leurs actions.

Comment fonctionne cette logique explicative ? Comme c'est souvent le cas en sociologie, c'est en tentant de cerner les adversaires du programme rationaliste que l'on peut le mieux appréhender les enjeux du programme lui-même. Pour Boudon, l'adversaire, c'est le « sociologisme », c'est-à-dire l'explication du comportement et/ou des croyances de l'acteur par des *causes* plutôt que par des *raisons*. Il reproche à cette posture intellectuelle son caractère souvent obscur ou tautologique (même s'il admet qu'elle est parfois inévitable). Mais plus fondamentalement, ce que récuse Boudon, c'est l'image que tend à produire ce raisonnement d'un acteur individuel modelable par des déterminismes sociaux, que ceux-ci soient de nature structurelle ou

idéologique. Le pari du rationaliste consiste à rendre inutile ou résiduelle l'explication causale de la sociologie classique, c'est-à-dire celle qui s'appuie sur des mécanismes de détermination proprement sociologiques – la « socialisation » des psychologues sociaux, l'« habitus » de Bourdieu, la « conscience collective » de Durkheim, etc.

Un exemple classique, régulièrement réutilisé par Boudon lui-même, est celui de l'échec des politiques de contrôle des naissances dans une grande partie du tiers monde, au cours des années soixante. Les chercheurs qui tiendraient pour évident que la maîtrise de sa propre fécondité est le seul comportement rationnel pour le paysan indien ou africain, et qui s'aperçoivent qu'on ne peut diffuser ce comportement dans des sociétés qui en auraient bien besoin, en concluent volontiers à « l'irrationalité » des acteurs : ils seraient, par « tradition culturelle », irréductiblement attachés à l'idée d'une descendance nombreuse, en dépit de tous les maux qu'elle peut leur apporter. C'est là, rétorque Boudon, une vision complètement tronquée : le chercheur, faute de saisir le contexte spécifique de son objet, a oublié que, dans une société qui ne connaît pas de sécurité sociale, avoir beaucoup d'enfants constitue la seule forme possible d'assurance vieillesse. Le paysan du tiers monde sait que s'il tente de limiter le nombre de ses enfants, c'est sa survie ultérieure qu'il menace. Son comportement est donc parfaitement rationnel une fois rendu à son contexte, compte tenu des raisons qu'il a de se comporter comme il le fait.

La rationalité supposée des acteurs boudoniens est *formelle* et non substantielle : elle suppose qu'ils peuvent, le plus souvent, raisonner justement dans le cadre d'un ensemble de croyances données, mais elle n'exige pas que ces croyances soient *vraies*. Une telle exigence rendrait d'ailleurs l'imputation de rationalité radicalement inaccessible, puisque nous acceptons aujourd'hui que la plupart de nos croyances sur le monde seront, un jour ou l'autre, amenées à être au moins partiellement révisées. Mais alors le problème n'est-il pas simplement déplacé ? Quel serait l'intérêt d'un individualisme méthodologique qui s'appuierait sur le modèle d'un individu entièrement déterminé par des croyances fausses ou irrationnelles ? La crédibilité du programme boudonien n'exige-t-elle pas que l'on fournisse également des mécanismes rationnels susceptibles d'expliquer la formation des croyances ?

C'est là précisément le programme qu'il entame en 1986, avec la publication de *L'idéologie* et qu'il poursuit quelques années plus tard avec *L'art de se persuader* (1990). À partir de ce moment, tous les textes du sociologue n'auront plus que ce seul objectif : montrer que, de même qu'il a de « bonnes raisons » d'agir comme il le fait, même lorsque son action a des conséquences imprévues et se retourne contre lui, l'acteur individuel a de « bonnes raisons » de croire ce qu'il croit, même lorsque ses convictions sont fausses. Le sociologue baptise cette conception du nom « d'explication cognitive » des croyances (1995 et 1999). L'explication cognitive est abordée tant dans le cas des croyances positives (portant sur des faits empiriques) que dans le cas des croyances normatives (adhésion à des valeurs). C'est à ce deuxième point surtout que l'on s'intéressera, mais on verra bien vite qu'il n'est que partiellement séparable du premier.

4.3.3. Des bonnes raisons aux valeurs objectives

La réflexion de Boudon sur l'explication des croyances morales est complexe, mais on peut, sans trop trahir sa pensée, affirmer que sa théorie cognitiviste s'appuie fondamentalement sur deux assertions.

1. Premièrement, expliquer les croyances normatives des acteurs revient à mettre en évidence les « bonnes raisons » (ou les « raisons fortes ») qui motivent leur jugement. Ainsi, « *derrière les jugements de valeur comme derrière les jugements de fait, on peut toujours, en principe, du moins, déceler des systèmes de raisons* » ; ou encore : « *des jugements tels que "ceci est bon", loin d'être le produit de causes sociales ou affectives, s'appuient souvent sur des systèmes bien articulés de raisons* » (Boudon, 1995 : 184 et 185). Une formulation très explicite de cette proposition résume à la fois ce que Boudon entend par modèle « compréhensif » et par modèle « cognitiviste » : « [selon le modèle compréhensif], *l'acteur social endosse un jugement de valeur parce qu'il fait sens pour lui. Expliquer une croyance, normative ou positive, c'est, selon ce modèle, en saisir le sens pour l'acteur. Lorsqu'on précise que "comprendre" une croyance, en retrouver le "sens", c'est reconnaître les raisons qu'il a d'y souscrire, on en définit une variante qu'on peut qualifier de cognitiviste* » (Boudon, 1995 : 209). On pourrait à vrai dire multiplier à l'envi les citations, Boudon n'étant guère effrayé par la redondance. On voit bien d'ailleurs, la continuité que crée cette première assertion dans l'œuvre du sociologue : de même que, dans les écrits des années 70, il tente de nous montrer que les phénomènes sociaux apparemment opaques peuvent être vus comme le résultat (agrégé) de comportements rationnels des acteurs (à condition de prendre une définition suffisamment large de la notion de rationalité), à partir de *L'idéologie*, il tente de montrer que les représentations dominantes au sein d'une société, d'un groupe, d'un contexte, peuvent s'expliquer essentiellement par des mécanismes rationnels de formation des croyances.

2. Il existe des **valeurs** « **objectives** ». Cette deuxième assertion revient à affirmer que les jugements de valeurs, donc les jugements normatifs, peuvent être vrais ou faux, de façon assez semblable aux jugements de réalité : « *non seulement les valeurs ne sont pas des illusions, mais elles peuvent être objectives, en un sens qui doit bien sûr être précisé* » (Boudon, 1995 : 332) ; ou encore : « *la validité des jugements qui nous disent comment le monde doit être fait ne se fonde pas autrement que celle des jugements qui nous disent comment il est fait* » (Boudon, 1995 : 301).

Or, la thèse sur les « bonnes raisons » et celles sur les « valeurs objectives » n'ont pas la même portée. Alors que l'ambition de la première reste bien l'explication des croyances et reste donc circonscrite au domaine des jugements de fait, la deuxième, proche du réalisme moral, introduit à peu près inévitablement une dimension normative, ainsi qu'on l'a vu au début de ce texte. Autrement dit Boudon mêle dans sa réflexion des éléments qui relèvent de « l'être » et d'autres qui relèvent du « devoir-être ». Il assume d'ailleurs franchement la transgression de la frontière : pour lui, la distinction de ces deux domaines, dont il attribue la paternité à Hume, est un dogme qu'il faut pouvoir dépasser.

Cependant, cette transgression n'est pas sans poser problème, comme on va s'en rendre compte en regardant de plus près le texte de Boudon. Pour que le programme rationaliste « fonctionne », il faut évidemment que l'on dispose d'une représentation

minimale de ce qu'est un comportement rationnel. Dans l'exemple de l'échec du contrôle des naissances, nous pensons tous qu'il serait irrationnel pour un individu de ne pas se soucier d'assurer ses vieux jours. Ce qui nous a permis d'écarter l'explication par la tradition, c'est donc que nous sommes d'accord sur la manière rationnelle de se comporter dans ce contexte. Nous pouvons nous dire : il n'est pas nécessaire d'évoquer des traditions culturelles différentes, nous aurions fait la même chose dans la même situation.

Qu'en est-il en sociologie des croyances ? S'agissant des croyances positives, celles qui portent sur des faits empiriques, nous avons vu qu'il existe en règle générale une « *représentation canonique* » (Tversky & Kahneman, 1986) à laquelle on peut confronter celle des acteurs. Si quelqu'un se refuse à admettre qu'il y a, par exemple, équivalence entre un verre « à moitié vide » et « à moitié plein », le psychologue ou le sociologue pourra parler de « biais cognitif » ou « d'illusion d'optique » et il lui reviendra de mettre à jour les mécanismes qui permettent d'expliquer le biais en question⁷⁴. Ainsi, s'agissant des croyances positives, il existe une possibilité de confrontation sinon avec le « réel » (si l'on admet cette formulation sans doute métaphysique), du moins avec une représentation communément admise par les chercheurs. La rationalité des croyances positives est donc susceptible d'être appréciée sur l'arrière-plan d'un savoir supposé « objectif » (même si partiellement conjectural). Concrètement, cela signifie donc que si, au départ, nous croyons qu'une bouteille à moitié vide n'est pas la même chose qu'une bouteille à moitié pleine, le chercheur dispose en tout cas d'une référence et est capable de nous démontrer que nous nous trompons.

Le programme rationaliste en sociologie de la connaissance s'inscrit donc tout à fait dans le cadre du programme rationaliste général : de même que le sociologue démontre qu'une attitude nataliste, perçue *a priori* comme irrationnelle et culturellement déterminée, peut être relue comme le résultat d'un calcul rationnel, le sociologue de la connaissance s'efforcera de démontrer que, d'un certain point de vue (celui de l'acteur), il peut être rationnel de différencier une bouteille à moitié vide d'une bouteille à moitié pleine.

Mais comment procéder si nous ne savons pas nous-mêmes si une bouteille à moitié vide est *effectivement* une bouteille à moitié pleine ? Comment raisonner lorsque nous ne disposons pas d'une « représentation canonique » ? C'est le problème qui se pose dans le domaine des valeurs : comment, par exemple, évaluer la rationalité d'une assertion normative si nous n'avons pas une représentation préalable de ce qui est « bien » ? Plus radicalement : comment évaluer la rationalité d'une assertion normative si nous considérons que les jugements de valeur sont irréductiblement subjectifs ?

Notre hypothèse est que, précisément, la thèse de l'objectivité des valeurs permet à Boudon de poursuivre son programme rationaliste dans le domaine des croyances normatives en fournissant cette représentation canonique qui lui ferait sinon défaut. Si l'on peut départager ce qui est moralement vrai de ce qui est moralement faux, alors le travail du sociologue revient à montrer que, de manière plus générale qu'on ne le croit,

⁷⁴ Voir la section précédente (4.2) consacrée aux effets de formulation.

les acteurs adhèrent aux vérités morales parce qu'elles sont *vraies*. Et lorsque ce n'est pas le cas, ou que l'acteur adhère à des idées fausses, le chercheur pourra mettre en évidence les « biais cognitifs » qui empêchent l'individu de percevoir cette vérité morale, de la même façon qu'un certain nombre de biais cognitifs l'empêchent de percevoir la réalité factuelle telle qu'elle se présente à un observateur « objectif ».

4.3.4. Entre dogmatisme et relativisme

Il y a donc une sorte de « connexion naturelle » entre le programme rationaliste dans l'explication des croyances morales et l'idée de l'existence de valeurs objectives. Il reste que cette dernière idée paraît *a priori* fort difficile à mettre en œuvre empiriquement. Le réalisme moral, on l'a vu, ne fait que défendre la *possibilité* de l'existence de valeurs objectives, mais ne prétend évidemment pas savoir ce qu'elles seraient. Où le sociologue va-t-il trouver les valeurs objectives qui lui permettront de distinguer le vrai du faux en matière morale ?

La meilleure réponse à cette question consiste à tenter de voir comment se débrouille Boudon lui-même. Ainsi, dans *Le juste et le vrai* (1995), il multiplie les exemples de ce qu'il appelle des « bonnes raisons » que les acteurs ont d'avoir telle ou telle préférence politique ou encore de défendre telle ou telle conception du juste et de l'injuste.

a. *Dogmatisme*. Le premier exemple (et le plus intéressant) est la façon dont Boudon défend la supériorité « objective » de la démocratie sur tout autre régime politique. Il conclut de la manière suivante son raisonnement : « *si l'on analyse cet argumentaire, on constate qu'il repose tout entier sur quelques principes peu contestables, à savoir que la fonction des gouvernants est de servir non les intérêts des gouvernants eux-mêmes, mais ceux des gouvernés ; que la satisfaction des gouvernés est le but ultime de tout gouvernement. Il s'agit là d'axiomes que l'on peut qualifier d'analytiques. Ils ne font qu'explicitement la notion même de gouvernement. Ils définissent des finalités qui tiennent à la nature des choses* » (Boudon, 1995 : 335). Dès lors que ces axiomes sont posés, la démocratie apparaît comme un « progrès objectif » par rapport aux régimes antérieurs. Il y a donc un « progrès moral » comme il y a un « progrès scientifique ». L'invention de la démocratie s'apparente à la découverte des lois de la conservation de l'énergie : *ex post*, il n'est pas plus raisonnable de contester la supériorité de la démocratie que de reprendre les objections qui ont été faites à ce principe physique lorsque celui-ci a été proposé (*ibid.*, p.338). Et il ajoute : « *De même que la théorie des nombres aboutit à des énoncés de type "x est vrai" en enchaînant de façon convenable des propositions acceptables, de même l'analyse politique aboutit à des propositions de type "x est bon" à partir de propositions acceptables. La procédure est la même dans les deux cas* » (*ibid.*, p.339).

Ce qui est dérangeant dans cette argumentation, c'est évidemment son caractère profondément *dogmatique*. Bien sûr, on s'accordera avec l'auteur pour considérer la démocratie comme un régime préférable aux autres. Mais ce jugement reste un jugement de valeur, dont nous admettons le caractère potentiellement subjectif. Si nous adhérons à la supériorité de la démocratie, ce n'est pas, en tout cas, parce qu'elle

découlerait analytiquement de la notion de « gouvernement ». Aristote avait déjà bien pris soin de distinguer la question « *qu'est-ce qu'un bon gouvernement ?* » de la question « *qui doit gouverner ?* ». On peut retourner à bien des égards l'argumentation de Boudon : il y a de multiples circonstances où la démocratie complique les choses du point de vue du gouvernement. Cela ne justifie pas que l'on cesse d'y adhérer : la démocratie nous paraît la conséquence d'une position de principe sur l'égalité des membres de la communauté politique et cette position de principe est elle-même difficile à justifier rationnellement auprès de qui ne la partage pas. Il y a donc bien un moment où nous devons « trancher » sur les valeurs ultimes – même si, en réalistes moraux, nous continuons à espérer que ces valeurs ultimes pourront elles-mêmes un jour trouver un fondement.

En clair, rabattre la notion de « vérité morale » sur celle de « vérité scientifique » est une démarche éminemment contestable dans la mesure où la vérité scientifique contraint l'interlocuteur rationnel à l'adhésion alors qu'il est essentiel à la démarche morale que l'interlocuteur rationnel conserve une part irréductible de liberté. Dûment informés, nous ne pouvons rationnellement croire qu'il est en notre pouvoir d'empêcher une pierre de tomber lorsqu'on la lâche. Dûment informés, nous pourrions toujours, par contre, rationnellement envisager de contester la démocratie au nom d'autres valeurs (ne serait-ce que la rétribution du mérite, par exemple).

Pour atténuer la lourdeur métaphysique de sa position, Boudon plaide pour une conception « faible » de la vérité dans le domaine empirique : notre connaissance du monde est elle-même fragile et partielle, dit-il en substance, et, cependant, nous ne craignons pas de parler de « faits objectifs ». Pourquoi, dès lors, se priver de la notion de « valeurs objectives » ? En somme, le cheminement est ici inversé : la notion de vérité morale n'apparaît plus aussi effrayante dès lors que l'on prend en compte le caractère fragile et provisoire de la vérité empirique. « *Je crois (...) que la théorie des valeurs, l'axiologique, doit, à l'instar des sciences modernes, accepter d'évoquer l'image de l'archipel plutôt que celle du continent* ». Ou encore : « *Il n'en va pas dans le domaine du bien autrement que dans celui du vrai (...) la complexité des phénomènes naturels exclut qu'on puisse les déduire d'une axiomatique simple et unique. On peut appliquer la même remarque aux sentiments moraux* » (Boudon, 1995 : 424 et 425).

Pourtant, il y a bien une différence fondamentale entre l'objectivité scientifique et l'objectivité morale : c'est que la première dispose d'un garant dont la seconde ne dispose pas, à savoir le monde extérieur. C'est ce qu'exprime à merveille Thomas Nagel, pourtant très attaché lui-même à l'idée d'objectivité morale, lorsqu'il écrit qu'il « *n'y a pas d'équivalent moral au monde extérieur – un univers de faits moraux qui nous influencerait causalement* » (Nagel, 1997 : 101). La réflexion scientifique, toute conjecturale et fragile qu'elle soit, tire sa légitimité ultime d'un postulat métaphysique très solide en définitive : l'idée qu'il existe bien un monde extérieur au sujet connaissant, indépendant de lui, antérieur à lui et qui contraint notre savoir – même s'il ne le contraint parfois que très partiellement. Force est de reconnaître qu'il n'existe pas de postulat équivalent dans le domaine des valeurs morales⁷⁵.

⁷⁵ Le postulat métaphysique de l'existence d'un monde « extérieur » au sens empirique pourra paraître insuffisamment fondé à certains lecteurs. L'argument classique en faveur de ce postulat est à nouveau de nature

C'est seulement en faisant l'impasse sur cette différence que Boudon peut arguer du caractère conjectural de toute connaissance et traiter sur le même pied croyances factuelles et morales. Prenons un autre exemple : aujourd'hui, la conviction (empirique) que l'univers est en expansion est certainement plus fragile et moins unanimement partagée dans nos sociétés que la conviction (morale) qui fait de la pédophilie un mal. Les « bonnes raisons » pour condamner la pédophilie sont probablement plus faciles à trouver et plus solides, à tout prendre, que les « bonnes raisons » (controversées) de croire à l'expansion de l'univers. Il reste toutefois une différence fondamentale : il existe un univers qui est – ou n'est pas – en expansion, *indépendamment de nos convictions*. Il semble par contre beaucoup plus problématique d'affirmer que la pédophilie est un mal *indépendamment de nos croyances morales*.

Pour illustrer sa théorie des valeurs objectives, Boudon est donc très fréquemment obligé de recourir au dogmatisme le plus plat : sont « objectives » les valeurs que l'auteur lui-même considère comme telles. Ainsi, il explique que les revenus des vedettes sportives ne provoquent pas de sentiment d'injustice en Occident parce qu'ils sont le résultat de l'agrégation des préférences par le marché, alors « *qu'on est naturellement choqué des privilèges que les sociétés communistes accordaient à leurs sportifs (...) car ils sont le résultat d'une décision centrale et non l'expression de demandes individuelles agrégées* » (Boudon, 1995 : 399). À partir d'un tel raisonnement, on a beau jeu de prouver que toute critique de l'allocation des ressources par le marché est en soi « irrationnelle ». Ne peut-on au contraire défendre qu'il est plus légitime, à tout prendre, que les revenus les plus élevés au sein d'une société fassent l'objet d'un choix collectif ? Qu'une société ait la possibilité de débattre de l'allocation des revenus plutôt que de les laisser déterminer par des mécanismes abstraits ?

On pourrait aisément trouver de multiples « bonnes raisons » pour contester tous les exemples de Boudon, sans pourtant jamais avoir l'impression d'être victime d'« effets de perspective » par rapport à une (hypothétique) représentation canonique : les revenus des vedettes du sport ou du show-business, l'acceptabilité de la loterie, la légitimité de l'ancienneté comme critère de détermination du salaire ou encore le caractère « inévitable » de l'inégalité des chances entre individus ou entre générations. Beaucoup de personnes, et pas seulement des philosophes, estiment qu'il y a là de véritables injustices. La meilleure raison pour contester ces situations est d'ailleurs un principe auquel Boudon souscrit lui-même : celui de la proportionnalité entre contribution et rétribution. Il y a d'évidentes bonnes raisons pour estimer que les vedettes reçoivent un revenu sans rapport avec leur utilité sociale (mais bien sûr, la notion d'utilité sociale n'est pas elle-même objectivement appréciable). On peut avec d'aussi « bonnes raisons » contester la validité du critère de l'ancienneté. Et enfin, l'inégalité des chances devant la vie est au cœur du débat philosophique comme des discussions de café. Chacun de ces exemples suscite effectivement des sentiments d'injustice. Et si ces sentiments ne sont pas davantage exprimés, il paraît plus

pragmatique : en l'absence d'un tel postulat, une grande partie de notre activité quotidienne ou intellectuelle semble privée de sens. Mais on nous pardonnera de ne pas nous lancer ici dans une telle discussion – l'existence d'une « réalité morale » pose déjà assez de difficultés pour, en plus, devoir justifier l'existence d'une « réalité empirique ».

judicieux d'aller en chercher l'explication du côté de l'organisation économique de la société et de son fonctionnement idéologique que d'incriminer la faiblesse intrinsèque des raisons invoquées par rapport à ce qui serait la représentation « correcte ».

b. *Relativisme*. Le problème, dans tous ces exemples, c'est en somme qu'à chacune des « bonnes raisons » de Boudon, on peut opposer d'autres raisons, qui paraissent à première vue tout aussi bonnes. Comment trancher ? C'est ici que Boudon change son fusil d'épaule et inverse son raisonnement : la preuve que les raisons sont bonnes, c'est *précisément qu'elles sont partagées*. Revenons un moment à l'exemple de la démocratie : « *Si le sentiment que la démocratie est une bonne chose n'était pas objectivement fondé, on n'observerait pas un assentiment général à cet égard* ». Il serait sans doute trop facile de se faire l'avocat du diable et de recenser toutes les conceptions, parfois solidement argumentées, qui ont contesté la supériorité de la démocratie après son invention. Boudon reconnaît d'ailleurs l'existence de ces conceptions, mais estime qu'elles « *ne convainquent que des auditoires très particuliers [sic] parce qu'elles sont dominées par le système de raisons sur lequel s'appuie l'évaluation du système démocratique* » (Boudon, 1995 : 338). L'affirmation laisse pour le moins perplexe lorsque l'on considère, d'une part, les difficultés que l'on éprouve, aujourd'hui encore, à étendre la démocratie libérale au-delà de sa zone d'origine ; d'autre part, la régression massive qu'a connue l'idée démocratique à l'intérieur même de cette zone d'origine au cours des années trente.

Mais quand bien même le consensus empirique en faveur de la démocratie serait-il établi, quelle serait sa valeur normative ? En quoi l'adhésion générale à une valeur constitue-t-elle une preuve de son « *objectivité* » ? En quoi le consensus peut-il servir à valider un jugement de valeur, si l'on n'a postulé au départ que le consensus est en soi considéré comme une source de légitimation ? Les régimes d'Hitler, de Staline et de Khomeiny ont tous les trois, à un moment au moins, bénéficié d'un large soutien populaire. En sont-ils moins mauvais pour la cause ? Allons plus loin : s'il ne s'était trouvé personne pour s'opposer au nazisme, celui-ci serait-il devenu « *objectivement bon* » ? En faisant du consensus le signe de l'objectivité d'une valeur, Boudon ne rejoint-il pas son adversaire le plus radical, à savoir le relativisme ?

c. *Entre dogmatisme et relativisme*. Pour soutenir simultanément les deux assertions des « bonnes raisons » et des « valeurs objectives », Boudon est donc contraint de basculer du dogmatisme au relativisme et vice-versa. Ou bien il tient pour « *évidente* » la validité de certaines conceptions morales (et c'est alors leur objectivité qui explique qu'elles soient répandues), ou bien il montre que certaines conceptions sont effectivement répandues (et c'est leur popularité qui est alors supposée être un indice de leur validité objective).

Certains ont proposé une interprétation qui permet au cognitivisme d'échapper à cette critique. Ainsi Sylvie Mesure et Alain Renaut suggèrent-ils, dans une longue mention en note, que la théorie des « valeurs objectives » se situerait tout entière dans le domaine de l'empirique et n'aurait pas de prétention éthique : « *Expliquer le pourquoi de l'adhésion de l'acteur social aux jugements de valeur, ce n'est toutefo*

nullement répondre à la question de savoir si le jugement de valeur comme tel peut être objectivement fondé » (Mesure et Renaut, 1996 : 51-52). C'est se débarrasser un peu aisément du problème, et faire fi de nombreux moments de son raisonnement dans lesquels Boudon s'attache clairement à montrer que les jugements de valeur peuvent être objectivement fondés. S'il voulait simplement expliquer comment se développent et se diffusent les croyances normatives en dehors de toute réflexion sur leur validité, l'hypothèse des « bonnes raisons » se suffisait largement à elle-même. L'insistance sur les valeurs objectives, sur la possibilité du « progrès moral » et sur la légitime transgression de la frontière entre être et devoir-être : tout indique en réalité qu'on ne peut totalement séparer chez Boudon la question de *l'explication* de l'adhésion aux valeurs de celle de la *validité* de cette adhésion.

Un dernier exemple permettra de conclure. Dans un texte récent (Boudon *et al*, 2001), le sociologue reprend l'idée d'Adam Smith sur le « spectateur impartial ». Smith présentait le « spectateur impartial » comme une sorte d'instance interne au soi, capable de porter un jugement dégagé des intérêts personnels, qui permettrait à chacun d'entre nous d'être à la fois partial lorsqu'il est placé dans une situation où ses intérêts sont directement en jeu, et susceptible d'impartialité dans des contextes plus « neutres ».

À partir de la métaphore de Smith, Boudon tente de dégager l'idée que « *des opinions et des jugements individuels "biaisés" sous l'effet des intérêts et des passions des opinants peuvent, sous certaines conditions, une fois agrégés, produire une opinion ou un jugement conforme à l'intérêt commun* » (Boudon, 2001 : 94). Le texte vise à montrer dans quels types de circonstances peut apparaître ce jugement conforme à l'intérêt commun. Mais bien sûr, la difficulté qui se pose est de savoir qui va définir « l'intérêt commun », comme la difficulté dans *Le juste et le vrai* était de trouver le garant des « valeurs objectives ». Or, la réponse est identique : c'est Boudon, qui dans chaque cas, affirme simplement quel est l'intérêt commun et où se trouve le spectateur impartial. Ainsi, si les chômeurs et les salariés sont dans leur majorité favorable à la réduction du temps de travail, c'est en fonction de leur intérêt partial. Mais si les chefs d'entreprise y sont plutôt défavorables ce n'est pas pour les mêmes raisons : le chef d'entreprise a, lui, une vision plus « surplombante » puisqu'il est concerné par l'effet de l'alourdissement des coûts de production sur le sort des ses propres ouvriers et employés. Il est donc par nature plus proche du « spectateur impartial ».

La figure du spectateur impartial, en définitive, *c'est Boudon lui-même*. Le plus sympathique des lecteurs ne peut manquer d'être perplexe devant le naturel avec lequel l'auteur avance constamment ses propres jugements de valeurs comme critères péremptoires du vrai et du faux. C'est un peu comme si le sociologue, pour paraphraser ce qu'il dit lui-même de Durkheim, n'avait d'autre choix que d'investir ses propres opinions « *d'une transcendance qu'il n'arrive plus à lire dans les cieux* ».

Rien d'étonnant à ce que ce texte récent soit saturé de jugements de valeur : dès lors que l'on utilise de manière *explicative* la notion « d'intérêt commun », on est devant le même type de difficulté que celui qui mine la conception des valeurs « objectives ». Ou bien le sociologue définit l'intérêt commun *indépendamment du consensus*, mais alors il n'a d'autre choix que de le postuler : c'est le versant dogmatique du raisonnement (l'intérêt commun est d'évidence là où Boudon pense

qu'il est) ; ou bien il définit l'intérêt commun à partir de la position majoritaire, mais alors il se condamne à cela même qu'il combat : le relativisme le plus extrême.

4.3.5. Conclusion : chercher l'erreur

Si cette périlleuse oscillation entre dogmatisme et relativisme a une origine, on doit la chercher dans la *conjonction* de l'hypothèse des bonnes raisons et de celle des valeurs objectives. Puisque, comme Boudon semble l'illustrer, on ne peut défendre à la fois ces deux hypothèses, on doit donc, au moment de conclure, se poser la question suivante : laquelle des deux assertions faut-il abandonner ? Au risque de paraître paradoxal, on serait tenté de répondre : ni l'une ni l'autre. Au fond, on l'a dit, ce n'est pas dans l'une ou l'autre de ces thèses que réside la défectuosité de la théorie cognitiviste de Boudon, mais dans leur usage conjoint.

La recherche des « bonnes raisons » aux croyances normatives est un programme de recherche éminemment respectable. La plupart d'entre nous sont convaincus que, dans certaines circonstances, l'argumentation morale est susceptible de contribuer à la formation des convictions morales – le contraire serait d'ailleurs un peu désespérant. Il revient au sociologue (mais aussi, sans doute, au psychologue) d'étudier les raisons par lesquelles les acteurs justifient leurs croyances normatives, sans écarter la possibilité que certaines d'entre elles soient des rationalisations, donc en laissant une véritable place à l'explication causale⁷⁶. Par ailleurs, l'idée des valeurs objectives, paraît tout autant défendable, tant qu'elle reste formulée de manière prudente dans le cadre du réalisme moral.

Chacune de ces théories a en réalité son domaine de validité *spécifique*. Le véritable péché de Boudon, c'est la transgression de la frontière entre le normatif et l'empirique, entre l'être et le devoir-être. En combinant sa théorie des bonnes raisons à celle des valeurs objectives, il tire la première du côté de l'empirique et donc, *nolens volens*, charge l'idée de valeurs objectives d'une ambition *explicative* qu'elle ne peut supporter puisqu'elle n'a pas été conçue pour remplir ce type de mission. Symétriquement, il tire les « bonnes raisons » du côté normatif – ainsi des nombreux passages qui semblent indiquer que ce qui permet au sociologue de différencier les « bonnes » des « mauvaises » raisons, c'est que les premières prennent appui sur des valeurs « vraies »...

Pour conserver la puissance explicative dont Boudon les dote de manière abusive, les valeurs objectives doivent recevoir un contenu : la seule affirmation de l'existence de représentations canoniques serait inutile si celles-ci doivent en même temps servir d'étalon auquel mesurer la rationalité des croyances des individus. Il ne s'agit plus alors de discuter s'il est rationnel de croire à des vérités morales, mais de tenter de préciser quelles sont ces vérités, puis de comprendre pourquoi certaines personnes y adhèrent et d'autres non. Dès lors, il n'y a plus d'autre choix que le dogmatisme (en adoptant soi-même la position du spectateur impartial omniscient qui distribue les bons et les mauvais points) ou le relativisme (en faisant du succès ou de la popularité d'une valeur l'indice de son objectivité).

⁷⁶ Voir section 4.1 dans ce chapitre.

Chapitre 5. Pluralité des normes : l'individu comme espace de variations

Si l'on examine les justifications auxquelles les personnes ont recours dans les situations les plus diverses, on ne peut échapper au constat qu'il existe, dans nos sociétés du moins, une irréductible *pluralité* de normes de justice. Bien entendu, cette pluralité provient partiellement du fait qu'il existe, entre les individus ou les groupes dont se compose la société, des différences qui amènent les uns à préférer, par exemple, une distribution strictement égalitaire des ressources (ou des risques), et les autres une plus grande attention au critère du mérite, de la proportionnalité, ou encore du besoin. Des personnes ont un arrière-plan ethnique, culturel, religieux qui ne sont pas sans influencer leurs préférences morales. De même l'âge, le sexe, le revenu ou l'éducation sont des variables qu'il vaut mieux prendre en compte dès qu'on s'intéresse à ce qui peut expliquer, sinon déterminer le choix d'un principe de justice.

Cependant, si importante que soit cette variabilité *inter-individuelle* pour toute esquisse des normes de justice dans une société donnée, elle ne suffit pas encore à expliquer la pluralité des normes selon des *contextes* différents. Un même individu confronté à des situations dissemblables se révèle en effet tout à fait capable de mobiliser les principes de justice qu'il estime adéquats. La pluralité des normes ne fait pas qu'opposer des personnes ou des groupes : elle traverse en réalité chaque individu. Chacun d'entre nous constitue donc déjà, à lui seul, un espace de variations. Il s'agit là d'une découverte majeure dans l'étude empirique des mécanismes de justice, dont nous n'avons assurément pas fini d'épuiser toutes les conséquences.

Ce dernier chapitre a pour premier objectif de recenser quelques-uns des éléments de la situation qui exercent une influence sur le choix d'une norme distributive ou d'un principe de justice par une même personne (5.1). Ainsi, nous étudierons successivement comment la nature des acteurs et de leur interrelation (5.1.1), le « domaine de la vie » concerné (5.1.2) et le type de ressources à distribuer (5.1.3) permettent d'expliquer la variabilité des préférences. Au terme de cette première approche « contextuelle », nous aurons de la sorte une idée relativement claire des déterminants situationnels des normes de justice, mais encore aucun modèle global apte à rendre compte de la variabilité *intra-individuelle*, autrement dit de cette compétence générale dont font preuve les personnes à passer d'un principe à l'autre.

La description de cette compétence sera donc au centre de la deuxième partie de ce chapitre, entièrement consacrée à une présentation de la théorie de la justification élaborée par le sociologue français Luc Boltanski avec l'économiste Laurent Thévenot (5.2). Parti d'une sociologie critique qui le prédestinait fort peu à voir dans les préférences normatives des personnes autre chose que le simple produit de leurs dispositions sociales, Boltanski a progressivement mis sur pied un modèle de compréhension ambitieux et original qui renouvelle profondément le débat sociologique sur la justice. Son mot d'ordre est de « prendre au sérieux » la manière dont les personnes parviennent à un accord, règlent leurs différends, construisent des compromis en situation, en référence à une pluralité de « principes supérieurs communs » (agencés selon la fameuse architecture des « cités »), principes dont la maîtrise pratique, à l'instar d'une grammaire morale ou d'une combinatoire, permet à

tous les membres d'une société de produire « naturellement » des justifications ou des critiques qui se tiennent. D'une technicité qui le rend parfois inutilement obscur, le modèle boltanskien obtient pourtant un succès croissant, réussissant même à se frayer un passage dans des textes de vulgarisation ou dans les manuels à destination des travailleurs sociaux. Aussi, la longue réflexion que nous lui consacrons répond-elle à un double objectif : d'une part, rendre accessible une pensée de plus en plus prégnante, mais dont le langage s'écarte parfois beaucoup de ce à quoi la sociologie nous a habitués ; d'autre part, prolonger les discussions ouvertes tout au long de cet ouvrage, à travers l'exposé d'une théorie de synthèse (une des rares sociologies générales à avoir émergé ces quinze dernières années) qui tente, à sa manière, de résoudre quelques-unes des grandes oppositions structurant le débat sur la justice en philosophie et en sciences sociales (explication *vs* justification, réalisme *vs* relativisme, préférences personnelles *vs* préférences normatives, universalisme *vs* communautarisme).

5.1. Approches contextuelles

Cette première série d'approches insistent sur la relation entre les critères du juste (pris comme variable dépendante, en quelque sorte) et diverses caractéristiques du contexte considérées comme pertinentes (les variables indépendantes). Les théories retenues ici ne prétendent pas à l'exhaustivité, mais paraissent constituer un assez large échantillon à la fois des éléments de contexte à prendre en compte et des approches pour en expliquer l'influence sur les préférences normatives.

5.1.1. Nature des acteurs et de leur interrelation

Jean Kellerhals et ses collaborateurs (1993) ont étudié, à partir d'une méthode de scénarios, la manière dont la « morale du contrat » s'inscrit dans les opinions populaires sur la justice. Ils ont ainsi mis en évidence trois « figures » ou conceptions du contrat que l'on est susceptible de rencontrer dans les représentations courantes. Le « *providentialisme* », tout d'abord, met l'accent sur la protection inconditionnelle de la partie contractante la plus faible ; le « *finalisme* » se centre quant à lui sur l'évaluation des conséquences réelles du contrat pour les deux parties, et fait en quelque sorte primer la valeur réelle des biens échangés sur la volonté formelle des contractants ; enfin, la dernière figure, le « *volontarisme* » accorde la primauté à la libre volonté des parties sur toute considération de conséquences – dans cette conception, pourrait-on dire, la convention l'emporte sur le fait.

Or, une conclusion de cette étude montre que la conception du contrat qui s'imposera dépend en partie de la *nature* même des contractants : « (...) *il apparaît que lorsque le contrat lie deux individus, deux personnes physiques, on tend à juger de sa validité selon un point de vue volontariste ; lorsque, au contraire, un individu échange avec une organisation comparativement plus puissante ou avec une société anonyme ou une collectivité de droit public, les jugements penchent en faveur du*

providentialisme et du finalisme, c'est-à-dire de morales protégeant l'individu » (93 : 144-145). Dans le cas des relations entre individus et institutions – qui, on le sait, tendent à devenir de plus en plus nombreuses –, la conception populaire de la justice tend donc à intégrer l'asymétrie du rapport de force et à protéger de manière systématique la partie la plus faible⁷⁷.

Dans un ordre d'idées assez proche, Jean Kellerhals, Josette Coenen-Huther et Marianne Modak (1988) mettent en évidence « l'existence d'une relation assez nette entre l'éventuel caractère abstrait et collectif de l'instance qui alloue et la revendication d'une norme de besoin : moins la première est connue (comme c'est le cas de l'État, des grands magasins, des régies publiques, etc.), plus on estime ses ressources infinies et plus, en conséquence, le besoin semble pouvoir être satisfait » (1988 : 54-55). C'est un point dont les conséquences ne sauraient évidemment être sous-estimées dans le cadre des sociétés contemporaines – nous y reviendrons.

On retrouve, mais de manière allusive, la même influence de la nature, et plus précisément de la « taille » des acteurs dans des études sur la manière dont les normes de justice peuvent influencer le comportement des firmes et des consommateurs sur le marché. Ainsi, Kahneman, Knetsch et Thaler (1986b) ont réalisé une série d'interviews téléphoniques avec comme objectif de vérifier notamment dans quelle mesure un vendeur sera considéré comme « moralement » contraint de répercuter sur son prix de vente une baisse de ses coûts. Dans un des scénarios proposés, il s'agissait de déterminer le « juste » (*fair*) prix de vente d'une table dont le coût de production a baissé de vingt dollars. Les conditions envisagées différaient notamment quant à la nature du vendeur, selon qu'il s'agit d'une usine, d'un artisan, d'un grossiste ou d'un grand magasin. Dans les quatre conditions, les répondants estiment majoritairement que la firme a le droit de conserver pour elle le bénéfice supplémentaire. Toutefois, cette majorité est sensiblement plus nette dans le cas de l'artisan, une différence que les auteurs attribuent à la taille de la firme (1986b : s293-s294).

Tous ces travaux ont eu des précurseurs, parmi lesquels il convient de conserver toute son importance à l'étude pionnière d'Erwin Smigel (1956), lequel avait déjà analysé la manière dont la réprobation du vol dépendait de la nature de la victime. Pour cette recherche, les répondants étaient amenés à exprimer leur attitude à l'égard du vol, selon que celui-ci avait pour victime de petits commerçants (*small business*), de grandes entreprises (*large business*) ou bien l'État (*government*). Dans la première partie de l'étude, les personnes interrogées devaient simplement exprimer l'intensité de leur réprobation. On s'aperçoit ainsi que si l'approbation du vol est virtuellement nulle quelle que soit la victime, en revanche, le fait de léser les petits commerçants paraît en moyenne plus condamnable que de voler les grandes entreprises ou le gouvernement (1956 : 322).

Dans une deuxième condition, il s'agissait de mettre les sujets de l'enquête dans une situation de « choix forcé » : s'ils étaient eux-mêmes contraints de voler, quelle victime choisiraient-ils préférentiellement ? Ici, pour 212 interviewés, 102 « préfèrent » voler

⁷⁷À quoi il faudrait sans doute ajouter que les contrats avec les institutions sont souvent d'une nature particulière : ce sont pour la plupart des « *contrats d'adhésion* », c'est-à-dire que la partie « cliente » a simplement le choix de contracter ou non, sans possibilité de discuter les termes du contrat.

les grandes entreprises, 53 le gouvernement, et 10 les petits commerçants⁷⁸. Mais ce sont les raisons évoquées pour ces préférences qui se révèlent particulièrement intéressantes. Smigel montre en effet que celles-ci suivent principalement deux lignes d'argumentation, celle du « moindre risque » et celle du « moindre mal ». Ceux qui choisiraient de voler plutôt les petits commerçants évoquent la première logique : le risque à courir leur paraît moins grand, alors qu'ils craignent la capacité de rétorsion des grandes entreprises ou des pouvoirs publics. À l'inverse, ceux qui choisissent de voler les grandes firmes ou l'État estiment qu'il s'agit là d'un moindre mal, mais cette notion tend elle-même à varier. La taille et la relative impersonnalité sont des caractéristiques tant de l'État que de la grande entreprise, et ne déterminent donc la préférence pour cette logique. Par contre, l'argent de l'État est considéré comme celui de tous, ce qui n'est pas le cas des capitaux de la grande entreprise ; une différence qui peut encore s'interpréter de deux manières opposées – soit « *voler l'État, ce n'est jamais que récupérer ce qui nous appartient* » soit, au contraire, « *voler l'État, c'est se voler soi-même* » : la victime « préférentielle » tend à changer selon l'une ou l'autre de ces interprétations.

Compte tenu que plus de trois décennies séparent l'étude de Smigel (1956), d'un côté, de celles de Kellerhals (1993) ou de Kahneman, Knetsch et Thaler (1986b) de l'autre, la persistance des différences dans les conceptions du juste selon que l'on a affaire à un acteur individuel ou institutionnel n'en est que plus remarquable.

La leçon à en tirer est capitale pour toutes les discussions sur la crise et l'avenir de l'État-Providence. Comme nous l'avons signalé plus haut, Kellerhals suggérait en effet dans une autre étude (1988 : 54-55) un argument qui lie, dans les représentations ordinaires, la nature de l'acteur disposant de ressources et la perception de l'*ampleur* de celles-ci : plus l'allocateur est abstrait et collectif, plus ses ressources paraîtront illimitées et apte à répondre à toutes les demandes. Dès lors, les allocataires (et les allocataires potentiels) se sentent en droit d'élargir l'expression de leurs besoins jusqu'à englober leurs simples désirs, ce qui tend à affaiblir toute argumentation menée au nom du manque de ressources ou de l'arbitrage entre des ordres de besoins à satisfaire. L'État-Providence devient synonyme d'abondance et d'infinie largesse – une impression sans doute encore confortée par la capacité parfois spectaculaire des États modernes à mobiliser suffisamment de ressources pour résoudre presque n'importe quel problème localisé et ponctuel. Ainsi, la possibilité technique de guérir pratiquement *n'importe quel* individu de pratiquement *n'importe quelle* maladie occulte l'éventuelle impossibilité économique (voire matérielle) de guérir *tous* les individus de toutes les maladies. De même, l'extraordinaire puissance de moyens qui peut être concentrée sur la résolution d'une seule affaire criminelle (fût-elle particulièrement symbolique) fera oublier que la mobilisation de moyens identiques pour toutes les affaires équivalentes excéderait largement la capacité des États les mieux équipés. Cette surcapacité ponctuelle des États crée l'illusion, par une sorte de

⁷⁸Trois refusent de répondre, et trente refusent toute idée de vol, quelle que soit la victime.

« sophisme de composition »⁷⁹, qu'ils sont capables de résoudre simultanément tous les problèmes⁸⁰.

L'attribution d'une sorte de « toute-puissance » à l'État, qu'exprime au fond assez bien l'idée implicitement contenue dans l'expression même d'« État-Providence », peut ainsi favoriser le développement d'une conception *providentialiste* de la justice : une atténuation du sens de la responsabilité personnelle liée à la conviction qu'une institution dotée de ressources infinies a le devoir de veiller à tous nos besoins. La notion de coût disparaît ainsi de l'univers cognitif, tout comme celle de choix (puisque « choisir, c'est renoncer »). Dès qu'une telle conception s'enracine, elle mine inévitablement l'État-Providence puisque, quoi qu'il fasse, il ne pourra jamais répondre à toutes les attentes.

On voit bien ici le danger pour la construction d'une solidarité sociale exclusivement appuyée sur des dispositifs publics : cette solidarité tend à s'effriter au fil du temps parce que les membres de la société tendent à oublier que derrière la solidarité étatique se déploie en réalité un compromis entre citoyens. C'est ce qu'exprime, par exemple, Pierre Reman : « *En matière de solidarité, et même si l'image est moins belle, c'est de société de transferts plutôt d'État-Providence qu'il faut parler car dans ce domaine, il constitue un écran entre les individus et eux-mêmes qui ne réalisent pas à quel point, l'État, c'est eux* » (1993 : 59). Dans la même logique, Pierre Rosanvallon (1981, 1995) insiste sur la perte progressive de légitimité de l'État-Providence, qui s'est constitué « à chaud », dans la foulée de ce qui apparaissait après la seconde guerre mondiale comme une « *renégociation du contrat social* » – mais s'est ensuite développé « à froid », en dehors de nouvelles mobilisations. Enfin, on peut citer les études des psychologues du comportement économique (Furnham et Lewis, 1986 ; Lewis, 1990) lorsqu'ils se posent la question de la perception de la « *connexion fiscale* », c'est-à-dire du lien entre recettes et dépenses de l'État.

Dans tous ces cas, on peut voir à l'œuvre le mécanisme fondamental mis en évidence par Smigel (1956), Kellerhals (1993) ou Kahneman, Knetsch et Thaler (1986b) : le « providentialisme », qui tend à décharger le citoyen d'une part essentielle de sa responsabilité à l'égard d'une institution jugée à la fois puissante et lointaine. Bien sûr, selon la belle formule de Pierre Reman, cette institution est en partie un « écran » qui masque des relations *entre* les citoyens. La formalisation de la solidarité présente certes un grand avantage : elle la débarrasse de sa connotation de « charité » et donc du côté « humiliant » que peut avoir la solidarité « informelle ». En même

⁷⁹ Sophisme de composition au sens où l'entend par exemple Samuelson ou, parfois, Boudon : attribuer à un ensemble les propriétés d'un élément. Ici, il s'agirait de croire que ce qui est possible d'une partie (localement) est possible du tout (globalement).

⁸⁰ Dès lors, tout problème d'arbitrage entre les besoins est perçu comme un échec (ou pire : un complot) des pouvoirs publics. Le même problème pourrait également se poser, non pas en termes d'arbitrage entre situations individuelles, mais entre grands types de besoins collectifs. Admettons que la capacité de la médecine continue à croître dans l'avenir : son coût social croîtra sans doute en conséquence. Or, compte tenu de l'importance que nous attachons à notre santé, à quel moment notre société estimera-t-elle qu'il vaut mieux consacrer des ressources supplémentaires non à toujours améliorer la santé mais, par exemple, le logement ou la vie culturelle ? Amy Gutman énonce assez bien comment ce genre de problème pourrait se poser dans l'avenir : « (...) la capacité de la médecine moderne à maintenir la vie est aujourd'hui si grande qu'elle pourrait dévorer tous les autres objectifs individuels et sociaux dignes de considération » (Gutman, 1995 : 115).

temps, elle la rend plus fragile, parce qu'elle en fait un mécanisme plus abstrait dont la légitimité s'effrite à mesure qu'on s'éloigne de ses origines historiques.

L'État-Providence a souvent été critiqué, dans les années quatre-vingts en particulier, parce qu'il engendrerait une « culture de la dépendance » chez les plus pauvres. Un tel argument paraît différent, dans sa nature et dans ses intentions, de celui du providentialisme. Sous sa forme critique, il vise en effet spécifiquement les publics-cibles de l'aide sociale et comporte une volonté à peine déguisée de stigmatisation : il prétend que l'aide sociale reçue par les plus pauvres les décourage de « se débrouiller par eux-mêmes », en fait des « assistés perpétuels » et, en définitive, les enfonce dans la pauvreté plus qu'elle ne réussirait à les soutenir. Ce qui revient à dire plus platement que les plus pauvres s'en sortiraient mieux si on les aide moins, parce qu'à terme, on découragera leur paresse. Cet argument nourrit par exemple la polémique sur les mères célibataires, aux États-Unis et en Grande-Bretagne : certains estiment que plutôt que d'aider les mères célibataires par des allocations spécifiques, il serait beaucoup plus utile à long terme de les encourager à se trouver un travail (ou un mari qui travaille), voire de décourager carrément de faire des enfants les jeunes femmes de milieux défavorisés. Une conception moralisatrice, empreinte de darwinisme social, et typique d'une certaine droite anglo-saxonne, mais qui n'est pas sans contaminer la gauche : un des premiers projets de Tony Blair, après son succès de 1997, fut ainsi de supprimer les allocations aux mères célibataires⁸¹.

L'argument du providentialisme, au contraire, concerne la société tout entière, et même peut-être plus spécifiquement les classes moyennes, dont on sait qu'elles sont parfois les premières bénéficiaires des systèmes de solidarité à vocation « universelle ». Il conduit à s'interroger non pas sur une « culture de la dépendance » mais bien davantage sur les mécanismes cognitifs qui rendent la solidarité moins légitime au sein de la société.

Notons enfin, pour clôturer ce paragraphe, que des théories parentes de celles qui ont été évoquées mettent en évidence d'autres paramètres de la situation non pas liés, cette fois, à la nature des acteurs, mais à leur *interrelation*. Morton Deutsch (1975, 1985), par exemple, insiste fortement sur le rapport entre la norme de justice apparaissant comme « saillante » et les *finalités* du groupe ou de l'interaction à l'intérieur desquels est défini le problème distributif. Deutsch suggère qu'il y a une « congruence » entre ces finalités et les représentations du juste (1985 : 38-45). Dans les groupes et relations où la finalité est de maximiser un résultat, la norme de justice proportionnelle (l'équité) aura tendance à s'imposer : payer chacun en fonction de sa contribution tend à encourager la productivité et donc à maximiser le produit global. La règle de proportionnalité incite également ceux qui disposent des ressources les plus utiles à les mettre au service de la collectivité (à ce sujet voir aussi Green, 1988). Bref, sous une forme ou sous une autre, ce type de norme tendra à dominer au sein des entreprises et dans les relations professionnelles en général. Dans les groupes axés sur le maintien de relations sociales agréables (un groupe d'amis, un club sportif), c'est plutôt la norme d'égalité qui dominera, parce qu'elle est la plus adéquate pour le

⁸¹ Projet en définitive abandonné, du moins sous sa forme initiale, devant la levée de boucliers qu'il a suscitée.

maintien de l'estime mutuelle, laquelle est la condition de survie de ce genre de groupes. Enfin, dans les groupes où ce sont la protection et le bien-être mutuels qui constituent les objectifs fondamentaux (la famille en est l'exemple-type), on aura tendance à voir émerger une norme de besoin, pour les mêmes raisons : « *si à un moment particulier, un individu a un besoin qui est important pour sa survie, son développement ou son bien-être, il doit avoir accès aux ressources nécessaires pour satisfaire ses besoins indépendamment du fait que ce soit socialement équitable ou égalitaire dans le court terme* » (Deutsch, 1985 : 43).

Ceux qui ont tenté une synthèse du fonctionnement des normes de justice dans les groupes restreints (Deutsch, 1985 ; Kellerhals, Coenen-Huther et Modak, 1988 ; Törnblom, 1992 ; Kellerhals, Modak et Perrenoud, 1997) insistent tous cependant sur la nécessité de nuancer cette première approche. Tout d'abord, le sens de la relation causale entre finalité du groupe et critère de justice est réversible : Deutsch suggère que l'adoption d'un critère de justice proportionnelle dans un groupe tendra à faire surgir au sein de celui-ci des préoccupations de productivité et de compétition – inversement, l'adoption de normes égalitaires favorisera plutôt l'émergence d'un esprit convivial. Ensuite, on rappellera que les critères de justice peuvent également être utilisés de manière stratégique : nos conceptions du juste et de l'injuste ne sont pas seulement des normes auxquelles nous adhérons par conviction – ce sont aussi des outils dans la négociation sociale⁸². Enfin, il va sans dire que la finalité du groupe n'est pas le seul facteur qui pèse sur l'adoption d'un critère de justice dominant, comme la suite de ce chapitre le montrera.

Bien sûr, la théorie de Deutsch est conçue pour l'explication de l'émergence de normes de justice dans des contextes micro-sociologiques. Cependant, Deutsch estime qu'on peut étendre son explication, par analogie, aux problèmes de justice macro-sociale : les sociétés, comme les groupes restreints, peuvent avoir des « orientations dominantes ». Et, pour Deutsch, de même que la finalité des groupes à orientation économique produit l'adhésion à une conception proportionnaliste de la justice, l'orientation globale de nos sociétés a favorisé et favorise encore l'émergence d'une conception proportionnaliste « savante » : « *Étant donné la nature de la société occidentale, dont les caractéristiques la prédisposent à avoir une orientation économique, il a semblé naturel aux psychologues sociaux de se focaliser sur l'équité comme principe central de la justice distributive* » (1985 : 45). Même s'il s'agit ici de la part de l'auteur d'un exercice de réflexivité (ou de sociologie de la connaissance) visant à comprendre l'intérêt, au sein de sa propre discipline, pour une norme particulière de justice, on est en réalité tout près d'une explication en termes idéologiques.

5.1.2. Les « domaines de la vie »

Jennifer Hochschild nous fait franchir un pas supplémentaire, puisqu'elle s'intéresse à une gamme de contextes qui va de la famille à la société globale. La thèse centrale de son ouvrage, intitulé *What's Fair ?* (1981), c'est que le choix d'une norme

⁸² Voir section 4.1.

distributive dans un contexte donné dépend fondamentalement du « *domaine de la vie* » dont relève le contexte en question.

Le schéma de *What's Fair ?* est construit sur trois concepts centraux : les principes de base, les normes de justice distributive et les domaines de la vie. Avant d'en venir à ce troisième concept, quelques éléments de présentation des deux premiers ne seront sans doute pas superflus. Pour Hochschild, il y a deux « principes de base », un principe d'*égalité* et un principe de *différenciation*. Le premier suppose que les personnes ont tous au départ une valeur égale, et qu'en conséquence toute différence ultérieure de traitement doit être justifiée. Le principe de différenciation reconnaît au contraire une valeur différente aux personnes dès le départ ; ce sont les traitements identiques qui doivent alors être justifiés (1981 : 51). Ces principes constituent les deux pôles d'un continuum sur lequel il est possible de classer les normes de justice distributive. Ils ne constituent donc pas en eux-mêmes des normes mais, plus fondamentalement, des « *jugements de valeur dont le sujet peut ne pas être conscient et qui ne sont susceptibles ni d'explication rationnelle, ni de contradiction* » (1981 : 47).

À un autre étage, les « normes de justice distributive » sont des prescriptions plus précises qui autorisent ou prohibent certains comportements ou certaines croyances. Ce sont, selon la formule même de l'auteur, les « outils *conceptuels* » au moyen desquels les sujets interrogés dans le cadre de son enquête construisent des jugements distributifs. De plus, les normes, bien qu'elles soient plus spécifiques que les principes, ne sont encore que des « guides » généraux et peuvent donner lieu, en fonction des circonstances, à des décisions d'allocation différentes. Enfin, les normes ont la particularité de présenter à la fois un aspect individuel et collectif : « *la norme elle-même est une valeur sociale largement partagée, mais l'utilisation d'une norme particulière dans une décision spécifique d'allocation constitue un choix individuel* » (1981 : 47). Les sujets de Hochschild utilisent cinq grands critères de justice qui se répartissent selon un continuum allant des plus « égalitaires » aux plus « différenciateurs » (selon les principes définis plus haut) : l'égalité stricte – le besoin – l'investissement – le résultat – le statut (« *ascription* »). Il en existe une sixième régulièrement utilisée par les sujets, et qui correspond à l'idée de procédure ; mais celle-ci, par définition, n'a pas de contenu spécifique en termes d'égalité ou de différenciation, le caractère plus ou moins égalitaire du résultat dépendant du type de procédure utilisée⁸³.

Enfin, pour caractériser le contexte dans lequel a lieu toute décision d'allocation, Hochschild propose le concept de « domaines de la vie ». L'auteur s'est raperçu de l'intérêt de cette notion en observant qu'elle rendait bien compte du fait que les personnes, dans le cadre des entretiens, étaient amenées à parler de leurs conceptions du juste aussi bien par rapport à leur vie quotidienne que par rapport à des questions plus « sociétales », et traversaient donc allègrement la frontière séparant les contextes macro-sociaux et micro-sociaux.

⁸³ Voir le chapitre 2, où la procédure figure plutôt comme une forme de justice particulière entretenant certains rapports avec la justice distributive, dont relèvent par contre les cinq autres normes mises en évidence par Hochschild.

Hochschild distingue ainsi trois « domaines » spécifiques (1981 : 81) : celui de la *socialisation* qui « *concerne la vie de tous les jours, telle que la famille, l'école et les amis* » ; le domaine *économique*, lequel rassemble les « *problèmes liés au fait de gagner sa vie, de trouver et de connaître sa place dans la société globale* » ; et enfin le domaine *politique*, concernant « *les questions de citoyenneté, l'impact du gouvernement fédéral sur sa propre vie, les craintes et les espoirs pour le futur des États-Unis* ». Notons bien que la notion de domaines de la vie ne recouvre pas seulement les secteurs envisagés (ce serait d'un apport limité), mais aussi la réalité *cognitive* à laquelle ils sont associés chez les sujets : il s'agit donc spécifiquement, et fondamentalement, de « *catégories d'activité et de pensée qui façonnent l'existence quotidienne d'une personne* » (1981 : 47).

La thèse fondamentale de l'auteur se ramène alors à une proposition sur la relation entre les normes de justice qu'elle a isolées et les domaines de la vie en question. Elle pourrait s'énoncer schématiquement de la manière suivante : dans le domaine de la socialisation, on choisira plutôt des normes égalitaires ; dans le domaine économique, plutôt des normes différenciatrices ; et dans le domaine politique, à nouveau plutôt des normes égalitaires.

À l'intérieur même de cette conception dominante, il y a toutefois des zones d'ambiguïté importantes que l'on doit notamment au fait que certaines problématiques sont inextricablement liées à plusieurs « domaines de la vie » à la fois : « *ce schéma analytique montre pourquoi les répondants sont si souvent mal à l'aise lorsqu'on discute la redistribution des richesses vers le bas. Lorsqu'ils voient la redistribution comme une question économique, ils argumentent à partir d'un principe de différenciation et s'y opposent. Lorsqu'ils la voient comme une question politique, ils argumentent à partir d'un principe d'égalité et y sont favorables. La redistribution politique de biens économiques, par définition, chevauche deux domaines et force les gens à affronter la disjonction dans leurs croyances en matière de justice distributive* » (1981 : 48).

À la lecture de ce dernier passage, on pense irrésistiblement aux effets de *framing* étudiés au chapitre 4 : la même question d'allocation de ressources, selon la manière dont elle est présentée peut résonner différemment dans l'esprit du sujet et susciter de sa part une évaluation différente. On voit donc que le modèle proposé par Jennifer Hochschild permet en réalité déjà d'articuler plusieurs « niveaux » d'explication : des mécanismes cognitifs (le cadrage) peuvent produire des phénomènes de nature assez largement idéologiques (une conception dominante de la justice) en s'appuyant sur des éléments du contexte (la différenciation des domaines de la vie). C'est en cela, surtout, que *What's fair?* paraît une tentative presque paradigmatique de construire une sociologie des normes de justice selon un programme de recherche cohérent capable de combiner l'influence de facteurs très différents sur nos préférences normatives, sans en privilégier aucun selon les découpages disciplinaires et les traditions théoriques.

5.1.3. La nature des ressources

Parmi les facteurs contextuels, un certain nombre d'auteurs se sont intéressés à la manière dont la nature des ressources distributives pouvait influencer le choix de telle ou telle norme de justice. C'est bien sûr chez Michael Walzer que l'on trouve l'élaboration la plus systématique de cette relation. Sa théorie n'est cependant pas sans poser quelque problème, dans la mesure où elle se veut à la fois normative et descriptive (et s'entend même à estomper cette distinction), et prend à rebours la démarche philosophique traditionnelle (qui, en ce sens, est encore celle d'auteurs comme Rawls ou Habermas) en refusant de construire une théorie de la justice qui serait pure abstraction et ne reposerait pas sur une analyse empirique des critères utilisés réellement par les personnes habitant la cité. Le caractère profondément hybride de son projet nous a déjà amenés à croiser sa route à plusieurs reprises, sans jamais toutefois prendre la peine de donner une vue d'ensemble de sa théorie des ressources. Il est temps d'y remédier, en soulignant qu'il s'agit tout autant chez Walzer d'un modèle à vocation empirique que d'une philosophie de la justice à part entière.

La proposition majeure de Walzer est que « *l'on établit des répartitions [de biens] selon des conceptions partagées de ce que sont les biens et d'à quoi ils servent* » (1997 : 28). Autrement dit, au centre des représentations de la justice, il y a ce qu'il appelle une « *théorie des biens* ». Celle-ci s'articule autour de six propositions de base (1997 : 28-32) :

- (1) Les biens sont des objets sociaux par nature : « *Les biens de ce monde ont des significations partagées parce que la conception et la création sont des processus sociaux* ». Ceci signifie qu'aucun bien n'est évaluable de manière idiosyncrasique ;
- (2) L'identité même des personnes se définit dans la manière dont ils conçoivent, possèdent et utilisent des biens. « *En fait, les gens sont déjà liés à un ensemble de biens ; ils ont une histoire faite de transactions, non seulement les uns avec les autres mais également avec le monde moral et matériel dans lequel ils vivent* » ;
- (3) La définition de ce qui est un bien, et de l'importance relative des différents biens, est fondamentalement relative et dépendante de la culture : « *Il n'y a pas d'ensemble unique de biens primaires ou de base qui transcende les mondes moraux et matériels – ou, si c'était le cas, un tel ensemble aurait un caractère si abstrait qu'il ne servirait à rien dans les répartitions particulières* »⁸⁴ ;
- (4) À chaque type de bien selon la communauté considérée (puisqu'il n'y a pas de bien « en soi », mais toujours des biens sociaux à la signification variable), correspond une règle de distribution particulière : « *Toutes les répartitions sont justes ou injustes relativement aux significations sociales des biens concernés* ». Cette proposition

⁸⁴ Pour comprendre cette référence aux « biens primaires », il faut à nouveau renvoyer à Rawls, qui sert de pivot à la plupart des auteurs ayant écrit après lui. Rawls, on le sait, est uniquement préoccupé des « structures de base » de la société, et non pas de la distribution spécifique des multiples biens qu'une société est susceptible de distribuer. Pour lui, certains biens sont « premiers » en ce sens que la multitude des biens et services concrets n'a pour utilité que de favoriser l'acquisition de ces biens premiers. Ceux-ci se ramènent, pour simplifier, aux suivants : les libertés individuelles, le droit de choisir son occupation (dans le cadre des « opportunités » disponibles), l'accès égal aux fonctions publiques, le revenu, et les bases du « respect de soi ». Walzer, au contraire, pense que la typologie des différents biens est toujours une construction culturelle spécifique à une communauté donnée, et qu'il n'y a donc pas d'ensemble de « biens premiers » qui vaudraient pour toute société.

ouvre la voie aux conflits entourant la légitimité d'une répartition – autrement dit, c'est aussi un principe de « *critique sociale* » ;

(5) Il n'y a pas de distribution juste ou injuste « dans l'absolu » puisque les significations sociales des biens, et donc les critères de distribution, changent avec le temps. Tout ne se recommence pas non plus éternellement : il existe sans doute des « *biens fondamentaux [qui] ont ce que nous pouvons considérer comme des structures normatives caractéristiques, qui se répètent selon les époques et les lieux (mais pas toutes les époques et pas tous les lieux)* », mais nous n'avons aucune procédure spéculative qui nous permettrait d'analyser si ces biens ne pourraient pas être répartis toujours de la « *manière la plus pertinente* » ;

(6) L'intuition fondamentale est *l'autonomie des sphères* : c'est, pourrait-on dire, la définition même de la justice dans une société complexe où coexistent des biens de signification différente. « *Tout bien social ou tout ensemble de biens sociaux constitue pour ainsi dire une sphère distributive à l'intérieur de laquelle seuls certains critères et dispositifs sont appropriés* ».

Une société juste est donc celle qui respecte l'autonomie des sphères distributives : à chaque « *sphère* » (chaque « *type* » de bien) doit correspondre un critère de distribution qui est lui-même déterminé par la signification que la communauté attribue au bien. Cette autonomie est ce que Walzer appelle « *l'égalité complexe* ». Celle-ci peut parfaitement s'accommoder du fait que, dans certaines sphères, les biens soient éventuellement répartis de manière fort inégale – situation que Walzer qualifie de « *monopole* » : « *Cela ne compte tout simplement pas, du point de vue de l'égalité complexe, que vous ayez un yacht et moi pas ou que le son de la chaîne hi-fi de Marie soit très supérieur à celui de la chaîne de Pierre, ou que nous achetions nos tapis chez Saint-Maclou, alors que les Durand achètent les leurs en Orient. Les gens se préoccupent de ces choses, ou pas : c'est une question de culture, pas de justice distributive. Tant que les yachts, les chaînes hi-fi et les tapis n'ont qu'une valeur d'usage et des valeurs symboliques individualisées, le fait qu'ils soient distribués inégalement n'a pas d'importance* » (1997 : 159-160).

Par contre, l'égalité complexe interdit fermement qu'un bien devienne « *prédominant* », c'est-à-dire que sa possession engendre des effets sur toutes les autres sphères distributives, en permettant de convertir facilement un bien en un autre selon un critère de distribution qui n'est pas le sien. Une telle situation nierait l'autonomie des sphères et aboutirait inévitablement à la « *tyrannie* », laquelle aura dès lors autant de visages que de biens qui peuvent être prédominants : « *dans une société capitaliste, le capital est prédominant et il se convertit facilement en prestige et en pouvoir ; dans une technocratie, le savoir technologique joue le même rôle* » (1997 : 34)⁸⁵.

La santé, par exemple, est un bien qui relève de la sphère du bien-être social, dont le critère de répartition est le besoin. Ainsi, il serait injuste que les plus fortunés puissent, de par leur richesse (qui relève d'une autre sphère, celle des marchandises,

⁸⁵ Ou encore : « La force physique, la réputation familiale, les charges religieuses ou politiques, le patrimoine terrien, le savoir technique : chacun de ces biens a été, à différentes époques de notre histoire, prédominant, et chacun d'eux a fait l'objet du monopole d'un groupe quelconque d'hommes et de femmes » (1997 : 33).

ordonnée selon le critère du libre-échange), être en position de recevoir de meilleurs soins. Le pouvoir politique définit lui aussi une sphère spécifique dont le critère est le consentement légitime de ceux sur qui il s'exerce – avec pour conséquence que la propriété privée (des moyens de production) peut dès lors justifier le droit d'acheter la force de travail, mais non celui d'organiser la vie des travailleurs : celui qui achète une entreprise ne peut acheter en même temps le pouvoir de diriger les salariés qui la composent. Certaines charges publiques sont accordées selon le mérite, mais d'autres, comme le service militaire, sont liées à la citoyenneté, qui est, en tant que droit d'appartenance à la communauté, le premier des biens à distribuer⁸⁶.

Dans ce système de sphères autonomes, c'est donc la prédominance qui produit la tyrannie, le monopole (autrement dit l'inégalité de la répartition) restant acceptable tant qu'il n'y a pas convertibilité entre les sphères. « *On peut très bien avoir un monopole au sein des sphères. Il n'y a rien à objecter, par exemple, à l'emprise que des hommes et des femmes capables de persuasion (les politiciens) peuvent acquérir sur le pouvoir politique. Mais utiliser le pouvoir politique pour accéder à d'autres biens, c'est en faire un usage tyrannique. (...) Dans la vie politique – et dans la vie en général – la prédominance des biens produit la domination des gens* » (1997 : 44-45). La société égalitaire complexe est donc une société dans laquelle on tolère, éventuellement, que des biens sociaux soient détenus de manière monopolistique, mais qui garantit par ailleurs qu'aucun bien particulier ne sera convertible en aucun autre sans tenir compte de sa signification et du critère de répartition attaché à sa sphère. Dans une société de ce type, « *en dépit de l'existence de maintes petites inégalités, le processus de conversion n'engendrera pas la multiplication de l'inégalité. Elle ne s'additionnera pas non plus à travers différents biens, parce que l'autonomie des distributions tendra à produire divers monopoles locaux, dont bénéficieront différents groupes d'hommes et de femmes* » (1997 : 42). Une grande erreur, selon Walzer, des théories de la justice comme de la critique sociale, est d'ailleurs de continuer à revendiquer l'égalité *simple* (c'est-à-dire la situation dans laquelle un bien est distribué de manière égale entre tous), alors que ce régime, s'il était accessible, n'aurait aucune chance de s'imposer dans la durée : d'abord parce que, si égaux que soient les personnes dans la condition originelle, le libre échange dans le marché produira forcément des inégalités, ensuite parce que d'autres biens sociaux dotés d'une signification particulière finiront de toute façon par entrer en jeu, donnant à l'inégalité de nouvelles formes.

À partir de cette théorie de base, Walzer avance une série de propositions, souvent très fines, sur la manière dont la « signification » des différentes sphères distributives façonne leur mode de distribution et doit être pleinement respectée si l'on veut éviter l'injustice. Si l'on s'entend, par exemple, pour déclarer que le libre échange par l'intermédiaire du marché est le critère normal de distribution de l'argent et des marchandises, encore faut-il s'entendre sur ce qu'est une marchandise (donc sur sa signification pour une société donnée) : de nombreux biens distribués au sein d'une communauté ne peuvent être achetés et vendus selon la loi de l'offre et de la demande – dans le désordre : les êtres humains, le pouvoir politique, la justice pénale, les libertés fondamentales, les droits au mariage et à la procréation, le droit de quitter la communauté politique, les charges politiques, le droit à la protection et à l'éducation,

⁸⁶ Une partie du chapitre 3 a été consacrée à ce problème.

les prix et honneurs, la grâce divine, l'amour et l'amitié⁸⁷. Discutant par exemple la conscription militaire instaurée en 1863 aux États-Unis, Walzer tente de montrer que la charge du service militaire ne peut être « rachetée » parce que « ...l'État ne pouvait pas imposer un travail dangereux à certains de ses citoyens pour ensuite en exempter les autres contre un certain prix. Cette idée répondait à un sentiment profond de ce que cela signifiait être un citoyen de l'État – ou, mieux, de cet État, les États-Unis de 1863 » (1997 :148)⁸⁸.

On voit bien l'intuition de base qui sous-tend le raisonnement de Walzer : dans une société où les « sphères distributives » sont bien séparées, l'accumulation des inégalités au profit de quelques-uns est plus difficile. Walzer plaide donc pour une société où de multiples inégalités coexistent, mais pas toujours en faveur des mêmes : certains seront plus riches, sans que cela leur donne le droit de diriger les autres, ni d'obtenir de meilleurs soins de santé ou une meilleure éducation. Certains « commanderont », mais cela ne leur donnera pas un accès plus facile à la richesse, à la santé, à la culture, à la reconnaissance sociale. Certains seront plus éduqués, mais ils n'échapperont pas pour autant aux tâches collectives. Pour parvenir à l'égalité complexe, l'essentiel, pour Walzer, est donc de « bloquer » les transferts de ressources d'une sphère à l'autre ; d'empêcher les plus riches d'acheter ce qui ne peut s'acheter ou les plus puissants d'obtenir par la force ce à quoi ils n'ont pas droit.

C'est pour cette raison que, précisément, Walzer estime la société américaine injuste (ou plutôt, dans sa terminologie, « tyrannique »), parce que le pouvoir de l'argent y est trop puissant et qu'il a tendance à tout envahir : « *La prédominance du capital en dehors du marché rend le capitalisme injuste* » (1997 : 437). L'auteur revendique même clairement, à certains moments, cette critique de la logique marchande. Mais la contrepartie de cette critique, c'est que le marché dispose aussi de sa sphère propre et qu'il n'est pas plus juste de l'en chasser que de le laisser s'étendre au-delà : « *Ceux qui, inquiets de la tyrannie du marché, cherchent sa complète abolition, commettent une grande erreur. C'est une chose que de chasser les marchands du temple, et c'en est une autre que de [les] chasser des rues* » (1997 : 161)⁸⁹. Sa réflexion sur le marché ne consiste donc pas à déterminer si c'est un mécanisme juste de distribution des biens, mais plutôt *quels biens* seront légitimement distribués à travers l'offre et la demande. Une fois que l'on a défini quelles sont les « *échanges prohibés* » (*blocked exchanges*), l'inégale distribution des marchandises n'est plus une question de justice : « *Si on opère les blocages nécessaires, il ne peut pas y avoir de distribution injuste des marchandises* » (1997 : 159). Le marché n'est donc, en soi, ni juste ni injuste : il est le mode de distribution approprié des marchandises, et devient injuste une fois appliqué en dehors de cette sphère. Cette conception peut paraître insatisfaisante du point de vue d'une exigence égalitaire, mais,

⁸⁷ Notons que Walzer considère comme également prohibés les échanges qui se font sous la pression du désespoir ou qui impliquent des biens et services criminels.

⁸⁸ Et l'auteur d'ajouter de manière significative : « *On pourrait imposer cette idée, à mon sens, même contre une majorité de citoyens, car ils pourraient bien ne pas comprendre la logique de leurs propres institutions ou ne pas réussir à appliquer de manière conséquente les principes qu'ils prétendraient respecter* » (*ibid.*).

⁸⁹ « *It is one thing to clear the temple of traders, quite another to clear the streets* » : il semble que la traduction française de *Spheres of Justice* introduise ici un contresens en rendant la fin de ce passage par « *c'en est une autre de chasser les gens des rues* ». Nous avons cru bon de suppléer le bon complément selon le sens.

dans le contexte de la société américaine qu'étudie l'auteur, elle peut aussi constituer une arme redoutable contre la marchandisation de la société tout entière.

On voit bien la force et la faiblesse du projet de Walzer. Son argumentation se veut « *radicalement particulariste* » (1997 : 17), à distance de toute construction philosophique qui ne prendrait pas en compte les représentations vraiment partagées par les hommes et les femmes de communautés empiriques : « *j'entends rester dans la caverne, dans la cité, sur la terre ferme* » (*ibid.*). Au contraire de Rawls, il ne raisonne pas en tâchant d'universaliser ses intuitions morales, mais en éclaircissant les critères de justice qui président à la distribution des biens sociaux de la communauté dans laquelle il vit avec ses concitoyens, et de rendre ces derniers plus conscients des principes qui sont déjà les leurs. Le sociologue y gagne sans doute en empiricité, mais on peut se demander quel est l'intérêt d'un tel bénéfice s'il faut renoncer pour cela non seulement à toute distinction entre les plans descriptif et normatif, mais, en plus, basculer dans une élaboration théorique clairement *perfectionniste*⁹⁰. Pour Walzer, en effet, la société juste est celle qui aura mis en place des mécanismes réalisant un idéal de société complexe qui sera aussi, inséparablement, la société que jugera bonne une *culture* déterminée. La définition d'une société juste ne peut s'écarter de celle d'une société bonne – les deux sont élaborés dans la même foulée.

5.2. La compétence à la justification

Aucune des explications qui précèdent n'a réussi, jusqu'à présent, à proposer un modèle global qui permette de prendre en compte la multiplicité des paramètres influençant les préférences normatives des individus. En particulier, bien qu'elles partent toutes du constat empirique de la *pluralité* des critères de justice utilisés par les personnes, elles ont chaque fois laissé de côté la *capacité* de celles-ci à passer concrètement d'un critère à l'autre, et délégué à des éléments de contexte le pouvoir de déterminer la cause de cette variation intra-individuelle.

Ainsi, chez Walzer, les « biens » sont-ils la source première et ultime du pluralisme : c'est parce qu'il existe des biens sociaux dotés de significations variables que les personnes se disputent leur répartition selon des critères eux-mêmes fluctuants. Le lien entre les principes et les biens n'a donc lui-même rien de stable, et Walzer décourage à l'avance toute tentative visant à découvrir des invariants, ou même le plus léger indice de motivation qui ferait que tel type de biens aurait plus « naturellement » tendance à être distribué selon un ordre normatif privilégié. Le seul point fixe dans un tel univers, c'est la communauté humaine qui le fournit, mais il ne s'agit guère mieux que d'une unité de temps et de lieu permettant la comparaison. Les « domaines de la vie » de Jennifer Hochschild ont sans doute une plus grande ambition explicative, mais n'abordent pas non plus cette lancinante question de la capacité des individus mêmes à passer d'une logique de justification à une autre. Or, comment fonctionne une telle compétence ? Est-il possible d'en *formaliser* les mécanismes, et d'ainsi décrire la

⁹⁰ Voir chapitre 1.

manière dont les personnes procèdent pour asseoir leurs revendications de justice, construisent une critique recevable, produisent des argumentations qui finissent par faire accord, frayent des compromis avec d'autres personnes dont elles prennent au sérieux les justifications ?

La conception de la justice chez Boltanski et ses collaborateurs, élaborée dans des travaux publiés au tournant des années 90, a précisément été conçue pour répondre à cette question et lui donner une réponse sociologique opératoire. Aujourd'hui, elle semble avoir réussi une percée significative, au point de sortir du champ scientifique francophone et d'essaimer dans textes de vulgarisation, de critique sociale, ou même dans la littérature à destination des formateurs en travail social. La théorie des « cités » et des « mondes » vient ainsi concurrencer les analyses classiques en termes de stratégie (Crozier, Friedberg) ou de champ et d'habitus (Bourdieu). Sa puissance explicative est indéniable et rend raison, sinon justice, de ce succès croissant. Il reste qu'il s'agit également d'un langage s'écartant parfois beaucoup de celui de la sociologie classique – ou, en tout cas, d'une terminologie suffisamment exotique pour donner un air de « classicisme » à toute sociologie pouvant lui être comparée. Le risque n'est pas négligeable, par ailleurs, de voir ce modèle se transformer en théorie générale du comportement social, ce qu'il n'est certainement pas, sauf méprise ou extension abusive. Si le modèle boltanskien a des ambitions générales, celles-ci ne consistent sûrement pas à donner réponse à tous les aspects du monde social ; cependant, son objet – la capacité morale des personnes ordinaires à la justification – est suffisamment central pour que toute théorie générale qui en est faite ait des conséquences sur la représentation, savante ou non, que nous nous faisons du fonctionnement des relations entre les individus.

Précisons que le résumé qui suit constitue une paraphrase très personnelle qui ne remplacera jamais la référence aux textes. Si les nombreux exemples qui rythment la présentation sont, le plus souvent, de notre cru, c'est qu'ils nous paraissent plus parlants que les illustrations parfois austères des ouvrages théoriques de Boltanski et Thévenot. Par ailleurs, on s'est permis, assez fréquemment, mais en le signalant chaque fois, de s'éloigner de la terminologie de Boltanski lorsque celle-ci ne nous semble pas claire ou qu'il paraît possible d'en donner une « transposition » dans des termes plus familiers de la sociologie. Dans ce cas, on a signalé par un astérisque (*) la première utilisation d'un terme qui ne fait pas partie de la terminologie de l'auteur. Nous invitons donc à considérer le texte qui suit davantage comme une « interprétation » de la conception boltanskienne que comme un exposé pur et simple⁹¹.

5.2.1. Une sociologie de la morale et de l'ordre social

⁹¹ Les textes retenus pour établir cet exposé sont les suivants (entre parenthèses, l'abréviation conventionnelle à laquelle nous recourons pour la suite) : Luc Boltanski : *L'amour et la justice comme compétence*, 1990 (AJC), et *La souffrance à distance*, 1993 (SD) ; Luc Boltanski et Laurent Thévenot : *De la justification*, 1991 (DLJ) ; Luc Boltanski et Eve Chiapello : *Le nouvel esprit du capitalisme*, 1999 (NEC). Dans l'idée de nous débarrasser de tout souci strictement philologique ou exégétique, nous avons ainsi écarté les articles et premières moutures des ouvrages ou parties d'ouvrages ci-dessus, pour nous concentrer sur les « grands textes » les plus accessibles.

La théorie de la justice chez Boltanski s'inscrit au croisement d'une sociologie de la morale et de l'ordre social.

Sociologie de la morale(*), tout d'abord. Les acteurs (*) boltanskiens, à l'inverse des capacités que leur confère le paradigme du « choix rationnel » (ou, comme on dit parfois, de l'*homo æconomicus*), sont supposés dotés d'emblée de *compétences morales* qui leur permettent de « faire société ». Le sens de la justice n'est d'ailleurs qu'une composante parmi d'autres (au même titre que l'amour ou la compassion, par exemple) de ce bagage moral, et repose essentiellement sur la capacité à justifier publiquement ses prétentions. Dans cette perspective, le sociologue qui étudie la justification ne peut éviter de « *prendre au sérieux* » (selon une expression récurrente chez notre auteur) les arguments des acteurs, sauf à produire une théorie dans laquelle tout ne serait qu'intérêt déguisé. C'est précisément ce que s'interdit l'approche boltanskienne : la justification ne peut se ramener à un pur comportement hypocrite. On rapprochera évidemment cette attitude de l'argument d'Elster sur l'efficacité causale des normes sociales⁹² : celles-ci, de manière générale, ne peuvent être conçues comme de purs déguisements des intérêts des acteurs puisque, pour qu'il soit utile de déguiser ses intérêts derrière des normes, il faut encore que ces dernières soient prises au sérieux au moins de manière minimale par une partie des acteurs impliqués ; *a fortiori*, il en va de même de la justification publique, laquelle n'a de sens, en tant qu'activité sociale, que si elle est considérée pour ce qu'elle est par une fraction au moins des personnes qu'elle est censée convaincre. L'impératif sociologique de prendre au sérieux ces logiques de justification implique que le chercheur s'interdise de recourir à des notions comme celle de motivations « inconscientes » ou de « dispositions » à agir (tel l'*habitus* de Bourdieu). Cela ne signifie pas que l'inconscient ne puisse intervenir dans l'explication, y compris dans la détermination des intérêts de l'acteur, mais que son invocation ne peut suffire à épuiser le champ de la justification.

On peut, par ailleurs, considérer qu'une telle approche relève d'une « sociologie de l'ordre social » (*) dans la mesure où, pour Boltanski, la justice est clairement « *ce qui arrête la dispute* » (DLJ, p. 50). Le problème posé revient, sans équivoque, à celui de l'accord entre les personnes : comment, à partir de leurs compétences justificatrices, celles-ci parviennent-elles à maintenir entre elles un accord suffisant pour que la société « tienne ensemble » et ne se désagrège pas dans une anarchie (ou une anomie) générale ? Qu'est-ce qui fait que les membres de la société sont capables de sortir de situations de conflit ? Comment les conflits dont sont tissés les rapports sociaux ne plongent-ils pas la société dans un état permanent de dispute ? Autant de formulations qui, si elles ne sont effectivement pas celles de l'auteur, permettent à peu de frais de retrouver, sous-jacent au concept de justification, un problème classique, celui de l'ordre social.

L'objet de la sociologie de la justice, dans cette conception, n'est donc pas d'étudier les déterminants du comportement des individus, mais plutôt de voir comment ceux-ci construisent et utilisent des ressources argumentatives dans des situations où ils sont amenés à justifier leurs prétentions : « *Quand on est attentif au déroulement des disputes, on voit qu'elles ne se limitent ni à une expression directe*

⁹² Voir chapitre 4, section 1.2.

des intérêts ni à une confrontation anarchique et sans fin de conceptions hétéroclites du monde s'affrontant dans un dialogue de sourds. Le déroulement des disputes, lorsqu'elles écartent la violence, fait au contraire apparaître des contraintes fortes dans la recherche d'arguments fondés, appuyés sur des preuves solides, manifestant ainsi des efforts de convergence au cœur même du différend » (DLJ, p. 26).

Un degré plus loin, la posture boltanskienne se veut même en rupture complète par rapport aux démarches dites *critiques*, associées, souvent de manière péjorative, à une position de « surplomb » ou de « dévoilement ». En réalité, il y va simplement, si l'on peut dire, d'une division optimale du travail entre le sociologue et ses acteurs, et de la possibilité même d'une sociologie qui se donnerait les moyens de prendre la critique pour objet – une sociologie « *de la critique* ». À la limite, si le sociologue ne peut douter des arguments émis par les acteurs, ni les réduire à des intérêts consciemment ou inconsciemment déguisés, c'est parce que rien ne l'y autorise : l'opération même consistant à douter de la sincérité « morale » des acteurs, et à vouloir retrouver la logique « intéressée » qui s'y trouverait dissimulée, relève typiquement des schèmes élémentaires de justification que la sociologie boltanskienne retrouve dans le discours critique. C'est que le doute, le soupçon, la dénonciation ou le dévoilement (d'intérêts dissimulés derrière des principes moraux ou des normes) constituent des figures qui font, dans la conception boltanskienne, *déjà* partie intégrante de l'arsenal de justification des acteurs, et doivent donc rester leur propriété exclusive. Il n'appartient donc pas au sociologue de s'en mêler et d'avoir le dernier mot, même au nom de la science – ou de la vérité –, sur ce qui constitue les enjeux mêmes de la dispute. Plutôt que d'y prendre part, le sociologue doit se contenter de décrire les activités critiques, leur logique argumentative, et retrouver les principes de justice au nom desquels les acteurs entrent en dispute.

Quelle portée donner à cette posture d'« irréduction » si peu familière aux habitudes critiques du sociologue⁹³ ? La réponse à cette question cruciale oriente à elle seule le débat sur les ambitions du modèle sociologique boltanskien. Deux attitudes sont en effet possibles :

- ceux qui préfèrent s'en tenir à une sociologie de la justice au sens strict penseront que c'est *parce que* la justification est un objet social autonome et déjà « irréductible » qu'il engage, de la part du sociologue, une telle posture d'irréduction ;
- à l'inverse, les partisans d'une « sociologie non critique » soutiendront que c'est cette posture même qui, parce qu'elle serait la *seule* sociologie possible, engage le chercheur boltanskien à construire un concept de justification qui satisfasse à ses principes et lignes directrices générales.

Séduisante au premier abord, cette seconde hypothèse engage celui qui la suivrait à adopter une posture épistémologique pour le moins exigeante, qui porte peut-être en elle les prémisses d'un changement de paradigme, ou au moins d'une nouvelle sociologie générale, mais constitue aussi un nœud de tensions, voire de contradictions

⁹³ Selon le principe dégagé par Bruno Latour (1984) – on verra qu'il y a plus d'une affinité entre sa sociologie et celle de Boltanski. Boltanski n'utilise jamais le terme d'irréduction et préfère parler de sociologie « non-critique », mais les deux notions se recoupent largement.

qui sont loin d'avoir été surmontées de manière convaincante par Boltanski et ses successeurs⁹⁴. Aussi nous contenterons-nous ici de la première hypothèse, sans doute plus faible, mais qui convient mieux à notre propos, ainsi qu'à ceux qui préfèrent voir dans la version boltanskienne de la sociologie de la justice, un modèle de description local, éventuellement juxtaposable à d'autres modes d'explication (et à l'idée même d'explication en sciences sociales, qui, doit-on insister, n'a plus sa place dans la seconde hypothèse).

Sociologie critique ou « de la » critique : le débat épistémologique

Lorsque la sociologie tente de rendre compte des logiques de justification, on sait qu'il lui est difficile de ne pas s'inscrire elle-même dans une telle dynamique : la connaissance sociologique doit se justifier publiquement, et fait, en outre, l'objet d'investissements sociaux très divers. Autrement dit, pour reprendre une image parfois utilisée pour les sciences de la nature, le sociologue ne peut contempler la société « de l'extérieur » comme s'il n'en faisait pas partie intégrante. Cette conception peut être rapprochée la notion de « réflexivité » (*) : le savoir sociologique, dans la mesure où il se diffuse au sein de la société, se voit progressivement intégré au savoir des acteurs eux-mêmes. Il en résulte que la sociologie est inévitablement incluse dans son propre objet, puisqu'elle tend à devenir elle-même, à raison de son succès, une ressource utilisée par les acteurs, selon un processus auquel Giddens donne le nom de « double herméneutique ». On trouve d'ailleurs, dans un passage de *L'amour et la justice comme compétence*, une formulation très proche de celle que Giddens élaborait à la même époque : « *Le réengagement des rapports de recherche dans les débats de l'espace public approvisionne les acteurs en ressources dont l'origine directement sociologique peut être attestée* » (AJC, p. 47 comparer avec Giddens, 1987 : 43). En ce sens, on pourrait presque accepter que des concepts comme ceux d'« inconscient » freudien ou d'« habitus » bourdieusien, même s'ils sont en contravention flagrante avec la démarche non-critique d'irréduction, puissent faire partie de l'arsenal explicatif du sociologue *pour autant qu'ils soient à ce point répandus que les acteurs les utilisent eux-mêmes*. Et encore, dira-t-on, quelle serait alors la pertinence d'une sociologie ayant à ce point percolé dans le monde social qu'elle ne serait plus qu'une paraphrase du sens commun ? Quelle efficacité cognitive des notions visant au « dévoilement » conservent-elles encore, si, par ailleurs, la figure du dévoilement est à ce point intégrée aux représentations communes ?

La position imaginée par Boltanski est censée remédier à ces difficultés, en cela qu'elle sépare encore plus nettement les activités *critiques* (auxquelles se livrent les acteurs), de la sociologie telle qu'il entend la pratiquer, réduite quant à elle à la simple description *non-critique* de ces mêmes activités dans un métalangage qui ne fait que formaliser la compétence commune. Il n'y a dès lors effectivement, de ce point de vue, aucune différence entre sociologie critique (celle avec laquelle rompt Boltanski) et critique sociale ordinaire : toutes deux se basent en effet sur les mêmes principes moraux et la même architecture argumentative sous-jacente – la même « grammaire » de justice, pour reprendre une métaphore souvent utilisée par Boltanski et Thévenot. Le savoir du sociologue, s'il prétend encore faire la différence, consistera, plus « modestement » si l'on veut, en une simple systématisation, une *explicitation* du savoir des acteurs par un professionnel, sorte de grammairien de la justice sociale, disposant pour cela de ressources en temps et en expérience que les acteurs n'ont pas nécessairement.

Contrairement à la critique qui en est parfois faite (renforcée sans doute par l'un ou l'autre passage troublant), Boltanski a donc tendance, pour sa propre sociologie, à accentuer la distinction traditionnelle entre jugements de réalité et jugements de valeur, descriptivité et normativité : elle recoupe très exactement la différence entre sociologie « de la » critique et sociologie « critique ». En revanche, dès qu'il s'agit de juger ses rivales (en particulier le modèle bourdieusien auquel elle s'oppose souvent), ou son propre impact sur le monde social, la sociologie boltanskienne peut se permettre d'estomper la distinction, non d'ailleurs sans provocation. Elle paraîtra donc, selon qu'on accepte le partage critique/non-critique, comme radicalement relativiste (puisqu'elle refuse l'idée même d'une sociologie explicative qui ne soit pas elle-même critique, donc engagée dans la justification malgré elle, et refuse pareillement l'idée d'un savoir du social qui ne fasse pas partie du social), ou spectaculairement positiviste (puisque ce refus est basé, en définitive, sur une exigence très forte d'objectivation et de distance à l'égard des prises de position critiques normatives). On comprend, dès lors, toute l'importance et la complexité de cette discussion, qui porte sur des orientations fondamentales des sciences sociales, comme leur relation au sens commun ainsi que leur capacité à se prendre pour objet et à rendre compte des usages sociaux qui en sont fait.

⁹⁴ Voir, dans cette section, l'encadré consacré au débat épistémologique ouvert par le projet d'une sociologie « de la » critique.

5.2.2. Des êtres (personnes et objets) en situation.

La théorie de la justification élaborée par Boltanski est étroitement liée à la conception de la *personne* qui traverse son œuvre : si l'auteur préfère ce terme à celui d'« individu » ou d'« acteur », c'est qu'il considère que l'idée de personne est déjà, en soi, au cœur de la manière dont les acteurs envisagent les rapports moraux qu'ils entretiennent les uns aux autres. Pour reprendre ses propres termes, les acteurs disposent d'une « métaphysique » de la personne qui exclut les explications en termes de pur déterminisme social. Dans notre conception courante du monde social, nous considérons que les gens sont capables de se détacher, au moins partiellement, de ce qui les détermine – nous sommes en tout cas prêts à en accepter l'idée et les conséquences, à la fois pour nous-mêmes et pour autrui. Pour reprendre un langage que Boltanski met comme un point d'honneur à ne pas utiliser, mais qui offre un point de comparaison intéressant, une « personne », dans cette conception partagée, n'est pas réductible à un *rôle* (*), ni à un *statut* (*). C'est au contraire sa capacité à endosser des rôles et des statuts différents (on verra plus loin comment l'auteur traduit cette idée) qui fait qu'une personne est bien une personne et pas un objet. À nouveau, le sociologue se doit de « prendre au sérieux » cette métaphysique parce qu'elle est celle qui anime les acteurs eux-mêmes : nous ne pourrions comprendre les logiques de justification si nous supposons qu'elles s'adressent à des « automates sociaux » totalement déterminés par leurs caractéristiques sociales (ou, dans un autre registre, par leurs intérêts).

Par ailleurs, les situations sociales ne sont pas définies uniquement par la présence des personnes : les *objets* y tiennent une grande place. Dans un monde sans objet, il serait en effet impossible de définir concrètement quelque interaction sociale que ce soit. Imaginons, par exemple, un accident de voiture et ses conséquences immédiates. La qualité de l'interaction entre les personnes impliquées variera non seulement selon la position des voitures, mais aussi selon le type de véhicules : un accident entre deux « Fiat » ne sera sans doute pas « cadré » (*) comme un accident impliquant une Fiat et une BMW. La configuration des lieux, la possibilité ou non de dresser un constat d'accident (à travers l'existence de formulaires), la présence sur les lieux de policiers (eux aussi signalés par des objets – uniforme, gyrophare, etc.) ou de témoins, ne sera pas sans modifier la définition même de la situation. Les objets, quand ils sont ainsi mobilisés dans une situation, sont au centre d'un travail intense de construction sociale (*) – ou plutôt, devrait-on dire : les personnes qui les « interprètent » (*) ont la capacité de les intégrer à leurs justifications et, sans eux, celles-ci ne tiendraient plus. Contentons-nous de garder à l'esprit, à ce stade, que les objets impliqués contribuent à définir l'ensemble de l'interaction : leur présence tendra à tirer la situation d'un côté ou de l'autre selon leur « saillance » et la manière dont les personnes les associeront à leur répertoire d'action et de justification. C'est pour cette raison que Boltanski propose de les inclure dans la description du système d'interaction⁹⁵. Pour désigner de

⁹⁵ La meilleure démonstration de la nécessité d'intégrer les objets à la description se trouve peut-être dans Latour (1994). On peut dire qu'il y va simplement d'une certaine cohérence, sinon du réalisme et de la plausibilité de

manière générique tous les éléments participant d'une situation, Boltanski parle volontiers des *êtres*, ce qui permet de désigner à la fois les personnes, les groupes et les objets⁹⁶. Enfin, dans ce modèle, on aura déjà compris que l'unité de base n'est pas l'acteur ni même la personne, mais la *situation* : ce sont les contraintes de la situation qui vont permettre de décrire et de comprendre les logiques argumentatives déployées par les acteurs.

Dans un premier temps, nous retiendrons donc que la théorie de Boltanski vise à décrire, principalement, la manière dont des personnes tentent de se convaincre mutuellement, au moyen d'arguments moraux dont ils sont équipés, de la justice ou de l'injustice de situations dans lesquelles interviennent des objets. C'est dans ce contexte que Boltanski replace la préoccupation pour les enjeux de distribution des objets entre les gens, qui reste bien au cœur de sa conceptualisation de la justice : « *Le meilleur ordonnateur n'est pas entre les mains du chercheur le mieux à même de le mettre en valeur ; le domaine le plus riche de possibilités doit passer entre les mains de l'héritier le plus capable ; la Légion d'honneur doit aller à la boutonnière de celui qui est vraiment honorable : le service, pour sa bonne marche, réclame un nouveau directeur, etc.* » (AJC, p. 114).

5.2.3. Les régimes d'action.

Il importe de préciser immédiatement que la question de la justice n'est pas pertinente dans tous les types de situations. Elle ne constitue qu'un des *régimes d'action* possibles entre les personnes. Ainsi, dans une dispute amoureuse, il se peut très bien qu'émergent des accusations d'injustice (liées, par exemple, aux contributions de chacun), mais si la dispute s'éteint (avec la réconciliation des deux amants), les partenaires cesseront de comptabiliser leurs torts et raisons respectifs. Le « régime d'action » qui est celui de l'amour se caractérise précisément par l'absence de souci de comptabilisation : on donne (ou on reçoit) « sans compter », sans commensuration ou mesure partagée faisant « équivalence » entre les partenaires.

Un premier élément permet ainsi d'opposer et de distinguer les différents régimes d'action : est-on en situation d'accord (dans d'autres textes, Boltanski parle de « régimes de *paix* ») ou de désaccord, donc de *dispute* ? Un deuxième élément intervient aussitôt : dans le régime considéré (de paix ou de dispute), la question de la distribution des choses entre les gens est-elle pertinente ? Autrement dit, est-on dans un type de situation où on se préoccupe de questions d'*équivalence* (entre les personnes, entre les objets, ou même entre les personnes et les objets) ? Ou bien, comme dans l'exemple de la réconciliation et du retour à un « mode » amoureux, est-on dans une situation où la question de l'équivalence n'a pas d'importance ? En

l'analyse sociologique : sans les objets, les systèmes d'interaction dans nos sociétés ne différeraient pas de ceux qu'observent les primatologues.

⁹⁶ Un peu comme Callon et Latour parlent d'« actants », pour souligner la capacité actantielle des objets et des « non-humains » en général.

croisant les deux critères (accord/dispute et équivalence/hors équivalence), on obtient un tableau à double entrée que l'on peut présenter de la manière suivante⁹⁷ :

Tableau des régimes d'action

	Dispute	Paix
Equivalence	<i>Dispute en justice</i>	<i>Paix en « justesse »</i>
Hors équivalence	<i>Dispute en violence</i>	<i>Paix en « amour »</i>

On voit bien s'esquisser à travers ce tableau l'ébauche d'une théorie de « l'ordre social » ou, pour s'en tenir au vocabulaire de l'auteur, d'une théorie de « l'accord » entre les personnes. Examinons ces différentes situations brièvement, en commençant par comparer les deux régimes de *dispute*.

a. *La dispute en violence*. Il s'agit de situations dans lesquelles prévalent les rapports de force : les personnes n'y sont pas traitées différemment des choses. La dispute en violence se définit précisément par le fait que l'impératif de justification a disparu. Dans une agression en rue, il n'y a pas d'autre relation entre les personnes que la force brute. À la limite, les deux personnes sont des « choses » l'une pour l'autre : chacune des deux ne tient compte que de leurs forces respectives. « *Sous ce rapport, la lutte avec un objet récalcitrant ou menaçant, un robinet ou un puits de pétrole qui fuient, n'est en rien différente de la bataille avec d'autres hommes en état de force* » (AJC, p. 116). Autrement dit, lorsqu'on est sur un champ de bataille ou dans un combat rapproché, on ne se justifie pas davantage qu'on ne le ferait face à un robinet qui fuit – on applique à l'adversaire une force (matérielle ou non) censée le faire céder.

La dispute en violence ainsi décrite constitue, en quelque sorte, un « idéal-type » (*). Les situations caractérisées par un « pur » régime de violence sont sans doute peu fréquentes ou, en tout cas, instables. Même la guerre n'échappe pas à certains principes qui viennent compliquer la simple application de la force. Lorsque Gengis Khan, après avoir envahi une région sans sommation ou conquis une ville, construisait un tumulus avec les crânes de ses habitants, on peut certes parler sans trop d'état d'âme de « pure » dispute en violence. Mais dès qu'apparaissent, par exemple, des lois de la guerre (pensons à la « paix de Dieu » ou à la « trêve de Dieu » au moyen âge), on a sans doute quitté le pur rapport de forces : les acteurs disposent de ressources (éventuellement fort limitées, dans certains cas) pour argumenter et justifier leur position. Dès lors, on passe (fût-ce très partiellement, et selon des modalités qui

⁹⁷ Tableau inspiré, comme le paragraphe qui lui succède, de « Ce dont les gens sont capables », première partie de *L'amour et la justice comme compétence*.

doivent être précisées) dans le domaine de la dispute en justice. On peut très bien imaginer, selon le même raisonnement, qu'une agression dans la rue passe du régime de violence au régime de dispute en justice dès lors qu'un agresseur se sentirait tenu de justifier son geste, en argumentant, par exemple qu'il a plus besoin de cet argent que sa victime, laquelle rétorquera peut-être que ce n'est pas un argument suffisant – et ainsi de suite. Si violente qu'elle soit, une sommation comme « la bourse ou la vie ! » peut constituer l'amorce d'un vrai basculement hors du régime de dispute en violence⁹⁸. Si le débat s'engage, chacun tentant de faire émerger la validité de sa position, on entrera dans le registre de la justification, caractéristique, pour Boltanski, de la dispute en justice.

L'actualité récente le confirme : les efforts consentis par l'administration Bush pour associer à leurs opérations militaires en Afghanistan, puis en Irak, des impératifs de justice (« *enduring freedom* », justice sans limite), illustrent bien le fait que même les disputes les plus violentes peuvent être amenées à se confronter à des impératifs de justification. À décrire cet épisode exclusivement à partir du régime de dispute en violence, on risque de perdre une dimension importante du conflit, ou de jeter le soupçon sur la sincérité des arguments échangés en n'y voyant, par exemple, qu'« intérêts » et tentatives d'« instrumentalisation » des institutions internationales. Même s'il ne s'agissait « que » de cela en définitive, la démarche boltanskienne s'interdit clairement de rentrer dans une telle logique, qui doit rester l'apanage des acteurs qu'elle étudie (en l'occurrence, des opposants au Président G.W. Bush ou de ses partisans)⁹⁹. On pourrait dès lors très bien imaginer une sociologie des

⁹⁸ Dans son *Cap des Tempêtes* (2001), Lucien François réfléchit précisément à partir de ce type de situations minimales, proposées comme autant d'expériences de pensée, pour reconstruire l'édifice du droit à partir de ce qui serait son plus petit élément constitutif, le « jurème ». La philosophie du droit s'est en effet toujours heurtée à un écueil majeur, en se révélant incapable de nier la qualité de norme juridique à une injonction comme « la bourse ou la vie ! », sans du moins en revenir subrepticement à la distinction entre justice et droit. Autrement dit, si l'on peut facilement dire du brigand que son comportement est « injuste », il est en revanche plus difficile d'évacuer toute prétention normative juridique à sa requête. La volonté de situer le droit du « bon » côté, celui de la justice, n'est sans doute pas étrangère à cette difficulté récurrente. Or, selon Lucien François, le « jurème » est « *un instrument neutre en lui-même* », « *tantôt au service du bien, tantôt au service du mal* », de sorte que « *pour bien comprendre son fonctionnement, il faut s'efforcer de l'étudier abstraction faite de toute considération de justice* » (p. 77). Il nous semble qu'une autre manière de prendre au sérieux l'argument de Lucien François selon lequel cette situation de brigandage contient déjà, au niveau le plus élémentaire, un jurème, serait précisément d'observer à quel point ce type de situations permet de passer (ou non) d'un régime d'action à un autre et servir de support à une dénonciation d'injustice. Réciproquement, ceci permettrait aussi de séparer deux niveaux de réalité qui se trouvent constamment confondus chez Boltanski, celui de la *justification* proprement dite, et celui de l'*invitation à se justifier*. La mobilisation d'un registre de justification ne signifie pas nécessairement qu'il y ait symétrie et réciprocité entre les deux personnes en dispute. Au contraire : sommer quelqu'un de se justifier, c'est exiger de lui un certain comportement. La sommation crée une situation à laquelle il n'est guère possible de se soustraire ; elle introduit une contrainte pragmatique qui, à bien des égards, ressemble à celle à laquelle le brigand soumet sa victime. Derrière tout invitation à se justifier, il y a des enjeux qui renvoient à autre chose que de la justification. Malheureusement, la sociologie de Boltanski paraît peu armée à en rendre compte en des termes qui ne soient pas ceux d'un simple basculement entre dispute en violence et dispute en justice. Elle paraît en tout cas impropre à rendre intelligible les rapports de force « hors dispute en violence », sinon à les retraduire comme un mode de justification implicite. Il lui manque un niveau intermédiaire qui permettrait de comprendre comment des situations longtemps considérées comme « ajustées » (relevant du régime de « paix en justesse ») basculent tout à coup dans la dispute alors qu'elles contenaient déjà en germe des éléments de conflits.

⁹⁹ Dans *Guerres justes et guerres injustes* (1999), Walzer défend, à partir de nombreux exemples historiques, l'idée d'une « réalité morale de la guerre », en montrant qu'elle n'est pas le seul lieu de rapports de force, mais aussi de contraintes juridiques et morales qui l'encadrent et pèsent sur elle. La pratique de la guerre est

justifications échangées devant « l'opinion » mondiale ou la « communauté internationale » par les différents acteurs, sans que l'échelle envisagée change en quoi que ce soit la ligne directrice que s'impose le sociologue.

b. *La dispute en justice*. Celle-ci comprend les situations dans lesquelles les personnes posent des justifications publiques de leurs actes. La théorisation du régime de justice est l'objet principal de l'imposant traité intitulé, fort justement, *De la justification*, et requerra donc l'essentiel de notre attention jusqu'à la fin de ce chapitre. On peut déjà en expliquer ici le point essentiel qui différencie la dispute en justice de la dispute en violence : la mise en « équivalence ». Dans la dispute en justice, la situation est définie de manière à permettre une certaine forme de comparabilité entre ses éléments. Poursuivant notre exemple de l'agression en rue, on pourrait imaginer une tentative de mise en équivalence à travers la notion de « besoin » : l'agresseur essaie de persuader sa victime que, comme ses propres possibilités de satisfaire ses besoins sont moindres, son geste ne fait que rétablir une certaine forme d'équilibre.

Considérons une autre situation, cette fois directement inspirée de *La justification* : soit un pêcheur qui s'acharne à prendre un brochet. La logique à l'œuvre est celle de la pure épreuve de force, donc du régime de dispute en violence : le brochet est une « chose » qui ne fait que résister ou se plier aux mouvements du pêcheur. Supposons, à présent, que le pêcheur s'interdise certains types d'appâts parce qu'il considère que « ce ne serait pas sportif » – parce qu'en d'autres mots, il veut « laisser sa chance au

inséparable d'arguments moraux qui ont fini par se traduire en « conventions », par quoi il faut entendre « l'articulation des normes, des coutumes, des codes professionnels, des préceptes juridiques, des principes philosophiques ou religieux et des accommodements réciproques qui informent nos jugements sur le comportement militaire » (p. 85). Ces conventions opèrent à un double niveau, de sorte que la guerre est au fond toujours jugée deux fois : sa légitimité d'abord, qui permet de dire de telle guerre qu'elle est « juste » ou « injuste » (ce que la tradition a convenu d'appeler le *jus ad bellum*), ensuite sa conduite et ses modalités, qui permettent de dire si elle est menée « justement » ou « injustement » (en référence cette fois au *jus in bello*).

Walzer, au côté de nombreux intellectuels américains (dont Samuel Huntington et Francis Fukuyama), s'est d'ailleurs engagé clairement en faveur des actions militaires menées au nom de la guerre contre le terrorisme, qui présente selon lui toutes les caractéristiques d'une guerre « juste » : « ...la raison et une réflexion morale attentive nous enseignent que, face au Mal, la meilleure riposte consiste à y mettre fin. Il arrive que la guerre soit non seulement moralement permise mais moralement nécessaire, pour répondre à d'ignominieuses démonstrations de violence, de haine et d'injustice. C'est le cas aujourd'hui. L'idée de "guerre juste" s'enracine dans maintes traditions morales laïques et religieuses du monde. (...) Bien sûr, certains estiment, au nom du réalisme, que la guerre est essentiellement un conflit d'intérêts et réfutent la pertinence de toute analyse morale. Ce n'est pas notre avis. La déconstruction de la morale face à la guerre est en soi une position morale : celui qui rejette la raison accepte la dérégulation des relations internationales et capitule devant le cynisme. Faire entrer la guerre dans le cadre d'un raisonnement moral objectif, c'est tenter de fonder la société civile et la communauté internationale sur la justice » (*Lettre d'Amérique*, publiée par l'Institute for American Values, février 2002 ; nous soulignons). L'important ici n'est pas de donner ou non raison à Walzer et aux co-signataires de cette lettre-manifeste, mais de saisir ce qui la rapproche et la distingue de la démarche de Boltanski. Tous deux partagent le même souci empirique de retrouver les principes au nom desquels nous portons des jugements moraux. Tous deux assimilent pareillement le refus de reconnaître la pertinence de toute analyse morale (en réduisant celle-ci à des intérêts) à une position morale particulière, même si celle-ci est adoptée au nom de la science. Mais là où Walzer assume pleinement la normativité de son projet, Boltanski prétend retrouver une extériorité suffisante (quoique terriblement ambiguë voir, dans ce chapitre, l'encadré sur le débat épistémologique posé par la notion de « sociologie de la critique ») pour sortir sa sociologie de l'ornière relativiste un lieu qui lui permet de décrire les contraintes morales pesant sur les personnes en dispute sans participer directement de cette réalité morale.

brochet »¹⁰⁰. Dans un tel esprit, tout n'est pas permis. Le poisson et le pêcheur doivent avoir chacun une certaine possibilité, au moins théorique, de l'emporter. Une certaine « équivalence », certes embryonnaire, apparaîtra dans l'idée que le pêcheur « se mesure » au brochet. On est toujours dans la dispute (le pêcheur et la truite sont effectivement en conflit), mais il s'agit d'une dispute qui s'appuie sur la recherche d'une certaine équivalence ou commune mesure entre les acteurs.

À travers cet exemple, on s'aperçoit mieux de ce que ce modèle de la « justification » est à la fois très spécifique et très général. Il s'applique dès que nous sommes en état d'avoir à argumenter nos prétentions en rapport à notre conception de la justice – et perdrait toute pertinence au-delà de ce domaine de validité. De ce point de vue, l'exemple du brochet ne vaut que parce qu'il montre clairement les limites entre deux régimes de dispute, en violence et en justice, mais il est tout à fait possible de concevoir des situations plus conformes à notre image intuitive des questions de justice. Imaginons, par exemple, la négociation d'un salaire entre un cadre et son employeur. On sera dans une dispute en violence si chacun négocie exclusivement sur base du rapport de forces, sans jamais argumenter : chacun tentera d'aller jusqu'au point où l'autre refusera. La logique de dispute en justice prévaudra dès que chacun fera valoir des arguments : rentabilité et coûts pour le patron, qualification, engagement, volume d'heures de travail du côté du salarié.

Les situations de dispute (en justice ou en violence) sont fréquentes mais ne constituent pas la règle : des sociétés en état de dispute permanente seraient sans doute à ce point invivables qu'elles imploseraient vraisemblablement. La théorie de la justice consiste précisément à tenter d'établir quelles sont les conditions de l'accord ou comme Boltanski le dit ailleurs, de la *paix*. Tout comme il existe deux régimes de dispute dans notre tableau, il existe ainsi deux régimes de paix.

c. *La paix en « justesse »*. Si Boltanski parle de « paix en justesse » plutôt que de « paix en justice » c'est pour montrer le caractère implicite, quasi-naturel de l'accord dans ce régime, qui associe très étroitement les hommes et les choses (la dispute ayant plutôt tendance à questionner leur état et ainsi faire apparaître les divergences). On pourrait, pour simplifier, dire qu'il s'agit de situations dans lesquelles les « objets » sont distribués conformément aux attentes des différents acteurs sans même que leur assentiment ne soit consciemment exprimé : « *les équivalences sont tacitement à l'œuvre dans l'usage que les personnes font des choses (...) dans ce régime, le discours accompagne et accomplit l'équivalence mais sans la remettre en cause ni la prendre explicitement pour objet* » (AJC, p. 111). On pourrait sans doute dire que la paix en justesse caractérise plutôt les situations « routinisées » (*), celles où l'ajustement se fait sans que la règle elle-même soit cognitivement saillante (ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est pas connue des acteurs). La distribution du courrier

¹⁰⁰ Un argument que l'on retrouvera fréquemment dans la bouche des chasseurs. Le fait de pêcher le brochet à la ligne dans un but sportif est déjà, sous une forme rudimentaire, une épreuve de justice. Pour une recherche sur la logique de l'épreuve sportive dans la continuité de la démarche boltanskienne, voir Pascal Duret et Patrick Trabal (2001).

représente typiquement une de ces situations de « paix en justesse » : chaque lettre va naturellement à son destinataire, sans que personne songe à remettre en cause la règle, évidente, mais tacite. La situation est « ajustée ».

Dans une situation comme celle-là, la sortie du régime de justesse ne peut survenir qu'avec l'irruption d'un élément perturbateur. Supposons que le facteur soit amené à distribuer un recommandé. Il sonne et, au lieu de se trouver face au destinataire en personne, a affaire à son conjoint. Quelle « règle » le facteur va-t-il appliquer ? Le conjoint peut-il recevoir le recommandé ? Y a-t-il, selon le règlement de la poste, « équivalence » entre le destinataire et son époux (ou épouse) ? Si la personne présente ne peut pas exhiber une procuration en bonne et due forme, et que le facteur se montre tatillon, la routine de distribution sera interrompue, et une « dispute en justice » risque de surgir.

d. *La paix en « amour »*. On voit bien toute l'importance, dans le régime de la paix en justesse, de la question de l'équivalence (la « bonne » lettre a-t-elle été distribuée à la « bonne » personne ?). Il existe cependant un autre régime de paix (ou d'accord) pour lequel, selon Boltanski, l'équivalence n'est pas pertinente : c'est la paix en *amour*¹⁰¹. Il s'agit des situations où l'équivalence n'a pas d'importance parce qu'il n'est plus question de « compter ». Ce type d'accord caractérise les relations amoureuses mais aussi d'amour filial ou d'amitié forte.

Ce régime d'action s'éloigne trop des préoccupations sur la justice pour que nous nous y attardions, mais il ne faudrait pas croire pour autant qu'il est centré exclusivement sur les relations intimes. Beaucoup d'utopies sociales font appel à des notions qui rappellent le régime « d'amour » tel que Boltanski le formalise. Ainsi, il ne serait pas insensé de dire que la société « communiste » de Marx se caractériserait moins par l'idée d'une abondance absolue des biens que par une forme de relation sociale basée, en quelque sorte, sur une logique de « fraternité », où les personnes ne seraient plus mises en concurrence¹⁰².

e. *Le passage d'un régime à l'autre*. Les différents régimes d'action ont une certaine forme « d'inertie » : sans intervention extérieure, ils tendent à se perpétuer : « *Les gens se maintiennent dans le régime où ils sont installés et qui s'établit en eux comme un état. Ils n'en sortent, en quelque sorte malgré eux, que lorsque la situation les confronte à une autre personne installée dans un autre régime* » (AJC, p. 117). Le

¹⁰¹ Plus précisément, l'auteur réactive l'ancienne notion grecque d'*agapê*, qui vise l'amour dans sa dimension non érotique (pour lequel, en toute cohérence, il réserve le terme *éros*). Ces distinctions, auxquelles il faudrait encore ajouter la *filia*, font l'objet de la deuxième partie de *L'Amour et la Justice comme compétences*.

¹⁰² Ce point de vue est défendu par Boltanski lui-même dans *La Souffrance à Distance*, mais on trouve des formulations assez proches de la conception marxiste dans les travaux de Steven Lukes ou de Jon Elster. Pour ces auteurs, et ceux qui, de manière générale, ont tenté de décrire la conception de la justice sous-jacente dans les œuvres de Marx, la société communiste vise une sorte de « réconciliation fusionnelle » entre l'autonomie individuelle et le besoin de communauté. Dans une telle société, la justice cesse d'être pertinente non pas parce qu'il y aurait une infinité de biens à distribuer, mais parce que les individus cesseraient, en quelque sorte, d'être concurrents pour ces biens : le travail, au lieu de servir de lien entre les hommes via l'échange marchand, servirait de lien via une espèce de « don mutuel » qui perdrait toute caractéristique marchande. On trouvera dans Dominique Méda (1995), une présentation critique de cette conception du travail chez Marx avec quelques citations très révélatrices.

facteur qui distribue son courrier se trouve, on l'a dit, dans un régime de « paix en justesse » : rien ne vient troubler les relations d'équivalence qu'il établit « naturellement » (à chacun le courrier qui lui est destiné). S'il se produit une rencontre avec une personne qui, se réclamant d'une autre règle (laquelle lui permet de réclamer le recommandé adressé à son conjoint), s'installe dans un autre régime, tout est là pour faire « basculer » la situation dans la dispute en justice, chacun faisant alors valoir ses arguments.

D'autres types de basculement entre régimes d'action sont bien entendu possibles. Soit des soldats dans les tranchées de la première guerre mondiale au début de 1918 – s'épiaient de part et d'autre de la ligne de front, prêts à s'étriper, installés dans un régime de dispute en violence. Soudain, d'une tranchée sort un jeune soldat qui arbore un drapeau rouge en criant : « Vive la révolution communiste : nous sommes tous travailleurs, tous frères ». Quelles que soient les motivations de son geste, et la réponse qui lui sera donnée, ce soldat aura forcé ses compagnons, ses supérieurs ou ses ennemis à s'ajuster par rapport à lui. Il se fera peut-être abattre immédiatement par l'ennemi, ou traîné devant une cour militaire, mais il se peut également qu'en face, quelqu'un lui répondra et qu'ils se jeteront dans les bras l'un de l'autre, entraînant avec eux leur peloton. De telles scènes de « fraternisation » ne furent pas rares dans les tranchées de 14-18. Voilà un exemple d'un passage instantané de dispute en violence en paix en amour. Pour être complet, le tableau doit donc tenir compte de ces sauts constants d'un régime d'action à un autre :

D'un régime à l'autre

	Dispute		Paix
Equivalence	<i>Dispute en justice</i>	↔	<i>Paix en « justesse »</i>
Hors équivalence	<i>Dispute en violence</i>	↔	<i>Paix en « amour »</i>

↑↓ ⊗ ↑↓
 (Vertical arrows connect 'Dispute en justice' to 'Dispute en violence' and 'Paix en « justesse »' to 'Paix en « amour »'. A central symbol ⊗ is positioned between the two horizontal double-headed arrows.)

Nous ne ferons que mentionner ces possibilités de « basculement » (que Boltanski développe d'ailleurs très peu), mais il est essentiel d'en dire un mot pour bien saisir que la dispute en justice ne représente qu'un des modes d'interaction possibles entre les personnes, ce qui cela borne par définition le champ d'application de la théorie élaborée dans *De la justification*.

5.2.4. La montée en généralité et l'épreuve de justification. Grandeurs et principes supérieurs communs.

a. Dans tout régime de dispute, le moment décisif est celui de l'épreuve, quand les personnes s'affrontent, se mesurent, mettent en question leur état et risquent la place qui était la leur dans le régime précédent. L'épreuve de force caractérise la dispute en violence, l'épreuve de justification¹⁰³ la dispute en justice. Quel critère permet de les distinguer ? En définitive, la différence tient au fait que, dans l'épreuve de justification, les acteurs se réfèrent à un principe, une forme de bien commun : on ne revendique pas seulement parce qu'on le désire ou qu'on y trouve son compte, mais au nom d'une conception de ce qui est juste dans cette circonstance. Ou, dit encore autrement, on ne parle pas seulement pour soi, mais au nom d'une valeur générale, publiquement revendiquée et reconnue par les autres acteurs. Fusionnant ces deux expressions de « principe » et de « bien commun », Boltanski et Thévenot parlent généralement de principes supérieurs communs pour désigner ce type de valeurs.

Reprenons un instant l'exemple du recommandé. Si la personne qui désire l'obtenir se contente de le réclamer en insistant qu'elle le « veut », tout en essayant de l'arracher des mains du postier, on reste évidemment dans l'épreuve de force. On n'en sortira pas davantage par un recours à la menace (« Si vous ne me le donnez pas, je vous ferai des ennuis et vous allez le regretter »). Mais si la personne expose au facteur sa position par rapport au destinataire du recommandé (« En tant que conjoint légal, j'ai le droit de recevoir les recommandés de mon mari/de ma femme »), elle évoque un principe qui établit une certaine forme d'équivalence (les époux sont équivalents lorsqu'il s'agit de recevoir un recommandé). Le facteur peut aussi, de son côté, rester dans l'épreuve de force s'il rétorque simplement : « Je me moque de vos arguments, vous ne l'aurez pas, cela risquerait de me faire des ennuis avec ma direction ». En revanche, il rentre dans l'épreuve de justification si, à l'argument du statut conjugal, il en oppose un autre, par exemple : « Je ne peux vous le remettre que si vous me montrez une procuration écrite de votre mari, c'est le règlement ». Dès ce moment, lui aussi évoque une forme de « bien commun », à travers une règle générale supposée établie pour le bien de tous – sans procuration en bonne et due forme, il n'existe que la bonne foi des personnes particulières et singulières, qui seule ne suffit pas à donner à la revendication sa portée générale.

Cette opération, caractéristique de l'épreuve de justification, par laquelle chacun soutient sa revendication par des principes généraux supposés opposables à l'interlocuteur, Boltanski et Thévenot l'appellent *montée en généralité* : on cesse de défendre purement et simplement son cas particulier comme cas particulier, pour le soutenir par un argument de portée générale, qui vaut pour tous les cas semblables sous lequel il tombe, et fait référence à une forme de bien commun (règlement de la poste pour l'un, droits associés à l'état de conjoint pour l'autre). Il s'agit donc de présenter son cas particulier comme instance d'une catégorie supérieure. Rien ne dit que la « montée en généralité » s'arrête là : si les acteurs n'arrivent pas à se mettre d'accord sur un principe, ils pourront tenter de « remonter » à un principe encore supérieur, sur lequel ils s'accorderaient enfin pour « cadrer » (*) leur différend. Par exemple, le facteur, remontant au-delà du règlement de la poste, pourrait s'indigner qu'en remettant le recommandé à la personne devant lui sans l'accord de son conjoint, il « viole le secret de son courrier » – dans une tentative de s'appuyer sur une forme

¹⁰³ Appelée aussi épreuve légitime, ou encore épreuve de grandeur (on verra plus loin pourquoi) dans *NEC*.

très élevée du « bien commun » (les droits politiques élémentaires, voire les droits de l'homme), en supposant que son interlocuteur ne pourrait qu'être convaincu (ce qui, bien entendu, n'est pas nécessairement le cas).

On le voit, l'épreuve de force devient épreuve de justification par cette contrainte que les acteurs s'imposent de produire des arguments publiquement défendables. Même si notre exemple consiste en une simple expérience de pensée, on y retrouve encore clairement la recommandation de « prendre au sérieux » les arguments des acteurs : c'est qu'eux-mêmes les prennent au sérieux et sont socialement tenus d'y répondre, quand bien même il s'agirait de les contrarier ou de les ramener à des intérêts déguisés. C'est ce qui se produirait, par exemple, si le conjoint, irrité devant cette intempestive invocation des Droits de l'homme dans son obscure affaire de courrier domestique, disait à l'agent des postes qu'après tout, il n'est qu'un « lâche bureaucrate qui s'abrite derrière ses règlements » (ce qui risque, bien entendu, de clore la discussion). Le sociologue qui ne verrait dans cette querelle que pure hypocrisie sociale risque donc non seulement de passer totalement à côté de la contrainte de justification qui pèse sur les personnes et rend possible la dispute, mais de faire le travail des acteurs à leur place. Il doit tâcher, au contraire, de rendre compte de la manière dont les personnes se sont accordées (ou non), dans une situation donnée avec ses contraintes propres, sur la nature de leur conflit – conflit qu'elles seules sont à même de définir.

La « montée en généralité », cette recherche d'un principe de niveau supérieur sur lequel les interlocuteurs pourraient se mettre d'accord et qui pourrait dès lors « arrêter la dispute », n'implique pas que, dans l'épreuve de justification, tout rapport de force soit nécessairement absent : le retour à un régime « hors équivalence » est toujours possible. Prenons, par exemple, un étudiant demandant à un enseignant de lui expliquer la mauvaise note qu'il a reçue à un examen. Si l'examineur répond que la piètre note ne tient qu'à la tête de l'étudiant qui ne lui « revient pas », il ne s'agit pas d'une justification publiquement tenable, mais d'une décision arbitraire. L'étudiant a bien été jugé, il lui a été attribué une note, donc une place dans un ordre particulier qui finira même par avoir un caractère public, mais on n'a pas quitté pour autant l'épreuve de force (laquelle peut d'ailleurs déboucher sur la violence si l'étudiant finit par s'emporter et agresser l'enseignant, ou sur un « parcours d'épreuves » instituées, s'il vient à saisir les instances académiques ou le Conseil d'État). Si, par contre, l'enseignant argumente sa décision, en expliquant à l'étudiant que son examen n'était pas si mauvais, mais qu'il y manquait tel ou tel élément de réponse, il se situe là où l'étudiant l'attend – dans l'épreuve de justification. L'enseignant peut très bien estimer qu'il est tenu de défendre sa note par des arguments publiquement justifiables (et donc qu'il doit convaincre l'étudiant ou au moins, tenter de le faire) – même s'il s'avouera peut-être, dans son for intérieur, qu'il avait de toute façon un préjugé défavorable sur l'étudiant en question.

À vrai dire, il est même capital de comprendre que les « motivations » des uns et des autres n'entrent pas en ligne de compte (et le sociologue, moins que quiconque, ne peut prétendre à un accès direct au for intérieur des acteurs qu'il observe) : seuls comptent la justification proprement dite et la contrainte qu'elle fait peser sur les personnes de remonter en généralité pour donner une issue juste à l'épreuve. La

sociologie proposée par Boltanski ne prétend donc pas reconstruire les motivations des personnes. On commettrait la même erreur en y voyant une sociologie des « valeurs », le terme étant, on le verra explicitement récusé au profit de termes plus neutres, comme « grandeurs » ou « principes ».

Cela ne veut pas dire non plus que les deux acteurs sont égaux dans l'épreuve *sous tous rapports* : l'étudiant sait bien que l'enseignant a plus de ressources que lui, en définitive, pour donner de l'importance à son point de vue. De manière générale, les situations de dispute en justice où les acteurs ont un « poids » comparable sont probablement rares. Parler « d'épreuve de justification » ne signifie donc pas que la force en est absente mais qu'elle est *contrainte*, dans une mesure variable, par la recherche de l'accord, donc par l'exigence de se référer à un « principe », un « bien commun » que les autres acteurs devraient être en mesure d'accepter, et qui fera que même les différences de « poids » respectifs entre les personnes pourront aussi lui être ramenées. Ainsi, lorsqu'un juge rend sa décision face à un accusé, il est évident qu'il dispose d'un coefficient de force favorable. Cela ne l'empêche pas de prendre beaucoup de soin pour motiver son arrêt au nom des principes du droit applicables en l'espèce. Le jugement du tribunal vient clôturer l'épreuve (ici, le procès), mettre fin à une incertitude quant à la valeur ou à la justice des choses. Pareillement, ce n'est pas pour exercer sa supériorité sur l'étudiant que l'enseignant donne une note sévère, mais parce que l'épreuve, en l'occurrence l'examen, consiste précisément à déterminer la « valeur » des candidats¹⁰⁴.

D'une manière générale, il n'y a donc épreuve légitime que « lorsque la situation est soumise à des contraintes de justification, et lorsque les protagonistes jugent que ces contraintes sont vraiment respectées » (*NEC*, p. 74). Bref, on aurait tort d'opposer radicalement épreuves de force et épreuves de justification, dans la mesure où la force, même contrainte par l'exigence de se référer à des principes supérieurs, reste présente et peut être dénoncée à tout moment : « *Il existe, de l'une à l'autre, un continuum, en sorte que les épreuves peuvent être jugées plus ou moins justes et qu'il est toujours possible de dévoiler l'action de forces sous-jacentes venant polluer une épreuve qui se prétend pourtant légitime (comme on le voit, par exemple, dans la mise au jour des handicaps ou des avantages sociaux qui pèsent sur les résultats de l'épreuve scolaire, sans que les examinateurs en tiennent compte explicitement)* » (*NEC*, p. 75).

b. À ce point de l'exposé, il est utile de souligner que l'idée même de « mise en équivalence », qui est, pour Boltanski, consubstantielle au concept même de justice, suppose qu'il y ait au cœur de la théorie une forme de « proportionnalité ». Cette idée

¹⁰⁴ De la même façon, dans l'exemple de la pêche au brochet cité plus haut, le pêcheur disposera sans doute de la force la plus grande. Mais il s'oblige à contraindre cette force au nom d'un principe supérieur (le « fair-play », pourrait-on imaginer), et s'impose donc de « proportionner », en quelque sorte, les moyens qu'il utilisera aux forces supposées de sa prise. On est donc bien également dans une ébauche d'épreuve de justification (au moins tacite). Pour se persuader que la chasse ou la pêche peuvent se concevoir comme une suite d'épreuves de justifications, il suffit de voir comment chasseurs et pêcheurs argumentent face à la caméra : « Nous accomplissons une tâche écologique », « Un chasseur ne tirera jamais sur une femelle pleine », « Tous les carcassins sont épargnés, nous ne chassons que les vieux mâles ». En somme, il s'agit, face au spectacle de la chasse qui, naturellement évoque la violence, d'accumuler une série d'arguments qui vont tous dans le sens de l'évocation d'un bien commun – qu'il s'agisse de la préservation de l'environnement, du respect de l'animal (voire de la tradition même de la chasse, qui peut être mobilisé pour en justifier la perpétuation).

se retrouve d'ailleurs explicitement sous sa plume, puisqu'il s'agit d'établir « *une juste proportion entre la valeur des choses et des personnes* » (AJC, p. 79). Autrement dit, il s'agit en un sens très général de donner à chacun « ce qu'il mérite » : l'ordinateur le plus performant au meilleur informaticien, la médaille à celui qui en est le plus digne, le mandat politique au candidat qui a reçu le plus de suffrages, etc. Il résulte d'une telle conception de la mise en équivalence que l'on doit se doter d'une série d'« échelles de valeur » différenciées, selon le principe supérieur commun qui commande à chaque fois la mise en équivalence. Mais ces échelles, puisqu'elles appartiennent toujours des personnes et des choses, doivent fixer à la fois la « valeur » des choses et celle des personnes qui les méritent : « *Définir une relation comme équitable ou inéquitable (...) suppose donc, en amont, une définition de ce qui fait la valeur des choses et des personnes, une échelle de valeurs qui demande à être clarifiée en cas de litige* » (AJC, p. 79).

On touche ainsi à un nouvel élément qui est sans doute au cœur de l'originalité de la conception de la justice chez Boltanski : tout accord implique nécessairement un *jugement sur les personnes*. Toute forme de distribution de biens, de quelque nature qu'ils soient, est en même temps catégorisation des personnes en conflit. Le principe supérieur commun au nom duquel s'opère la mise en équivalence, en même temps qu'il organise la distribution des objets et des biens, établit donc une « hiérarchisation » de la valeur des protagonistes. Donner le meilleur ordinateur au meilleur informaticien, c'est également décider *qui* est le meilleur informaticien – au nom d'un principe général, en l'occurrence d'efficacité, dont les personnes sont capables d'apprécier la pertinence et le caractère juste. Boltanski appelle *grandeur* le « positionnement » des personnes relativement à l'application de tels principes¹⁰⁵. Il y a donc, chaque fois que l'on évoque un principe donné, des « grands » et des « petits ».

Pourquoi, se demandera-t-on, parler de « principes » et de « grandeurs » plutôt que de « valeur », terme sans doute plus familier à la sociologie ? On peut y voir au moins trois types de motifs. En premier lieu, les valeurs peuvent être d'ordre très divers – religieuses, morales, esthétiques, etc. –, le terme « principe » ayant l'avantage de pouvoir être techniquement réservé au seul domaine de la justice. Ensuite, les « valeurs » sont très souvent utilisées en un sens quelconque, pour signifier simplement qu'on a affaire à « du » normatif : on peut dire, par exemple, d'un fasciste convaincu qu'il a des « valeurs » xénophobes. En revanche, les principes doivent viser

¹⁰⁵ On pourrait dire que la théorie de la justification mobilise à sa façon, à travers le concept de grandeur, l'idée générale de « d'estime sociale » (*) que l'on retrouve dans d'autres sociologies : tout accord sur une équivalence distributive est, par le fait même, une forme de distribution de « grandeur », qui ne peut guère exister sans être *reconnue* socialement comme telle. Le seul inconvénient de cette réduction de la « grandeur » à la simple estime sociale est que cette dernière, on le verra, constitue *en soi* une forme de grandeur, le renom (ou l'opinion), qui régit une conception particulière du juste opposable à d'autres. D'une manière générale, cette discussion conduit en fait à se demander si, parmi les principes supérieurs communs, il n'en est pas un qui serait doté d'une certaine préséance, ou d'une primauté telle que les autres s'y ramèneraient ou en dériveraient forcément d'une manière ou d'une autre. C'est, en un sens, la critique que fait porter Paul Ricœur (1992 et 1995) au modèle des cités. Si c'était le cas, bien entendu, les problèmes liés au pluralisme apparent des critères de justice se trouveraient par la même dissous, sans toutefois apporter aucune lumière au fait qu'*empiriquement*, les personnes semblent bel et bien se disputer au nom de principes antagonistes. On voit vite que la réduction de la pluralité des normes de justice, qu'elle soit le fait de philosophes ou de sociologues, constitue un effort louable mais quelque peu stérile dès qu'il s'agit de rendre compte de situations de dispute où différents critères se trouvent effectivement mobilisés.

à l'*universalité* puisqu'ils sont, par nature, propres à l'argumentation visant à convaincre un adversaire. Ils continuent à désigner un ensemble de faits relevant du domaine normatif, mais en un sens plus déterminé qui exclura d'avance certaines « valeurs » incapables de supporter une architecture de justice. Il s'agit bien en effet de trouver un ensemble de « principes communs » sur lesquels fonder l'accord.

Enfin, les « valeurs » sont attachées aux individus et sont censées les caractériser, voire les opposer les uns aux autres ; les principes, eux, sont mobilisés en référence à des *situations*. C'est là un point décisif. On dit de quelqu'un qu'il « adhère », par exemple, à des valeurs écologiques, supposant par là que ces valeurs contribuent à le définir, participent de son profil social, et qu'il les « transporte » partout avec lui. Au contraire, c'est la situation qui fera que chacun « active » tel ou tel principe parmi un répertoire dont chacun dispose également, ainsi que de la capacité de les mettre en jeu¹⁰⁶. Dans le modèle boltanskien, si les personnes sont susceptibles de mobiliser des principes différents, c'est en fonction de situation, en réponse à des épreuves et à l'incertitude foncière qui pèse sur celles-ci.

On peut tenter d'illustrer ces trois points par un exemple. Supposons qu'au cours d'une manifestation anti-nucléaire, une personne soit arrêtée. Au commissariat de police, on découvre avec stupéfaction qu'il s'agit d'un député qui, par sa présence, avait choisi d'apporter sa caution à la manifestation. Celui-ci fait valoir qu'il n'a fait qu'agir au nom de sa légitimité politique d'élu de la nation : il ne se contente pas d'exprimer son avis avec d'autres manifestants, mais parle en tant que mandataire. Il est *représentatif* du corps électoral et « comprend » tous les citoyens qui l'ont élu pour ses idées : sa taille, ou sa grandeur est d'autant plus importante. Au nom de cette représentativité, il entreprend de persuader les policiers que ceux-ci doivent lui présenter des excuses – « En m'arrêtant moi, vous vous en prenez à tous mes électeurs ». La représentativité est bien ici le principe supérieur commun que mobilise dans la dispute le député. On voit bien en quoi il s'agit d'une question de justice : les policiers doivent maintenant décider de présenter ou non des excuses à leur prévenu en vertu de sa seule qualité de député¹⁰⁷. Tout aussi clairement, l'argument de la représentativité constitue une « montée en généralité », par la référence à un principe supérieur commun opposable aux interlocuteurs : la représentativité du mandataire constitue un principe suffisamment général et partagé pour s'imposer aux policiers et les convaincre – ou, du moins, les ébranler – dans le cadre d'une argumentation.

¹⁰⁶ Malheureusement, pour ne rien arranger, Boltanski et Thévenot (*DLJ*), et Boltanski seul (*AJC*) utilisent très souvent le terme « grandeur » comme synonyme de « principe », au sens qu'ils donnent à ce mot dans leur terminologie. On dispose donc parfois du même terme pour déterminer à la fois le critère de mesure (le principe) et la « taille » des personnes selon ce critère (leur « grandeur »). C'est bien là un choix des auteurs et sans doute permet-il d'insister sur le fait que l'usage des principes implique d'office une évaluation des personnes. Il nous a toutefois semblé que cet usage complique inutilement les choses, aussi a-t-on tenté de s'en écarter en réservant le mot « grandeur » aux circonstances où l'on évoque effectivement la « taille » des personnes selon un principe et non le principe lui-même.

¹⁰⁷ Rappelons encore que les motivations qui ont poussé ce député à faire valoir sa qualité n'ont aucune pertinence dans la description de la situation ; il se peut très bien, après tout, qu'il ait simplement voulu raccourcir la durée de son arrestation, ou l'inconfort de sa position, ou encore joué la carte du prestige et de l'autorité, mais même dans ce cas, la situation ne serait pas réductible, du moins pas sans reste, à des intérêts ou des rapports de force. Et si les policiers « cèdent » à la requête, leurs raisons propres ou leurs éventuelles réserves (éviter des ennuis, ne pas fâcher leurs supérieurs), pour autant qu'elles ne sont pas exprimées *explicitement*, n'intéressent pas non plus le sociologue dans son compte-rendu.

Enfin, ce principe reste spécifique à la situation : lorsque le député se retrouve le soir dans sa famille, sa représentativité politique n'est plus un argument très pertinent ; on ne l'imagine pas demandant à sa fille qui se conduirait mal à table : « Tu me dois le respect, je suis ton député »¹⁰⁸. La grandeur « civique », selon le terme employé par Boltanski et Thévenot pour qualifier cette forme de grandeur fondée sur la représentativité, n'est donc pas « attachée » à la personne du député : elle est seulement mobilisable par lui dans certaines circonstances¹⁰⁹. Elle pourrait d'ailleurs être mobilisée par les policiers eux-mêmes qui, dans l'ordre civique, ont une grandeur comparable et pourraient par exemple rétorquer : « Nous aussi, nous avons un mandat, qui est de faire respecter l'ordre et la loi, et nous sommes tout aussi représentatifs des citoyens, qu'il est de notre devoir de protéger ». On voit aussi comment le déroulement de la dispute et, éventuellement, la conclusion d'un accord vont à la fois répartir les biens (le député aura droit ou non à ses excuses) et hiérarchiser les personnes (il sera reconnu ou non comme « plus grand » que les policiers du point de vue de la grandeur civique). Enfin, l'opération consistant à « monter en généralité » est tout aussi patente. Tant qu'il n'est qu'une personne particulière ne parlant qu'au nom de ses propres intérêts, le détenu a peu de chance de convaincre les policiers. Dès lors qu'il fait valoir qu'il s'exprime au nom d'une grandeur, sa représentativité démocratique, que chacun est supposé reconnaître, ce ne sont plus ses intérêts particuliers qui sont en jeu, mais la dispute autour d'un principe général : dans ce type de circonstances un « représentant de la nation » doit-il être traité différemment d'un simple citoyen ?

C'est cette interrogation, cette remise en question des principes au nom desquels juger une situation, qualifier des personnes et des objets, qui caractérise le mieux ce moment décisif que Boltanski et Thévenot appellent l'*épreuve*. Au moment de la dispute, l'incertitude pèse en effet sur la grandeur respective des uns et des autres, et l'épreuve ne sera clôturée qu'au moment où cette incertitude sera levée. Chacun aura alors trouvé sa place, grande ou petite, mais, du moins dans le cadre de l'épreuve de justice, *justifiée* en référence à des principes supérieurs faisant équivalence entre les personnes.

De ce point de vue, la notion d'épreuve est bien la clé de voûte du modèle de la justification : c'est elle qui en définitive permet de rendre compte de l'incertitude inhérente aux situations de la vie sociale. Le monde selon Boltanski est en effet doublement indéterminé. Il l'est une première fois au niveau des objets, lesquels peuvent toujours être « interprétés » (*), et une seconde fois au niveau des personnes, que Boltanski ne dote pas d'une « personnalité » stable (soutenue, par exemple, par un processus d'intériorisation ou d'incorporation). « *Dans un monde où toutes les puissances seraient fixées une fois pour toutes, où les objets seraient immuables (où, par exemple, ils ne seraient pas soumis à l'usure) et où les personnes agirait selon un programme stable et connu de tous, l'épreuve serait toujours évitée, puisque la certitude de son issue la rendrait inutile. C'est parce que les possibilités des objets (...) et les capacités des personnes sont par nature incertaines (on ne sait jamais à*

¹⁰⁸ En revanche, un principe relevant de l'ordre « domestique » et de la tradition a toutes chances d'être au moins entendu et de faire l'objet d'une réponse appropriée (quand bien même ce serait une nouvelle marque de défiance assortie d'une critique cinglante).

¹⁰⁹ Cette grandeur est aussi régulièrement soumise à une épreuve spécifique, l'élection.

coup sûr ce dont les gens sont capables), que les êtres entrent dans des relations d'affrontement, de confrontation, dans lesquelles leur puissance se dévoile » (NEC, p. 676).

Boltanski pense qu'il est possible de rendre compte de cette indétermination foncière en termes sociologiques. La notion d'épreuve est ainsi conçue comme un descripteur, une sorte de « véhicule » qui permet, sans réductionnisme, de *suivre* les personnes en situation, sans préjuger de la grandeur des êtres en dispute ni de l'échelle des conflits : puisque la grandeur est précisément ce qui fait l'objet de la dispute, le sociologue ne peut qualifier à l'avance, à la place des personnes, l'ampleur de leur affaire. L'épreuve constitue un outil suffisamment modulable pour circuler, sans changer de cadre ou de répertoire analytique, entre les situations réglées par la force (les épreuves de force) et celles qui sont soumises à des contraintes de justification (les épreuves de grandeur ou épreuves légitimes). Elle se révèle donc un outil précieux tant pour la description des interactions relevant de la microsociologie que pour l'analyse des grandes orientations sociétales, en témoigne l'ampleur des phénomènes discutés par Boltanski et Ève Chiapello dans *Le Nouvel Esprit du Capitalisme* : « *Il n'est ainsi pas exagéré de considérer que l'on peut définir une société (ou un état de société) par la nature des épreuves qu'elle se donne et au travers desquelles s'effectue la sélection sociale des personnes, et par les conflits qui portent sur la nature plus ou moins juste de ces épreuves » (NEC, p. 75-76).*

On peut, bien entendu, trouver curieux que la notion d'épreuve rassemble des événements aussi différents que, mettons, une élection syndicale, un concours musical, un procès judiciaire, un prix littéraire, un marathon olympique, un examen scolaire ou une partie de chasse, sans compter les mille et un petits différends qui, sans pouvoir relever de classes d'épreuves aussi bien définies, ne font pas moins la trame de notre vie quotidienne. Il semble toutefois en résulter une réelle intelligibilité des conflits autour des questions de justice, ainsi qu'une meilleure compréhension de la capacité largement partagée à passer d'un principe de justification à un autre dans les situations les plus variées.

C'est à l'inventaire de ces principes, organisés selon le modèle non moins curieux des « cités », que sera consacré le paragraphe suivant (5.2.5), avant d'examiner plus loin (5.2.6) l'axiomatique générale sur lesquelles elles reposent.

La notion d'épreuve

En accordant une telle centralité à la notion d'épreuve, la sociologie de la justice de Boltanski se situe dans le prolongement des ambitions les plus générales de certaines « nouvelles sociologies », notamment celle de Bruno Latour, lorsque celui-ci, dans *Irréductions*, affirme qu'« (il n'y a que) des épreuves (de forces ou de faiblesses) » (§ 1.1.2), et définit ce qui est réel comme « ce qui résiste dans l'épreuve » (§1.1.5) (1984 : 177). Évidemment, là où Latour ne reconnaît que des forces et des épreuves de forces, Boltanski autorise d'autres catégories d'épreuves et donne ainsi une certaine autonomie à des questions comme celle du juste et du légitime – mais, doit-on insister, dans la mesure exacte où ces questions sont prises au sérieux par les personnes et où les situations dans lesquelles elles apparaissent définissent la réalité sociale. Dans cet ordre d'idées, la formulation la plus pure et programmatique d'un « cadre d'analyse des disputes » (exprimée, tout comme *Irréductions*, sous forme de propositions numérotées et de scolies à l'instar d'un *Tractatus*) se trouve chez Francis Chateauraynaud dans *La Faute Professionnelle* (1991 : 165-179). Il y définit l'épreuve comme « la possibilité d'un changement d'état » (§ 1.3.1), « un moment d'incertitude sur un état de choses » (§ 1.3.1.1), « un moment de détermination d'états de choses » (§ 1.3.2). La place de l'analyste y est également clairement assignée, lorsqu'il rappelle que « le chercheur n'a pas accès à une objectivité supérieure à celle qui est produite par les êtres qui font les épreuves » (§ 2.3).

On voit ainsi que c'est autour de la notion d'épreuve que cette sociologie déploie ses plus belles promesses de renouvellement de la discipline – c'est là qu'elle engage réellement sa posture épistémologique et donne la mesure de ses ambitions générales. Elle permet en effet de renvoyer dos à dos des paradigmes en apparence opposés, mais qui ont en commun de commettre une sorte de « péché d'ingérence » dans la dynamique même des épreuves, qu'il s'agisse de ne s'intéresser qu'à ce qui, dans le comportement humain, peut être ramené à des décisions rationnelles, « traitées comme le seul objet permettant d'accéder à une vérité », ou, à l'inverse, des approches qui, « associant la réflexion à une rationalisation illusoire, se donnent pour projet un accès direct à la réalité de pratiques dont les raisons seraient méconnues des agents » (DLJ, p. 438). Le sociologue renonce là à un choix tragique entre deux « anthropologies incompatibles » (*ibid.*), deux conceptions du comportement, l'une sous-déterminée, l'autre sur-déterminée : il doit avant tout tenir compte de l'indétermination dans laquelle les personnes en situation sont plongées, indétermination qui sous-tend l'épreuve et la rend possible.

Est-ce à dire que la sociologie de Boltanski ne met elle-même en œuvre aucune anthropologie ou conception particulière de l'homme ? Il est en effet difficile de savoir si cette indétermination est le reflet d'un constat empirique ou d'un parti pris normatif. En prenant pour unité d'analyse la situation plutôt que la personnalité sociale, et en mettant l'accent sur la capacité partagée à « changer de situation et à s'accorder dans des situations différentes » (AJC, p. 91), Boltanski fait en quelque sorte de la « plasticité des personnes » (*ibid.*) une donnée inséparablement sociale et morale. Parti du constat de la pluralité des principes capables de supporter une justification, Boltanski développe une conception particulière de l'homme comme personne morale dotée d'un équipement cognitif et d'une « liberté de principe » (*ibid.*) lui permettant de se justifier selon les contraintes externes de la situation. Dans cette conception, on ne sait jamais à l'avance « ce dont les gens sont capables », puisque leur est donnée la possibilité de révéler leur puissance ou leur grandeur dans l'épreuve. On comprend que cette notion soit dès lors la seule à même de rendre raison de cette capacité et de suivre les personnes en situation sans préjuger du sens ou de la réalité ultimes de leur comportement. Il s'agit bien là d'une anthropologie minimale, mais radicalement indéterminée comparée tant au paradigme du choix rationnel que de ceux qui font appel à des schèmes de comportement incorporés échappant à la rationalité des agents.

La démarche est d'ailleurs identique quel que soit l'objet investigué par ce type de sociologie. Le rejet d'un accès aux motivations (et donc d'une certaine forme de sociologie compréhensive ou interprétative) est plus ou moins explicite selon les auteurs qui s'inscrivent dans la continuité de Boltanski. Il est, par exemple, central dans l'ouvrage de Bessy et Chateauraynaud (1995) consacré à la question de l'authenticité des objets. Inutile en effet, pour rendre des comptes des contraintes pesant sur l'authentification d'un objet douteux (qu'il s'agisse d'une imitation de sac Louis Vuitton, d'un foie gras sans appellation contrôlée, d'un faux Van Gogh ou d'un site archéologique controversé), de s'intéresser « aux motivations d'un faussaire ou d'un contrefacteur, mais aux contraintes qui pèsent sur la réussite ou l'échec de son entreprise » (p. 16). Il en ressort un modèle de l'expertise original qui prétend décrire les « épreuves de vérité » dans lesquelles rentrent les personnes, « en traitant sciemment les intentions stratégiques des personnes comme des faits secondaires » (*ibid.*). C'est aussi le parti pris d'une sociologue comme Nathalie Heinich lorsqu'elle tente de rendre compte des controverses autour de l'art contemporain ; son premier souci est de dégager le sociologue du souci interprétatif : « le sociologue peut alors s'intéresser aux œuvres non pour ce qu'elles valent ou ce qu'elles signifient, mais pour ce qu'elles font » (1998 : 37). De nombreux sociologues (auxquels il faudrait ajouter Nicolas Dodier) tendent de plus en plus à parler de sociologie « pragmatique » pour qualifier cette démarche. Ainsi Nathalie Heinich, à la suite de l'extrait cité, qui utilise le terme « au sens large de l'intérêt pour les situations réelles, comme au sens plus spécifique de l'intérêt pour l'action exercée par les objets » (*ibid.*).

5.2.5. La déclinaison des principes : les cités.

Résumons-nous : lorsqu'elles sont en régime de dispute en justice, les personnes élaborent des argumentations pour justifier leurs prétentions. Ces argumentations prennent la forme d'une montée en généralité, par laquelle les revendications sont rattachées à un principe supérieur commun susceptible d'emporter l'adhésion des autres personnes concernées. Celles-ci essaient, ce faisant, de construire un accord, qui, en référence au principe en question, mettra « en équivalence » les objets et les personnes et, de cette façon, hiérarchisera les uns et les autres selon leur « grandeur ». La dispute commence avec le désaccord sur la grandeur des personnes et des choses, et sa fin suppose que soit résolue cette question.

À ce stade, on a donc encore très peu parlé de ces « principes supérieurs communs ». En quoi consistent-ils ? Tout le travail entrepris dans *De la justification* consiste précisément à tenter le recensement des grands « principes » valables dans le cadre de la culture de l'Europe occidentale et, en particulier, de la France¹¹⁰. L'idée de Boltanski et Thévenot est que ces principes n'existent pas en nombre illimité : on ne réinvente pas de principes à vocation universelle à chaque dispute. À ce moment de leur recherche (1991), ils estiment, pour l'essentiel, qu'il en existe six – six grandes façons de concevoir le bien commun dans notre aire culturelle¹¹¹. Chacun de ces grands principes est l'élément central d'une logique de justification que les auteurs ont baptisée *cité*. Le mot peut paraître inattendu, et risque même de susciter des images contre-intuitives, à rebours de ce qu'il recouvre réellement. Pour l'instant, retenons qu'une « cité », est une *logique de justification* basée sur une conception du *bien commun*. Il ne faut donc surtout pas se laisser leurrer par le vocabulaire : si on voulait rester très schématique, on se contenterait volontiers de l'équation *cité égale « kit » de justification*, afin d'éviter tout malentendu. Une cité n'est pas un lieu réel, encore moins une sorte d'utopie politique, mais un espace cognitif organisé dans lequel « puiser » des arguments (dans la tradition rhétorique des « topiques », les « lieux » du discours). Au cœur de chacun de ces « kits de justification », de ces logiques argumentatives se loge un grand principe.

¹¹⁰ Par prudence, Boltanski et Thévenot limite la validité de leur construction à l'exemple français. Mais le fait qu'ils se servent aussi d'exemples empruntés à diverses traditions européennes ou même américaines (en témoignent les références constantes à un penseur comme Hirschman) permet de penser que l'on pourrait généraliser ce modèle – moyennant sans doute quelque corrections – à une grande partie de la culture européenne occidentale.

¹¹¹ Boltanski et Ève Chiapello suggèrent bien la mise en place d'une septième cité dans *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999) mais, sans entrer dans une longue explication de l'avènement problématique de cette « cité par projets », on peut se demander si elle ne serait pas de toute façon une construction *ad hoc*, ou si elle a même suffisamment d'autonomie par rapports aux autres cités pour fournir de réels points d'appui critiques. C'est aussi, diraient sans doute Boltanski et Chiapello, qu'il manque encore aujourd'hui à cette cité les épreuves types qui l'associeraient définitivement à la fois dans notre système de représentations de la justice et dans le monde social. En revanche, c'est pour de tout autres raisons que Thévenot et Lafaye (1993) jugent périlleuse la tentative de construire une « cité écologique » : celle-ci bouleverse trop l'axiomatique des cités (voir section 2.6 dans ce chapitre) pour s'imposer durablement. Nous nous en tiendrons donc aux six cités de *La Justification*, en insistant sur le fait qu'il s'agit d'un nombre ouvert et sujet à révision, que l'importance relative des cités varie au cours de l'Histoire et qu'il en apparaîtra sans doute de nouvelles, tant l'invention humaine s'est montrée constante en la matière.

En outre, Boltanski et Thévenot pensent que pour chacune de ces grandes conceptions du bien commun présente dans la société française contemporaine, il existe une « tradition » de pensée cristallisée dans un « texte paradigmatique » de philosophie politique, qui a exercé une influence historique décisive et dans lequel la logique de justification apparaît sous une forme particulièrement pure. Leur hypothèse est donc que si l'on analysait une multitude de situations de « dispute en justice » telles qu'elles apparaissent quotidiennement dans notre vie sociale, on retomberait inmanquablement, au bout du compte, sur ces six modèles ou grandes lignes d'argumentation.

Cette explication n'est pas sans poser problème, mais peut toujours être retenue à titre d'hypothèse de travail : on verra que l'idée de six grandes définitions du bien commun apparaît plausible à l'usage, mais rien ne dit évidemment que d'autres analyses ne réussiraient pas à mettre en évidence d'autres principes, et trouver d'autres raisons à leur succès social. Il faut évidemment supposer, dans l'explication proposée par les auteurs, que les philosophies politiques majeures élaborées au cours de l'histoire de la pensée occidentale, ont, d'une manière ou d'une autre, peu à peu « percolé » dans le sens commun, où elles sont devenues des logiques de justification mobilisables sans référence à leurs sources originelles. Elles ne naissent donc pas toutes faites dans l'esprit des personnes, et exigent sans doute au contraire un travail très lent d'institutionnalisation, d'incorporation dans des agencements sociaux, et donc aussi, *a fortiori*, de socialisation des individus. En revanche, elles supposent des esprits capables d'en supporter l'architecture argumentative générale, et donc une forme de *compétence* générale au jugement qui représente le volet proprement cognitif du modèle¹¹².

Comme tout ceci risque de paraître un peu abstrait, tentons sans plus tarder de décrire plus concrètement la nature de ces grands principes.

a. *La cité civique*. Il est naturel de commencer par celle-ci puisqu'on l'a déjà vu à l'œuvre dans l'exemple du député arrêté lors d'une manifestation. Le principe supérieur commun, dans la cité civique, c'est la *représentativité* : ce qui fait la grandeur, dans la cité civique (c'est-à-dire, insistons : dans la logique « civique » de justification), c'est le fait que l'on parle au nom d'un *collectif*. On justifie donc ses

¹¹² « Cette compétence, dont il faut supposer l'existence pour rendre compte de la capacité, empiriquement observable, que les acteurs mettent en œuvre lorsqu'ils doivent porter des jugements, développer des justifications ou sortir d'une dispute en concluant des accords robustes, c'est-à-dire ici légitimes, est cognitive au sens où nous devons faire l'hypothèse qu'elle a un équivalent dans l'équipement mental des personnes, même si, comme dans le cas de la grammaire générative, à laquelle le concept de compétence est emprunté (Chomsky), nous pouvons laisser aux psychologues la tâche d'explorer les modes de stockage de cette compétence (...) » (AJC, p. 61). La différence entre « cité » et « monde », que l'on verra en détail plus loin, correspondrait *grosso modo*, de ce point de vue, à l'opposition établie par Chomsky entre *compétence* et *performance*. Cet ancrage chomskyen pose par ailleurs une série de nouvelles difficultés, qui n'ont, semble-t-il, pas encore été explorés par les continuateurs de Boltanski. On pense ici notamment à la question d'éventuels « universaux de la justice » (comme il existerait des universaux formels du langage) qu'un usage des concepts de compétence et de grammaire appelle à un moment ou à un autre : faut-il comprendre que l'architecture des cités renvoie réellement aux constituants logiques d'un équipement mental supposé identique chez tous les hommes ? On peut penser que le silence de Boltanski sur ces questions signifie simplement que leur résolution n'est pas nécessaire dans l'immédiat, en tout cas pas si notre priorité demeure la description de la capacité des personnes à mobiliser une pluralité de principes de justice. Le concept de « compétence » a l'avantage de stabiliser le modèle boltanskien sur son versant cognitif, mais il est aussi une fameuse « boîte noire » qu'il vaut sans doute mieux laisser fermée.

prétentions en invoquant le fait que l'on est mandaté, élu, assermenté – président d'association, fonctionnaire dans une administration, représentant politique, responsable syndical, délégué de classe – bref, que l'on a reçu, d'une collectivité, mandat pour s'exprimer en son nom pour le bien commun, et non plus simplement pour soi-même. Le texte « canonique » qui exprime le mieux le principe de cette cité serait, selon Boltanski et Thévenot, *Le contrat social* de Jean-Jacques Rousseau.

b. *La cité domestique*. Dans la cité domestique, le bien commun est défini par la *tradition*. Dès lors, la justification s'appuiera fortement sur des valeurs comme la fidélité (à une tradition) ou la loyauté (à une personne ou à un groupe)¹¹³. La phrase type du monde domestique est sans doute l'idée qu'« on a toujours fait comme ça », qui caractérise aussi en partie les sociétés ou les groupes qui évitent la formalisation explicite des procédures. Bien sûr, ce mode de justification a été d'une très grande importance pendant tout l'Ancien Régime puisqu'il a servi à y structurer les relations sociales fondamentales (sa meilleure cristallisation, l'épuration de cette cité serait d'ailleurs *La politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte* de Bossuet). Il tend à perdre de son importance dans des sociétés individualistes, davantage construites sur le « chacun pour soi », la formalisation des règles et le changement permanent¹¹⁴. Mais il reste très présent, et pas seulement dans les manuels de savoir-vivre ou la savante hiérarchie protocolaire. On peut très bien l'imaginer, par exemple, activé dans une relation de travail : un employé que son patron va licencier parce qu'il le trouve trop âgé pourrait se plaindre de l'injustice qu'il subit « alors qu'il s'est dévoué pendant trente ans pour l'entreprise ». Pareillement, dans le domaine politique, là où en principe la cité civique devrait être dominante, on sait l'importance que peut prendre la fidélité à un « chef de file » : certains construisent toute leur carrière dans l'ombre d'un « patron » ; c'est le cas aussi, dans une certaine mesure, dans le monde académique.

c. *La cité industrielle*. Dans la cité industrielle, le principe supérieur commun est l'*efficacité* : on s'inscrit dans cette cité dès que l'on compare des performances, ou que l'on fait de la productivité un critère de jugement. Reprenons l'exemple du vieil employé que l'on va licencier. Si son patron lui dit : « Je regrette, mais vous savez que vous n'êtes plus compétitif par rapport à la moyenne », il inscrit son argument dans la logique de la cité industrielle. Mais, d'une certaine manière, le commentateur sportif

¹¹³ Boltanski et Thévenot parlent aussi de « l'engendrement depuis la tradition » mais on ne voit pas bien ce qui justifie une formule aussi compliquée. De plus, comme ils le disent ailleurs (*DLJ*, p. 206), cette cité « apparaît chaque fois que la recherche de ce qui est juste met l'accent sur les relations personnelles entre les gens ». D'où notre insistance sur l'idée de loyauté, à côté de celle de tradition.

¹¹⁴ Toutefois, il faut se garder d'opposer mécaniquement tradition et changement. À cet égard, l'apport de Giddens est à nouveau particulièrement utile. Dans son texte « Living in a post-traditional society » (Beck, Giddens et Lash, 1995), le sociologue anglais fait remarquer que la tradition est, dans les sociétés traditionnelles, constamment réinterprétée par les clercs (qu'il appelle les « gardiens »). Le changement adaptatif est donc omniprésent : l'idée qu'« on a toujours fait comme cela » est par définition invérifiable puisque seuls les interprètes le savent (et probablement perçoivent-ils les innovations qu'ils introduisent comme des « interprétations » : on peut toujours argumenter que ce qui apparaît comme un changement pour certains est le retour à une tradition plus « authentique »). Dès lors, c'est ce caractère essentiellement non écrit de la tradition qui donne aux sociétés traditionnelles la plasticité nécessaire à la survie. Paradoxalement, c'est lorsqu'on sort de la société traditionnelle (par la multiplication, notamment, des savoirs explicites) que la tradition se fige (puisque à ce moment, on l'écrit et on peut toujours confronter l'écrit à la parole des clercs) – ce qui ouvre d'autres voies au changement et à l'innovation.

qui vante les exploits du cycliste le plus rapide ou du buteur le plus opportuniste se réfère tout autant à la cité industrielle. Pensons à la célèbre question de Staline : « Le pape ? Combien de divisions ? » ; autrement dit : on reconnaît la grandeur à la capacité de mettre en œuvre efficacement les moyens nécessaires pour obtenir ce que l'on veut. On pourrait sans doute dire que la cité industrielle est celle qui exemplifie le mieux la rationalité instrumentale. Notons aussi, enfin, que c'est au philosophe français Saint-Simon que Boltanski et Thevenot ont emprunté la description canonique de cette cité.

d. *La cité de l'opinion.* La logique argumentative de cette cité s'appuie sur la renommée en tant que grandeur particulière capable de supporter des justifications (en des temps anciens, on aurait dit la « gloire »). On fera donc valoir, dans cette cité, que l'on a raison parce que l'on est « quelqu'un de connu », une « célébrité ». Le motif est bien connu : c'est l'opinion que les autres, moins connus et donc « petits », ont de certaines personnes qui fait la grandeur de ces personnes. Ainsi, par exemple, d'une vedette de cinéma (ou d'un rappeur très populaire) qui, harponné par un journaliste, réagirait vertement en lui demandant : « Vous êtes qui pour me parler comme ça ? ». Ce que l'on pourrait traduire par : « Vous ne comptez pas parce que personne ne vous connaît tandis que moi, je suis célèbre et populaire ». Dès que la grandeur relative des personnes dépend de leur notoriété, on se trouve donc dans le monde de l'opinion. Hobbes fournit naturellement à nos auteurs le principe supérieur commun de cette cité.

e. *La cité inspirée.* La cité inspirée a été imaginée à partir de *La Cité de Dieu* de saint Augustin, en tant que première grande tentative systématique de théoriser la grâce divine. Le principe supérieur commun y est la *créativité*. Est « grande » dans cette cité, la personne qui, pour être créative, innovante, saura se dépouiller le plus facilement de tous les aspects matériels qui l'attachent au monde pour laisser aller son imagination, son « inspiration ». La cité inspirée touche au monde des artistes, des créatifs, des innovants en général – et donc pas seulement des grands mystiques, des ermites ou des « bohèmes ». Le principe supérieur commun, c'est donc la fidélité à sa propre inspiration ; en quoi l'on peut également rapprocher de cette cité la notion d'« authenticité ».

f. *La cité marchande.* Enfin, la cité marchande est, quant à elle, inspirée d'Adam Smith¹¹⁵. La grandeur qui caractérise cette cité est plutôt particulière puisqu'il s'agit tout simplement de l'*intérêt* ou, plus exactement, de la *convoitise* : le désir de biens. Est donc grand, sous ce rapport, celui qui est riche, qui possède beaucoup. C'est là une forme de grandeur *a priori* paradoxale, qui fait de cette cité peut-être la plus intéressante de toutes : comment imaginer, en effet, que le désir de possession constitue en soi une forme de bien commun ? L'intérêt individuel n'est-il pas précisément le contraire du bien commun ? En fait, il faut se souvenir que la notion même d'intérêt est bien, comme le rappelle bien Albert Hirschman (grand inspirateur de Boltanski et Thévenot), une notion historiquement construite (Hirschman, 1997). Elle s'est élaborée au long des textes de philosophes du XVIIIème siècle pour qui un monde gouverné par les intérêts serait beaucoup plus « civilisé » que celui du moyen âge où les passions dominantes étaient l'honneur, le fanatisme religieux et le goût du pouvoir. L'économie classique est fondée sur la célèbre image de la « main invisible » du marché qui transforme l'égoïsme de chacun en bien collectif. Comme le dit Adam

¹¹⁵ *La richesse des nations*, mais, surtout, la *Théorie des sentiments moraux*.

Smith, ce n'est pas de la bienveillance du boucher que nous attendons notre dîner mais de son intérêt bien compris ; en d'autres termes, si chacun suit son intérêt, dans une société de marché, les conditions sont réunies pour que les désirs des uns et des autres soient satisfaits au mieux. Le principe supérieur commun s'articule donc autour de l'idée de *compétition* considérée, en quelque sorte, comme la forme idéale de relation sociale. La cité marchande est donc bien une « cité » au sens des deux auteurs : elle ne glorifie pas l'intérêt comme une sorte de caractéristique « naturelle » des individus (ce serait là faire usage de l'argument central à cette cité, ce qui n'est pas le rôle du sociologue), mais au contraire comme une construction sociale et une métaphysique qu'il a fallu plusieurs siècles pour imposer, instituer dans les esprits et dans des dispositifs.

Récapitulons brièvement cette construction. Chaque « cité » se caractérise par une forme particulière du bien commun, et représente donc une « logique de justification » mobilisable dans certaines situations pour asseoir les prétentions des uns et des autres. Souvent, l'épreuve – le moment où ces prétentions entrent en concurrence et se « mesurent » les unes aux autres – ait lieu à l'intérieur d'une *même* cité : les différents acteurs se réfèrent alors au même bien commun, mais ne s'entendent pas sur la grandeur respective de chacun, qui est « grand » et qui est « petit » sous le rapport envisagé par le principe supérieur commun. Mais il arrive aussi que, dans l'épreuve, les acteurs ne soient pas d'accord sur la cité pertinente pour dénouer la dispute et parvenir à un accord. Ce cas est celui où l'on perçoit le mieux, par contraste, comment peuvent fonctionner les principes supérieurs communs.

Revenons à notre facteur et au trouble suscité par la distribution du recommandé. S'il fait appel au règlement général de la poste, supposé régir les rapports entre services publics et usagers, on voit, de l'inventaire qui précède, qu'il inscrit son argument dans le registre de la cité *civique* – il dit en effet, en substance, qu'il doit se plier aux lois et aux règlements qui sont issus de la volonté commune. La personne qui désire le recommandé de son conjoint peut, en restant dans la cité civique, invoquer des règles encore supérieures à celles du règlement de la poste – faisant valoir, par exemple, que son mari, « en tant que citoyen, a droit à son courrier », et qu'il risque de manquer une lettre importante. Le facteur pourra alors renchérir en évoquant le principe fondamental du « droit au respect de la correspondance » (toute personne peut vouloir cacher une lettre à son conjoint). Au long de cette « montée en généralité », chacun reste bien campé dans la logique de la cité civique : il s'agit de voir qui sera au sommet de cette hiérarchie de la *représentativité* – qui, sous le rapport de la grandeur civique, est le plus « grand » et est en mesure de parler au nom du conjoint absent. On peut imaginer qu'au fil des justifications des deux protagonistes, l'accord soit ainsi produit *sans sortir* de la société civique : les personnes auront réussi à déterminer quelles sont, parmi les règles évoquées, celles de la poste, de la conjugalité ou de l'inviolabilité du courrier, les plus pertinentes dans la situation présente, et donc qui, du facteur ou du conjoint, est le plus « grand » sous l'angle de la représentativité. La dispute se résoudra ainsi par le rétablissement d'une hiérarchie, d'une juste distribution des grandeurs (et des objets) entre les personnes.

Mais d'autres cas plus complexes peuvent se présenter. Supposons qu'entre le facteur et son client se soit établie une relation de familiarité : « Mais enfin, Robert, on se voit tous les jours, tu me connais, tu sais quand même bien que tu peux me donner cette lettre en toute confiance, non ? ». On a clairement changé de registre : il s'agit d'un argument basé sur la confiance, donc sur la loyauté personnelle ; autrement dit, la personne tente de faire référence à la *cité domestique* . Dès lors, la dispute ne porte plus seulement sur le fait de savoir qui est le plus grand, mais bien *quelle cité* est pertinente pour la situation considérée. C'est là une ressource essentielle de l'épreuve de justification : lorsqu'une personne s'aperçoit que, dans une cité et sous un rapport donnés, elle risque de perdre la dispute, elle peut tenter de faire émerger une autre cité, reposant sur une autre logique argumentative¹¹⁶. Dans la mesure où, on l'a vu, les grandeurs ne sont pas des caractéristiques des personnes mais bien de la situation, et où les individus sont dotés de la capacité de se déplacer entre les cités, ils peuvent ainsi changer de points d'appui normatif selon que les circonstances rendent plus ou moins pertinent le recours à d'autres principes supérieurs. Il n'y a donc de toute façon, de ce point de vue, aucun usage *arbitraire* des normes qui tiennent, et il y a même tout lieu de croire que certaines cités ont très peu de chances d'être mobilisées à l'intérieur de certaines situations, du moins pas sans risque d'être perçues comme inappropriées.

5.2.6. Les règles de l'argumentation : l'architecture des cités.

Une cité, cependant, est loin de se limiter à la sélection d'une forme de bien commun. Si l'on se souvient de l'équation très approximative selon laquelle une cité est un « kit de justification », on comprend qu'il ne suffit pas de faire référence à un principe pour disposer d'un équipement complet. Les cités sont, au fond, des argumentaires abstraits qui obéissent à une certaine discipline formelle. Or, quelles sont les règles qui sous-tendent l'argumentation en vue du bien commun ? Il convient de revenir sur cette question fondamentale, jusqu'ici laissée entre parenthèses, des contraintes générales qui pèsent sur les cités, car celles-ci constituent en quelque sorte l'axiomatique générale de l'argumentation qui caractérise la dispute en justice.

L'idée fondamentale de Boltanski et Thévenot est que, dans notre culture occidentale tout au moins (et en particulier, dans l'exemple de la France, qui reste leur référence majeure), il n'est pas permis de recourir à n'importe quelle forme d'argumentation : toutes les cités obéissent à un ensemble de règles de base communes. Ces règles, au nombre de six (*DLJ* , p. 96-103), sont les « axiomes » des cités, sortes de conditions nécessaires et suffisantes à toute argumentation en vue du bien commun. On se risquera à les discuter ici sous une forme plus ramassée, réduite à cinq, qui sauvegarde cependant l'essentiel de l'architecture argumentative d'ensemble.

¹¹⁶ On voit bien quel emploi une sociologie plus soucieuse des usages stratégiques des justifications pourrait faire de cette capacité, mais le modèle boltanskien n'envisage quant à lui que des acteurs moraux. Il s'interdit, en toute rigueur, de qualifier de « stratégique » tel usage particulier d'un principe de justice si les personnes elles-mêmes n'en font pas peser le soupçon. De toute façon, est-on tenté de dire, une fois que les acteurs se sont mis d'accord sur la cité pertinente, ce sont les règles de cette cité et, en particulier, la nature du principe supérieur commun, qui exercent leur contrainte argumentative propre, quelle que soit la motivation éventuelle qui aurait présidé à l'émergence de la cité.

°*Axiome 1 : Le principe de commune humanité.* Celui-ci suppose que les êtres humains ne sont pas des « choses » : ils ne peuvent être ni des esclaves, ni des sous-hommes. Tous les êtres humains ont donc en commun le statut moral de personnes. Pour Boltanski et Thévenot, l'idée grecque ou romaine de l'esclavage ne pourraient donc, aujourd'hui, fonder une « cité » légitime, susceptible de faire accord. La portée de cette restriction est pour le moins discutable : des systèmes esclavagistes ont, de fait, existé, et ont même fait l'objet de justifications publiques, bien au-delà des exemples de l'Antiquité – que l'on pense aux États du Sud avant la guerre de Sécession, ou au régime légal fondé sur le principe « séparés mais égaux » qui lui a succédé. Sous cet aspect, le statut du principe de « commune humanité » est loin d'être clarifié : s'agit-il d'une restriction *empirique* ou d'un jugement *normatif* porté au nom d'un vague principe de désirabilité morale ? On peut sans doute se contenter d'admettre, dans le cadre de cette présentation, que Boltanski et Thévenot ne visent pas à rendre compte de tous les modes de justification possibles, seulement de ceux qui leur paraissent généralisables dans nos sociétés et que, pour ce qu'ils en observent, ce n'est pas le cas des constructions qui n'admettent pas la commune humanité des personnes¹¹⁷.

°*Axiome 2 : deux états ordonnés.* La deuxième contrainte qui pèse sur l'organisation des cités est qu'elles doivent au moins comprendre deux états possibles des personnes et que ces états doivent être ordonnés, hiérarchisés¹¹⁸. L'utilité de cet axiome paraît plus évidente : si la justice revient à donner « à chacun son dû », il faut pouvoir distinguer, au minimum, une catégorie qui « mérite » d'une autre qui « ne mérite pas ». Notre facteur, pour revenir à lui, doit pouvoir au moins opposer ceux qui peuvent recevoir la lettre et ceux qui ne le peuvent pas. Faute de quoi, il n'y aurait plus aucune question de justice possible : n'importe qui pourrait la lui réclamer.

¹¹⁷ À vrai dire, Boltanski et Thévenot s'expliquent peu sur le sujet, ce qui est plutôt problématique dans la mesure où ils font de la commune humanité le point de départ de leur construction. Ils indiquent simplement que ce principe « *n'est pas satisfait par toutes les métaphysiques politiques et limite le champ des constructions dont nous nous proposons de rendre compte* » (DLJ, p. 97). Cet aveu ne dissipe pas le malaise. Prenons la fameuse « querelle de Valladolid » entre Bartolomé de Las Casas et Sepulveda, dont l'enjeu était de savoir si les Indiens d'Amérique avaient ou non une âme. Comment rendre compte de ce qui apparaît comme une forme de « dispute en justice » si l'on exclut par avance toute argumentation qui refuse l'humanité pleine et entière des Indiens ? On peut sans doute contourner la difficulté en estimant qu'aujourd'hui, argumenter publiquement que tous les hommes ne sont pas également humains ne serait plus possible, du moins dans notre culture. Mais est-ce si sûr ? Comment traiter, de ce point de vue, les travaux américains sur l'inégalité foncière des noirs et des blancs ?

Il y a à vrai dire une raison plus convaincante à cette auto-limitation : il ne serait pas possible de « stabiliser » un mode de justification qui ne reconnaîtrait pas la commune humanité de tous les participants. Pour soutenir cette idée, Boltanski et Thévenot font référence à un exemple d'« ordre illégitime », la *cité eugéniste*, dont la société nazie aura été la matérialisation la plus avancée. L'argument des auteurs est que cette construction était logiquement intenable dès lors que les nazis définissaient les Juifs comme des « non-humains », susceptibles d'être traités comme des choses, tout en les considérant comme des personnes dans certains domaines particuliers : « *comment faire jouer du violon à certaines non-personnes tout en admettant que jouer du violon est l'apanage des personnes ?* » (DLJ, p. 106). Il reste que la société nazie a existé, tout comme les sociétés esclavagistes avant elle, qu'il y eut des ébauches de politique eugéniste et qu'il est donc difficile de se débarrasser du constat empirique qu'il y a eu, dans la tradition occidentale, des modes de justification dans lesquels le principe de commune humanité n'est pas respecté. Il n'est pas sûr qu'asseoir ce principe sur une contrainte logico-pragmatique de cette sorte (laquelle voudrait, en quelque sorte, qu'« à la longue, ça ne tient pas sans contradiction ») soit la meilleure manière de sauver ce premier axiome.

¹¹⁸ On a en réalité regroupé ici deux axiomes séparés chez Boltanski et Thévenot : respectivement les second (principe de *dissemblance*, qui suppose deux états possibles pour les membres de la cité) et quatrième (l'*ordre de grandeur*, qui hiérarchise et ordonne ces états) axiomes.

Définir « ce qui revient à chacun » suppose donc que tous les « chacun » ne soient pas identiques. À s'en tenir là, ce principe n'engendrerait qu'une construction politique triviale ; c'est pourquoi, par ailleurs, toute situation de ce type est ordonnée : ceux qui « méritent » sont supposés plus « grands » – sous cet angle – que ceux qui « ne méritent pas » – plus « petits ».

On retrouve ici la notion de « mise en équivalence » qu'implique la justice : cette équivalence n'est rendue possible que par l'existence d'au moins deux états différents pour les personnes. Si un délégué commercial fait valoir qu'il a vendu davantage de voitures qu'un de ses collègues ce qui, selon lui, lui donne droit à une prime plus élevée, il revendique une « grandeur » supérieure (l'efficacité, relevant de la cité industrielle). Si un acteur de cinéma descend dans un hôtel et pense qu'il n'est pas reçu comme devrait l'être une star telle que lui, dont le prestige rejaillit sur tout l'établissement, il revendique une grandeur (la renommée, dans la cité de l'opinion) supérieure aux simples touristes et clients inconnus qui fréquentent le même endroit. Si, enfin, un homme d'affaire exige un *business seat* dans un avion parce qu'il en a les moyens, il s'affirme aussi « plus grand » (dans la cité marchande) que celui qui doit se contenter de la classe économique. Il serait facile de multiplier les exemples à travers toutes les cités.

La logique argumentative des différentes cités suppose donc que l'on mette chaque fois en présence des grands et des petits : des personnes qui reçoivent un traitement différent mais justifiable en vertu d'une caractéristique jugée pertinente dans la situation. On peut bien sûr rapprocher ce montage de la notion classique de *statut* (*) dans la sociologie classique. Toutefois, comme on va le voir immédiatement, il y a une différence fondamentale entre grandeur et statut.

°*Axiome 3 : le principe d'égale dignité.* Le statut, tel que le définit la sociologie classique, est « *la position qu'un individu occupe dans un groupe, ou qu'un groupe occupe dans une société* » (Boudon et Bourricaud, 2000 : 564). Il y a donc dans cette notion de statut une dimension de stabilité : le statut est « attaché » à une personne de manière plus ou moins permanente (qui varie en fonction du degré de mobilité sociale dans une société donnée). Or, comme on l'a vu, la grandeur n'est jamais attachée à une personne que provisoirement et à l'issue d'une épreuve. La stabilité règne tant que les grandeurs ne sont pas remises en cause, laquelle opération exige des efforts critiques parfois coûteux, mais en théorie toujours possibles. L'idée fondamentale de cet axiome est donc, en somme, que la logique argumentative des cités doit impliquer le droit de chaque personne à concourir pour accéder à l'état de grand ; un modèle de justification dans lequel chacun serait à jamais enfermé dans un seul état ne serait pas légitime. Cette « commune dignité », c'est « *la puissance identique d'accès à tous les états* » (DLJ, p. 98). L'idée que la grandeur n'est fixée qu'à l'issue d'une épreuve et jusqu'à la suivante exclut donc toute argumentation fondée sur la caste puisque, dans un tel système de castes ou d'ordres, la grandeur des personnes est fixée à la naissance et ne peut évoluer¹¹⁹.

¹¹⁹ Le principe de « commune dignité » présente bien sûr les mêmes difficultés que le principe de « commune humanité » visé plus haut : s'agit-il d'une construction normative ou d'un constat empirique ? Il est clair qu'ici aussi, Boltanski et Thévenot excluent de leur objet d'études des modes de justification qui ont réellement été tenus. Quand Louis XIV disait « *l'État, c'est moi* », sa souveraineté excluait l'idée de commune dignité : la fonction royale dans la monarchie absolutiste (soutenue par la théorie du droit divin) n'est pas « ouverte à une

Si le responsable des ventes peut faire valoir qu'il est effectivement plus efficace (cité industrielle) ; si un délégué syndical est suivi par ses camarades de travail (cité civique) ; si un chanteur sort un disque qui obtient un certain succès (cité de l'opinion) ; ou si un employé se montre particulièrement fidèle à son patron (cité domestique) – en chacun de ces cas, la grandeur relative des personnes considérées a pu progresser (ce n'est évidemment pas toujours le cas, des involutions jusqu'à l'état de *misère* sont tout aussi possibles). Certes, cela ne signifie pas que la grandeur de chacun change en permanence, mais qu'au moins chacun doit être en mesure de « rouvrir l'épreuve » pour prouver sa grandeur. Dans certaines catégories d'épreuves, la grandeur est constamment remise en cause parce que les épreuves sont très vite renouvelées – c'est le cas du salaire au rendement, des compétitions sportives, du verdict de l'audimat ou du top 50. Dans d'autres, les conditions d'accès sont sans doute plus verrouillées, mais il est alors possible de faire porter la critique sur ces difficultés et de construire le handicap comme injustice (qu'on pense à l'inégalité des chances scolaires).

°Axiome 4 : la formule d'investissement. Lorsqu'on les prend ensemble, l'axiome sur les « états ordonnés » et celui sur la « commune dignité » génèrent encore une indétermination : puisque les états ne sont pas des caractéristiques des personnes, comment savoir quand une personne est « grande » ou « petite » dans une cité donnée ? C'est la *formule d'investissement* qui vient résoudre la tension entre les deux précédents principes. Être « grand » dans une cité implique toujours un « coût » : celui-ci consiste en la renonciation à la grandeur dans les autres cités. On ne peut être grand partout à la fois. Prenons un nouvel exemple. Est « grand » dans la cité civique celui qui est représentatif d'un collectif. Cette représentativité oblige particulièrement à renoncer aux liens privilégiés de loyauté qui fondent la grandeur dans la cité domestique. Ainsi, à un député qui voudrait favoriser ses amis personnels (cité domestique) dans le cadre d'une procédure d'attribution de marché public, on pourra reprocher qu'il commet une injustice : plus que tout autre, il doit, en tant que député, être soucieux du bien collectif et respecter les lois. S'il est représentant de la nation, il ne peut se servir de cette grandeur pour défendre ses amis. Si un romancier au talent reconnu mais en manque de lecteurs et d'argent décide de brider son inspiration pour produire en série des romans à succès, il devra, pour obtenir la richesse (cité marchande), renoncer, au moins en partie, à son authenticité et à sa créativité (cité inspirée).

On voit le mécanisme en œuvre : la grandeur dans une cité donnée doit impliquer un sacrifice, celui de la grandeur dans les autres cités. L'axiome d'investissement (ou de « sacrifice », disent aussi les auteurs) permet donc de comprendre comment, à travers l'ampleur du sacrifice, les personnes seront jugées plus ou moins grandes ou petites.

libre compétition » comme on dirait aujourd'hui. On peut certes de nouveau résoudre pragmatiquement la difficulté en disant que ce mode d'argumentation ne serait plus reçu ou « tenable » aujourd'hui, dans les sociétés où nous vivons. Mais ce n'est pas si sûr : Jennifer Hochschild (1981), lorsqu'elle étudie les critères de justice qui prévalent dans la société américaine, met en évidence l'existence d'une norme de « statut » (*ascription*), laquelle fait référence à une construction où, pourrait-on dire, « l'épreuve est jugée d'avance ». Et la cité domestique elle-même, dans laquelle les personnes tendent sans doute plus que dans d'autres, par définition, à demeurer dans leur état, n'est pas sans comporter des contradictions potentielles avec l'axiome de commune dignité.

°*Axiome 5 : le bien commun.* À la lueur de tout ce qui vient d'être dit, le dernier axiome ne surprendra guère. Il précise que le sacrifice dont il a été question dans l'axiome de la formule d'investissement doit être orienté vers un bien commun, en vertu de quoi la grandeur des grands profite effectivement à toute la cité : elle contribue non seulement à leur propre bien-être, mais à celui des « petits ». Le sacrifice ne débouche pas sur une jouissance égoïste ; c'est bien celle-ci qui, au contraire, est sacrifiée pour le bien commun de toute la cité. Quand une célébrité associe son nom et sa présence à un événement, sa grandeur rejaillit sur celui-ci ainsi que sur l'ensemble de ceux qui y ont contribué ; quand une équipe de football remporte une compétition, tous ses fidèles supporters participent de leur bonheur ; quand le député arrêté lors d'une manifestation reçoit les excuses des policiers qui l'ont arrêté, c'est tout son électorat qui s'associe à sa grandeur retrouvée. D'une certaine manière, les grands « comprennent » les petits – l'équipe de foot comprend ses supporters comme le député comprend la collectivité. « *La cité s'identifie par l'état de grand et accéder à l'état de grand c'est être identifié avec la cité* » (DLJ, p.100).

L'axiomatique est à présent complète. Elle vient asseoir sur des propositions formalisées tout ce que l'on a déjà dit de la montée en généralité, de la grandeur et des principes supérieurs communs (voir section 2.4). Le régime de dispute en justice suppose que l'on argumente publiquement ses prétentions, ce qui passe par la référence à un bien commun. L'architecture des cités construit sur des bases à la fois logiques et pragmatiques l'idée qu'il y a une pluralité de formes du bien commun, et donc plusieurs façons de monter en généralité. Argumenter de la justice de sa position en fonction de sa représentativité (cité civique), de son authenticité (cité inspirée), de sa richesse (cité marchande), de sa célébrité (cité du renom), de sa loyauté (cité domestique) ou de son efficacité (cité industrielle) constituent autant de façons de soutenir par un principe général une revendication, une prétention à la grandeur qui, sans cela, ne seraient que particulières et égoïstes, donc incapables de convaincre autrui.

On voit ainsi, malgré l'étrangeté certaine de l'édifice, la logique des cités rejoindre d'autres conceptions plus familières de la justice. Le rapport entre grandeur et sacrifice inscrit la logique de Boltanski et Thévenot dans une perspective « proportionnaliste » de la justice : il y a un rapport direct entre rétribution (la grandeur) et contribution (le sacrifice). D'autre part, cette idée suppose qu'il est impossible, par définition, d'être « grand » dans toutes les cités à la fois. La notion même de cité n'est pas, de ce point de vue, sans présenter une analogie particulièrement frappante avec la logique des « sphères de justice » de Michael Walzer : de même que, dans la société de Walzer, les inégalités ne sont guère susceptibles de se cumuler et qu'il n'est pas possible de jouir d'un monopole dans toutes les sphères, dans la logique de Boltanski, les grandeurs ont tendance à s'exclure mutuellement. Enfin, le modèle des cités et celui des Sphères de justice partent d'une intuition commune : l'irréductible pluralité des conceptions du juste dans les sociétés occidentales contemporaines. Les deux types de théorie se donnent la même mission de tenter de rendre compte de cette pluralité, l'une en se centrant sur la distribution des

biens, l'autre davantage sur les formes de généralité acceptables et la grandeur des personnes au travers de la distribution des biens. Il est tout aussi symptomatique que toutes deux présentent la même hésitation entre normatif et descriptif. Il y a dès lors une solide parenté et de fortes convergences entre la vision de Walzer et celle de Boltanski même si elles semblent s'être élaborées indépendamment l'une de l'autre.

La complexité évidente de la construction théorique de Boltanski tient aussi au fait que le sociologue, au long de ses différents ouvrages, tente au fond de mettre en place un véritable « programme de recherches » qui dépasse le seul projet de rendre compte des formes légitimes de bien commun¹²⁰. Les rapprochements que nous nous sommes autorisés dans cette présentation avec des concepts plus familiers aux sociologues seront peut-être jugés hasardeux par les puristes, mais n'ont d'autre but que de « stabiliser » un certain nombre de notions dont il est parfois difficile de se faire une représentation opératoire. Il semble tout de même qu'au terme de ce premier parcours, on pourrait dire que la logique des cités, une fois apprivoisée sa complexité, constitue vraiment une *grille empirique d'analyse des justifications publiques* telle qu'on peut les identifier dans les divers domaines de la vie sociale contemporaine. Cette grille ne prétend pas à l'exhaustivité mais s'affirme tout de même suffisamment générale pour écarter comme illégitimes les modes de justification qui ont peu de chance d'établir l'accord, et risquent dès lors d'exposer ceux qui y ont recours à retomber constamment dans la dispute.

5.2.7. Les mondes communs. Litiges et différends.

À ce stade, le modèle proposé par Boltanski et Thévenot reste toutefois largement indéterminé : comment, dans les différentes situations, réussira-t-on à déterminer qui a réussi l'épreuve ? Comment va-t-on opérer la répartition de la grandeur et « mesurer » en quelque sorte les personnes ? La construction des cités est comme le dit Boltanski, une « métaphysique à deux niveaux » qui comprend des personnes et des principes d'accord. Mais la justification n'aurait aucune chance de « tenir » dans un univers éthéré où il n'y aurait que des personnes et des principes. Ce sont donc les *objets* qui servent de « référent extérieur », de point fixe, en quelque sorte, autour desquels vont s'articuler les épreuves. Celles-ci ont toujours lieu dans des situations concrètes, au sein desquelles des « objets » de natures très diverses peuvent être impliqués et servir de support à des justifications. C'est là tout le sens du passage de l'architecture logique et morale des *cités* à leur mise en œuvre dans des *mondes*.

Dans notre situation postale favorite, l'épreuve de justification n'est possible que parce qu'un certain nombre d'objets sont co-présents ou, au contraire, requis mais absents : du recommandé dont la distribution est contestée à la procuration impossible à produire, en passant par l'uniforme du facteur, les boîtes aux lettres et les formulaires

¹²⁰ Programme qui reçoit souvent le nom de *sociologie de la critique*, mais que nombre de ceux qui se situent dans la continuité de ce courant (au rang desquels des sociologues comme Nathalie Heinich, Nicolas Dodier ou Francis Chateauraynaud), tendent de plus en plus à qualifier de *sociologie pragmatique* – voir l'encadré sur la notion d'épreuve.

standards. Introduisons à présent quelques changements dans cette disposition des objets : le facteur tient une lettre en mains, mais se présente sans uniforme et sans sacoche. L'absence de ces éléments risque d'altérer la nature de la situation : le conjoint du destinataire pourra supposer que le facteur n'est plus en tournée, et qu'il vient amener le recommandé comme on rend un service personnel. Cette nouvelle disposition évoque plus facilement la « cité domestique » (une logique de fidélité et de relations personnelles). Dans ce nouveau contexte, le facteur aura sans doute plus de difficultés à faire référence aux règlements de la poste. L'épreuve a plus de chances de se dérouler selon les principes de la cité domestique.

Lorsque la cité, comme argumentaire de justification publique, est « appareillée », « étayée » par toute une série d'*êtres* qui lui sont propres, Boltanski et Thévenot parlent de *mondes* : « la référence à des choses qualifiées entraîne donc une extension du cadre de cohérence par lequel les cités se déploient dans des mondes communs » (DLJ, p. 165). L'épreuve, dans sa réalité concrète, ne se déroule jamais dans un univers de purs arguments¹²¹. Si tel était le cas, elle pourrait bien ne jamais être tranchée : chacun pourrait faire appel à un argumentaire différent mais également pertinent. Les auteurs illustrent cette indétermination de la sorte : « (...) deux personnes peuvent s'affronter, avec une égale détermination, en s'opposant les deux arguments contradictoires suivants : "il doit en être ainsi parce que j'en ai l'intime conviction" et "il me semble que cela ne se fait pas" » (*ibid.*). Si le premier argument s'appuie sur la cité inspirée (je fais appel à mes convictions les plus authentiques) et le second sur la cité domestique (c'est contraire à la tradition, aux usages reçus), comment juger quel est l'argument le plus pertinent ? « Ni l'examen de l'argumentation, ni son contexte immédiat, ne permettent de comprendre des oppositions de jugement aussi complètes qui risquent de faire conclure à un arbitraire, à une absolue subjectivité des points de vue » (*ibid.*).

Dès lors, il faut montrer que les objets engagés dans cette situation font basculer l'épreuve du côté d'une cité plutôt que d'une autre. Il y a ainsi, en regard de chacune des cités, un « monde civique », comme il y a un « monde domestique », un « monde de l'inspiration », un « monde industriel », un « monde de l'opinion » et un « monde marchand ». Selon une équation tout aussi approximative mais pratique à l'usage, on serait tenté d'écrire : *cité + objets = monde*. Les objets, dans ce montage théorique, servent à établir les points de repères qui permettront de discuter de la validité des arguments des uns et des autres ; ils confèrent, littéralement, l'objectivité dont les justifications et les épreuves seraient sinon dépourvues.

En passant des *cités* aux *mondes*, Boltanski et Thévenot ne font rien d'autre que de rappeler que la justification se fait toujours « en situation », comme ils disent, et que cette situation est définie non seulement par des personnes et des axiomes, mais par tout un univers d'objets. Ces objets ne doivent pas nécessairement être « matériels » ou « physiques ». Le facteur peut très bien invoquer le règlement de la poste, sans devoir le produire réellement, pour justifier son refus de donner le recommandé. Même s'il n'est pas physiquement présent, le règlement est un objet. Bien entendu,

¹²¹ Sauf, précisément, dans les ouvrages de philosophie politique, ce qui explique que les auteurs y soient allés chercher les « idéaux-types » (*) de leurs cités.

s'il peut exhiber le règlement en le sortant de sa mallette, et indiquer à l'usager obtus le paragraphe concernant les recommandés, sa preuve devient beaucoup plus concrète.

Un exemple supplémentaire permettra d'éviter un contresens possible sur les objets. Imaginons une dispute entre un adolescent dans un bus et une personne plus âgée qui lui demande de céder sa place. L'épreuve se situe *a priori* dans le cadre du monde domestique : le privilège des aînés est bien l'exemple même de référence à la tradition. Si, maintenant, la personne âgée est, en outre, bardée de décorations militaires, il est probable que le monde dans lequel aura lieu l'épreuve sera différent : une personne qui exhibe ses médailles entend vraisemblablement faire référence au monde civique. Elle veut signifier qu'elle a rendu beaucoup de services à son pays et qu'elle revendique une place assise non plus du simple fait qu'elle est plus âgée, mais qu'elle est grande ou méritante sous cet angle particulier. Si, dans cette situation, la médaille militaire fait assez naturellement référence au monde civique, la même décoration exposée dans une vitrine de souvenirs d'un fils de famille, tirera plutôt du côté du monde domestique : elle sert à perpétuer le souvenir du père, la tradition familiale, la loyauté filiale, et n'appartiendra au monde civique que plus accessoirement. La même médaille peut être attachée au monde du renom, s'il s'agit de celle gagnée par Napoléon alors qu'il n'était qu'au début de sa carrière militaire : c'est parce qu'il est devenu célèbre que l'objet sera admiré, comme signe de renommée davantage que comme preuve de mérite civique. Enfin, imaginons toutes ces médailles soviétiques qui se sont retrouvées sur les présentoirs des brocanteurs quand les officiers ont voulu se faire un peu d'argent au moment de quitter l'ancienne RDA ; on sait que les insignes militaires de l'armée rouge font aujourd'hui l'objet d'un commerce lucratif dans tous les pays ex-communistes de l'Europe orientale. Pour ceux qui en font commerce, la médaille est clairement un objet du monde marchand. On pourrait continuer de la sorte – avec, peut-être, une difficulté propre au monde de l'inspiration, plus faiblement « équipé » que les autres et qui n'a que faire des médailles.

Cette remarque permettra peut-être d'éviter un malentendu sur la métaphysique des mondes : même si, bien entendu, beaucoup d'objets évoquent plus naturellement un monde qu'un autre, ils sont en vérité tout aussi « socialement construits » (*). C'est bien sûr une difficulté supplémentaire : si les objets ne sont pas totalement déterminés, il reste une indétermination globale dans le modèle de la justification proposé par Boltanski et Thévenot – ou plutôt : le chercheur ne peut pas, là non plus, déterminer à l'avance et à la place des personnes à quel monde appartient quel objet. Il n'en reste pas moins que le monde des objets est indispensable pour « arrimer », « lester » les arguments de la justification publique agencés en « cités ». C'est seulement lorsque les cités s'incarnent dans ces « mondes communs » que l'incertitude intrinsèque aux épreuves a une chance d'être levée.

L'épreuve peut par ailleurs porter sur l'ajustement des grandeurs dans un même monde ou sur la nature même des êtres en dispute, autrement dit sur le monde dans lequel l'épreuve doit avoir lieu. Supposons que l'on apprenne qu'au cours d'un match de boxe, un des adversaires s'est « couché » suite à un arrangement avec le manager de son rival. Dans le monde sportif, le perdant est « petit », et même misérable, à un

double titre : d'abord bien sûr parce qu'il a été battu, mais ensuite parce qu'il n'a même pas été battu à la loyale, selon les règles de l'épreuve sportive. Pour retrouver sa dignité perdue, le boxeur peut tenter de s'installer dans un autre monde, et de redéfinir ainsi l'épreuve en convoquant, par exemple, le principe de la cité marchande. On peut l'imaginer, dans les vestiaires, dire à son adversaire, comme dans les romans noirs américains : « tu te crois le plus fort ? Pauv' connard ! pour faire ça, mon gars, j'ai touché plus d'fric que t'en verras jamais dans ta carrière de boxeur minable ». Le « petit » tente de déplacer l'épreuve vers un autre monde où il peut redevenir le plus « grand ». Qu'il y réussisse effectivement importe peu : l'axiome d'égalité de dignité ne signifie pas qu'au départ, les chances de remporter l'épreuve soient égales, mais que personne ne peut être définitivement enfermé dans un état. L'épreuve peut être réengagée.

Au fond, l'épreuve peut être d'une double nature. Dans un premier cas, elle peut être un simple *litige* : les protagonistes s'accordent sur le monde dans lequel ils se trouvent, et sur les êtres qui y sont pertinents. Si les deux boxeurs restent dans cette variante du monde industriel qu'est le monde sportif¹²², avec ses concurrents, ses arbitres, ses clubs, ses managers et son public, l'épreuve sert seulement à « clarifier » qui est le plus grand et le plus petit. Le vainqueur ne fera aucun doute. Dans un deuxième cas, l'épreuve peut prendre la forme d'un *différend* : elle ne porte plus seulement sur la grandeur des personnes, mais également sur le fait de savoir quel est le monde pertinent pour apprécier la situation envisagée. Dans ce cas, chacun fait appel à ses ressources pour « faire émerger » le monde dans lequel il prouvera sa grandeur.

On ne cherchera pas ici à détailler la manière dont peut se dérouler l'une ou l'autre forme de la dispute. Mais on voit tout de même aisément comment, dans le cas du différend, l'invocation d'un monde spécifique par chacun des protagonistes a été rendu possible par la mise en évidence des objets. Pour convaincre le facteur, la personne qui revendique le recommandé peut proposer d'exhiber son livret de mariage. Patientant un moment dans le vestibule, le facteur aperçoit, accroché au mur, le calendrier de la poste, qu'il a lui-même vendu quelques mois auparavant à son interlocuteur. Il peut se souvenir qu'il a déjà été reçu dans cette maison, à l'occasion de sa tournée du nouvel an. Du fait de tous ces objets qui l'entourent et évoquent le monde domestique (ils font référence au lien personnel entre le facteur et l'utilisateur), le facteur ne peut pas éviter d'être troublé par une certaine forme d'incongruité : comment concilier cette relation amicale avec l'attitude purement « fonctionnelle » et procédurière (attribuable, selon l'interprétation, au monde industriel ou au monde civique, voire à un compromis¹²³ entre les deux) qu'il adopte en ce moment ? Il se peut, que, sous la présence de ces objets, l'épreuve bascule vers le monde domestique. Et dans le monde domestique, l'attitude « formaliste » du facteur est condamnée

¹²² On pourrait envisager de faire du monde sportif un monde spécifique et imaginer une cité dans lequel le principe supérieur commun serait, par exemple « la vie saine ». Boltanski et Thévenot y font une brève allusion, proposant d'appeler cette cité potentielle « cité hygiéniste ».

¹²³ Nous n'examinerons pas les nombreuses figures de *compromis* ; sachons seulement que celles-ci sont, dans la grammaire de justification, codifiées d'une manière aussi précise que les *critiques* adressées depuis une cité vers une autre.

d'avance : ce monde n'est pas un monde de procédures et de règlements, mais de tradition, de loyauté personnelle, de complicité et d'arrangements entre les personnes.

On peut imaginer de multiples issues à cette épreuve. Mais la confrontation des deux mondes (civique ou industriel, d'un côté, domestique, de l'autre) met le doigt sur une caractéristique fondamentale des personnes : pas plus qu'elles ne sont attachées à une cité ou à une grandeur, elles ne sont en aucun cas attachées à un monde, et peuvent librement évoluer entre eux¹²⁴. Les personnes ont, si l'on veut, la possibilité de tenter de réinterpréter (*) ou de recadrer (*) la situation de façon à montrer leur grandeur dans un monde qui leur est plus favorable¹²⁵.

5.2.8. Remarques conclusives.

On a cherché ici à rendre plus « intuitif » un modèle qui peut paraître déroutant et complexe, et omet souvent de s'inscrire, ne serait-ce que sur un mode négatif ou par analogie, dans des traditions de recherche préexistantes. Boltanski donne parfois l'impression de recommencer la sociologie à lui tout seul¹²⁶, et s'il faut bien reconnaître les mérites du travail titanesque de refondation entrepris par lui et son équipe, on ne peut s'empêcher de penser que certaines notions gagneraient à être comparées à celles proposées par des recherches comparables.

¹²⁴ C'est précisément cette faculté de se déplacer entre les mondes qui caractérise ce qui fait une personne. Boltanski et Thévenot disent même que la capacité des personnes à « ouvrir les yeux », c'est-à-dire à porter sur une réalité un regard depuis un autre monde est précisément ce qui définit leur « libre arbitre ».

¹²⁵ Un dernier exemple caractéristique de cette situation peut être emprunté à un film anglais des années 40 (*The Chiltern Hundreds*, 1949). On y décrit les relations entre un aristocrate, plutôt « bohème » mais attaché à son rang, et son majordome, quant à lui parfaitement stylé, même si c'est avec une pointe d'ironie et de détachement très britannique. Dans le monde domestique, les serviteurs sont les « petits » puisqu'ils sont subordonnés à leurs maîtres. La seule façon qu'il leur reste de se « grandir » c'est, en plus de participer de la grandeur de la maison à laquelle ils sont attachés, de faire assaut de loyauté, et donc de renoncer encore davantage à leur autonomie personnelle. Le jeune aristocrate est, contre toute attente, le candidat du parti travailliste dans sa circonscription. Or, voici qu'il découvre que son rival et candidat du parti Tory n'est autre que son fidèle majordome, qui finit par remporter les élections et restaurer ainsi l'honneur de la famille. Dans le monde civique, est « grand » celui qui emporte les suffrages ; l'épreuve y est beaucoup plus indécise et réengagée plus souvent. Elle donne plus de chances au majordome de se « mesurer » à son maître. On devine que tout le film joue avec humour sur cette « incongruence » entre les deux mondes, ainsi que sur l'opposition politique à fronts renversés (le jeune Lord travailliste, le majordome Tory).

¹²⁶ En témoigne l'assurance faussement modeste avec laquelle ils avertissent leurs lecteurs du caractère inhabituel de leur démarche : « *Les lecteurs de cet ouvrage pourront ressentir une certaine gêne à ne pas rencontrer dans les pages qui suivent les êtres qui leur sont familiers. Point de groupes, de classes sociales, d'ouvrier, de cadres, de jeunes, de femmes, d'électeurs, etc., auxquels nous ont habitués aussi bien les sciences sociales que les nombreuses données chiffrées qui circulent aujourd'hui sur la société. Point encore de ces personnes sans qualité que l'économie nomme des individus et qui servent de support à des connaissances et à des préférences. Point non plus de ces personnages grandeur nature que les formes les plus littéraires de la sociologie, de l'histoire ou de l'anthropologie transportent dans l'espace du savoir scientifique, au travers de témoignages souvent très semblables à ceux que recueillent les journalistes ou que mettent en scène les romanciers. Pauvres en groupes, en individus ou en personnages, cet ouvrage regorge en revanche d'une multitude d'êtres qui, tantôt êtres humains, tantôt choses, n'apparaissent jamais sans que soit qualifié en même temps l'état dans lequel ils interviennent. C'est la relation entre ces états-personnes et ces états-choses, constitutive de ce que nous appellerons plus loin une situation, qui fait l'objet de ce livre* » (« Comment nous avons écrit ce livre », avant-propos en forme d'autobiographie intellectuelle des auteurs de *La Justification*, p. 11).

De plus, pour rendre compte du modèle des cités et des mondes tel qu'il est exposé dans les textes « canoniques », il aurait fallu, par exemple, décrire concrètement l'équipement des différents mondes que Boltanski et Thévenot décèlent dans les pratiques de justification qui ont cours dans nos sociétés. Parce qu'elle mêle des ambitions *empiriques* (décrire les modes de justification), *épistémologiques* (réévaluer le rapport entre connaissance sociologique et savoir du « sens commun ») et *normatives* (en prenant au sérieux les justifications des acteurs, le sociologue ne peut totalement éviter de s'inscrire lui-même dans une logique de justification), la sociologie de la justification de Boltanski constitue en quelque sorte le couronnement des questionnements et des préoccupations qui ont été les nôtres au long de cet ouvrage. Aussi, quelques remarques de synthèse s'imposent, en guise de conclusion provisoire.

1. Rappelons d'abord que le modèle boltanskien n'a qu'une portée limitée : il ne vise qu'à décrire les situations qui rentrent dans un régime de « dispute en justice », donc de justification publique. À tout moment de leurs ouvrages, Boltanski et ses co-auteurs (Thévenot ou Chiapello) rappellent que d'autres régimes d'action existent : de nombreuses situations ne font pas l'objet d'une dispute en justice, soit qu'elles se situent dans la « justesse » (quand leur évidence quasi-naturelle n'est pas contestée), dans la « paix en amour » (situations où l'on ne calcule pas ce qui revient aux uns et aux autres), soit, tout simplement, qu'elles ne connaissent que la violence et les rapports de force. Il faut donc garder à l'esprit que l'impératif de justification n'épuise pas le réel social. La compétence morale à la justification ne nie pas naïvement l'existence de la violence, du cynisme, de la tromperie, du camouflage de ses intérêts derrière des principes. Mais une société ne peut « tenir ensemble » et éviter ainsi l'*anomie* (*), en somme, que si l'impératif de justifiabilité publique des revendications a une certaine prégnance. Comme le dirait Elster, la référence au « bien commun » peut être souvent hypocrite, elle ne peut pas l'être en permanence. Boltanski ajoute que débusquer les stratégies derrière les justifications peut être utile mais que cela ne peut suffire à construire une sociologie et que d'ailleurs, au fond, les acteurs en sont tout aussi capables que le sociologue le plus soupçonneux : on doit admettre que les acteurs (*) prennent au sérieux, dans de nombreuses circonstances, leurs propres justifications et que le sociologue doit donc lui-même les prendre au sérieux comme des *contraintes réelles* pesant sur l'action.

2. Une fois acquis ces postulats très généraux, on peut alors prendre pour objet l'ensemble de ces situations où les justifications en terme de bien commun ont une certaine pertinence et étudier quels sont les points d'appui critiques sur lesquels les acteurs étaient leurs revendications en termes de justice. L'hypothèse proposée dans *De la justification* est que, si on les examine attentivement, ces formes de justification correspondent aux grandes métaphysiques politiques qui se sont développées au long de l'histoire de nos sociétés. Boltanski et Thévenot, à partir de leur analyse de diverses situations de justification, croient en avoir découvert six. Mais il faut bien garder à l'esprit que ces métaphysiques conservent une énorme part de *contingence* : elles auraient pu évoluer autrement – et il se peut que la recherche montre qu'il en existe d'autres, ou que de nouvelles formes de bien commun sont en train de se

constituer¹²⁷. Ce qui ne signifie pas qu'elles soient arbitraires : l'axiomatique générale des cités fournit précisément les contraintes formelles auxquelles toute justification publique est censée se plier pour être tenable.

3. En conclusion, le seul moyen d'éprouver la validité du modèle, c'est encore la recherche *empirique*. On a essayé de montrer que ce modèle a une plausibilité intuitive certaine. Mais c'est seulement en le confrontant à l'analyse de controverses concrètes, que l'on pourra dire si, en plus de constituer une description fidèle et vraisemblable des modes de justification des acteurs, il en donne un compte-rendu *utile*, c'est-à-dire une description qui améliore réellement notre intelligibilité des disputes autour du juste et du bien commun.

¹²⁷ C'est, nous l'avons dit, l'objet central du *Nouvel esprit du capitalisme* (1999), dans lequel Boltanski et Chiapello avancent l'idée d'une septième cité, la « cité par projets », qui serait au cœur des nouvelles raisons de s'engager dans le processus d'accumulation capitaliste un capitalisme revitalisé tant par l'organisation en réseaux que par son étonnante capacité d'absorber les critiques qui lui sont adressées (en l'occurrence les formes prises par les critiques sociale et « artiste » des années soixante et septante).

Conclusions

Tout au long de cet ouvrage, nous avons défendu l'idée que le débat philosophique sur la justice et la recherche en sciences sociales, loin d'être antagonistes, pouvaient s'éclairer et s'enrichir mutuellement. Si le balancement entre explication et justification (ou encore : descriptif et normatif, jugements de réalité et jugements de valeur) a structuré bon nombre de nos discussions, c'est qu'il constitue réellement un axe de gravité, un point de tension qu'on peut dire transversal à toutes les approches de la justice, quelle que soit l'orientation dont elles se revendiquent. Il n'est pas un auteur dont nous avons discuté les travaux qui ne doive trouver un équilibre particulier, toujours ambigu, entre position normative et position empirique.

On ne s'étonnera guère que, de ce point de vue, ce soient précisément des penseurs « hybrides » comme Luc Boltanski et Michael Walzer qui aient poussé le plus loin ce travail d'ajustement entre, d'un côté, la connaissance que nous pouvons avoir de la justice et, de l'autre, le monde qui fournit à la fois l'occasion de cette connaissance et le lieu où celle-ci retourne pour devenir un « enjeu de lutte ». Aussi, au moment de conclure, serait-il intéressant de réfléchir avec eux une dernière fois aux modalités de la relation complexe qui unit à l'univers social la justice comme fait et comme valeur. La notion de *critique* nous en fournit l'occasion, dans la mesure où elle permet à Boltanski comme à Walzer de clarifier le statut de leur propre prise de parole sur l'espace public.

Dans *Sphères de justice*, et plus encore dans ses ouvrages sur la critique sociale (1990 et 1996), Walzer défend une conception *interne* de la critique : le critique social (du moins celui dont l'activité critique finit par avoir prise sur le monde) n'est pas celui qui tente de dégager une « vérité universelle » sur ce que serait une distribution ou une procédure justes, mais plutôt celui qui tente d'argumenter à partir des intuitions morales de sa propre société. La critique sociale est donc, pourrait-on dire, une activité « immanente » plutôt que « transcendante » : le critique ne peut se faire entendre que s'il n'est pas trop à distance des conceptions de sa propre société. La difficulté d'une telle conception tient dans la définition de ce que Walzer appelle la « *distance critique* » : comment éviter qu'une telle activité ne conduise inévitablement à légitimer l'ordre établi ? Une grande partie de l'effort de Walzer consiste précisément à montrer que ce n'est pas le cas, et qu'à partir des intuitions morales disponibles au sein d'une société, le travail de la critique peut réellement et durablement s'exercer. Le travail de Walzer rejoint donc celui du sociologue à partir d'une position philosophique normative : si la réflexion critique doit s'appuyer sur les intuitions morales propres à une société pour avoir quelque chance d'être entendue, il est dès lors essentiel de bien connaître ces intuitions et de découvrir quelles conceptions du juste ont effectivement cours dans une société donnée.

Il semble que le cheminement de Boltanski soit exactement symétrique : en postulant qu'il faut, d'une part, « prendre au sérieux » les justifications des acteurs et que, par ailleurs, le sociologue ne dispose pas d'une « position de surplomb » qui lui permette de dévoiler les motivations réelles cachées derrière ces justifications, le sociologue se met « de plain-pied » avec les acteurs ; il refuse d'avoir sur eux le

« dernier mot ». Ceci signifie également que l'activité sociologique ne fait elle-même que produire une forme « savante » des critiques communes, une systématisation et une « explicitation » de la compétence partagée au jugement. Ainsi, quand Boltanski et Thévenot affirment que « *le balancement de la sociologie entre le positivisme et la phénoménologie a (...) à voir avec le glissement d'un monde à l'autre* » (DLJ, p. 180), on doit clairement comprendre que la sociologie positiviste (avec ses penchants au déterminisme et ses « variables démographiques »), serait plongée dans la cité industrielle, tandis que les théories de la « construction sociale de la réalité » (dans lesquelles ce qui importe, ce sont les croyances que les personnes ont les unes sur les autres) serait typique de la cité de l'opinion.

Boltanski semble donc dire que la connaissance « savante » du sociologue n'échappe pas plus que la connaissance de « sens commun » à la normativité implicite de tout point de vue. En cela, son itinéraire rejoint effectivement celui de Walzer : partant d'une volonté de décrire les modes de justification effectivement employés par les acteurs, il en arrive à un point de vue irréductiblement *normatif* sur ces modes de justification. Là où Walzer dit que le philosophe ne peut éviter de se faire sociologue, Boltanski paraît affirmer que le sociologue sera toujours implicitement philosophe. À moins, bien entendu, que la « sociologie de la critique » prétende réellement à une extériorité suffisante par rapport aux justifications, et qu'il suffise de se tenir à égale distance du positivisme et du constructivisme social pour échapper à la normativité (ce qui constitue d'ailleurs en soi un autre volet, explicite, de son projet sociologique). Mais en admettant que son travail de reconstruction s'inscrit inévitablement dans la logique d'une cité et n'échappe pas à la nécessité de se justifier publiquement, le sociologue n'assume-t-il pas pleinement le fait que sa discipline s'inscrit, même sous la forme particulière que Boltanski préconise, dans l'activité critique des acteurs ?

Il est manifeste que ce travail d'éclaircissement qu'ont amorcé Boltanski et Walzer a de quoi générer de nombreuses perplexités et laisse encore beaucoup de zones d'ombre. On aurait pourtant tort d'y voir une nouvelle preuve des contradictions qui, selon certains, serait le propre du relativisme moral ou sociologique. Le dogmatisme du « dernier Boudon », dans son alliance malheureuse des « bonnes raisons » avec la théorie des valeurs objectives, paraît bien plus « auto-réfutant » que les moments les plus relativistes de Boltanski ou de Walzer. Là où les uns se comportent comme si la réflexivité était leur planche de salut (ce qu'elle est, d'une certaine façon du moins leur garant contre les effets les plus délétères du relativisme), Boudon multiplie les angles morts et finit par sombrer dans les mêmes inconséquences qu'il dénonce chez ses adversaires, pourtant bien plus soucieux que lui de clarifier le statut de leur discours.

En somme, et ce sera là une autre conclusion intéressante, la nécessité d'un point d'appui axiologique paraît aussi impérative chez les universalistes que chez les « constructivistes ». Pour le dire autrement, on s'aperçoit que le travail de la réflexivité, l'effort d'ajustement entre normatif et empirique ne sont pas moins décisifs pour Rawls que pour les psychologues sociaux (qui en font pourtant si souvent l'économie). Parfois, ce point d'appui est un point aveugle, un ensemble de présupposés mal assumés ou inavoués quant à une certaine conception de l'homme et de ses capacités. C'est le cas, par exemple, chez Hogan & Emler qui, en faisant de la

vengeance le ressort même du sentiment de justice, supposent résolu le problème qui se pose à toute interrogation sur notre sens du juste. La tentation est grande, semble-t-il, de transformer en « nature » ce qui constitue l'objet même de la recherche et s'il était un dénominateur commun à la recherche en sciences sociales, ce serait peut-être, précisément, la volonté de « dénaturer » le social et de découvrir les mécanismes propres à celui-ci.

Pourtant, il n'est pas possible, ici non plus, de renvoyer dos à dos philosophes et sociologues, tant la ligne de partage, s'il en est, traverse à nouveau les deux camps. Tout se passe en vérité comme si toute théorie de la justice devait d'abord se doter d'une « anthropologie » : c'est aussi vrai de Rawls, qui a fini par faire de la construction de la personne morale un des points centraux de sa théorie, que de Boltanski, dont le modèle de « compétence au jugement » rend compte de la plasticité des personnes, ou encore de ceux qui font de la rationalité de l'individu le point de départ obligé de toute explication de la capacité cognitive au jugement (y compris des « défauts » de cette capacité).

Chaque théorie développe ses propres stratégies pour rendre compte en des termes généraux de la contingence comme de l'irréductible pluralité des conceptions du juste qui existent dans nos sociétés. À ce titre, les personnes semblent logées à la même enseigne que le sociologue ou le philosophe : elles doivent mobiliser des principes de justice immanents et contingents tout en faisant reposer leur accord sur les formes de bien commun les plus générales. Les « cités » de Boltanski représentent un bon exemple de concept intermédiaire à la fois doté d'une extériorité suffisante par rapport aux conceptions ordinaires tout en respectant la capacité propre à ces dernières de supporter par elles-mêmes des formes *universalisables* du bien commun. Mais ces formes universalisables ne sont pas « déjà là », de toute éternité ; pas plus qu'elles ne sont le produit arbitraire de la structure sociale. Elles témoignent au contraire d'une compétence spécifique des acteurs, la capacité de faire accord, qui constitue le véritable objet de la sociologie de la justification. On pourrait dire en somme que les formes du bien commun sont une condition pour pouvoir faire société autant qu'une conséquence de l'existence de la société. Mais ces formes du bien commun sont également contingentes en un autre sens : elles sont le produit d'une histoire particulière, non écrite d'avance. Simplement, cette contingence est « encadrée » par le fait que l'« universalisabilité » est, pour le dire dans des termes qui seraient davantage ceux de Thomas Nagel que de Boltanski, une condition de possibilité de l'ordre social.

Mieux encore : l'intérêt lui-même, qui a généralement le statut d'attribut « naturel » de l'individu, devient, dans la sociologie « pragmatique », un des aspects de la construction de l'accord. L'intérêt n'est rien d'autre, dans *De la Justification*, que la commune dignité propre au monde marchand « rien d'autre » ou plutôt, en adoptant une formulation moins réductionniste : une construction sociale contingente, une forme parmi d'autres sur laquelle fonder un accord dans nos sociétés, ce qui est à la fois beaucoup moins et beaucoup plus que le rôle que lui font jouer les sociologies de l'intérêt.

Il se peut que ce changement de focalisation des *conceptions* du juste (la variabilité des formes) vers la *capacité* des individus à mobiliser une pluralité de normes et de

principes en situation (l'individu comme espace de variation) un glissement que nous avons voulu inscrire dans la structure et la progression même de cet ouvrage, ne soit qu'une nouvelle manière subtile de déplacer les problèmes. Nous pensons plutôt qu'il s'agit là d'une stratégie adéquate pour trouver la meilleure « distance critique » par rapport à un objet comme la justice sociale et même, dirions-nous, pour réussir à le traiter comme un objet. Le travail mériterait d'être poursuivi en achevant l'entreprise de reconstruction de la sociologie que permet d'entrevoir une œuvre en cours comme celle de Boltanski. Ceci supposerait de réconcilier celle-ci avec le meilleur héritage laissé par l'individualisme méthodologique, en particulier l'idée du social comme *autonomie* (au sens où, comme le dit Jean-Pierre Dupuy, il a une existence indépendante des volontés individuelles) et *émergence* (dans la mesure où il reste le résultat non intentionnel de l'action individuelle). Tout n'a pas encore été dit de la manière dont nos conceptions du juste peuvent être à la fois construites (elles n'échappent ni à l'*immanence*, ni à la *contingence*) sans être arbitraires (puisqu'elles doivent servir de base à l'accord). Articulées les unes aux autres, ces notions fourniraient peut-être les premiers linéaments d'un programme de recherches général, en tout cas d'un modèle d'explication complexe de notre infinie capacité à faire accord (ou à nous disputer) au nom d'une pluralité de normes et de critères de justice.

Bibliographie

- AFFICHARD, Joëlle & DE FOUCAULD, Jean-Baptiste (éds.) (1992), *Justice sociale et inégalités*, Paris, Éd. Esprit.
- AFFICHARD, Joëlle & DE FOUCAULD, Jean-Baptiste (éds.) (1995), *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*, Paris, Éd. Esprit.
- ALCOCK, Pete (1993), *Understanding poverty*, London, Macmillan.
- BARRY, Bryan (1989), *Theories of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- BEAUVOIS, Jean-Léon (1994), *Traité de la servitude libérale. Analyse de la soumission*, Paris, Dunod.
- BECK, Ulrich (2001), *La Société du Risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, coll. « Alto » [1986].
- BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony & LASH, Scott (1995), *Reflexive Modernization*, London, Polity Press.
- BESSY, Christian & CHATEAURAYNAUD, Francis (1995), *Experts et Faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris, Métailié.
- BOLTANSKI, Luc (1990), *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié.
- BOLTANSKI, Luc (1993), *La Souffrance à Distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié.
- BOLTANSKI, Luc & THÉVENOT, Laurent (1991), *De la Justification. Les Économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, coll. « nrf-essais ».
- BOLTANSKI, Luc & CHIAPELLO, Ève (1999), *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « nrf-essais ».
- BOUDON, Raymond (1986), *L'idéologie*, Paris, Fayard.
- BOUDON, Raymond (1990), *L'art de se persuader*, Paris, Fayard.
- BOUDON, Raymond (1995), *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard.
- BOUDON, Raymond (1999), *Le sens des valeurs*, Paris, P.U.F.
- BOUDON, Raymond (2001), « Vox Populi, vox Dei ? Le "spectateur impartial" et la théorie des opinions », in BOUDON, Raymond, DE MEULENAERE, Pierre & VIALE, Ricardo (dir.), (2001), *L'explication des normes sociales*, Paris, P.U.F.
- BOUDON, Raymond & BOURRICAUD, François (1991), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige ».
- BUCHANAN, Allen & MATHIEU, Deborah (1986), « Philosophy and justice », in Cohen, 11-46.
- CALLON, Michel, LASCOUMES, Pierre & BARTHE, Yannick (2001), *Agir dans un monde incertain. Essai sur la Démocratie Technique*, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des Idées ».
- CASTEL, Robert (1992), « De l'exclusion comme état à la vulnérabilité comme processus » in Afichard & De Foucauld (1992), 135-148.
- CHATEAURAYNAUD, Francis (1991), *La Faute Professionnelle*, Paris, Métailié.
- CHATEAURAYNAUD, Francis & TORNAY, Didier (1999), *Les Sombres Précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- COHEN, Ronald (éd.) (1986), *Justice. Views from the social sciences*, New-York & London, Plenum press.
- CULLEN, Bernard (1992), « Philosophical theories of justice » in Scherer, 15-65.
- DAMON, W. (1977), *The social world of the child*, San Francisco, Jossey-Bass.
- DAVIDSON, Pamela, STEINMANN, Suzane & WEGENER, Bernd (1995), « The caring but unjust women ? A Comparative study of gender differences in perceptions of social justice in four countries » in Kluegel, Mason & Wegener, 285-319.

- DE ROOSE, Frank & VAN PARIJS, Philippe (1991), *La pensée écologiste. Essai d'inventaire à l'usage de ceux qui la pratiquent comme de ceux qui la craignent*, Bruxelles, De Boeck.
- DEUTSCH, Morton (1975), « Equity, Equality and Need : What determines which value will be used as the basis of distributive justice ? », *Journal of Social Issues*, vol. 31, n° 3, 137-149.
- DEUTSCH, Morton (1985), *Distributive justice. A social-psychological perspective*, New-York, Yale University Press.
- DI QUATTRO, Arthur (1986), « Political studies and justice », in Cohen, 85-116.
- DODIER, Nicolas (2003), *Leçons politiques de l'épidémie de sida*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, coll. « Cas de Figure ».
- DOUGLAS, Mary (1992), *De la Souillure. Études sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui » [1967].
- DICK, Philip K. (2000), « Rapport minoritaire », in DICK, Philip K., *Nouvelles. Tome 2 (1953-1981)*, Paris, Denoël, coll. « Lunes d'Encre », pp. 346-392 [1954].
- DURET, Pascal & TRABAL, Patrick (2001), *Le Sport et ses affaires. Une sociologie de la justice de l'épreuve sportive*, Paris, Métailié.
- ECO, Umberto (1988), *Le Signe. Histoire et analyse d'un concept*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais » [1980].
- ELIAS, Norbert (1994), *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Pocket, coll. « Agora » [1939].
- ELIAS, Norbert (1995), *La Civilisation des Mœurs*, Paris, Pocket, coll. « Agora » [1939].
- ELSTER, Jon (1983), *Sour grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ELSTER, Jon (1989a), *The cement of society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ELSTER, Jon (1989b), *Nuts and bolts for the social sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ELSTER, Jon (1995), « The empirical study of justice » in Miller & Walzer, 81-98.
- EWALD, François, GOLLIER, Christian & DE SADELEER (2001), *Le Principe de précaution*, P.U.F., coll. « Que Sais-Je ? ».
- FEAGIN, J. (1972), « Poverty : we still believe that God helps them who help themselves », *Psychology today*, 6, 101-29.
- FOUCAULT, Michel (1993), *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel » [1975].
- FRANÇOIS, Lucien (2001), *Le Cap des Tempêtes. Essai de microscopie du droit*, Paris/Bruxelles, L.G.D.J./Bruylant.
- FRASER Colin & GASKELL, George (éds.) (1990), *The Social Psychological Study of widespread beliefs*, Clarendon Press, Oxford.
- FURNHAM, Adrian & LEWIS, Alan (1986), *The economic mind. The Social Psychology of Economic Behaviour*, Harvester Press (Wheatsheaf Books), Brighton.
- FRIOT, Bernard (2003), « Financement des retraites : l'enjeu des cotisations patronales » Conférence donnée à Laval le 23 mai 2003 et reproduite sur le site http://www.local.attac.org/attac53/article.php3?id_article=63 (consulté le 14/09/2004).
- FURBY, Lita (1986), « Psychology and justice » in Cohen, 153-204.
- GIDDENS, Anthony (1987), *La constitution de la société*, Paris, P.U.F., coll. « Sociologies ».
- GILLIGAN, Carol (1982), *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA., Harvard University Press.
- GODARD, Olivier, HENRY, Claude, LAGADEC, Patrick & MICHEL-KERJAN, Erwann (2002), *Traité des nouveaux risques. Précaution, crise, assurance*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Actuel ».
- GREEN, S.J.D. (1988), « Is equality of opportunity a false ideal for society ? », *The British Journal of sociology*, vol. XXXIX, n° 1, 1-27.

- GREENBERG, Jerald (1981), « The Justice of Distributing Scarce and Abundant Resources » *in* Lerner & Lerner, 285-314.
- GUTMAN, Amy (1995), « Justice across the spheres » *in* Miller & Walzer, 99-119.
- HARRIS, Richard J. & JOYCE, Mark A. (1980), « What's fair ? It depends on how you phrase the question », *Journal of personality and social psychology*, vol. 38, N° 1, 165-179.
- HEILBRONER, Robert L. (2001), *Les grands économistes*, Paris, Seuil, coll. « Points-Économie » [1953-1986].
- HEINICH, Nathalie (1998), *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe ».
- HIRSCHMAN, Albert O. (1991), *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du Politique ».
- HIRSCHMAN, Albert O. (1997), *Les passions et les intérêts*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige ».
- HOCHSCHILD, Jennifer (1981), *What's fair. American beliefs about distributive justice*, Cambridge (Mass) & London, Harvard University Press.
- HOCHSCHILD, Jennifer (1995), « Races, classes et rêve américain » *in* Affichard & De Foucauld, 171-205.
- HOFFMAN, Elizabeth & SPITZER, Matthew L. (1985), « Entitlements, rights, and fairness : an experimental examination of subjects' distributive justice », *Journal of legal studies*, vol. XIV, 259-297.
- HOGAN, Robert & EMLER, Nicholas (1981), « Retributive justice » *in* Lerner & Lerner, 125-144.
- HOGG, Michael & ABRAMS, Dominic (1988), *Social identifications. A social psychology of intergroup relations and group processes*, London and New-York, Routledge.
- HOSPERS, John (1990), *An introduction to philosophical analysis*, London, Routledge & Kegan Paul.
- HOTTOIS, Gilbert (éd.) (1993), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, Paris, Vrin.
- INGLEHART, Ronald (1977), *The silent revolution*, Princeton, Princeton University Press.
- IYENGAR, Shanto (1987), « Television news and citizen's explanations of national affairs », *American political science review*, vol. 83, n° 3, 815-832.
- IYENGAR, Shanto (1990), « Framing responsibility for political issues : the case of poverty », *Political behavior*, vol. 12, n° 1, 19-40.
- JACQUARD, Albert (1995), *J'accuse l'économie triomphante*. Paris, Calmann-Lévy.
- JACQUEMAIN, Marc (1995a), « Les Belges francophones sont-ils égalitaires ? » *Wallonie, Revue du Conseil Economique et Social de la Région Wallonne*, n°39-40, 33-42.
- JACQUEMAIN, Marc (1995b) : « Représentations de la justice sociale. L'exemple de la Belgique francophone », *L'Année Sociologique*, Vol 45, N° 2, 399-430.
- JACQUEMAIN, Marc (1995c), « Qui mérite quoi ? Quelques éléments sur la représentation collective des besoins légitimes », *Wallonie, Revue du Conseil Economique et Social de la Région Wallonne*, 25-40.
- JONAS, Hans (1998), *Le Principe Responsabilité*, Paris, Le Cerf [1979].
- KAHNEMAN, Daniel, KNETSCH, Jack L. & THALER, Richard H. (1986a), « Fairness as a constraint on profit seeking : entitlements in the market », *American economic review*, vol. 76 n° 4, 728-741.
- KAHNEMAN, Daniel, KNETSCH, Jack L. & THALER, Richard H. (1986b), « Fairness and the assumptions of economics », *Journal of Business*, vol. 59, n° 5, pt 2, s285-s300.
- KAHNEMAN, Daniel, KNETSCH, Jack L. & THALER, Richard H. (1990), « Experimental tests of the endowment effect and the Coase theorem », *Journal of political economy*, vol. 98, N° 68, 1325-1348.
- KELLERHALS, Jean, Josette COENEN-HUTHER & Marianne MODAK, (1988) : *Figures de l'équité. La construction des normes de justice dans les groupes*, Paris, Presses Universitaires de France.
- KELLERHALS, Jean, MODAK, Marianne, PERRIN, Jean-François & SARDI, Massimo (1993), « L'éthique du contrat. Du rapport entre l'intégration sociale et la morale juridique populaire », *L'Année sociologique*, 43, 125-158.
- KELLERHALS, Jean, MODAK, Marianne & PERRENOUD (1997), *Le Sentiment de justice dans les relations sociales*, Paris, P.U.F., coll. « Que Sais-Je ? ».

- KLUEGEL, James, MASON, David & WEGENER, Bernd (éds.) (1995), *Social justice and political change. Political opinion in capitalist and post-communist states*, Berlin/New-York, de Gruyter.
- KNETSCH, Jack L. (1989), « The endowment effect and evidence of non reversible indifference curves », *American economic review*, vol. 79 N° 5, 1277-1284.
- KOHLBERG, Lawrence (1984), *Essays on Moral Development*, San Francisco, Harper and Row.
- KYMLICKA, Will (1999), *Les Théories de la Justice. Une introduction*, Paris, La Découverte [1990].
- LACROIX, Justine (2001), *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, coll. « Le Bien commun ».
- LANE, Robert (1986) : « Market Justice, political justice », *American Political Science Review*, vol. 80, 383-401.
- LATOUR, Bruno (1984), *Les Microbes : Guerre et Paix*, suivi de *Irréductions*, Paris, Métailié, coll. « Pandore ».
- LATOUR, Bruno (1994), « Une sociologie sans objet. Remarques sur l'interobjectivité », *Sociologie du Travail*, n°4, 587-608.
- LATOUR, Bruno (1996), *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris, Seuil, coll. « Points-Sciences ».
- LATOUR, Bruno (1999), *Politiques de la Nature. Comment faire entrer les Sciences en Démocratie*, Paris, La Découverte.
- LERNER, Melvin (1975), « The justice motive in social behavior : introduction », *Journal of social issues*, vol. 31 n° 3, 1-19.
- LERNER, Melvin (1977), « The justice motive : some hypotheses as to its origins & forms », *Journal of personality*, vol. 45, 1-52.
- LERNER, Melvin (1980), *The Belief in a Just World. A Fundamental Delusion*, New York & London, Plenum Press.
- LERNER, Melvin & LERNER, Sally (éds.) (1981), *The Justice motive in social behaviour*, New-York, Plenum.
- LEWIS, Alan (1990), « Shared economic beliefs » in Fraser & Gaskell, 192- 209.
- LEYENS, Jacques-Philippe (1979), *Psychologie sociale*. Bruxelles, Mardaga.
- MÉDA, Dominique (1995), *Le Travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier.
- MESSICK, David & COOK, Karen S. (1983), *Equity theory. Psychological and Sociological perspectives*, New-York, Praeger.
- MESSICK, David & SENTIS, Keith (1983), « Fairness, preference, and fairness biases » in Messick & Cook, 61-94.
- MESURE, Sylvie & RENAUT, Alain (1996), *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset.
- MIKULA, Gerold, PETRI, Birgit & TANZER, Norbert (1990), « What people read as unjust : types and structures of everyday experiences of injustice », *European journal of social psychology*, n° 20, 133-149.
- MILLER, David (1994), « Review of Klaus Scherer : "Justice : interdisciplinary perspectives" », *Social Justice Research*, vol. 7, n° 2, 167-188.
- MILLER, D.T. & ROSS M. (1975), « Self-serving biases in the attribution of causality : fact or fiction ? », *Psychological Bulletin*, 82, 213 -225.
- MILLER, David & Michael WALZER (éds) (1995), *Pluralism, justice and equality*, Oxford, Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas (1994), *Égalité et partialité*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie morale ».
- NAGEL, Thomas (1997), *The last Word*, Oxford, Oxford University Press.
- OGIEN, Ruwen, (1999), *Le réalisme moral*, Paris, P.U.F.
- RAWLS, John (1987), *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des Idées ».
- REMAN, Pierre (1993) « Solidarité : la décision de désinvestir », *La Revue Nouvelle*, n° 12, 46-59.

- RICŒUR, Paul (1992), « Unicité ou pluralité des principes de justice » in AFFICHARD & DE FOUCAULD (1992), 177-180.
- RICŒUR, Paul (1995), *Le Juste*, Paris, Éd. Esprit.
- ROSANVALLON, Pierre (1981), *La crise de l'État-Providence*, Paris, Le Seuil, coll. « Points ».
- ROSANVALLON, Pierre (1995), *La nouvelle question sociale*, Paris, Seuil.
- SCHELLING, Thomas (1980), *La tyrannie des petites décisions*, Paris, Presses Universitaires de France.
- SCHELLING, Thomas (1981), « Economic reasoning and the ethics of policy », *Public Interest*, vol. 63, 37-61.
- SCHERER, Klaus (éd.) (1992), *Justice. Interdisciplinary perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SEN, Amartya (1993), *Ethique et économie*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie morale ».
- SINGER, Peter (1975), *Animal Liberation*, New York, Avon Books.
- SMIGEL, Erwin O. (1956), « Public attitudes toward stealing as related to the size of the victim organization », *American Sociological Review*, 21, 320-327.
- SMITH, Tom (1987), « That which we call welfare by any other name would smell sweeter : an analysis of the impact of question wording on response patterns », *Public opinion quarterly*, vol. 51, 75-83.
- SWIFT, Adam, MARSHALL, Gordon, BURGOYNE, Caroll & ROUTH, David (1995), « Distributive justice, does it matter what the people think ? » in Kluegel, Mason & Wegener, 15-47.
- TERREL, Jean (2001), *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, coll. « Points ».
- THÉVENOT, Laurent & LAFAYE, Claudette (1993), « Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature », *Revue Française de Sociologie*, XXXIV, 495-524.
- THIBAUT, Georges & WALKER, Laurens (1978), « A Theory of procedure », *California Law Review*, vol. 66, 541-566.
- TÖRNBLOM, Kjell (1992), « The social psychology of distributive justice », in Scherer, 177-236.
- TÖRNBLOM, Kjell & FOA, Uriel G. (1983), « Choice of a distribution principle : crosscultural evidence of the effects of resources », *Acta sociologica*, 26 (2), 161-173.
- TURNBULL, Colin (1987), *Les Iks. Survivre par la cruauté. Nord Ouganda*, Paris, Plon/Pocket, coll. « Terre Humaine/Poche » [1972].
- TVERSKY, Amos & KAHNEMAN, Daniel (1986), « Rational choice and the framing of decisions », *Journal of Business*, vol. 59, n° 4, pt 2, 1986 p. s251-s278.
- TVERSKY, Amos & KAHNEMAN, Daniel (1991), « Loss aversion in riskless choice : a reference dependent model », *Quarterly Journal of economics*, 1039-1061.
- TYLER, Tom & MCGRAW, Kathleen (1986), « Ideology and the interpretation of experience : procedural justice and political quiescence », *Journal of social issues*, vol. 42, N° 2, 128-155.
- VAN PARIJS, Philippe (1990), *Le modèle économique et ses rivaux. Introduction à la pratique de l'épistémologie des sciences sociales*, Genève et Paris, Droz.
- VAN PARIJS, Philippe (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Le Seuil.
- VAN PARIJS, Philippe (1993), *Marxism recycled*, Paris/London/Cambridge University Press et Maison des Sciences de l'Homme.
- VAN PARIJS, Philippe (1995), *Sauver la solidarité*, Paris, Éd. du Cerf.
- VERBA, Sidney & ORREN, Gary (1985), *Equality in America*, Cambridge (Mass), Harvard University Press.
- VERDIN, José (1993), « Les délocalisations : un problème de société », *Bulletin de la Fondation André Renard*, Liège, n° 203-204, 7-18.
- WALSTER, Elaine & WALSTER, William (1975), « Equity and social justice », *Journal of social issues*, vol. 31, n° 3.

- WALZER, Michael (1990), *Critique et sens commun : essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte [1986].
- WALZER, Michael (1996), *La critique sociale au XXe siècle : solitude et solidarité*, Paris, Métailié [1988].
- WALZER, Michael (1997), *Sphères de Justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des Idées » [1983].
- WALZER, Michael (1998), *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, coll. « nrf-essais » [1997].
- WALZER, Michael (1999), *Guerres justes et guerres injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, Paris, Belin [1977].
- WEBER, Max (1992), *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, coll. « Agora ».
- WORLAND, Stephen (1986), « Economics and justice » in Cohen (1986), 47-84.
- ZACCAI, Edwin & MISSA, Jean Noël (éds.) (2000), *Le Principe de précaution. Significations et conséquences*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.