

Une théorie de la justice peut-elle être réaliste ? Céline Spector

Résumé : cette contribution affirme qu'une théorie de la justice peut et doit être réaliste, au sens où elle doit comporter une théorie sociale et une théorie de l'évolution historique. Il s'agira d'abord (I) d'examiner les écueils symétriques auquel se heurtent les théories néo-kantiennes et néo-hégéliennes de la justice. Mais si la philosophie politique normative de type rawlsienne et la philosophie sociale honnethienne échouent à produire une articulation satisfaisante de la théorie et des pratiques, il s'avère nécessaire (II) de repenser le rapport de la théorie de la justice aux sciences sociales, et en particulier aux études empiriques sur les jugements de justice (psychologie, sociologie, économie, voire éthologie). Pourtant, une série de difficultés irréductibles semble là aussi grever le passage de l'expérience aux principes, ce pourquoi je tenterai de cerner, pour finir (III), les deux écueils que doit éviter une théorie réaliste de la justice.

Dès lors que la philosophie politique aspire à la justice, s'interdit-elle de penser l'histoire, le politique en chair et en os ? En bâtissant des châteaux en Espagne, n'a-t-elle pas peuplé la théorie politique d'artefacts imaginaires ou de « zombies raisonnables »¹ ? Le mythe rationaliste en philosophie politique semble être le comble de l'aveuglement théorique. La théorie politique devient *ipso facto* aveugle à la violence – violence réelle des rapports sociaux, violence des rapports de genre, violence des guerres et des crimes de masse. La philosophie semble sourde à l'agonisme de la scène politique, incapable de prendre la mesure des situations réelles d'oppression et d'aliénation.

La difficulté se présente sous la figure d'une injonction ou d'un impératif : *il faut* faire se rejoindre le monde enchanteur de la théorie et la société réelle. Un idéal social doit être réalisable, ce qui distingue peut-être la philosophie politique de la philosophie morale, qui peut arguer du pur devoir ou se contenter d'invoquer le « Tu dois donc tu peux ». Il semble, de prime abord, qu'une théorie de la justice doive : 1) affirmer une conception de la nature humaine qui définit les limites du possible, en situation ; 2) envisager la possibilité du passage de la société injuste à une société plus juste – la lutte effective contre les injustices, du moins les plus criantes².

Ainsi mon intervention aujourd'hui, restreinte à la question de la justice *sociale*, se propose-t-elle de décrire ce que je nommerai, toutes proportions gardées, une *antinomie de la raison pratique politique* :

- soit la philosophie politique se présente comme une théorie normative, désireuse de déterminer les critères qui permettent d'attribuer à chacun ce qui lui revient, son « droit » ou son « dû » en termes de bénéfices ou de fardeaux, d'avantages sociaux ou de charges sociales. Dans cette première conception, l'idée directrice d'une théorie de la justice sociale est de déterminer les critères d'attribution des biens et des maux sociaux de manière rationnelle et impartiale, afin d'arbitrer les litiges qui ne manquent pas de survenir

¹ J.-P. Dupuy, *Avons-nous oublié le mal ?*, Paris, Bayard, 2002.

² J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 282.

lorsque plusieurs personnes désirent des ressources rares ou indivisibles et qu'il faut arbitrer entre leurs revendications concurrentes. Mais dans ce cas classique de justice distributive, la philosophie politique rencontre une série d'obstacles irréductibles³. Le pire de ces obstacles est peut-être qu'elle ne parvient pour ainsi dire jamais, une fois les principes censément établis dans une situation de choix idéale, à « rejoindre le réel » et se trouve donc condamnée au reproche d'ultra-rationalisme ou d'angélisme. Tel est le reproche souvent adressé à la *Théorie de la justice* rawlsienne : l'« utopie réaliste » envisagée par Rawls pourrait n'avoir de réaliste que le nom – une volonté de s'accorder avec ce que nous savons de la nature humaine, du point de vue de la psychologie morale mais non de la théorie sociale⁴. Je ne pourrai revenir aujourd'hui sur cette critique de fond, explorée dans notre recueil collectif intitulé *Le sens de la justice. Une « utopie réaliste ? »*. Rawls et ses critiques (co-dirigé par S. Guérard de Latour, G. Radica et moi-même)⁵.

- Soit la philosophie renonce à être normative *au sens fort* et décide résolument de s'en tenir à une analyse critique des pratiques. Mais dans ce cas, la théorie renonce à sortir d'une vision des pathologies sociales et ne parvient plus réellement, à mes yeux du moins, à fonder un idéal émancipateur. La philosophie dite « sociale » est alors vouée à parier sur le bien-fondé du « sentiment d'injustice », en espérant que l'indignation peut être transformée dans le cadre de mobilisations sociales qui feront évoluer les politiques dans le sens des droits des classes opprimées ou des minorités désaffiliées.

Qu'en est-il dès lors du véritable réalisme politique ? Peut-on sortir de l'aporie d'une normativité aveugle et d'une pratique anormale, théoriquement vide ?

Certes, la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, écrite dans le sillage des mouvements de résistance (S. Hessel, P. Mendes-France et René Cassin ont été associés à sa rédaction) semble donner la substance d'une théorie rationnelle de la justice politique et sociale. En complétant la déclaration de 1789, la Déclaration de 1948 s'engage à « favoriser le progrès social » et propose un ensemble d'articles afférents, stipulant par exemple, à l'article 23, un droit à des « conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage » ou un droit « à une rémunération équitable et satisfaisante assurant à chacun ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la dignité humaine ». Mais le cadre général de ces droits laisse en suspens les questions concrètes de justice sociale qui vont m'occuper ici, puisque l'équitable n'est précisément pas défini. L'indétermination subsiste dès lors que l'on tente de préciser, au-delà des droits-libertés, le contenu des droits sociaux et l'étendue des droits politiques. Ici, le dissensus et la mésentente semblent inéluctables.

Pouvons-nous surmonter cette mésentente de manière réaliste ? Afin d'y répondre, je procéderai en trois temps : le premier tentera de définir ce que pourrait être la forme générale d'une théorie de la justice en contexte « post-métaphysique » (I) ; le second évoquera les tentatives de fonder les théories dans l'expérience, et les difficultés irréductibles qui apparaissent alors (II). A cet égard, le réalisme politique que j'opposerai à l'idéalisme libéral ne doit pas

³ Je n'aborderai pas ici les critiques du paradigme distributif lui-même, comme Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton UP, 1990.

⁴ Voir J. Rawls, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2006, p. 18. La nature du réalisme rawlsien est évidemment controversée. Voir C. Arnsperger, « What is Utopian about the Realistic Utopia ? », *Revue internationale de philosophie*, n°237, 2006/3, p. 285-300 ; R. E. Terlazzo, *Achieving a Realistic Utopia: Realization, and the Task of Political Philosophy*, Masters Thesis, Rhodes University, 2009 (http://eprints.ru.ac.za/1867/1/Terlazzo_MA_Thesis.pdf); B. Guillaume, « Rawls et le libéralisme politique », *Revue française de science politique*, 46^e année, n°2, 1996, p. 321-343 ; Rawls et l'égalité démocratique, Paris, P.U.F., 1999, p. 234-241.

⁵ *Le sens de la justice. Une « utopie réaliste ? »*. Rawls et ses critiques, Paris, Garnier, « Politiques », 2015.

seulement revaloriser l'agonisme, le dissensus et l'expression des conflits⁶, ni rendre manifeste le pluralisme des principes de justice en insistant sur la diversité des contextes au sein desquels ils s'appliquent⁷. Une théorie de la justice doit pouvoir servir à améliorer des situations réelles, sans idéalisation, formalisation, simplification ou abstraction excessives. Elle ne doit postuler aucun consensus reposant sur une idée procédurale d'impartialité, ni supposer que les principes qui donnent lieu à une adhésion privilégiée seront effectivement suivis par les individus réels, en situation.

I. La théorie de la justice en contexte post-métaphysique

Depuis l'origine de la philosophie politique, les critères relatifs à la justice distributive ont pu être raffinés, mais non transformés de manière radicale. Le *besoin* et le *mérite*, l'*égalité* stricte et l'*équité* (l'égalité géométrique ou proportionnelle), restent les modes de compréhension majeurs de la justice, surtout dans nos démocraties dites « libérales » et méritocratiques, qui n'ont fait que redéfinir le principe du mérite en l'indexant, pour l'essentiel, sur le diplôme et la performance.

De deux choses l'une, dès lors : soit l'on s'en tient à la scène agonistique, analysée depuis Aristote, qui est celle du désaccord entre les conceptions de la justice distributive fondée sur l'égalité géométrique ou proportionnelle. *A chacun selon son x*, x étant la qualité possédée par les individus et le rapport sous lequel ils pourront être comparés et mesurés les uns aux autres – x qui se trouve remis à la diversité empirique des constitutions et des situations, sans que l'on puisse jamais établir une « proto-valeur », une méta-norme ou un méta-critère de justice⁸. Soit l'on prétend aller au-delà du dissensus et des visions conflictuelles de la justice, et l'on tente d'unifier la théorie de la normativité politique sur une base post-métaphysique.

Peut-on surmonter la mésentente sur la justice⁹ ? La voie la plus évidente consiste à surmonter les désaccords dans le cadre moderne d'une théorie contractualiste, reposant sur l'accord unanime d'êtres naturellement libres et égaux, et sur un choix rationnel (voie dont Rawls constitue l'achèvement, après Hobbes, Locke, Rousseau ou Kant notamment) ; mais l'on peut également s'en tenir, au plus près des pratiques, à une clinique de l'injustice. J'examinerai successivement ces deux voies.

1) Le contractualisme en matière de justice sociale : un rationalisme outré ?

Je passerai très vite sur la voie bien connue du contractualisme en matière de justice sociale, voie parfois dite « constructiviste », qui fait reposer la justice sur le choix hypothétique d'êtres considérés comme libres et égaux, mis en situation contrainte d'impartialité. Le terme de « constructivisme » risque au demeurant d'être trompeur, puisque Rawls propose également de retrouver les croyances ordinaires ou du moins les « jugements bien pesés » grâce à la méthode de « l'équilibre réfléchi », sur laquelle je ne peux revenir ici¹⁰. En distinguant le « concept » de justice

⁶ Voir Raymond Gueuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton UP, 2008, introduction, et p. 80-94 (contre Rawls) ; William Galston, « Realism in Political Theory », *European Journal of Political Theory*, 9 (4), 2010 ; Mark Philp, « Realism without Illusions », *Political Theory*, Juin 2012 ; B. Williams, *In the Beginning was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

⁷ Voir par exemple, après les travaux de M. Walzer, ceux de David Miller, *Principles of Social Justice*, Harvard UP, 1999.

⁸ Sur la question depuis Aristote, voir C. Castoriadis, « Valeur, égalité, Justice politique. De Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les Carrefours du Labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, I, p. 249-316. Voir Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre V ; *Politiques*, livre III.

⁹ Voir J. Rancière, *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995.

¹⁰ Selon Rawls, nous devons choisir, parmi nos jugements de justice, ceux qui méritent d'être inclus parmi nos « jugements bien pesés » (*considered judgements*) – les jugements dans lesquels nous avons confiance, qui ne semblent pas affectés par nos intérêts et nos émotions ; mais peut-on vraiment en décider en les considérant de manière solipsiste,

et les « conceptions » (divergentes) de la justice, Rawls semble se mettre à l'abri d'une objection évidente : il ne postule qu'un accord sur le *concept* de justice comme traitement non arbitraire des personnes et recherche d'un « équilibre adéquat » entre leurs revendications concurrentes, sans postuler de consensus sur les *conceptions* de la justice, qui demeurent « essentiellement controversées »¹¹. La position originelle ne repose sur aucune conception préalable de la justice. Il reste que l'inconvénient de la voie rawlsienne, du point de vue qui est le nôtre, est que la fiction anhistorique ou position de choix idéale ne parvient que très difficilement, a posteriori, à « rejoindre le réel ». Si l'on postule en effet dans la position originelle des individus rationnels libérés de leurs préjugés et de leurs croyances, privés de leurs caractéristiques contingentes, intéressés et mutuellement désintéressés (ce qui serait l'hypothèse la plus économique en terme de théorie de la nature humaine), on devra expliquer comment les principes de justice, choisis sous « voile d'ignorance », seront ensuite interprétés et observés non seulement dans la « société bien ordonnée », mais aussi – si l'on outrepassa l'ambition rawlsienne *stricto sensu* – dans la vie réelle. Or si l'on nomme avec Rawls « sens de la justice » la volonté constante d'appliquer ces principes auxquels les individus sont censés avoir consenti de manière unanime dans une situation de choix idéale, comment être sûr (ou même juger probable) que ce sens de la justice s'appliquera une fois les conditions d'idéalisation levées ? Pourquoi l'idéal de justice exercerait-il une « attraction » infaillible sur nos sentiments moraux ? La théorie rawlsienne repose semble-t-il sur une conception kantienne de la personne, plus substantielle que Rawls ne voudrait l'avouer¹².

Ainsi ce qu'Amartya Sen nomme « l'institutionnalisme transcendantal » rawlsien s'avère-t-il à bien des égards inapte à corriger les inégalités ou les injustices réelles, à l'échelle mondiale surtout – ce qui peut conduire à privilégier une approche comparative qui se concentre, non sur les *dispositifs* idéalement justes, mais sur les *réalisations*¹³. D'une part, il n'existe pas forcément *une* seule solution juste dans chaque situation (plusieurs principes de justice rivaux peuvent entrer en concurrence de manière durable), ce qui exclut le consensus impartial unanime ; d'autre part, quand bien même il serait possible de classer les choix en fonction de leur plus grande proximité à la solution parfaitement juste, il resterait opportun de tenir compte des expériences réelles de l'injustice et des aspirations réelles des individus, si l'on souhaite contribuer à atténuer les discriminations¹⁴ ou à abolir certaines des injustices sociales les plus criantes à l'échelle mondiale (l'esclavage, l'oppression des femmes, le travail des enfants, l'absence massive d'accès à la nourriture ou à l'eau potable, aux soins ou à l'éducation etc.)¹⁵.

Le défaut identifié par les courants les plus divers (communautariens ou habermassiens,

en ne nous appuyant que sur l'introspection pour décider du degré de confiance que l'on doit accorder à un jugement, et s'il est dépris des préjugés ou d'affects singuliers ? La méthode de l'équilibre réfléchi, qui vise la congruence entre principes philosophiques de justes et jugements bien pesés, s'en trouve fragilisée.

¹¹ Voir M.-A. Dilhac, « Une théorie de la justice essentiellement contestée : Rawls à l'épreuve de Gallie », *Philosophie*, 2014/3, n°122, p. 53-71.

¹² J'ai tenté de le montrer, dans le sillage de Michael Sandel ou de Samuel Freeman notamment (*Rawls*, Londres, Routledge, 2007, chap. 6), dans mon article « Du *fair play* au sens de la justice. Généalogie de la morale rawlsienne », in *Le sens de la justice. Une « utopie réaliste ? »*, *op. cit.*

¹³ A. Sen, *L'idée de justice*, trad. Paul Chemla, avec la collaboration d'Eloi Laurent, Paris, Flammarion, 2010, p. 142-143. Voir M. Nussbaum, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality and Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, London, 2007. Et Michel Terestchenko, « Amartya Sen, Martha Nussbaum et l'idée de justice », *Revue du MAUSS permanente*, 14 octobre 2010 [en ligne].

¹⁴ Sur « Rawls et les discriminations de genre et de race », voir le texte présenté par Luc Foisneau lors du Colloque « Quarante ans de théorie de la justice : de la théorie à la pratique ? », 7 juin 2013, EHESS.

¹⁵ Pour autant, l'approche par les « capacités » promue par A. Sen ou M. Nussbaum ne permet pas davantage de trancher les conflits normatifs de répartition : il ne saurait s'agir de promouvoir à tout prix l'égalisation des capacités (ou des possibilités concrètes données aux libertés), au détriment d'autres facteurs comme la juste reconnaissance du travail ou de l'effort, bref du mérite (A. Sen, *L'idée de justice*, *op. cit.*, p. 358).

marxistes, féministes ou post-colonialistes, criticistes ou capabilistes) est réel : la philosophie politique rawlsienne risque de sombrer dans l'idéalisme et, en l'absence de véritable art politique, de nous laisser impuissants s'il faut lutter ici et maintenant contre les injustices. Dans la continuité de cette critique, on peut ajouter que la théorie rawlsienne ne peut penser les conditions d'émergence et de formation du sens de la justice qu'a posteriori, une fois la société juste créée. Mais alors, comment passer des situations réelles d'oppression à la société bien ordonnée ? Comment penser l'avènement de la société juste sans présupposer l'auto-institution de manière circulaire ?

Ainsi la philosophie politique *mainstream* se trouve-t-elle sans cesse livrée aux coups de boutoirs de critiques réalistes qui lui reprochent, outre des conditions d'idéalisation qui obèrent la crédibilité empirique de la théorie, une forme d'angélisme : après avoir imaginé comment des normes de justice naissent de la réflexion d'individus intéressés, il faudrait postuler un « sens de la justice » comme capacité à restreindre l'expression de sa puissance, de ses intérêts et de sa liberté, comme aptitude à inhiber les tentations à la défection ou, selon l'expression consacrée, au *free-riding*. La théorie idéale semble mettre à distance la théorie non-idéale : les principes de justice risquent d'être inutiles pour remédier aux situations de domination de race, de genre et de classe ; ils risquent de ne jamais être repris à leur compte par les individus insérés dans une trame historique, sociale et culturelle, pris ici et maintenant dans des rapports de force et régis par des loyautés complexes, en un mot par des individus *en chair et en os*¹⁶.

2) La clinique de l'injustice

L'une des manières d'éviter cet écueil consiste dès lors à renoncer au procéduralisme, pour favoriser l'analyse des processus sociaux et de la normativité immanente aux pratiques. Dans le sillage d'Axel Honneth notamment, on insistera de la sorte sur la nécessité de dépasser l'aporie dans laquelle se trouvent les théories néo-kantiennes de la justice (Rawls, Habermas) lorsqu'elles prétendent retrouver une forme de « congruence » entre leurs principes et l'évolution de la raison publique des sociétés modernes, libérales-démocratiques. C'est pourquoi Honneth entend user d'une méthode de « reconstruction normative ». Dans cet esprit, les valeurs justifiées de manière immanente sont des guides qui permettent d'analyser et de trier le matériau empirique : l'analyse des institutions et des pratiques existantes se fait au regard de leur « mérite normatif », selon leur aptitude à réaliser les valeurs sociales qu'elles sont supposées incarner et promouvoir. Récusant le formalisme kantien, la théorie critique s'inscrit alors dans le sillage de la théorie hégélienne de l'*éthicité* :

In the course of normative reconstruction, the criterion according to which an element of social reality counts as "rational" does not only emerge through an uncovering of already existing practices, but as a critique of these practices, or as a sketch of not yet exhausted possibilities of development. It is difficult to adequately characterize this corrective, or rather critical, side of Hegel's notion of ethical life, because the point is not just to outline what should be and thus to proceed in a merely normative fashion, but to sound out possibilities for praxis within the existing social reality that aid the realization of universal values in a better, more comprehensive or adequate way¹⁷.

Pourtant, la volonté exprimée par Honneth de proposer une théorie de la justice inspirée des *Principes de la philosophie du droit* se heurte elle aussi à des difficultés majeures. Prétendre que les institutions existantes (qui rendent effectives l'*éthicité*) incarnent des valeurs susceptibles d'être

¹⁶ C'est la critique récurrente des communitariens comme M. Sandel ou M. Walzer. Mais le reproche est également formulé par Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1992, p. 72-78.

¹⁷ Conférence à l'ENS (Paris) du 3 mars 2011. Voir aussi A. Honneth, *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*, Polity, 2014.

mieux réalisées relève peut-être d'une autre forme d'illusion idéaliste. Dire que les institutions et les pratiques d'une société ne sont justes que pour autant qu'elles servent des valeurs universelles portées par la modernité, comme la liberté individuelle, ne permet certes pas de faire progresser le questionnement en matière de justice *sociale*. Si la théorie critique entend éviter la lecture conservatrice de Hegel, elle risque néanmoins de reconduire la théorie de la justice à une forme de culturalisme fort peu critique : à cet égard, la manière dont Honneth, dans ses travaux les plus récents, joue les normes morales immanentes du *marché* contre le capitalisme actuel n'est guère probante¹⁸. Aucune critériologie, à l'évidence, n'est purement immanente au processus historique. Comme l'a souligné Jean-Claude Monod, l'idée qu'on ne peut tirer les normes de la critique philosophique *que* d'une analyse sociale et historique immanente aux institutions données dans « notre » société exclut une position normative forte, et donc une théorie de la justice. Telle était la conclusion que tirait d'ailleurs Engels de l'historicisation complète des normes éthiques qu'imposait, selon lui, une vision « scientifique » des tâches de la critique¹⁹.

La critique s'adresse également à ceux qui entendent, dans le sillage de Honneth, proposer une « clinique » redonnant droit aux voix des opprimés ou à « l'expérience de l'injustice »²⁰. Cette clinique assimile l'expérience de l'injustice vécue par les subalternes, les prolétaires ou les précaires à une expérience primordiale, irréductible à une négation de l'expérience de la justice. Il s'agirait ici d'une conscience de ce que notre propre dignité est bafouée, d'une expérience du *déni de reconnaissance*, d'une souffrance sociale liée aux formes d'exploitation, d'exclusion, d'humiliation et de domination inhérentes au capitalisme. Selon les apôtres de la philosophie sociale, la critique doit faire droit au déni de reconnaissance lié au mépris et à l'invisibilité sociale, sous peine de rompre les amarres avec le réel et de produire un discours incompréhensible aux opprimés. L'idée sous-jacente à la clinique de l'injustice est que seule une position sociale favorisée peut permettre la représentation *explicite* de principes de justice ; tandis que le sentiment d'injustice résulterait, lui, de la déception de certaines « attentes normatives », sans engager de proposition rationnelle articulée (les subalternes se réfugiant derrière des stéréotypes normatifs dès qu'on leur demande les principes axiologiques qui sous-tendent leurs revendications). En d'autres termes, dans cette clinique de l'injustice, il s'agit de faire confiance à certains sentiments moraux : le ressentiment ou l'indignation seraient porteurs d'un contenu cognitif spécifique, d'un potentiel de discernement moral, sans pouvoir s'exprimer dans le « langage des dominants » pour autant.

Pourtant, cette volonté de privilégier l'expérience de l'injustice en tant que sentiment moral se heurte à plusieurs objections irréductibles :

- *primo*, la clinique de l'injustice repose sur une pétition de principe, puisque l'on voit difficilement pourquoi des « attentes normatives » déçues n'impliqueraient pas, une fois le moment réflexif assumé, une conscience claire des principes de justice. De deux choses l'une en effet : soit toute « attente normative » est légitime (mais alors celle de l'empereur du Japon l'est autant que celle de l'OS chez Renault ou du sans-papier) ; soit certaines attentes normatives sont plus légitimes que d'autres. Dans ce cas, pourquoi l'expérience de l'injustice ne reposerait-elle pas sur une conception implicite des normes de justice ou

¹⁸ Voir le commentaire de Jean-Claude Monod à la conférence précédemment citée, ainsi que les textes à paraître du Colloque Axel Honneth tenu à l'Université Bordeaux Montaigne les 5-7 février 2014 (à paraître sous la direction de C. Bouton et G. Le Blanc).

¹⁹ J.-C. Monod cite Engels, « La question du logement », contre Proudhon (1872) : « [l'idéal de justice] n'est toujours que l'expression sur le plan idéologique et métaphysique des conditions économiques existantes, tantôt selon leur aspect conservateur, tantôt selon leur aspect révolutionnaire ».

²⁰ Voir par exemple Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice*, Paris, la Découverte, 2004 ou Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, dans le sillage des travaux d'Axel Honneth. Voir aussi *Le juste et l'injuste*, Y. Guillaud et J. Widmer (dir.), Paris, L'Harmattan, 2009 ; *Compétences critiques et sens de la justice*, Paris, Economica, 2009.

d'une société meilleure ? Les « opprimés » peuvent formuler leurs attentes normatives – celles qui conduisent précisément au sentiment du déni de reconnaissance : si leur travail n'est pas reconnu à sa « juste valeur », c'est bien qu'ils se font une idée de la justice, de l'équivalence acceptable, de la commune mesure et de l'échelle adéquate ; de même si leur travail est « trop pénible » ou s'ils jugent qu'ils ont un « droit au travail » qui n'est pas respecté. Cette idée de la justice peut être inchoative, elle n'en existe pas moins et peut être formulée dans le cadre d'une enquête qualitative ou d'une lutte sociale revendicative – ce qu'ont montré certains travaux sociologiques sur lesquels je reviendrai plus tard.

- *secundo*, le sentiment d'injustice ne livre à l'évidence aucune vérité assurée. A titre d'exemple, il semble attesté que le sentiment d'injustice en matière de distribution se manifeste souvent sous la forme de comparaisons interpersonnelles plus ou moins explicites. Concernant les conditions de travail par exemple, en fonction de l'utilité présumée et de la pénibilité, la comparaison joue le plus fréquemment entre les individus et ceux qu'ils côtoient au jour le jour. Or cette comparaison avec le proche est souvent faussée. Non seulement les individus mettent toute leur énergie à dénoncer l'injustice de ceux qui, à leurs côtés, perçoivent quelques primes ou bonus qu'ils jugent mal attribuées, mais ils tendent à dénigrer la catégorie juste au-dessous ou au-dessus d'eux : les travailleurs percevant le SMIC se retournent contre les titulaires du RSA, les aides-soignantes contre les infirmières etc. De même, l'indignation porte souvent sur la fraude sociale alors qu'elle se détourne de la fraude fiscale des mieux lotis. Le passager clandestin n'est pas forcément celui qui profite indument des allocations familiales ou sociales ; il peut s'incarner dans les grandes entreprises du Web qui jouent des failles du système (Google, Amazon, Facebook, Apple etc.). Or cette fausse perception du « scandale » (notamment liée à la structure du champ médiatique) a des enjeux politiques d'envergure. Il y a là une source très importante d'impuissance dans les mouvements sociaux et les luttes politiques.
- *Tertio*, le sentiment d'injustice en lui-même est vague et souvent confus : certains individus distinguent mal, par exemple, l'infortune et l'injustice et cherchent à trouver les coupables de ce qui leur arrive en vertu du hasard ou de la nature²¹. Le sentiment d'injustice peut bien sûr être biaisé par l'intérêt personnel, par la préférence pour le proche ou par la méconnaissance du sort des autres, méconnaissance qui rend insensible à l'intérêt des absents ou de ceux qui ne peuvent lutter pour leurs droits²² (ce qui cause de nombreux biais en défaveur des ouvriers des pays émergents notamment).
- Il se peut aussi que le sentiment d'injustice soit manipulé par des individus, par des groupes ou des partis (qui adoptent notamment la tactique du « bouc-émissaire », si puissante dans l'essor des mouvements populistes). Dès lors, le danger de l'herméneutique interne au sentiment d'injustice est qu'il faille recourir à un avocat et interprète lucide des intérêts de la classe ouvrière ou des minorités subalternes : le philosophe, dont on espère qu'il est toujours du bon côté de l'histoire, porteur de revendications légitimes et capable mieux que quiconque d'être au diapason des luttes.

Je conclurai, sans pouvoir développer davantage, à l'impasse dans laquelle se trouvent les partisans d'une clinique de l'injustice lorsqu'ils accordent une confiance quasi-mystique au sentiment des opprimés. L'impasse apparaît aujourd'hui : il semble délicat de réagir, sur la base d'une telle théorie, quand l'indignation se porte non contre le spéculateur ou le financier mais contre l'immigré ou l'étranger. La clinique de l'injustice ne permet pas non plus de corriger les « petites » inégalités ici et maintenant, en nous fournissant des normes adéquates, ni de démêler les conflits normatifs entre revendications concurrentes.

²¹ Voir J. Shklar, *Visages de l'injustice*, Paris, Circé, 2002.

²² Voir P. Pharo, « Les paradoxes du sens de la justice », in *Le Sens de la justice*, Paris, P.U.F., 2001, p. 9-25.

La question se pose donc : n'a-t-on le choix qu'entre la confiance mystique et la défiance sceptique ? Doit-on s'en tenir au chaos des principes et à la rhapsodie des critères, ou plus simplement au parti-pris inhérent à tout positionnement normatif sur les questions de justice, qui sont des questions essentiellement controversées ?

II. Du bon usage des sciences sociales

Dans un deuxième temps, je souhaiterais aborder, dans un esprit d'ouverture et d'humilité à l'égard des sciences sociales, les tentatives de dépasser le constat du malentendu ou la confiance aveugle dans l'indignation. Il s'agit de montrer les difficultés que rencontrent, à ce jour du moins, les tentatives de faire entendre la voix des acteurs ou de « prouver » la validité des théories normatives de la justice.

1) Quels usages de l'expérience ?

A priori, l'idée même de prouver une théorie normative semble dénuée de sens, en raison de la séparation des faits et des valeurs, de l'ordre empirique du donné et de l'ordre normatif des idéaux. Quel genre de preuves empiriques peut-on disposer de la validité d'une théorie normative ? Pourtant, de nombreuses études empiriques sur la justice ont, depuis une cinquantaine d'années, irrigué le monde académique.

Ces enquêtes sont de trois ordres : descriptives, explicatives ou normatives²³. Les études descriptives visent à identifier les croyances sur la justice que défendent les acteurs sociaux ; l'approche explicative tend à déterminer les variables indépendantes qui peuvent rendre raison des croyances précédentes ; enfin, les études normatives *stricto sensu* entendent identifier des conceptions valides et plausibles de la justice à la lumière de l'expérience ou de l'expérimentation.

Il semble ainsi que l'on puisse utiliser les croyances ou les préférences exprimées des acteurs de plusieurs façons :

- 1) comme témoignages. Ces témoignages confirment ou infirment une hypothèse déjà conçue sur la définition du juste, au niveau local ou global, en posant des questions du type : dans une société juste, quel principe ou critère de justice s'appliquerait dans telle ou telle situation où il s'agit d'allouer des ressources rares ou indivisibles ? Privilégieriez-vous, dans telle ou telle situation, le tirage au sort, le principe de la « queue » (*premier arrivé premier servi*), du besoin, du diplôme, de l'égalité stricte, du mérite (entendu selon la performance, le diplôme, les qualifications ou l'effort fourni), de la compensation naturelle des handicaps ou de la compensation historique des torts commis etc. ?
- 2) comme prémisses d'une induction ou d'une « montée en généralité ». Dans ce cas, l'enquête qualitative permet d'inférer les principes de justice privilégiés par tel ou tel groupe social au sein de telle ou telle société, culture, milieu professionnel etc. *Ce n'est pas juste*, disent les acteurs, parce que « nous sommes tous égaux », parce que « je suis exploité », parce que « les règles sont bafouées », parce que « le mérite est ignoré », parce que « je suis méprisé » et parce que « ce qui vaut pour moi devrait aussi valoir pour les autres »²⁴. Ce sont ces principes qu'il conviendrait donc de reconstituer en mesurant l'adhésion à laquelle ils donnent lieu.

²³ Voir J. Elster, « The Empirical Study of Justice », in D. Miller et M. Walzer éd., *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford UP, 1995, p. 81-98 ; J. Elster, *Local Justice*, Cambridge UP, 1992 ; D. Messick et K. Sentis, « Fairness, Preference and Fairness Biases », in D. M. Messick and K. S. Cook (eds.), *Equity Theory*, New York, Praeger, 1983, p. 61-94 ; J. Kellerhals, *Juste ? Injuste ? Sentiments et critères de justice dans la vie quotidienne*, Paris, Payot, 2008.

²⁴ Voir F. DUBET, « Propositions pour une syntaxe des sentiments de justice », *Revue française de sociologie*, n° 3, 2005.

- 3) Comme tests de validité d'une théorie (avec les mêmes dangers que dans le cas d'une théorie scientifique). L'expérience peut alors valoir comme manière de cerner, en général, ce qui semble plausible, ce que l'on pourrait nommer les « bornes du possible » au sein desquelles la théorie devra se tenir si elle entend pouvoir s'appliquer un jour, dans notre monde plutôt que dans un autre monde possible. Dans ce dernier usage, on peut considérer que l'expérience permet de cerner une théorie de la « nature humaine » en général ou de la nature d'un peuple en particulier, voire les caractéristiques d'une catégorie sociale donnée. Une théorie plausible sera alors une théorie que les acteurs ainsi empiriquement caractérisés jugeraient souhaitable (du point de vue de leurs croyances) et non hors d'atteinte (du point de vue de leur volonté, de la mise en œuvre de ces principes).

Pour résumer à l'extrême, dans le cas des théories de la justice, l'expérience peut donc servir :

- 1) soit, en amont, à établir des hypothèses sur les principes de justice auxquels adhèrent les individus, c'est-à-dire à les formuler et éventuellement à les tester (à nous livrer la « grammaire » de notre sens de la justice, y compris sur le mode d'une « fonction » de justice²⁵) ;
- 2) soit, en aval, à établir des analyses en terme de « faisabilité » culturelle, sociale ou historique, en fonction d'un ensemble de facteurs isolés ;
- 3) soit, en dernière instance, à départager des théories concurrentes sur la base de leur plus grande plausibilité, c'est-à-dire de leur accord plus ou moins stable avec ce que nous savons de la nature humaine, ou de la nature humaine dans telle ou telle situation. Dans ce dernier cas, il faut bien s'entendre : ce qui est mis à l'épreuve de l'expérience est la congruence des principes avec nos intuitions, et la stabilité éventuelle de la société qui serait régie par ces principes, autrement dit la question de savoir si cette théorie « conviendrait » aux êtres imparfaits, irrationnels, charnels et pulsionnels que nous sommes. Il s'agit à la fois de savoir si la théorie reflète ou exprime nos intuitions relatives à la justice, et si, une fois les normes énoncées, nous serions disposés à les appliquer en effet – deux choses très différentes, ce qui peut créer de nombreuses difficultés pour les politiques publiques.

2) Peut-on tester l'existence d'un sens de la justice ?

Abordons d'abord brièvement les apports de l'expérimentation en psychologie économique, et en particulier la question de l'usage des « jeux économiques ». On a beaucoup glosé, ces derniers temps, sur certains jeux économiques qui témoigneraient de l'existence de notre sens de la justice, c'est-à-dire d'une disposition à coopérer au-delà de notre intérêt étroit et parfois au-delà même des attentes en termes de réciprocité. Ces expériences (jeu du dictateur, jeu de biens publics) ont fait l'objet d'une immense littérature.

Prenons l'exemple de jeux testés en laboratoire. Le premier de ces jeux, sans cesse invoqué dans la littérature, est le « jeu du dictateur » qui consiste à donner une somme d'argent à un joueur A, charge à lui de déterminer le montant de ce qu'il conservera, et de la part qu'il donnera à un joueur B, sachant que B peut seulement accepter sa part. S'il était complètement égoïste, A conserverait sans doute pour lui la totalité ou quasi-totalité du montant alloué et ne donnerait quasiment rien à B. Or ce n'est pas ce que l'on observe, les participants donnant au moins 20 % de l'argent à B, et souvent davantage.

Le second jeu que je souhaiterais évoquer ici est un jeu dit de « bien public » où quatre

²⁵ C'est la thèse de G. Jasso, « A New Theory of Distributive Justice », *American Sociological Review*, vol. 45, n° 1, feb. 1980, p. 3-32 ; G. Jasso, « Culture and the Sense of Justice. A Comprehensive Framework for Analysis », *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 36, n°1, 2005, p. 14-47.

participants reçoivent chacun une somme d'argent, charge à eux d'en mettre une partie dans un pot commun. L'argent du pot commun est ensuite doublé ou multiplié par un facteur x et redistribué également entre les joueurs. S'il était parfaitement égoïste, chacun des joueurs mettrait le moins d'argent possible au pot commun en espérant que les autres n'agiraient pas comme lui. Or là encore, on observe que les participants contribuent plus qu'ils ne le devraient selon ce calcul. Les joueurs sont même prêts à payer – parfois beaucoup – pour punir ceux qui ne contribuent pas, ou contribuent insuffisamment. Certes, ils donnent moins lorsque le jeu est anonyme, mais on observe toujours un « altruisme résiduel », irréductible semble-t-il à des attentes en termes de gains réputationnels.

Il est impossible ici d'exposer les interprétations controversées de ces jeux²⁶, ni de faire droit aux critiques formulées à leur rencontre – la moindre n'étant pas le problème de la « validité écologique » puisqu'il semble que les résultats ne se retrouvent presque jamais hors laboratoire, et qu'il n'y ait pour ainsi dire aucune corrélation entre les attitudes des joueurs en laboratoire et leurs inclinations à la solidarité dans la vie réelle. J'évoquerai seulement l'une des difficultés majeures à interpréter ces données expérimentales : construire des processus expérimentaux afin de révéler nos intuitions de justice et départager par là même des théories concurrentes semble peu fiable, en raison de la pluralité des interprétations, de l'intervention de variations minimales qui déstabilisent les résultats (on le sait pour l'expérience de Milgram, où tout change quand la blouse blanche arrive), sans compter qu'une même intuition peut être compatible avec plusieurs théories concurrentes²⁷.

On pourra aussi s'interroger sur les expérimentations relatives à la naturalité du « sens de la justice ». Ce sens de la justice est alors défini au sens d'une disposition au *fair play*, c'est-à-dire d'une disposition à coopérer sans tricher, à ne pas se favoriser, à ne pas privilégier ses intérêts et ceux de son clan ou de son parti, à ne pas exploiter, à ne pas abuser de sa position de supériorité, à distribuer en tenant compte de la contribution à l'utilité commune, à punir les infracteurs et les tricheurs. Ce sens de l'équité ou du *fair play* pourrait-il être inné, comme nous l'indiquerait le fait que certains comportements invariants se retrouveraient dans les cultures les plus diverses, voire dans certaines sociétés animales ?

Dans cette veine, certains chercheurs néo-évolutionnistes ont tenté de prouver la naturalité du sens de la justice, ou du moins son développement précoce, en étudiant le comportement de jeunes enfants²⁸. Des études menées en maternelle sur des élèves de petite et de moyenne section ont pu manifester l'existence d'une capacité précoce à évaluer « équitablement » les contributions de chacun et les distributions qui doivent s'ensuivre. Le protocole est le suivant : les expérimentateurs racontent aux enfants de 3 à 5 ans l'histoire de deux enfants qui cuisinent des cookies, et dont l'un s'arrête avant d'avoir fini pour aller jouer, tandis que l'autre peine pour finir sa tâche. Quand deux cookies de taille inégale sortent finalement du four grâce aux efforts de l'un d'eux, les enfants de maternelle sont interrogés : comment distribuer ces cookies ? S'il y a un gros et un petit cookie par exemple, les enfants attribuent pour la très grande majorité le plus gros au travailleur ou à la travailleuse, et donc à la fourmi plutôt qu'à la cigale – ce qui prouverait le développement précoce du sens de la justice attribuant les gratifications en fonction de la

²⁶ Voir notamment W. Güth, R. Schmittberger, B. Schwarze, « An Experimental Analysis of Ultimatum Bargaining », *Journal of Economic Behavior and Organization*, 3 (1982), p. 367-388.

²⁷ Voir R. Ogien, *L'Influence de l'odeur de croissants chauds sur la bonté humaine*, Paris, Grasset, 2011, p. 23-24. J. Elster souligne lui aussi ce risque (*Local Justice, op. cit.*, p. 191-194).

²⁸ Voir R. Masters, « Naturalistic approaches to the Concept of Justice. Perspectives from Political Philosophy and Biology », in « Behavior, Evolution and the Sense of justice » (Margaret Gruter dir.), p. 289-313 ; W. Charlesworth, « The Development of the Sense of Justice », p. 350-370 ; Et *a contrario*, W. Fikentscher, « The Sense of Justice and the Concept of Cultural Justice: Views From Law and Anthropology », *American Behavioral Scientist*, vol. 34, n°3, jan-feb. 1991, p. 314-334. Voir en France Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux*, Paris, Odile Jacob, 2010.

performance ou du « mérite ».

Sur la base de ce genre d'expériences, certains chercheurs défendent ainsi l'idée selon laquelle notre sens de l'équité, attribuant les ressources en fonction du « mérite », a été sélectionné par l'évolution dans la mesure où il apportait un avantage sélectif (dans le « marché de la coopération », qui est en fait un marché de la compétition, seuls sont choisis au sein d'un groupe les partenaires fiables, aptes à coopérer loyalement plutôt qu'à se favoriser indument etc.). Je n'entre pas dans les variations auxquelles donne lieu ce naturalisme, ni dans ses impasses dès lors que l'on quitte l'univers des sociétés ancestrales pour passer aux sociétés complexes où l'anonymat peut favoriser les conduites injustes et en particulier le *free-riding*. Disons simplement 1) que ces expériences ne permettent pas de contribuer au réalisme d'une théorie de la justice destinée à des sociétés complexes ; 2) que ces leçons du naturalisme, pour autant qu'on y adhère, doivent être complétées par l'apport de l'institutionnalisme : les individus se restreignent dans la poursuite de leurs intérêts parce que des institutions (familiales, sociales...) sanctionnent ceux qui surexploitent les ressources et récompensent ceux qui contribuent de la manière la plus fiable et loyale, y compris à la régulation des institutions, alors même qu'il leur en coûte (gardiens, arbitres, etc.). Les individus distribuent en fonction des valeurs et des qualités privilégiées par leurs supérieurs ou leurs pairs, surtout par ceux dont l'estime leur importe²⁹. Le sens de la justice est produit ou du moins co-produit par des institutions. De ce fait, il varie avec elle.

3) Les études sociologiques, quantitatives et qualitatives

J'en viens donc aux enquêtes sociologiques concernant nos intuitions relatives aux principes concurrents d'allocation des avantages sociaux (le même genre d'enquête pourrait concerner des maux, comme les peines ou le service militaire). En 1999, dans l'enquête sur les « valeurs » des Européens, la question suivante a été posée dans tous les pays de l'UE dans cet esprit : « Qu'est-ce qu'une société doit faire pour être considérée comme juste ? Veuillez me dire pour chacune des propositions ci-dessous si elle vous paraît importante ou non, en précisant chaque fois votre position sur une échelle allant de 1, pour très importante, à 5 pour pas importante du tout :

- éliminer les grandes inégalités de revenus entre les citoyens
- garantir les besoins de base pour tous (nourriture, logement, habillement, éducation, santé)
- reconnaître les gens selon leurs mérites ».

Lors de cette enquête, 31500 personnes furent interrogées dans 26 pays. La hiérarchie des principes dégagés lors de cette enquête est la suivante : 1) critère du besoin ; 2) du mérite ; 3) de l'égalité. Cet ordre des priorités transcende semble-t-il les clivages entre groupes sociaux et nationaux, les clivages politiques, le genre, l'âge, le diplôme ou la catégorie socio-professionnelle. Selon les enquêteurs, la hiérarchie *besoin/mérite/égalité* semble être la même pour toutes les catégories sociodémographiques envisagées³⁰.

²⁹ Voir inversement, sur les études de la délinquance, l'étude de N. Emler dans *Le sens de la justice, op. cit.*

³⁰ Par ailleurs, l'étude de Morton Deutsch stipule, afin de départager les critères de justice dominants dans nos démocraties, que les relations distributives dans la famille sont régies par le critère du besoin, de l'égalité entre amis, de l'équité dans les relations professionnelles, ou plus précisément que :

- 1) dans les situations où l'objet premier de la coopération est la productivité économique, le mérite entendu comme performance est le critère dominant de la justice distributive ;
- 2) dans les situations où l'objectif premier de l'interaction est la recherche ou l'entretien de relations sociales pour elles-mêmes, l'égalité est le critère dominant ;
- 3) dans les situations où l'objectif premier de la coopération est le bien-être personnel, le besoin est le critère dominant (« Equity, Equality and Need », *Journal of Social Issues*, 31, 1975, p. 137-149).

On pourrait multiplier les exemples d'enquêtes, de sondages ou d'études, concernant cette fois les variables pertinentes qui influent sur les jugements de justice : il semble attesté par exemple que ceux qui se voient en mobilité ascendante s'estiment justement traités, tandis que ceux qui se perçoivent en mobilité descendante pensent qu'ils n'ont pas ce qu'ils méritent. Ainsi foisonnent, chez les sociologues, les études de « sensibilité aux inégalités ».

Mais la question est de savoir ce que peuvent réellement nous apporter ces enquêtes *d'un point de vue normatif*. Or plusieurs critiques peuvent être formulées.

1. Première strate : au niveau empirique lui-même

Le premier problème, bien connu, est le suivant : les désaccords concernent les résultats empiriques autant que les théories elles-mêmes, et rien ne semble établi ici de manière suffisamment robuste. Ainsi des chercheurs ont-ils voulu tester la pertinence de ce que l'on pourrait nommer la « stratégie rawlsienne » relative au « maximin » et au « principe de différence », principe qui serait censément adopté par des individus placés sous un voile d'ignorance (ignorant notamment leur situation future en termes de revenus, qui leur serait attribuée de manière aléatoire). La question posée, en l'occurrence, était la suivante : les acteurs appliquent-ils réellement le principe du « maximin » dans leurs décisions en voulant maximiser (rendre la meilleure possible) la position la plus défavorisée de la société ? Favorisent-ils donc le « principe de différence » qui ne considère comme justes que les inégalités qui profitent aux plus désavantagés de la société ?

Or les enquêtes sur le principe de différence semblent se contredire. Selon une étude célèbre menée en 1992 par Frohlich et Oppenheimer aux Etats-Unis et en Pologne, les individus interrogés ou réunis par petits groupes et appelés à se mettre d'accord favorisent, non le principe de différence (qui ne bénéficie que d'un score ridicule), ni même la maximisation de la moyenne préconisée par un utilitariste comme J. Harsanyi³¹, mais (à près de 80 pour cents) une forme restreinte ou « tronquée » de l'utilitarisme, qui vise la maximisation du bien-être social (maximisation de la moyenne des revenus) sous contrainte de plancher (à condition qu'existe un filet de sécurité ou qu'un certain nombre de besoins primaires soient satisfaits pour tous)³². R. Boudon a ainsi pu s'appuyer sur cette enquête pour conclure à l'inanité de la théorie de la justice rawlsienne : à ses yeux, il y aurait convergence sur ce point entre la sociologie *in vivo* et la psychologie sociale *in vitro*, qui apporteraient toutes deux un « démenti cinglant » à la théorie rawlsienne. En revanche, d'autres expériences de psychologie sociale (Yaari et Bar-Hillel, 1984 ; Mitchell *et al.*, 1993)³³, vérifieraient l'adoption massive du principe de différence. En France, les travaux récents de M. Forsé concluent également en ce sens : le principe du maximin serait majoritairement choisi par un échantillon représentatif³⁴. Lorsqu'il s'agit de demander aux personnes interrogées si elles trouvent plus juste la société A, plus égalitaire, la société B, régie par le maximin (moins riche que la société C et moins égalitaire que la société A, mais où la situation des plus défavorisés est la meilleure), ou la société C, la moins égalitaire mais où la richesse totale

³¹ J. Harsanyi, « Morality and the Theory of Rational Behavior », *Social Research*, vol. 44, n° 4, 1977, p. 623-656.

³² Norman Frohlich et Joe Oppenheimer (1992), in *Choosing Justice*, Berkeley, University of California Press, 1992. Sur les 81 groupes expérimentaux qu'ils ont constitués, 78 % optent pour une maximisation de la moyenne avec contrainte de plancher, 12 % pour une simple maximisation de la moyenne, 9 % pour une maximisation de la moyenne avec contrainte sur une dispersion minimale, tandis que seulement 1 % choisissent le principe de différence. Voir l'analyse de R. Boudon, « À propos des sentiments de justice : nouvelles remarques sur la théorie de Rawls », *L'Année Sociologique*, 1995, Vol. 45, n° 2, p. 273-295

³³ Voir E. Yaari et M. Bar-Hillel, « On Dividing Justly », *Social Choice and Welfare*, 1, 1984, p. 1-24.

³⁴ Le sondage sur lequel M. Forsé, M. Parodi et C. Guibet-Lafaye s'appuient a été réalisé fin 2009 par l'institut GFK-ISL auprès d'un échantillon représentatif de 1711 Français. Pour une présentation d'ensemble, voir M. Forsé et O. Galland (dir.), *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*, Paris, Armand Colin, 2011.

ou moyenne est la plus élevée³⁵, on obtiendrait le résultat suivant : « Société A » : 24 % ; « Société B » : 71 % ; « Société C » : 5 %.

2. Deuxième strate d'incertitude : au niveau du lien entre résultats des études empiriques et interprétations

Certains sociologues considèrent que la catégorie socio-professionnelle influe directement sur nos jugements de justice : ainsi de l'enquête de l'International Social Survey Program (ISSP) de 1987 (ou de 1999) sur un ensemble de pays occidentaux, qui montre qu'il existe un consensus sur la hiérarchie légitime des salaires entre professions, accompagné de désaccords sur les montants ou écarts jugés légitimes. Cette enquête permet d'établir que les inégalités sont mieux acceptées en haut qu'en bas de l'échelle, comme on pouvait s'y attendre (Japon excepté) : les riches acceptent davantage d'inégalités que les pauvres, les hommes que les femmes, les seniors que les jeunes³⁶. Dans les études de James Kluegel et alia, la corrélation est également établie entre classes de revenu et croyances sur la justice³⁷. Dans d'autres études, le « statut » est la seule variable pertinente : selon la « théorie du statut », le jugement de justice (suis-je suffisamment payé ? a-t-il suffisamment payé pour sa faute ?) porte non sur un rapport abstrait mais sur une correspondance entre un statut (homme ou femme, jeune ou adulte, national ou étranger) et ses privilèges ou stigmates. Le sentiment de justice serait alors lié au statut et aux attentes relatives à ce statut ; l'idée de proportionnalité est remplacée ici par celle de correspondance entre des rôles et des gratifications appropriées.

Or précisément, d'autres chercheurs proposent des résultats contraires : notre « classe » d'appartenance, notre statut ou nos caractéristiques socio-démographiques n'influeraient pas réellement sur nos jugements de justice, dans le cas du moins où l'on demanderait aux individus la forme, en terme d'échelle de revenus, que devrait prendre une société juste. Selon ces sociologues, si l'on demande quelle devrait être la forme de la société juste (pyramide, pyramide inversée, losange), en dehors de la catégorie des « défavorisés », on n'observerait aucun lien statistiquement significatif entre la classe subjective et le choix d'un type de société imaginaire préférée ou considérée comme plus juste. Ces travaux ont notamment été résumés, dans notre recueil collectif sur *Le sens de la justice*, par Michel Forsé et par Caroline Guibet-Lafaye³⁸. Tous deux concluent que nos jugements de justice sont indépendants des caractéristiques socio-démographiques. D'autres adoptent enfin une démarche comparatiste, qui met en valeur la

³⁵ **Société A**

Les plus démunis gagnent en moyenne 1 000 euros
Les gens au milieu gagnent en moyenne 1 500 euros
Les plus aisés gagnent en moyenne 3 000 euros
(Revenu moyen faible, Inégalité faible)

Société B

Les plus démunis gagnent en moyenne 1 200 euros
Les gens au milieu gagnent en moyenne 2 000 euros
Les plus aisés gagnent en moyenne 4 000 euros
(Revenu moyen de niveau intermédiaire, Inégalité de niveau intermédiaire)

Société C

Les plus démunis gagnent en moyenne 800 euros
Les gens au milieu gagnent en moyenne 3 000 euros
Les plus aisés gagnent en moyenne 6 000 euros
(Revenu moyen élevé, Inégalité élevée).

³⁶ Sur Rawls, voir Toril Aalberg, *Achieving Justice: Comparative Public Opinions on Income Distribution*, Leyde, Brill, 2003, p. 67-70 : l'auteur insiste sur les résultats contradictoires des enquêtes empiriques lorsqu'il s'agit de savoir si les individus adopteraient ou non une « stratégie rawlsienne ».

³⁷ Voir *Social Justice and Political Change*, J. Kluegel, D. Mason et B. Wegener éd., NY, Gruyter, 1995.

³⁸ Voir, dans le volume sur *Le sens de la justice. Une « utopie réaliste ? »*, *op. cit.*, les contributions de M. Forsé et de Caroline Guibet-Lafaye.

diversité des cultures et des facteurs qui influent sur les jugements de justice³⁹.

Les mises à l'épreuve à l'empirique livrent donc des résultats difficiles à analyser. Il reste que la méthode consistant à figurer des situations de « voile d'ignorance » (en précisant aux personnes interrogées qu'elles recevront leurs avantages ou leurs charges dans la société future de manière aléatoire) peut être un indicateur utile, à condition de savoir que cette méthode ne prédit pas les attitudes réelles des individus en situation.

3. Troisième strate : que faire de ces photographies plus ou moins fidèles de l'opinion publique concernant les intuitions relatives à la justice ? A quoi servent ces études d'un point de vue normatif ?

Nous serions tentés de dire : à rien. Si la majorité des intouchables d'une société de castes trouvait juste le système des castes, nous ne devrions pas en conclure pour autant que le système des castes est juste – c'est d'ailleurs le reproche que l'on pourra formuler à l'encontre des théories dites communautariennes de la justice, lorsqu'elles se contentent de l'herméneutique interne à un système culturel donné⁴⁰. Ces croyances sur la justice pourraient en effet témoigner d'une aliénation, d'une manipulation, d'une fausse conscience, d'un endoctrinement idéologique, d'une forme de superstition. Elles pourraient peut-être s'expliquer mais en aucun cas, à mes yeux du moins, se justifier.

A un moindre niveau, les enquêtes menées au nom de l'International Social Justice Project en 1991 dans une douzaine de pays européens et aux USA, enquêtes qui témoignent d'un accord très robuste sur le critère de l'effort fourni comme principe légitime de distribution des revenus, plutôt que sur le critère des compétences ou des talents (94 pour cents en moyenne pour les pays européens, les USA supportant davantage le principe de la compétence ou de la performance) ne portent pas forcément davantage d'un point de vue normatif. Sans invoquer ici le « sophisme naturaliste », on dira simplement que cette grande majorité peut avoir tort, et qu'elle est peut-être submergée par l'idéologie de la *hard work ethics*. Comme l'avaient vu Montesquieu ou Tocqueville, les siècles aristocratiques en décidaient autrement. On pourrait considérer par ailleurs que l'aptitude à faire des efforts relève elle aussi de la loterie naturelle et sociale, et que le « mérite », même en ce sens restreint, est un critère peu pertinent qu'il convient de compenser, sinon de neutraliser⁴¹ (de même qu'il faudrait neutraliser les « ambitions restreintes » qui peuvent conduire des individus à renoncer à des actes individuellement rémunérateurs et socialement profitables).

Que faire par conséquent de cette *doxa* ? La rejeter en bloc sous prétexte que les opinions publiques sont biaisées ? N'accepter que les « jugements bien pesés » c'est-à-dire les intuitions que nous aurions pu mettre à l'épreuve d'une réflexion approfondie, une fois que nous aurions tenté d'éliminer toutes les causes de partialité conscientes qui agissent sur nous ? Cet espoir me semble peu réaliste. Autant demander à un vendeur d'esclaves s'il a bien réfléchi avant d'agir. Menée sans précaution, la méthode de justification des théories politiques (comme des théories morales) par le recours aux intuitions n'est pas fiable – sauf à croire que nous sommes récemment parvenus,

³⁹ Adam Swift et ses collaborateurs ont construit un index en posant trois questions sur la juste distribution des revenus et sont arrivés au résultat suivant : en Allemagne on observerait peu d'effets de la stratification sociale, en Angleterre les effets tiendraient surtout au niveau d'éducation et de richesse, aux Etats-Unis l'effet s'observerait au niveau de la richesse seule (Adam Swift, Gordon Marshall et Stephen Roberts, *Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies*, Oxford, Oxford University Press, 1997).

⁴⁰ C'est la critique classique adressée à M. Walzer (*Sphères de justice*, trad. P. Engel, Paris, Seuil, 1997), à laquelle il a tenté de répondre par la théorie de « l'universalisme réitératif ».

⁴¹ Voir les arguments donnés par C. Wilson, « The Role of a Merit Principle in Distributive Justice », *The Journal of Ethics*, Vol. 7, No. 3 (2003), p. 277-314.

dans les démocraties occidentales, à concevoir un idéal commun de justice depuis que nous avons aboli l'esclavage, donné le droit de vote aux femmes, interdit les fessées aux enfants etc. La distinction entre justification et adhésion reste essentielle : que des croyances soient largement admises ne signifient pas qu'elles soient vraies ou justes ; en matière de justice comme de morale, il est possible de croire pour de mauvaises raisons.

En définitive, il convient donc de se doter d'une théorie sociale capable de rendre compte de la formation des jugements de justice. C'est le reproche judicieusement adressé par Axel Honneth à l'ouvrage de David Miller, *Principles of Social Justice*, ambitieuse tentative d'articuler philosophie politique et sciences sociales. D. Miller postule en effet que nous disposons d'une sorte de grammaire commune, d'une « carte morale » qui permet de distinguer différents contextes de justice. Trois sphères sociales dotées de leur principe de justice devraient ainsi être distinguées au sein des sociétés libérales démocratiques : les communautés solidaires (familiales ou amicales) où prévaut le principe de solidarité relatif au *besoin*, les associations instrumentales où la priorité revient au principe du *mérite-performance*, enfin le corps politique où domine le principe d'*égalité* dans le respect juridique de l'autonomie des citoyens. Or comment D. Miller parvient-il à l'affirmation selon laquelle les sociétés libérales-démocratiques se caractérisent précisément par ces trois sphères⁴² ? Selon Honneth, il conviendrait pour le moins de justifier les sphères d'un point de vue empirique – ce qui suppose d'intégrer des éléments issus de la théorie sociale : de tels schémas d'interaction ne sont pas seulement « donnés » à l'intuition. L'illusion du « donné » qui s'avère un construit historique, culturel et social menace ici encore la philosophie politique, aussi bien intentionnée soit-elle à l'égard des sciences sociales. Il manque dès lors à cette philosophie « pratique » une théorie sociale et une théorie de l'histoire.

III. Pour un autre réalisme

Se risquer à une synthèse de ces études est pour le moins délicat. Je conclurai simplement qu'à la lumière de nombreuses études sociologiques ou expériences de psychologie sociale, la solution institutionnaliste me semble devoir être privilégiée. Que ce soit sur le plan des croyances ou des motivations, il faut prendre acte de la diversité des contextes locaux qui informent notre sens de la justice et conditionnent notre adhésion prioritaire à tel ou tel principe de justice : la diversité des milieux familiaux, des systèmes scolaires et académiques, des organisations du travail, des régimes politiques, etc. Dans chaque cadre institutionnel, il conviendrait ainsi d'identifier, grâce à la méthode d'enquête qualitative pratiquée par la sociologie compréhensive, les facteurs décisifs qui influent sur les principes de justice privilégiés en cas de conflit normatif, sans présupposer d'accord consensuel sur la hiérarchie ou la combinaison entre les trois normes prépondérantes de besoin, de mérite et d'égalité (ni de convergence sur la conception du « mérite »).

Ainsi les sciences sociales peuvent-elles éclairer la philosophie politique en isolant les variables pertinentes qui influent sur les jugements de justice, comme les variables qui conduisent ou empêchent ces jugements de se traduire en action ou en mobilisation sociale et politique. Pour le sociologue F. Dubet, la rationalisation taylorienne susciterait des jugements de justice en terme de mérite-performance (car le taylorisme est une organisation du travail mesurée par la productivité horaire des ouvriers) contre le principe d'autonomie ; le management individualisant valoriserait l'autonomie et le mérite, contre le principe d'égalité ; tandis que les bureaucraties s'adosseraient à l'égalité (ou du moins à l'égalité au sein des corps moyennant le principe

⁴² Axel Honneth, « La philosophie comme recherche sociale. Sur la théorie de la justice de David Miller », in *Ce que social veut dire (I. Le déchirement du social)*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 2013, p. 274-299.

d'ancienneté) contre le mérite, dans un esprit néo-corporatiste⁴³. Chaque milieu professionnel cultive sa propre vision de la justice au travail – même s'il peut partager avec d'autres catégories sa vision de la justice dans d'autres champs, médical ou environnemental par exemple. Du point de vue des motivations, il est également possible d'explorer les raisons pour lesquelles certaines croyances ne sont pas suivies d'effet ou sont suivies d'actes dissonants au regard des jugements de justice auxquels adhèrent les individus. Enfin, les contradictions doivent pouvoir être intégrées par la théorie : à titre d'exemple, l'indignation qu'un individu éprouve parce que ses efforts ne sont pas reconnus peut le conduire à remettre en cause les excès de l'égalité ou du principe d'avancement à l'ancienneté, qui interdisent la pleine reconnaissance du mérite. Mais le même individu peut aussi critiquer les effets dévastateurs du mérite contre l'égalité ou l'ancienneté aussi violemment qu'il rejette les effets insupportables de l'égalité ou de l'ancienneté sur le mérite⁴⁴.

Les conséquences doivent être tirées avec prudence. La psychologie expérimentale et la psychologie du développement peuvent nous donner de très importantes indications sur la formation de notre sens de la justice dans des contextes donnés ; la psychologie sociale peut faire varier les situations et nous donner là encore de précieux renseignements sur les variations de notre rapport aux normes ; enfin, les enquêtes d'opinion de grande ampleur sont utiles pour cartographier le sens de la justice, ses variations et son évolution à l'échelle locale, nationale ou internationale. Il reste que toutes ces données empiriques ne résolvent pas le problème posé dès l'origine par la philosophie politique : celui de la *proto-valeur* ou du méta-critère de justice, qui semble livré à l'affrontement des forces sociales et politiques au sein de chaque société et de chaque culture.

Je défendrai donc, pour finir, une autre conception du réalisme politique. Le réalisme politique ne saurait demeurer dans l'état d'un rationalisme abstrait et d'un relativisme concret. Il ne s'agit pas de penser *a posteriori* l'application de principes conçus dans la « boîte noire » de la théorie, et de constater à regret que le réel n'épouse pas les ambitions du *political theorist*. La question de l'articulation entre théorie et pratique n'est pas un appendice de la théorie mais son point de départ. A cet égard, ce parcours nous aura du moins permis de clarifier en partie la difficulté initiale : ce qui doit être évité n'est pas l'institutionnalisme impénitent de la théorie de la justice rawlsienne et post-rawlsienne, mais plutôt le *consensualisme* liés à l'idéalisation des conditions de choix rationnel des principes de justice, ainsi que l'*optimisme* angélique sur l'applicabilité des principes. Une théorie (agonistique, polyarchique, réaliste) de la justice ne peut faire l'économie d'une attention comparatiste aux facteurs qualitatifs qui influent sur les croyances et les motivations des individus ou des groupes culturels et sociaux. Pour autant, cette critique du formalisme consensualiste ne doit pas faire sombrer dans l'illusion symétrique selon laquelle l'expérience de l'injustice livrerait dans sa pureté la substance d'une philosophie sociale apte à servir les luttes sociales et les mobilisations politiques. La philosophie politique ne saurait se dissoudre dans la critique sociale qui dénonce les dominations de race, de genre ou de classe ; elle ne saurait se contenter de diagnostiquer les formes de vie dégradées, aliénées ou mutilées, ni proposer un inventaire (souvent crypto-normatif⁴⁵) des conditions sociales qui entravent une vie épanouie ou réussie : la réflexion sur les principes demeure indispensable. Entre ces deux écueils symétriques, la philosophie politique a donc encore un vaste champ à explorer afin de s'articuler

⁴³ F. Dubet, *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil, 2006, p. 299 sq. Voir aussi A. Le Goff, « Pluralité des sphères sociales, logiques de la réciprocité et sens de la justice : une relecture critique de l'hypothèse rawlsienne », in *Le sens de la justice*, *op. cit.*

⁴⁴ François Dubet, « Du sentiment à l'action », *Ceras - revue Projet* n°289, Novembre 2005. URL : <http://www.ceras-projet.com/index.php?id=1220>.

⁴⁵ Dès *La lutte pour la reconnaissance*, A. Honneth s'en est défendu sans parvenir à convaincre (voir le résumé de F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 149-161).

au mieux à une théorie sociale et à une théorie de l'histoire, et de prendre en charge, face aux conflits normatifs irréductibles, l'incomplétude des choix sociaux et l'indétermination du bien politique⁴⁶.

⁴⁶ Sur cette indétermination articulée à une théorie complexe de la prudence, voir B. Manin, « Montesquieu et la politique moderne », in *Cahiers de Philosophie politique*, Reims, n° 2-3, OUSIA, 1985, p. 197-229, republié dans *Lectures de L'Esprit des lois*, T. Hoquet et C. Spector éd., Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 171-231. Et sur l'incomplétude dans les théories du choix social, voir A. Sen, *L'idée de justice*, *op. cit.*, p. 141.