



HAL
open science

Une théorie de la justice peut-elle être réaliste ?

Céline Spector

► **To cite this version:**

Céline Spector. Une théorie de la justice peut-elle être réaliste ?. *Journal of ancient philosophy*, 2019, Les amis et les disciples. Mélanges offerts à Francis Wolff, 1, p. 304-330. 10.3406/rfsp.1996.395054 . hal-02479814

HAL Id: hal-02479814

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-02479814>

Submitted on 14 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNE THEORIE DE LA JUSTICE PEUT-ELLE ETRE REALISTE ?

Céline SPECTOR

Université Bordeaux Montaigne-SPH

Si la philosophie politique aspire à la justice, s'interdit-elle de penser l'histoire, les individus *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 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.

Restreinte à la question de la justice *sociale*, cette contribution se propose de décrire 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 produits par la coopération sociale. 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 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 établis dans une situation de choix idéale, à « rejoindre le réel ». Aussi se trouve-t-elle condamnée au reproche

¹ Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre*, Paris, Bayard, 2002.

² John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1987, p. 282.

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 University Press, 1990.

d'ultra-rationalisme ou d'angélisme. Le reproche est 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.

– 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 fonder un idéal émancipateur. De fait, la philosophie dite « sociale » est 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 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, puisque l'*équitable* n'est précisément pas défini. L'indétermination subsiste lorsque 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.

La question est de savoir si cette mésentente peut être dépassée de manière réaliste. Afin d'y répondre, cette contribution procèdera en deux temps : le premier tentera de définir ce que pourrait être 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). À cet égard, le réalisme politique que j'opposerai à l'idéalisme libéral ne doit pas

⁴ Voir John Rawls, *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique*, trad. Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte, 2006 (Textes à l'appui. Politique et sociétés), p. 18. La nature du réalisme rawlsien est évidemment controversée. Voir Christian Arnsperger, « What is Utopian about the Realistic Utopia ? Relocating Rawls in the space of normative proposals », *Revue internationale de philosophie*, 237 (3), 2006, p. 285-300 (URL : www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2006-3-page-285.htm) ; Rosa E. Terlazzo, *Achieving a Realistic Utopia: Rawls, Realization, and the Task of Political Philosophy*, Masters Thesis, Rhodes University, 2009 (URL : http://eprints.ru.ac.za/1867/1/Terlazzo_MA_Thesis.pdf) ; Bertrand Guillaume, « Rawls et le libéralisme politique », *Revue française de science politique*, 46 (2), 1996, p. 321-343 (DOI : 10.3406/rfsp.1996.395054 ; URL : www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1996_num_46_2_395054) ; Rawls et l'égalité démocratique, Paris, P.U.F., 1999 (Questions), p. 234-241 ; Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (éd.), *Le sens de la justice, une « utopie réaliste ? » : Rawls et ses critiques*, Paris, Classiques Garnier, « PolitiqueS, 8 », 2015.

seulement revaloriser l'agonisme, le dissensus et l'expression des conflits⁵, ni rendre manifeste le pluralisme des principes de justice en insistant sur la diversité des contextes au sein desquels ils s'appliquent⁶. Une théorie de la justice doit 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.

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. *À 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 justice⁷. 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 justice⁸ ? La première voie consiste à surmonter les désaccords dans le cadre moderne d'une théorie contractualiste, reposant sur l'accord unanime d'êtres naturellement libres et égaux (voie dont Rawls constitue l'achèvement, après Hobbes, Locke, Rousseau ou Kant notamment) ; la seconde s'en tient, au plus près des pratiques, à une clinique de l'injustice. J'examinerai successivement ces deux voies.

⁵ 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, p. 385-411 (DOI : 10.1177/1474885110374001) ; Mark Philp, « Realism without Illusions », *Political Theory*, 40 (5), octobre 2012, p. 629-649 (URL : <http://www.jstor.org/stable/41703089> ; pre-print juin 2012 DOI : 10.1177/0090591712451723) ; Bernard Williams, *In the Beginning was the Deed : Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

⁶ Voir par exemple, après les travaux de M. Walzer, ceux de David Miller, *Principles of Social Justice*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard UP, 1999.

⁷ 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, *Éthique à Nicomaque*, livre V ; *Politiques*, livre III.

⁸ Voir J. Rancière, *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995.

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

La voie contractualiste ou « constructiviste » en matière de justice sociale est bien connue : elle 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 ici⁹. En distinguant le « concept » de justice 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 »¹⁰. La position originelle ne repose sur aucune conception préalable de la justice.

Il reste que la fiction anhistorique ou position de choix idéale (la « position originelle ») ne parvient que très difficilement, a posteriori, à « rejoindre le réel ». Si l'on postule en effet des individus rationnels libérés de leurs préjugés, 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. 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 l'avoue¹¹.

Ainsi ce qu'Amartya Sen nomme « l'institutionnalisme transcendantal » rawlsien s'avère-t-il 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,

⁹ 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, 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 justices et jugements bien pesés, s'en trouve fragilisée.

¹⁰ Voir Marc-Antoine Dilhac, « Une théorie de la justice essentiellement contestée : Rawls à l'épreuve de Gallie », *Philosophie*, 122/3 (2014), p. 53-71.

¹¹ 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.*, p. 31-50.

mais sur les *réalisations*¹². Plusieurs principes de justice rivaux peuvent entrer en concurrence de manière durable, ce qui exclut le consensus impartial et unanime sur les principes de justice ; et 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 des individus, si l'on souhaite atténuer les discriminations¹³ ou abolir les injustices 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.)¹⁴.

Le défaut identifié par les courants les plus divers (communautariens ou habermassiens, marxistes, féministes ou post-colonialistes, criticistes ou capabilistes) est réel : la philosophie politique normative 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. 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 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 dans des rapports de force et régis par des loyautés complexes¹⁵.

2) *La clinique de l'injustice*

L'une des façons d'éviter cet écueil consiste à renoncer au procéduralisme pour favoriser l'analyse

¹² 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].

¹³ 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.

¹⁴ 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 (A. Sen, *L'idée de justice*, *op. cit.*, p. 358).

¹⁵ C'est la critique récurrente des communautariens 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.

des processus sociaux et la normativité immanente aux pratiques. Dans le sillage d'Axel Honneth notamment, on insistera dès lors 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 Axel 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 way*¹⁶.

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'* thicit * incarnent des valeurs susceptibles d'être 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 :   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 pas entièrement probante¹⁷. Aucune critériologie 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

¹⁶ Voir A. Honneth, *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. F. Joly et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015.

¹⁷ Voir *Capitalisme et Démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, C. Bouton et G. Le Blanc  ds., Bordeaux, Le Bord de l'Eau, 2015.

qu'imposait, selon lui, une vision « scientifique » des tâches de la critique¹⁸.

La critique s'adresse également à ceux qui, dans le sillage de Honneth, proposent une « clinique » de l'injustice¹⁹. 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 de la conscience d'une dignité 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. La clinique de l'injustice prétend que seule une position sociale favorisée permet 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). La clinique de l'injustice fait 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 d'une société meilleure ? Les « opprimés » peuvent souvent formuler leurs attentes normatives – celles qui conduisent précisément au sentiment de 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

¹⁸ Voir le commentaire inédit de Jean-Claude Monod à la conférence de Axel Honneth à l'ENS Paris (3 mars 2011), qui 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 ».

¹⁹ 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 ; Marc Breviglieri, Claudette Lafaye, Danny Trom éd., *Compétences critiques et sens de la justice. Colloque de Cerisy*, Paris, Economica, 2009.

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.

Secundo, le sentiment d'injustice ne livre à l'évidence aucune vérité assurée. 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 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 nature²⁰. 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 droits²¹ (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.

Les partisans d'une clinique de l'injustice accordent peut-être 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

²⁰ Voir J. Shklar, *Visages de l'injustice*, Paris, Circé, 2002.

²¹ Voir P. Pharo, « Les paradoxes du sens de la justice », in *Le Sens de la justice*, Paris, P.U.F., 2001, p. 9-25.

contre le migrant 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.

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 ?

Du bon usage des sciences sociales

Dans un esprit d'ouverture et d'humilité à l'égard des sciences sociales, il convient donc d'aborder 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 ?

Prouver une théorie normative semble dénué 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 normatives²². 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 :

a. 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 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,

²² Voir J. Elster, « The Empirical Study of Justice », in D. Miller et M. Walzer édés., *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford UP, 1995, p. 81-98 ; J. Elster, *Local Justice*, Cambridge, 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, N. Languin, *Juste ? Injuste ? Sentiments et critères de justice dans la vie quotidienne*, Paris, Payot, 2008.

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. ?

b. 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 »²³. Ce sont ces principes qu'il conviendrait donc de restituer en mesurant l'adhésion à laquelle ils donnent lieu.

c. 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 ce qui semble plausible, 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 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 justice²⁴) ;
- 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. 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,

²³ Voir F. Dubet, « Propositions pour une syntaxe des sentiments de justice, *Revue française de sociologie*, 46/3, 2005, p. 495-528.

²⁴ 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.

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 ?

J'aborderai brièvement les apports de l'expérimentation en psychologie économique, et en particulier la question de l'usage des « jeux économiques ». Certains jeux économiques témoigneraient en effet de l'existence d'un sens de la justice, c'est-à-dire d'une disposition à coopérer au-delà de l'intérêt étroit et parfois au-delà même des attentes de réciprocité. Ces expériences ont fait l'objet d'une immense littérature.

L'un 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 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, 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 jeux²⁵, ni de faire droit aux critiques formulées à leur encontre – 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, sans compter qu'une même intuition peut être compatible avec plusieurs théories

²⁵ 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.

concurrentes²⁶.

On pourra aussi s'interroger sur les expérimentations relatives à la naturalité du « sens de la justice ». Le 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. La question est notamment de savoir si le sens de l'équité ou du *fair play* pourrait être inné, comme nous l'indiquerait le fait que certains comportements invariants se retrouvent dans les cultures les plus diverses, voire dans certaines sociétés animales.

Dans cette veine, certains chercheurs néo-évolutionnistes tentent donc de prouver la naturalité du sens de la justice ou du moins son développement précoce, en étudiant le comportement de jeunes enfants²⁷. Des études menées en maternelle sur des élèves de petite et de moyenne section manifestent 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 apprentis-pâtisseries, 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, 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 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 assez compétitif, seuls sont choisis au sein d'un groupe les partenaires fiables, aptes à coopérer loyalement plutôt qu'à se favoriser indument. 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

²⁶ 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).

²⁷ Voir R. Masters, « Naturalistic approaches to the Concept of Justice. Perspectives from Political Philosophy and Biology », *American Behavioral Scientist*, 34/3 (1991), p. 289-313, <https://doi.org/10.1177/0002764291034003003> ; W. Charlesworth, « The Development of the Sense of Justice », *American Behavioral Scientist*, 34/3 (1991), p. 350-370, <https://doi.org/10.1177%2F0002764291034003006>. 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, <https://doi.org/10.1177%2F0002764291034003004>. Voir en France Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux*, Paris, Odile Jacob, 2010.

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 ou sociales) sanctionnent ceux qui surexploitent les ressources et récompensent ceux qui contribuent de la manière la plus fiable et loyale, 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 importe²⁸. Le sens de la justice est au moins co-produit par les institutions. De ce fait, il varie avec elle.

3) Les études sociologiques, quantitatives et qualitatives

J'en viens 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 (31500 personnes interrogées dans 26 pays) : « 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 ».

In fine, 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 envisagées²⁹.

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,

²⁸ Voir inversement, sur les études de la délinquance, l'étude de N. Emler dans *Le sens de la justice, op. cit.*

²⁹ Par ailleurs, une célèbre 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*, 31/3, 1975, p. 137-149, <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1975.tb01000.x>).

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

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. Harsanyi³⁰, mais (à près de 80 pour cents) une forme restreinte ou « tronquée » de l'utilitarisme, qui vise la maximisation du bien-être social sous contrainte de plancher : il s'agirait de maximiser la moyenne des revenus à condition qu'existe un filet de sécurité ou qu'un certain nombre de besoins primaires soient satisfaits pour tous³¹. R. Boudon a 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 vérifieraient l'adoption massive du principe de différence³². En France, les travaux récents de M. Forsé concluent également en ce sens : le principe du *maximin* serait majoritairement choisi par un échantillon représentatif³³. Lorsqu'il s'agit de

³⁰ J. Harsanyi, « Morality and the Theory of Rational Behavior », *Social Research*, 44/4, 1977, p. 623-656.

³¹ Norman Frohlich et Joe Oppenheimer, 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*, 45/2 (1995), p. 273-295.

³² Voir E. Yaari et M. Bar-Hillel, « On Dividing Justly », *Social Choice and Welfare*, 1, 1984, p. 1-24.

³³ 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

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 ou moyenne est la plus élevée, 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 jeunes³⁴. Dans les études de James Kluegel et *allia*, la corrélation est également établie entre classes de revenu et croyances sur la justice³⁵. 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 là encore, 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 que devrait prendre une société juste en terme d'échelle de revenus. Concernant la forme de la société juste (pyramide, pyramide inversée, losange), il n'existerait aucun lien statistiquement significatif entre la classe subjective et le choix d'un type de société imaginaire *préférée* ou considérée comme *plus juste*. Dans des études récentes, M. Forsé et C. Guibet-Lafaye concluent que nos jugements de justice sont indépendants des caractéristiques socio-démographiques³⁶. D'autres adoptent enfin une

O. Galland (dir.), *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*, Paris, Armand Colin, 2011.

³⁴ 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 ».

³⁵ Voir *Social Justice and Political Change*, J. Kluegel, D. Mason et B. Wegener édés., New York, Gruyter, 1995.

³⁶ Voir, dans le volume sur *Le Sens de la justice. Une « utopie réaliste ? »*, *op. cit.*, les contributions de M. Forsé, « Les Français et le principe de différence » (p. 219-241) et de Caroline Guibet-Lafaye (p. 325-345).

démarche comparatiste, qui met en valeur la diversité des cultures et des facteurs qui influent sur les jugements de justice³⁷.

Les enquêtes empiriques livrent donc des résultats difficiles à interpréter. 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 ? À quoi servent ces études d'un point de vue normatif ?

Je serais tentée 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 formulé à l'encontre des théories dites communautariennes de la justice, lorsqu'elles se contentent de l'herméneutique interne à un système culturel donné³⁸. 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 s'expliquer mais non se justifier.

À 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 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 » est un critère peu pertinent qu'il convient de compenser, sinon de neutraliser³⁹.

Que faire par conséquent de cette *doxa* ? La rejeter en bloc sous prétexte que les opinions publiques

³⁷ 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).

³⁸ 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 ».

³⁹ 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.

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 par le recours aux intuitions n'est pas fiable – sauf à croire que nous sommes récemment parvenus, 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 par ces trois sphères⁴⁰ ? 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.

*

Se risquer à une synthèse de ces études est délicat. Je conclurai seulement 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

⁴⁰ 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.

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 des trois normes prépondérantes du besoin, du mérite et de l'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 mobilisation sociale et politique⁴¹. Du point de vue des motivations à être juste, il est également possible d'explorer les raisons pour lesquelles certaines croyances sont suivies d'actes « dissonants ». 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 mérite⁴².

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

⁴¹ Pour François 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 d'ancienneté) contre le mérite, dans un esprit néo-corporatiste (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.*

⁴² François Dubet, « Du sentiment à l'action », Ceras - revue *Projet* n°289, Novembre 2005. URL : <http://www.ceras-projet.com/index.php?id=1220>.

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. À cet égard, ce parcours nous aura 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-normatif⁴³) 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 prendre en charge l'incomplétude des choix sociaux et l'indétermination du bien politique⁴⁴.

Bibliographie

- Aalberg Toril, *Achieving Justice: Comparative Public Opinions on Income Distribution*, Leiden, Brill, 2003.
- Arnsperger Christian, « What is Utopian about the Realistic Utopia ? Relocating Rawls in the space of normative proposals », *Revue internationale de philosophie*, 237 /3, 2006, p. 285-300 (URL : www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2006-3-page-285.htm) ;
- Baumard Nicolas, *Comment nous sommes devenus moraux*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- Boudon Raymond, « À propos des sentiments de justice : nouvelles remarques sur la théorie de Rawls », *L'Année Sociologique*, 45/2 (1995), p. 273-295.
- Bouton Christophe et Le Blanc Guillaume éd., *Capitalisme et Démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth.*, Bordeaux, Le Bord de l'Eau, 2015.
- Breviglieri Marc, Lafaye Claudette, Trom Danny éd., *Compétences critiques et sens de la justice. Colloque de Cerisy*, Paris, Economica, 2009

⁴³ 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).

⁴⁴ 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.

- Castoriadis Cornelius, « Valeur, égalité, justice politique. De Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les Carrefours du Labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 249-316.
- Charlesworth William R., « The Development of the Sense of Justice », *American Behavioral Scientist*, 34/3 (1991), p. 350-370. <https://doi.org/10.1177%2F0002764291034003006>
- Deutsch Morton, (« Equity, Equality and Need », *Journal of Social Issues*, 31/3, 1975, p. 137-149, <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1975.tb01000.x>
- Dilhac Marc-Antoine, « Une théorie de la justice essentiellement contestée : Rawls à l'épreuve de Gallie », *Philosophie*, 122/3 (2014), p. 53-71.
- Dubet François, « Propositions pour une syntaxe des sentiments de justice, *Revue française de sociologie*, 46/3, 2005, p. 495-528.
- , « Du sentiment à l'action », *Ceras - revue Projet* n°289, Novembre 2005. URL : <https://www.revue-projet.com/articles/2005-6-du-sentiment-a-l-action/>.
- , *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil, 2006.
- Dupuy Jean-Pierre, *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre*, Paris, Bayard, 2002.
- Elster Jon, *Local Justice*, Cambridge, Cambridge UP, 1992.
- , « The Empirical Study of Justice », in D. Miller et M. Walzer eds., *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford UP, 1995, p. 81-98.
- Fikentscher Wolfgang, « 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, <https://doi.org/10.1177%2F0002764291034003004>.
- Fischbach Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
- Forsé Michel, « Les Français et le principe de différence », dans Guérard de Latour Sophie, Radica Gabrielle et Spector Céline (éd.), *Le sens de la justice, op. cit.*, p. 219-241.
- Forsé Michel et Galland Olivier (dir.), *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*, Paris, Armand Colin, coll. « Sociétales », 2011.
- Freeman Samuel, *Rawls*, Londres, Routledge, 2007.
- Frohlich Norman et Oppenheimer Joe, *Choosing Justice*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Galston William, « Realism in Political Theory », *European Journal of Political Theory*, 9/4, 2010, p. 385-411 (DOI : 10.1177/1474885110374001).
- Guérard de Latour Sophie, Radica Gabrielle et Spector Céline (éd.), *Le sens de la justice, une « utopie réaliste ? » : Rawls et ses critiques*, Paris, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », 2015.
- Gueuss Raymond, *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton UP, 2008.
- Guibet-Lafaye Caroline, « Schémas cognitifs et sentiments moraux en matière de justice sociale et d'inégalités », dans Guérard de Latour Sophie, Radica Gabrielle et Spector Céline (éd.), *Le sens de la justice, op. cit.*, p. 325-345.
- Guillarme Bertrand, « Rawls et le libéralisme politique », *Revue française de science politique*, 46 /2, 1996, p. 321-343 (DOI : 10.3406/rfsp.1996.395054 ; URL : www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1996_num_46_2_395054).
- , *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, P.U.F., coll. « (Questions) », 1999.
- Guillaud Yann et Widmer Jean (dir.), *Le juste et l'injuste*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- , *Compétences critiques et sens de la justice*, Paris, Economica, 2009.
- Güth Werner, Schmittberger Rolf, Schwarze Bernd, « An Experimental Analysis of Ultimatum Bargaining », *Journal of Economic Behavior and Organization*, 3 (1982), p. 367-388.
- Habermas Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1992, p. 72-78.

- Harsanyi John, « Morality and the Theory of Rational Behavior », *Social Research*, 44/4, 1977, p. 623-656.
- Honneth Axel, « 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.
- , *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. F. Joly et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015.
- Jasso Guillermina, « A New Theory of Distributive Justice », *American Sociological Review*, 45/1 (1980), p. 3-32.
- , « Culture and the Sense of Justice. A Comprehensive Framework for Analysis », *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 36/1 (2005), p. 14-47.
- Kellerhals Jean, Languin Noëlle, *Juste ? Injuste ? Sentiments et critères de justice dans la vie quotidienne*, Paris, Payot, 2008.
- Kluegel James R., Mason David S. et Wegener Bernard éd., *Social Justice and Political Change*, New York, Gruyter, 1995.
- Le Goff Alice, « Pluralité des sphères sociales, logiques de la réciprocité et sens de la justice : une relecture critique de l'hypothèse rawlsienne », in Guérard de Latour Sophie, Radica Gabrielle et Spector Céline (éd.), *Le sens de la justice, une « utopie réaliste ? » : Rawls et ses critiques*, Paris, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », 2015, p. 193-216.
- Manin Bernard, « 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.
- Masters Roger D., « Naturalistic approaches to the Concept of Justice. Perspectives from Political Philosophy and Biology », *American Behavioral Scientist*, 34/3 (1991), p. 289-313, <https://doi.org/10.1177/0002764291034003003>.
- Messick David M. et Sentis Keith P., « Fairness, Preference and Fairness Biases », in David M. Messick and Karen S. Cook (éd.), *Equity Theory*, New York, Praeger, 1983, p. 61-94.
- Miller David, *Principles of Social Justice*, Cambridge (Mass.) /London, Harvard UP, 1999.
- Nussbaum Martha C., *Frontiers of Justice, Disability, Nationality and Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, London, 2007.
- Ogien Ruwen, *L'Influence de l'odeur de croissants chauds sur la bonté humaine*, Paris, Grasset, 2011.
- Pharo Patrick, « Les paradoxes du sens de la justice », in *Le Sens de la justice*, Paris, P.U.F., 2001, p. 9-25
- Philp Mark, « Realism without Illusions », *Political Theory*, 40 (5), octobre 2012, p. 629-649 (URL: <http://www.jstor.org/stable/41703089> ; pre-print juin 2012 DOI : 10.1177/0090591712451723) ;
- Rancière Jacques, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.
- Rawls John, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1987.
- , *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique*, trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui. Politique et sociétés », 2006.
- Renault Emmanuel, *L'Expérience de l'injustice*, Paris, la Découverte, 2004.
- Sen Amartya, *L'idée de justice*, trad. Paul Chemla, avec la collaboration d'Eloi Laurent, Paris, Flammarion, 2010.
- Shklar Judith, *Visages de l'injustice*, Paris, Circé, 2002
- Spector Céline, « Du *fair play* au sens de la justice. Généalogie de la morale rawlsienne », in Guérard de Latour Sophie, Radica Gabrielle et Spector Céline (éd.), *Le sens de la justice. Une « utopie réaliste ? »*, *op. cit.*, p. 31-50.
- Swift Adam, Marshall Gordon et Roberts Stephen, *Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Terestchenko Michel, « Amartya Sen, Martha Nussbaum et l'idée de justice », *Revue du MAUSS*

permanente, 14 octobre 2010.

Terlazzo Rosa E., *Achieving a Realistic Utopia: Rawls, Realization, and the Task of Political Philosophy*, Masters Thesis, Rhodes University, 2009 (URL : http://eprints.ru.ac.za/1867/1/Terlazzo_MA_Thesis.pdf).

Walzer Michaël, *Sphères de justice*, trad. P. Engel, Paris, Seuil, 1997.

Williams Bernard, *In the Beginning was the Deed : Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Wilson Catherine, « The Role of a Merit Principle in Distributive Justice », *The Journal of Ethics*, 7/ 3 (2003), p. 277-314.

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

Young Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.