

Approche sociologique de la justice sociale.

**Syllabus à l'usage des étudiants
1997**

INTRODUCTION GENERALE : LES DIFFERENTES APPROCHES DE LA JUSTICE SOCIALE

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

John Rawls

Que l'on adhère sans réserve à la célèbre phrase de Rawls ou qu'on la trouve quelque peu réductrice, il n'en reste pas moins vrai que la plupart des problèmes sociaux auxquels sont confrontées nos sociétés peuvent être partiellement ou totalement subsumés sous le concept de *justice* : c'est avant tout des problèmes de justice que pose la répartition inégalitaire des revenus et des patrimoines, des ressources éducatives et des ressources médicales ; ce sont des questions de justice que soulèvent le vieillissement de la population (problèmes des pensions et de la croissance des dépenses de santé), le chômage structurel, l'exclusion sociale, la différenciation des rôles sexuels dans la famille et la société. C'est de justice encore qu'il est question lorsque l'on évoque la sécurité sociale, son financement et, dans le cas particulier de la Belgique, son éventuelle "communautarisation". C'est la justice que réclament, d'une façon ou d'une autre, tous ceux qui se sont mobilisés autour du "mouvement blanc".

La justice est aussi un critère d'organisation (en théorie, du moins) des relations et échanges internationaux. Enfin, elle constitue un critère pertinent pour évaluer l'organisation politique des institutions puisque, si l'on suit Michael Walzer (1983), *l'appartenance* (la citoyenneté) et le *pouvoir politique* constituent les plus fondamentales des ressources à répartir au sein de la communauté.

Il reste que l'on peut être d'accord avec ce qui précède et rester circonspect devant l'intitulé du cours : « *Approche sociologique de la justice sociale* ». La justice n'est-elle pas inévitablement "sociale" ? Par ailleurs, la justice sociale est une question abondamment discutée par les philosophes, les économistes et les théoriciens politiques. Quel peut être l'apport spécifique de la sociologie ?

L'objet de cette introduction est d'apporter une première réponse à ces questions et, dans le même temps, de cerner plus précisément l'objet du cours.

1. Principe versus institution

Éliminons d'emblée une possible confusion : le mot "justice", employé sans qualificatif, peut se référer à deux types de réalités très différentes :

- d'une part, il peut faire référence à un *principe* ou une *valeur*, en vertu desquels on évalue un comportement ou une situation ; par exemple, un étudiant peut dire que telle ou telle de ses notes constitue une "injustice", parce qu'il estime n'avoir pas été évalué selon des critères adéquats ; ou encore, on peut s'exclamer "il n'y a pas de justice" si l'on apprend qu'un milliardaire a emporté le gros lot au dernier tirage de la loterie nationale ; plus globalement, on peut trouver que la distribution générale des ressources disponibles dans une société donnée est plus ou moins juste.

- mais, par ailleurs, le mot "justice" désigne aussi très souvent une *institution* : l'institution judiciaire, à savoir les cours, les tribunaux, les parquets, etc.

Disons d'emblée que *le cours porte sur la justice dans le premier sens : en tant que principe ou valeur et non en tant qu'institution*. C'est précisément pour éviter toute confusion que j'ai proposé "justice sociale" dans l'intitulé. Dans la suite, le mot "justice" sera presque toujours employé dans ce sens. Mais, bien entendu, ce n'est pas par hasard que le même mot désigne deux réalités aussi différentes : l'institution judiciaire est supposée établir (ou, le plus souvent, *rétablir*) la justice (valeur) dans une situation donnée. La justice-principe et la justice-institution ne sont donc pas, de toute évidence, des notions indépendantes, et dans un texte qui prend pour objet la première, on est inévitablement amené à parler à certains moments de la seconde.

C'est d'autant plus vrai, sans doute, en une époque où, dans la plupart des pays occidentaux, l'institution judiciaire est investie de la part des citoyens d'une charge affective de plus en plus lourde et fait l'objet de demandes considérables (voir l'actualité récente en Belgique).

2. Approche normative versus approche empirique

Une fois levé ce premier malentendu possible, il apparaît rapidement que les termes "juste" et "justice" sont particulièrement difficiles à définir parce qu'ils se réfèrent de manière essentielle à des *jugements de valeur*. On peut en donner d'innombrables exemples.

- Est-il "juste", par exemple, que les plus cotés des boxeurs ou des pilotes de Formule Un puissent gagner en une seule saison cinq ou dix fois autant qu'un chercheur universitaire durant toute sa vie ?

- Est-il juste de payer le travailleur salarié en fonction de sa productivité marginale ?

- Est-il juste que des sauveteurs de montagne risquent leur vie à cause des imprudences des promeneurs ?

- Est-il juste d'octroyer une pension plus élevée à celui qui a déjà bénéficié d'un salaire élevé durant toute sa vie active ?

- Est-il plus juste de coter les étudiants en fonction de leurs résultats ou en fonction de leurs efforts ?

Comme on le voit aisément au travers des conceptions qui précèdent, la justice est un concept fondamentalement *normatif* : elle ne désigne pas une réalité empiriquement observable. Tenter de définir ce qui "est" juste, c'est porter un jugement de valeur. C'est ce type d'interrogation que j'appelle *l'approche normative* de la justice.

Mais, à côté de cette interrogation, il y a place pour un autre type de préoccupations : on peut s'interroger sur ce que les acteurs (qu'ils soient individuels, collectifs ou institutionnels) considèrent comme juste dans des circonstances données. On se posera alors des questions comme celles-ci : pourquoi certaines sociétés ou certains groupes ont-ils des valeurs plus égalitaires que d'autres ? Les femmes et les hommes partagent-ils les mêmes conceptions de la justice sociale ? Avons-nous une espèce de disposition "naturelle" à trouver plus justes les situations qui favorisent davantage nos intérêts ? Existe-t-il quelque chose comme un "besoin" de justice qui influence nos comportements ? Lorsqu'on se pose ces questions, on se situe dans le cadre de *l'approche empirique* de la justice : on se demande ce que les gens pensent, et pourquoi ils le pensent sans se préoccuper de savoir s'ils ont *raison* de le penser.

Cette opposition demande toutefois à être nuancée : si la distinction entre ce qui "est" juste et ce que l'on "considère comme" juste a le mérite de la simplicité, il vaut mieux se garder de la prendre au pied de la lettre. En effet, la formulation laisse entendre qu'il serait possible de concevoir le "juste" *dans l'absolu*, un peu à la manière d'une "idée" au sens de Platon : la justice serait définie alors de toute éternité, indépendamment des jugements concrets émis par les individus. Peu de philosophes, je crois, accepteraient aujourd'hui de souscrire à une conception aussi lourdement métaphysique¹.

¹ Mais si cette position "absolutiste" semble difficile à défendre, j'aurais tendance à penser qu'elle est aussi difficile à dépasser. Une situation cesse-t-elle d'être injuste seulement parce qu'il ne se trouve plus personne pour affirmer qu'elle l'est ? C'est là une question proprement philosophique et qui est loin d'être tranchée.

Pour éviter de s'embarquer dans des discussions philosophiques difficiles, on pourrait reformuler la distinction comme suit : l'approche normative et l'approche empirique ont toutes les deux comme objet les conceptions du juste telles qu'on les trouve dans une population donnée, mais la première est centrée sur une préoccupation de *justification* et la deuxième sur un souci *d'explication*. Ou, pour dire les choses encore autrement, là où le philosophe (approche normative), s'efforcera de développer une conception "défendable" (valide, correcte, acceptable...) de la justice, le sociologue s'efforcera surtout "*d'identifier les perceptions de la justice auxquels les acteurs sociaux adhèrent ou à partir desquelles ils agissent*" (Elster, 1995b : 81).

Pour bien comprendre ce qui précède, il faut garder à l'esprit que les conceptions de la justice, comme d'ailleurs toutes les croyances en général, présentent une double face :

- d'une part, ce sont des *valeurs* et des *arguments*, dont on peut apprécier la validité ;

- d'autre part, ce sont des *faits sociaux*, susceptibles d'être étudiés en tant que tels par le sociologue.

Dans un but d'illustration, imaginons un moment une analogie possible avec l'astronomie. Avant Copernic et Galilée, les savants avaient construit une représentation de l'univers qui faisait de la terre le centre du monde. Ce *géocentrisme* avait été codifié vers le quatrième siècle de notre ère par Ptolémée. Plus aucun astronome aujourd'hui ne pense qu'il s'agit là d'une représentation *valide* de l'univers. Mais l'histoire ou la sociologie des sciences peuvent se demander *pourquoi* une telle théorie a duré aussi longtemps, à la suite de quels processus elle a fini par être discréditée, qui a résisté le plus longtemps aux idées de Copernic et Galilée, etc. Dans ce cas, on étudie la conception de Ptolémée non plus d'un point de vue normatif (est-ce que c'est une conception *scientifiquement correcte*) mais d'un point de vue empirique (comment et pourquoi la conception ptoléméenne s'est-elle développée à un moment, donné, comment et pourquoi a-t-elle été progressivement abandonnée un millénaire plus tard).

Le sociologue allemand Max Weber (1992 : 420), qui écrivait au tout début du siècle, exprimait cela d'une manière très parlante : "*Quand une chose normativement valable devient l'objet d'une recherche empirique, elle perd en devenant un tel objet son caractère de norme : on la traite alors comme de "l'étant" et non comme du "valable"*. Weber utilise l'exemple d'un sociologue qui voudrait établir une statistique des fautes de calcul chez les comptables. Une telle étude suppose que le chercheur mette d'une certaine façon "entre parenthèses" ce qu'il sait des règles d'arithmétique : "*Dès l'instant où l'application des opérations arithmétiques devient "l'objet" d'une recherche, le fait qu'elles "valent" normativement ou encore qu'elles sont "justes"*

n'entre pas en ligne de compte dans la discussion et cela demeure même parfaitement indifférent du point de vue logique. (...) Là où les opérations arithmétiques deviennent objet d'une recherche, elles ne sont jamais du point de vue de l'étude empirique, historique ou sociologique, qu'une maxime ayant une validité conventionnelle au sein d'un groupe d'hommes déterminé, qui les adoptent plus ou moins approximativement dans leur comportement pratique, et elles ne sont rien d'autre" (ibidem : 421).

Cela étant, distinguer démarche normative et démarche empirique ne signifie pas qu'il n'y a aucun lien entre les deux :

- en premier lieu, la position de Weber - que je fais mienne ici - ne fait l'unanimité ni chez les sociologues, ni chez les philosophes ; certains (Boudon, par exemple), pensent que la distinction entre le normatif et l'empirique ou, pour le dire autrement, entre *jugements de réalité* et *jugements de valeur* est trop tranchée et que les deux types de jugement sont fondamentalement de même nature ; d'autres (Raymond Aron, entre autres) estiment qu'il y a bien une distinction, mais que le sociologue ne peut se dispenser des jugements de valeurs ;

- en second lieu, les deux démarches peuvent s'épauler mutuellement : d'une part, le sociologue peut difficilement se passer du *travail conceptuel* mené depuis près de deux mille cinq cents ans par la théorie normative de la justice ; d'autre part, le philosophe, dans son souci d'élaborer une conception valide de la justice, ne peut être indifférent aux idées de ses concitoyens, telles que les décrit et les analyse le travail sociologique.

Après avoir soigneusement *distingué*, d'un point de vue analytique, démarche normative et démarche empirique, il conviendrait donc de voir comment elles peuvent *s'articuler* de manière féconde. C'est pourquoi la première partie du cours et du syllabus est consacrée à des questions conceptuelles et normatives : il s'agira de comprendre les principales notions théoriques développées au long de la réflexion sur la justice sociale telle qu'elle se mène depuis environ deux mille cinq cents ans dans nos sociétés. Bien entendu, ces notions ne se retrouvent pas sous une forme explicite dans les conceptions, les attitudes ou les discours de « l'homme de la rue ». Mais leur maîtrise peut aider considérablement le sociologue à *décrire et expliquer* ces conceptions populaires.

Par ailleurs, la simple tentative de construire une « carte conceptuelle » oblige déjà à s'interroger sur toutes les *circonstances sociales* au sein desquels les différents concepts prennent leur sens. Ainsi, par exemple, il est difficile de s'interroger sur les notions comme la « rareté », sans se demander ce qu'elle signifie encore dans une société qui, au cours du dernier demi-siècle, a considérablement accru ses capacités de production et le bien-être matériel de ceux qui y vivent. De la même façon, l'idée (normative) qu'il faut étendre la justice aux générations futures se nourrit de toute la

réflexion sur les « sous-produits » du progrès techniques : l'épuisement des ressources naturelles, la production de déchets, etc. Dès lors, même lorsque nous aborderons, dans la première partie du cours, les éléments conceptuels des théories de la justice, nous serons déjà de plain pied dans la sociologie.

3. La diversité des objets.

Les deux distinctions qui précèdent ont déjà fortement circonscrit l'objet du cours. Il reste que les conceptions du juste que nous serons amenés à discuter peuvent porter sur des réalités de nature très diverses : on peut dire d'une *situation* qu'elle est juste ou injuste, mais on peut le dire aussi du *comportement* d'un individu ou encore de *l'organisation d'une société*, etc.

Rawls, par exemple, insiste sur le fait que sa « *théorie de la Justice* » s'intéresse prioritairement à ce qu'il appelle les « structures de base de la société », c'est-à-dire la manière dont sont agencées les institutions chargées de répartir les ressources sociétales et les principes selon lesquelles ces institutions fonctionnent. Il ne cherche pas à évaluer le comportement des individus : « *Dans le cadre de justice constitué par la structure de base, les individus et les associations peuvent faire ce qu'ils veulent dans les limites fixées par les règles* »².

Dans le cadre de ce cours, on sera amené à s'intéresser à une assez large gamme de questions portant principalement sur la manière dont les sociétés, les groupes et les institutions distribuent les ressources dont elles disposent. Cette problématique recoupe assez largement le champ de la « sociologie morale », mais sans l'épuiser, comme on le verra dès le premier chapitre.

4. Organisations versus individus.

Nous allons donc aborder les conceptions du juste telles qu'on les observe chez "*l'homme de la rue*". Mais ce n'est pas le seul sujet susceptible d'intéresser le sociologue. Ainsi, il peut s'avérer fort important d'étudier les critères de justice qui guident le comportement *d'institutions ou d'organismes*, dès lors que ceux-ci disposent d'une marge de manoeuvre dans l'attribution de ressources.

L'exemple classique est celui des ressources médicales rares : quels critères président, par exemple, à la répartition de machines de dialyse rénale lorsqu'il n'y en a pas assez dans un hôpital (ou dans une aire géographique) pour satisfaire toutes les demandes ? Globalement, les études (Elster, 1992, 1995b) ont montré une opposition entre deux grands principes : la *compassion* et *l'utilité*. Dans la première logique, les instances chargées de la décision ont tendance à attribuer les machines à ceux qui sont

² Cité par Van Parijs (1991 : 195).

le plus mal en point. Dans la seconde, on privilégiera ceux qui ont le plus de chance d'en retirer une amélioration. Dans les deux situations extrêmes, tous les décideurs seront sans doute d'accord : ils n'attribueront pas de machine à ceux qui n'ont aucune chance de s'en sortir *malgré* la dialyse ; ils n'en attribueront pas non plus à ceux qui ont toutes les chances de guérir *sans* dialyse. Mais dans tous les cas intermédiaires, on peut voir apparaître des conflits de normes. On verra, par exemple, les gestionnaires d'hôpitaux accorder un plus grand poids à l'utilité, les médecins étant plus portés à exprimer une forme de compassion (Elster, 1995b).

Dans un même ordre d'idées, intéressons-nous un moment aux critères d'admission des étudiants dans une institution universitaire qui pratique le *numerus clausus*, par exemple une faculté de médecine. Bien sûr, la question de savoir si le *numerus clausus* est en soi une pratique "juste" pourrait faire l'objet de multiples discussions. Mais dans l'exemple qui suit, on suppose que la règle est imposée de l'extérieur (par une décision gouvernementale) et on s'intéressera seulement à la manière dont elle est appliquée. Supposons que la faculté de médecine en question organise un examen, mais que le nombre de réussites soit systématiquement supérieur au nombre de places disponibles. On peut imaginer deux grandes logiques : d'une part, une logique *égalitaire*, consistant à tirer au sort (parmi ceux qui ont réussi l'examen) les étudiants qui seront admis à faire des études de médecine. D'autre part, une logique de *mérite*, consistant à classer les étudiants au moyen d'un concours et à admettre les meilleurs à concurrence des places disponibles³.

A première vue, beaucoup trouveront la deuxième procédure plus juste. Mais à cela, les sociologues de l'éducation peuvent opposer un argument : toutes les études ont montré que l'enseignement tend à *perpétuer les inégalités culturelles* (et même souvent à les aggraver). Par concours, les étudiants issus de milieux défavorisés ont donc très peu de chance, dès le départ, de pouvoir faire un jour des études de médecine.

Les écoles de médecine hollandaises ont imaginé un *compromis* entre les deux logiques : un tirage au sort *pondéré* par la réussite. On regroupe d'abord les étudiants par catégorie de réussite. Ceux qui ont, disons, moins de 11 sont refusés d'office et ceux qui ont, par exemple, 17 ou plus sont admis d'office. Pour ceux qui sont entre les deux, il y a tirage au sort mais avec des probabilités différentes en fonction du niveau de réussite. Par exemple, s'il reste deux fois plus d'étudiants ayant réussi que de places disponibles, on tirera au sort 20 % de ceux qui ont moins de 14, 50 % de ceux qui ont 14 ou 15, et 80 % de ceux qui ont 16 (les pourcentages étant adaptés en fonction du nombre de places disponibles). Ainsi, ceux qui ont fait de très bons résultats ont

³ Gardons bien en tête la différence entre un *examen* et un *concours* : l'examen définit un seuil minimal de réussite ; le concours opère un classement parmi ceux qui ont réussi.

nettement plus de chance que d'autres d'être admis. Mais ceux qui ont fait des résultats médiocres ou moyens ne sont pas exclus d'office.

Dans le cadre d'une réflexion normative, on peut bien sûr discuter à l'infini pour savoir si cette procédure est plus "juste" que le concours. D'un point de vue global, elle a le mérite de contribuer à l'égalité des chances : elle compense en partie le désavantage des étudiants issus des milieux les plus défavorisés. Mais d'un point de vue individuel, elle peut paraître très injuste : un étudiant qui, par malchance, serait refusé avec une cote de 16,8 sera sans doute très frustré de voir que la majorité des admis ont en fait moins bien réussi que lui. Ce qui nous intéresse, dans une perspective sociologique (donc empirique), c'est :

- d'une part de nous interroger sur les *motivations* qui ont poussé les écoles de médecine hollandaises à adopter cette procédure, sur les *conflits* qui ont pu surgir à cette occasion, sur les *positions des différents acteurs* et les *processus de négociation* qui ont donné lieu au compromis final ;

- d'autre part, de voir comment les personnes concernées directement (les étudiants) ou indirectement (les professeurs, les médecins déjà installés, les directeurs d'hôpitaux, etc.) évaluent cette procédure du point de vue de la *justice*.

De manière générale, de multiples institutions sont appelées, pour remplir leur fonctionnement, à définir ou à appliquer des règles de justice. Ainsi, on peut s'interroger sur les critères qui régissent l'attribution d'une aide sociale par les CPAS⁴ ou encore sur les critères qui justifient le placement des enfants par les organismes de protection de la jeunesse (étant entendu que les critères de justice ne sont pas les *seuls* à être pris en considération).

Le cours étant centré sur les attitudes et les comportements des *individus*, je n'y aborderai que de manière incidente les attitudes et comportements des *organismes ou institutions*. Cela ne signifie pas, bien au contraire, que ce soit un problème sans intérêt. Il s'agit d'un champ d'étude appelé à prendre sans doute de plus en plus d'importance dans le domaine de la sociologie de la justice.

5. Micro-social versus macro-social.

Les problèmes de justice peuvent se poser dans le contexte de *groupes restreints* ou dans le contexte de la *société globale*. La formulation des problèmes et la définition des méthodes pertinentes peuvent différer selon le niveau auquel on se place.

⁴ Dans le cadre, bien sûr, de la marge de manoeuvre laissée aux CPAS par les normes légales.

Au sein des groupes, le type de *relation* avec les autres membres sera souvent essentiel pour déterminer les critères de justice adoptés. C'est surtout la psychologie sociale qui s'est focalisée sur l'étude des petits groupes, et elle a mis en évidence une sorte de "congruence générale" entre, d'une part, les *finalités* du groupe et, de l'autre, les *critères de justice dominants*. Ainsi, la plupart des auteurs sont d'accord pour suggérer que :

- lorsque le groupe a pour finalité la production d'un *résultat*, c'est plutôt une règle de *proportionnalité* qui tend à dominer la répartition des ressources communes : payer chacun en fonction de sa contribution tend à encourager la productivité et donc à maximiser le produit global ; ainsi, la règle de proportionnalité, sous une forme ou une autre, tendra à dominer au sein des entreprises ;

- lorsque le groupe a pour finalité le maintien de *relations conviviales*, la norme dominante sera plus souvent *l'égalité* ; par exemple, dans un club sportif dans une amicale quelconque, on tendra à répartir de manière égale les frais (et éventuellement les recettes)⁵ ;

- lorsque le groupe a pour objectif la protection et le soin mutuels, alors, il verra plutôt émerger une norme de *besoin* ; la famille est l'exemple-type de ce genre de groupes.

Ceux qui ont tenté une synthèse du fonctionnement des normes de justice dans les groupes (Deutsch, 1985 ; Kellerhals, Coenen-Huther et Modak, 1988 ; Törnblom, 1992, Kellerhals, Modak et Perrenoud, 1997) insistent tous sur la nécessité de nuancer cette première approche :

- d'abord le sens de la relation causale entre finalité du groupe et critère de justice est réversible : Deutsch suggère que l'adoption dans un groupe d'un critère de *justice proportionnelle* tendra à faire surgir au sein de ce groupe des préoccupations de productivité et de compétition ; inversement, l'adoption de normes *égalitaires* favorisera plutôt l'émergence d'un esprit convivial... ;

- ensuite, l'adoption d'un critère dominant peut être influencée par un grand nombre d'autres facteurs : par exemple, la nature des ressources en jeu, le sexe des personnes concernées, leur statut social, etc.

- enfin, et c'est une remarque importante, les critères de justice peuvent être utilisés de manière *stratégique* : nos conceptions du juste et de l'injuste ne sont pas seulement des normes auxquelles nous adhérons par conviction ; ce sont aussi des

⁵ A noter que des frais peuvent être considérés comme une "recette négative".

outils dans la négociation sociale. Autrement dit, nous avons tendance à privilégier les normes de justice qui favorisent nos intérêts. C'est un point sur lequel je reviendrai plus longuement par la suite.

En opposition à cette optique *micro-sociologique*, centrée sur le fonctionnement des groupes sociaux, on peut dégager une approche *macro-sociologique*, où l'accent est mis sur les critères de justice régissant le fonctionnement global de la société. Cette problématique est récente : elle a émergé il y a une bonne quinzaine d'années à partir de travaux essentiellement américains (Hochschild, 1981 ; Verba et Orren, 1985 ; Kluegel, 1985 ; Verba et alii, 1987 ; Mason, Kluegel et Wegener, 1995).

Ces travaux s'appuient principalement sur des *enquêtes d'opinion* où l'on demande aux gens de réagir face aux situations distributives qu'ils perçoivent autour d'eux. Comme mes propres recherches s'inscrivent dans ce type de questionnement, je vais y puiser deux exemples.

Dans une enquête menée sur un échantillon représentatif de la population de l'arrondissement de Liège, il est apparu un consensus massif pour estimer que les pouvoirs publics se préoccupent trop peu des "*pauvres*" alors que ce consensus n'existe pas du tout pour "*les chômeurs*". Du point de vue de la sociologie, ce décalage peut apparaître comme une incohérence : la perte du revenu du travail est l'antichambre par excellence de la pauvreté. Par exemple, Robert Castel (1992) insiste beaucoup sur la liaison entre la *vulnérabilité* et *l'exclusion*. Il y a donc dans les résultats obtenus l'indice d'un décalage entre représentations "savantes" et représentations "populaires", ce que j'avais exprimé de la manière suivante (Jacquemain, 1995c : 29) : "*Il semble donc que, dans la représentation majoritaire, chômage, d'un côté, et exclusion de l'autre ne soient pas pensés comme des événements en séquence (ce qu'ils sont, selon toute vraisemblance), mais plutôt sur des registres différents*"⁶.

Ce qui n'apparaît pas dans la seule distribution des réponses et que fait surgir la recherche des structures, c'est que les "harmoniques" évoquées par les mots "*chômeurs*" et "*pauvres*" ne sont globalement pas les mêmes. Effectivement, une analyse factorielle des réponses a montré que, dans la représentation des sujets de l'enquête, les chômeurs sont plutôt associés à des groupes stigmatisés (les toxicomanes, les immigrés), alors que les pauvres sont associés à des groupes "victimes" (les handicapés et les accidentés du travail). Ainsi, les chômeurs sont plutôt jugés sur une dimension "morale" ("*tough-minded*" *VERSUS* "*tender-minded*" ?) qui suscite des clivages entre catégories de répondants alors que les pauvres sont plutôt

⁶ Les réponses pouvaient d'autant plus apparaître comme contradictoires que, lors de la même enquête, le chômage apparaissait comme un problème important pour 92 % des enquêtés, alors que "seulement" 67 % des répondants en disait autant pour la pauvreté. Je reprends ici les données de l'enquête CLEO de novembre 1993 menée sur l'arrondissement de Liège. Le paragraphe qui suit s'inspire assez fortement de Jacquemain, 1995c.

jugés en termes de "besoins inconditionnels", représentation qui est beaucoup plus homogène parmi l'ensemble des personnes interrogées (voir le tableau).

Association entre les groupes jugés «trop », «trop peu » ou «assez aidés » par les pouvoirs publics.

| Facteur 1 | Facteur 2 | Facteur 3 |
|------------------|-----------------------|------------------|
| Toxicomanes | Handicapés | Malades |
| Immigrés | Accidentés du Travail | Personnes âgées |
| Jeunes | Pauvres | Chômeurs |
| Chômeurs | | |

Dans une autre enquête, je m'étais interrogé sur la manière dont les gens perçoivent et évaluent les *différences de revenu professionnel* au sein de la population⁷. Les études existantes s'accordent en général sur deux grandes tendances :

- les gens estiment généralement que les écarts de revenus sont globalement trop élevés au sein de leur société ; il y a donc un souci de rendre la distribution plus "compacte" ;

- en revanche, il n'y a pas nécessairement une volonté de s'écarter de la *structure globale* de la distribution : il n'y a pas de remise en cause majeure de la hiérarchie des professions.

Ces deux résultats sont confirmés dans le graphique 1 intitulé "*Inégalités perçues et légitimes*", et qui est issu de l'enquête de janvier 1993. Sur ce graphique, on peut lire simultanément la moyenne des revenus "estimés" pour chaque catégorie professionnelle et la moyenne des revenus que l'on considère comme "justes" ou "légitimes". On voit que la courbe des revenus *justes* est sensiblement moins dispersée que la courbe des revenus *perçus*. La majorité des répondants souhaite une augmentation des revenus les plus bas et une réduction des revenus les plus élevés. Mais on ne voit pas, sauf exception, de modification de la *hiérarchie* des revenus.

Je reviendrai sur cet exemple dans la suite du cours. Il ne servait ici qu'à illustrer la nature des problèmes de justice *macro-sociale*.

⁷ Enquête menée en janvier 1993 par le Centre Liégeois d'Etude de l'Opinion et portant sur un échantillon de 1000 personnes représentatif de la population belge francophone de 18 ans et plus (voir Jacquemain, 1997).

On peut en imaginer bien d'autres :

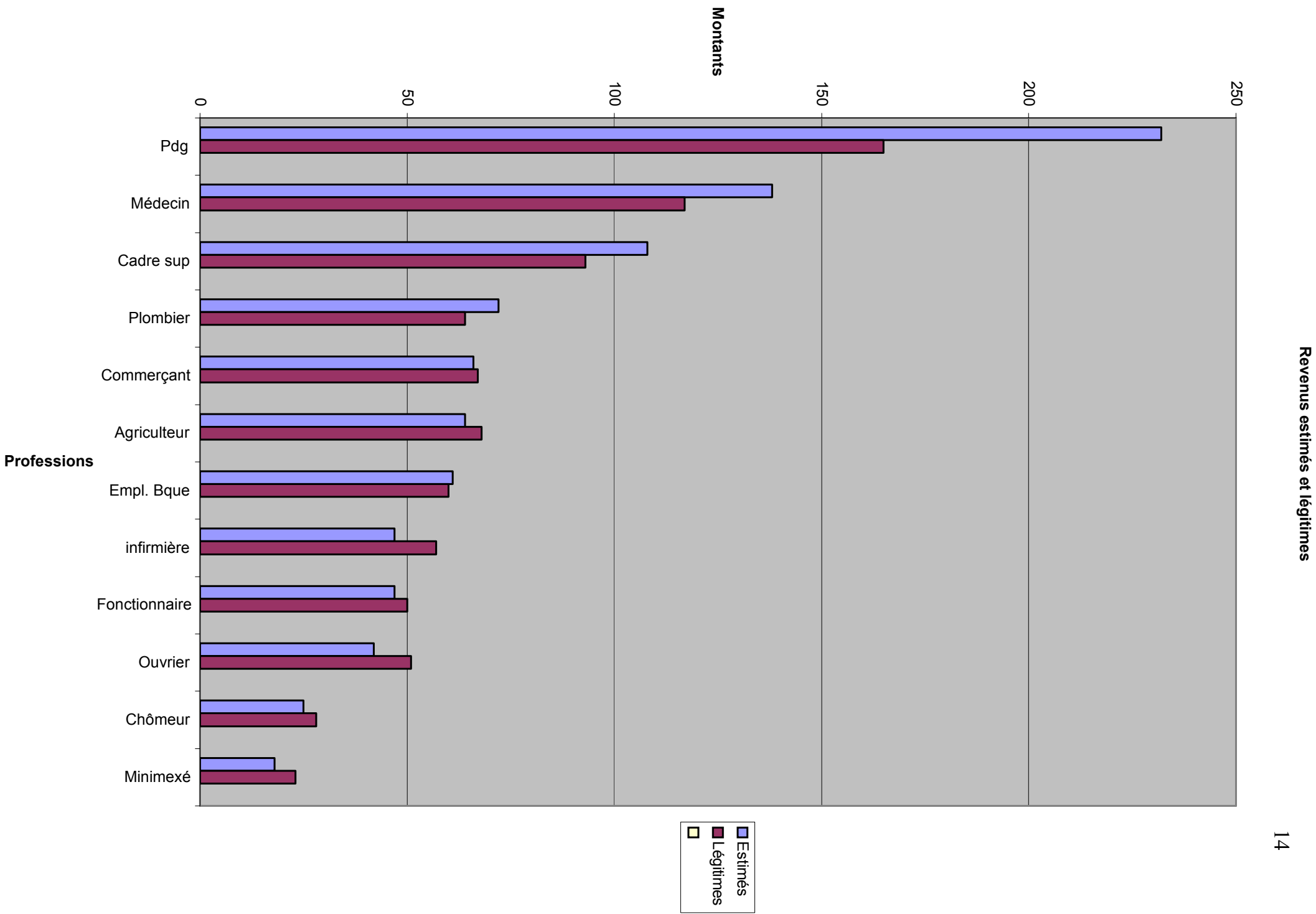
- est-il juste de faire financer par la collectivité tout entière les études supérieures d'enfants issus principalement des catégories sociales les plus favorisées ?

- faut-il, dans notre usage des ressources naturelles, tenir compte d'un droit des générations futures ? (*"Nous n'héritons pas la terre de nos parents, nous l'empruntons à nos enfants"*).

- est-il juste que, dans une administration où tous font le même travail, certains agents soient statutaires, d'autres contractuels, d'autres encore "sous-statutaires" ?

Je ne multiplierai pas les exemples : la perspective macro-sociale se caractérise par le fait que les questions qu'elle traite concernent la justice dans le cadre de la société globale.

Ces questions occuperont une place centrale dans la suite du cours et c'est une deuxième raison pour laquelle figure dans l'intitulé l'expression "justice sociale".



5. Attitudes versus comportements.

Dans les principales synthèses de la littérature (en particulier : Miller, 1991 ; Elster, 1995b), l'étude empirique de la justice est divisée en deux grandes logiques selon qu'elle prend pour objet les *attitudes* ou les *comportements*.

Cette distinction appelle quelques commentaires.

En premier lieu, que faut-il entendre par "attitude" ? C'est le terme qui est le plus souvent utilisé dans la littérature (en tout cas, dans la littérature anglo-saxonne), pour désigner les *préférences ou les croyances normatives* des acteurs en matière de justice. Le mot attitude n'est donc sans doute pas très heureux et il ne correspond pas, en tout cas, à la définition précise de ce terme en psychologie sociale. S'il m'arrive de l'utiliser occasionnellement dans la suite, ce sera toujours dans le sens très général de «croyances » ou «d'opinion », par opposition aux comportements effectifs.

Directement liées aux conceptions du juste, que l'on pourrait considérer comme le versant *cognitif* des attitudes, il faut faire une place au *sentiment d'injustice*, qui en est en somme le versant *motivationnel*. Toutes les théories empiriques assument que la perception d'une injustice induit une *motivation à rétablir la justice*. Cette motivation peut bien sûr entrer en concurrence avec d'autres, comme par exemple la perception de nos *intérêts*. Les comportements des acteurs seront donc souvent décrits, dans le cadre des théories empiriques de la justice, comme résultant d'un compromis entre nos conceptions du juste et nos intérêts. C'est un point sur lequel je reviendrai ultérieurement.

Cette distinction entre cognition et motivation peut susciter éventuellement une certaine perplexité. La notion même de «croyance normative » peut en effet être jugée paradoxale : lorsque je dis d'une situation que «je crois qu'elle est juste », est-ce que j'exprime autre chose qu'une *préférence* pour un critère de justice particulier ? Ou, pour dire les choses peut-être plus sociologiquement, l'expression d'une croyance normative n'est-elle pas, ipso facto, l'expression de l'adhésion à une valeur ? « Croire » que la cote d'un examen est juste, par exemple, n'est pas équivalent à «croire » que la terre est une sphère : le second jugement peut être vérifié en référence à une réalité objective, alors que le premier ne le peut pas. Je n'en dirai pas plus sur cette difficulté parce qu'elle nous entraînerait dans des discussions philosophiques (et linguistiques) interminables. Mais il me semble important de la garder à l'esprit lorsqu'on parle de croyances normatives.⁸

⁸ Par ailleurs, parler de «préférences normatives » pourrait prêter à confusion dans un autre sens : « préférer » l'égalité au mérite comme critère de justice n'est pas équivalent à «préférer » la glace au chocolat à la glace à la vanille. Dans le deuxième cas, il ne s'agit que de l'expression de *goûts*, alors que dans le premier, il s'agit à

Il faut bien sûr garder à l'esprit que les croyances ou les motivations ne sont pas des variables *observables*. Ce sont des "construits" que l'on infère soit à partir des déclarations verbales des acteurs, soit à partir de leur *comportement observé*. L'étude des comportements peut se faire

- soit en *situation réelle*, donc sous la forme d'une observation *sensu stricto* ;
- soit en situation *expérimentale*.

L'observation des comportements en situation réelle ne présente pas de problème majeur lorsque ceux-ci sont naturellement publics. Par exemple on peut analyser les décisions d'un juge dans toute une série d'affaires différentes et tenter de voir si des critères de justice donnés influencent son interprétation des textes législatifs. On peut aussi observer les comportements de "resquille" dans les files d'attente d'un magasin ou d'un cinéma, etc. Souvent l'étude des comportements en situation réelle se révèle assez difficile parce que ceux-ci ne sont pas destinés à être rendus publics. Il est difficile, par exemple, d'observer *in vivo* comment une famille alloue ses ressources entre ses différents membres, comment un CPAS tient compte d'une série de facteurs pour accorder divers types d'aide sociale ou comment s'organise la délibération d'un jury universitaire. De plus, même si une telle observation s'avérait possible, le chercheur serait alors un élément perturbateur important, n'ayant plus accès qu'à une situation biaisée par sa propre présence.

De fait, la théorie empirique de la justice qui est, globalement, surtout de nature anglo-saxonne, s'est fortement focalisée sur *l'expérimentation psycho-sociale*. Or la question de savoir si l'on observe effectivement des *comportements* à travers les dispositifs expérimentaux est très discutée. En effet l'expérimentation, comme on l'a fait souvent remarquer, demande aux gens de réagir à partir de situations ne reproduisant que très abstraitement les situations réelles, surtout quant au montant des enjeux mis en cause. Les sujets opèrent des décisions d'allocation très "symboliques" et l'on peut donc se demander si, à travers ces dispositifs, on n'observe pas davantage des "attitudes" ou des "opinions" que d'authentiques comportements. Là encore, c'est une question que l'on sera éventuellement amené à rediscuter lorsque nous verrons des exemples concrets.

6. Description versus explication

nouveau d'adhésion à des *valeurs*. On peut distinguer les deux en opposant, comme le fait Van Parijs (1991 : 31) les *préférences morales* aux *préférences personnelles*.

L'étude des conceptions du juste passe tout naturellement par une double étape :

- une première, *descriptive*, où il s'agit de recenser les différentes conceptions ;
- une deuxième, *explicative*, où l'on se demande pourquoi telle ou telle conception émerge chez tel ou tel type de personne dans telle ou telle situation.

Un mot, d'abord, de la description : celle-ci peut déjà, dans une large mesure, constituer un *élément de l'explication*. Pour illustrer cette affirmation, revenons un moment sur l'exemple, cité plus haut, des perceptions de la pauvreté. La manière dont sont associés, dans l'esprit des répondants, les différents groupes de personnes susceptibles d'être aidés par les pouvoirs publics - autrement dit, le contenu des trois facteurs de l'analyse factorielle - nous donne déjà une indication des *représentations* associées à la pauvreté. Comme je l'ai dit plus haut, l'association entre "pauvres", "accidentés du travail" et "handicapés" nous indique que les pauvres sont plutôt rangés dans la catégorie des *victimes*. La *structure même* des réponses en constitue donc déjà une explication partielle : c'est parce que les pauvres sont perçus comme victimes qu'une forte majorité des répondants estiment qu'ils sont trop peu aidés par les pouvoirs publics.

Venons-en maintenant à l'explication. Celle-ci consiste essentiellement, on l'a dit, à répondre à des questions "pourquoi". Plus précisément, l'explication en sciences sociales vise essentiellement à mettre en évidence des *mécanismes* de production des phénomènes sociaux. Ce n'est pas le lieu ici de discuter plus précisément cette notion de "mécanisme". Mais on peut l'illustrer par des exemples.

Prenons d'abord le mécanisme de la *socialisation*. Les théoriciens du développement moral (Damon, Kohlberg, Piaget, Gilligan...) ont tenté de mettre en évidence des *stades* dans les conceptions du juste chez les jeunes enfants et les adolescents.

En schématisant très fort, on voit se dessiner, notamment à travers les études de Damon, une séquence qui passe d'une attitude purement *égoïste* à une conception essentiellement *égalitaire* de la justice, puis à une conception *proportionnaliste* (règle du "mérite"). Cette séquence est dirigée

- d'une part par l'évolution des capacités cognitives et, en particulier, par l'acquisition de la maîtrise des proportions dans des situations complexes ;
- d'autre part, par le développement de la capacité à se mettre à la place d'autrui, et à passer d'une conception égocentrée du juste à une conception plus universaliste.

D'autres ont contesté l'idée que l'évolution vers une justice proportionnelle serait une donnée pratiquement "naturelle" lié au développement cognitif de l'enfant. Carol Gilligan, par exemple, a proposé une théorie du sentiment de justice faisant une large place à la *différenciation sexuelle* :

- les hommes auraient une conception du juste centrée davantage sur les "droits" et sur le "mérite" : *donner à chacun son dû* ;

- les femmes auraient une conception du juste centrée davantage sur le besoin et la sollicitude à l'égard d'autrui ; la justice devient alors, comme le dit joliment Lita Furby, "(...) *une règle d'approximation ou une heuristique pour aider les gens qui ne se soucient pas les uns des autres (...) à se comporter comme s'ils le faisaient*" (Furby, 1986 : 175).

Les recherches diverses qui ont tenté de vérifier les analyses de Gilligan ont donné des résultats mitigés. De fait, on observe assez souvent une plus grande propension chez les femmes à choisir une norme d'égalité ou de besoin. Mais outre que les différences avec les choix masculins ne sont pas systématiques, elles sont globalement assez faibles et paraissent varier avec les circonstances. Quoi qu'il en soit, deux grands types d'explications ont été avancés pour expliquer ces différences.

Pour Carol Gilligan elle-même, le point de départ est constitué par le rapport à la mère dans la petite enfance. Pour les garçons, la séparation d'avec la mère, nécessaire à la formation de l'identité masculine, serait compensée par la consolidation des frontières du moi et par un fort processus d'individuation qui produirait les préconditions de la pensée rationnelle et d'une conception de la morale "abstraite", "principielle" et "universaliste". Chez les filles, au contraire, la fusion prolongée avec la mère, aboutirait à une conception du moi centrée sur la connexion avec autrui, et, en conséquence, une morale "empathique", basée sur le souci de l'autre et le sens des situations particulières, plutôt que sur l'application de règles universelles et impartiales (voir le résumé de cette conception dans Davidson, Steinmann et Wegener, 1995).

D'autres auteurs, au contraire, insistent sur la position sociale de la femme dans les sociétés contemporaines. Pour Kohlberg, par exemple, les femmes seraient globalement écartées, des rôles sociaux dans lesquels se fait l'apprentissage de "l'universalisme" : "*Kohlberg argumente que l'isolement dans la sphère domestique empêche les femmes de s'engager dans le dialogue socratique de la sphère publique, que l'on peut trouver seulement dans l'éducation, l'emploi ou d'autres expériences de participation, de responsabilité ou de prise de rôle dans les institutions de la société*" (Davidson, Steinmann et Wegener, 1995 : 287).

On voit ainsi que la différenciation des conceptions du juste entre les hommes et les femmes - qui, rappelons-le, n'est que très partiellement attestée - est expliquée,

d'un côté par des mécanismes psychologiques et, de l'autre, par des mécanismes "socio-idéologiques".

Cette dualité correspond à deux des grands types de mécanismes explicatifs qui me semblent à l'oeuvre dans l'étude empirique de la justice sociale. C'est pourquoi, il ne faut pas prendre l'expression "approche sociologique" dans un sens trop restrictif. La sociologie s'accroche, d'un côté, à l'histoire et de l'autre, à la psychologie sociale. Et les explications les plus prometteuses sont sans doute celles qui tentent d'articuler les différents niveaux.

7. L'amont versus l'aval.

Dans le cadre du cours, les attitudes et les comportements des acteurs en matière de justice sont largement pris comme *phénomènes expliqués*. Autrement dit, je m'intéresse aux *causes* (au sens très large) de ces phénomènes davantage qu'à leurs *conséquences*. Mais, bien évidemment, la sociologie de la justice doit s'interroger aussi sur ce qui se passe en aval de ces attitudes et comportements, c'est-à-dire sur les conséquences sociales qu'ils sont susceptibles de produire.

Un exemple typique nous est donné par l'actualité belge de ces trois dernières années. Ce qu'on a appelé le mouvement "blanc" marque l'irruption d'un sentiment d'injustice particulièrement fort, aux implications multiples. "L'affaire Dutroux", élément déclencheur, présente bien sûr un caractère particulièrement horrible. Mais, en soit, cela ne suffit pas à expliquer l'ampleur et l'intensité de la réaction. Des faits au moins aussi horribles, et dont nous sommes informés, se produisent toutes les semaines sans susciter autre chose qu'une réprobation de principe, voire de l'indifférence⁹. On doit donc se demander pourquoi cet événement-là fut brusquement un tel catalyseur. Les suggestions n'ont pas manqué, dans les articles et ouvrages publiés après l'événement¹⁰. Sans reprendre ici les multiples pistes d'analyses, je voudrais m'attarder brièvement sur une question particulière : *pourquoi la mort violente d'un enfant apparaît-elle comme particulièrement injuste ?*

Peut-être une première réponse est-elle à chercher dans la biologie : les espèces animales qui ne produisent qu'un nombre limité de rejetons ne peuvent assurer leur

⁹ Qu'on pense par exemple aux massacres en Algérie, visant particulièrement les femmes (notamment les femmes enceintes) et les enfants.

¹⁰ Remarquons toutefois que, jusqu'à présent, il s'agit d'interprétations générales, ne s'appuyant pas sur une étude précise de la succession des événements et de leur contexte. Par exemple, on sait que les médias ont joué un rôle important dans la perception des événements, mais il n'existe pas encore, à ma connaissance, d'analyse de contenu comparative, ni en ce qui concerne la presse écrite, ni en ce qui concerne les journaux télévisés. De même, il n'existe pas de recensement systématique des déclarations des principaux acteurs, ni d'analyse du travail de la commission d'enquête. Il existe par contre une première description des comités blancs : voir l'ouvrage d'Olgierd Kutny, Didier Vrancken et Annick Faniel : *Les comités blancs, un défi citoyen ?*

survie que par la présence d'un fort *instinct de protection des jeunes*. Ainsi, il est bien connu que les traits spécifiques du visage des enfants agissent, généralement, comme un *inhibiteur de l'agression* (voir l'évolution du personnage de Mickey Mouse).

Cette réponse ne peut toutefois suffire. En effet, cet instinct, dans le cadre de l'espèce humaine, s'exprime avec des intensités extrêmement différentes selon les conditions sociales. Le travail des enfants était très fréquent dans nos propres sociétés il y a un siècle, et il l'est toujours dans une grande partie du monde aujourd'hui. Mais les sociétés occidentales présentent une caractéristique spécifique et récente : l'enfant, surtout depuis une cinquantaine d'années, est devenu un *bien rare*. Perdre son unique enfant n'est pas la même chose que perdre un enfant sur six ou sept, à fortiori sur dix ou douze. Compte tenu de l'effondrement des taux de natalité dans les pays occidentaux développés, chaque enfant fait l'objet d'un investissement considérable et apparaît comme un être irremplaçable.

Il est d'autant plus perçu comme irremplaçable que la mort d'un enfant est aujourd'hui devenue un *événement rare*. Or, un événement est d'autant plus perçu comme injuste qu'il sort de l'ordre "statistique" des choses. Tout le monde s'accommode de l'idée qu'à la guerre, on risque d'être tué, mais personne ne veut être le "dernier mort" de la guerre. Pourtant, il y a toujours un "dernier mort".

Voilà quelques exemples de réponses, toutes partielles, qui font référence au caractère particulièrement "injuste" de la mort d'un enfant. Pour expliquer le mouvement blanc, il faut bien sûr faire référence à de nombreux autres facteurs : le sentiment d'injustice s'explique aussi, sans doute, par la dégradation des rapports entre les services publics et leurs usagers¹¹, par une situation sociale déprimante, par l'accumulation des "affaires" politico-financières... Je n'essaierai pas ici de suggérer une explication globale. Mon propos est plutôt d'insister sur le fait que l'émergence d'un sentiment d'injustice - et sans doute de nouveaux critères de justice dans certains domaines - produit des *conséquences sociales importantes* :

- plus grande visibilité de l'institution judiciaire et de ses problèmes ;
- modification de la légitimité respective des pouvoirs politique et judiciaire ;
- émergence d'une nouvelle forme de légitimité politique : celle qui est liée à la souffrance vécue ;
- modification probable de l'organisation des forces de police ;

¹¹ On peut se poser des questions, bien sûr, sur le caractère "objectif" de cette dégradation. Ainsi, après l'assassinat de l'ancien ministre André Cools, c'était un juge d'instruction, Véronique Anca, qui était devenue le symbole de l'intégrité face aux "manoeuvres" du politique. Plus récemment, c'est un parlementaire, Marc Verwilghen, qui a symbolisé l'offensive du politique contre "l'inertie" et les "privilèges" du monde judiciaire.

- probablement également, une modification des rapports de forces sur la question communautaire (mais dans un sens difficile à estimer).

Sans doute ces évolutions au niveau de la société tout entière constitueront-elles à leur tour le "background" favorisant l'émergence de nouvelles normes de justice et de nouveaux sentiments d'injustice.

On peut illustrer cette dialectique par un exemple moins "chaud" mais lui aussi très actuel : le développement et les difficultés de ce que l'on a appelé "*l'Etat-providence*". Historiquement, le système social de la plupart des pays d'Europe occidentale se compose de trois pôles essentiels :

- la politique économique de l'Etat, d'inspiration keynésienne, chargée de maintenir l'activité économique à proximité d'un niveau de "plein emploi" ;

- la concertation sociale, organisant de manière négociée le partage global de la valeur ajoutée produite dans la société ;

- la sécurité sociale, corrigeant partiellement, "*ex post*" les inégalités sociales produites par le système de marché.

L'Etat-Providence a émergé au terme d'un processus de négociations entre acteurs sociaux. Il traduit donc en partie les conceptions de la justice que s'est forgées le mouvement ouvrier dans les années 1850-1950. Mais la stabilisation même de ce système dans les trente années qui ont suivi la deuxième guerre mondiale a sans doute contribué à modifier les conceptions dominantes du juste.

Les travaux de Philippe Bénétou (1978), de Pierre Rosanvallon (1981, 1995, 1996), de Jean Kellerhals (Kellerhals et autres, 1993, 1995) ont montré notamment comment la réduction des inégalités sociales durant cette période a produit un double effet paradoxal :

- d'une part, l'inégalité peut devenir moins supportable à mesure qu'elle se réduit ; en effet, il est bien connu que l'on se compare essentiellement avec les gens qui sont proches de soi en termes de statut, les autres étant "cognitivement" plus difficilement accessibles (Bénétou, 1978) ; l'idée se trouvait déjà dans Tocqueville : la suppression des ordres, disait-il en substance, allait rendre les situations plus comparables entre elles et donc accroître la frustration. La revendication égalitaire se transforme alors en un cercle vicieux : plus d'égalité engendre plus de désir d'égalité, *ad infinitum*.

- d'autre part, le développement d'un système institutionnalisé de sécurité sociale peut favoriser le développement d'une conception *providentialiste* de la

justice : une atténuation du sens de la responsabilité personnelle liée à la conviction qu'une institution (l'Etat) a le devoir de veiller à tous nos besoins. La notion de *coût* disparaît implicitement de l'univers cognitif, tout comme la notion de *choix* ("choisir, c'est renoncer"). Dès qu'une telle conception s'enracine, elle mine inévitablement l'Etat-Providence lui-même puisque, quoi qu'il fasse, il ne pourra jamais répondre à toutes les demandes.

On voit donc ici comment le développement de certaines conceptions de la justice (égalité, satisfaction des besoins) peuvent engendrer des évolutions sociales qui feront émerger d'autres conceptions de la justice. La boucle explicative est ainsi bouclée.

8. En conclusion...

L'idée de justice sociale est une idée régulatrice forte, y compris dans une société qui, comme la nôtre, se caractérise par sa complexité et par la rapidité de son évolution. Plutôt que de considérer la justice comme un "domaine" de la vie sociale, il est peut-être plus fécond d'y voir un point de vue, un éclairage particulier que l'on peut porter sur tous les domaines.

Cette introduction visait à donner, en s'aidant de quelques exemples, une première idée de l'objet d'un cours qui s'intitule "*approche sociologique de la justice sociale*". J'ai lancé un certain nombre de pistes et, selon une expression aujourd'hui fort à la mode, on ne pourra certainement pas "refermer toutes les portes".

Pour ma part, je considère que ce cours aura atteint son objectif s'il vous permet :

1) De mieux comprendre la généralité, l'importance et la complexité des questions de justice sociale, et de pouvoir argumenter à leur sujet.

2) De mieux comprendre comment, dans la société où vous vivez, les gens perçoivent ces questions de justice sociale, pourquoi ils les perçoivent de cette façon, et quelles conséquences cela peut avoir sur le fonctionnement général de la société.

CHAPITRE I. LE CADRE CONCEPTUEL DE LA JUSTICE SOCIALE

1. Le concept de justice

On l'a dit, le concept de justice est un concept *normatif* : il n'existe aucune réalité empirique que l'on pourrait "montrer" pour tenter d'aboutir à une définition commune du mot *justice*. "*Justice is in the eye of the beholder*" : la justice est dans l'oeil de l'observateur. Chacun d'entre nous en a sa définition.

Pour autant, il n'est pas inutile de se demander si on ne peut délimiter, au moins dans notre tradition intellectuelle occidentale, un *cadre général* dans lequel s'inscrit l'usage des termes "juste" et "injuste".

a) Justice et morale

Le premier problème est celui des liens qui unissent la justice et la morale. C'est une question conceptuelle, bien sûr, mais qui a des implications empiriques : si on ne peut distinguer la justice de la morale, alors, on ne peut pas non plus imaginer en quoi une "sociologie de la justice" pourrait se distinguer d'une sociologie générale des valeurs morales.

Le psycho-sociologue Kjell Törnblom fait remarquer que beaucoup d'études sur le sentiment de justice ne se sont guère souciées de cette ambiguïté possible : "*En fait dans la plupart des études, il est extrêmement difficile de déterminer exactement quel type d'évaluation a été suscité chez les sujets. Si les évaluations en termes de justice constituent un type d'évaluation spécifique (ce que nous devons considérer comme une croyance dominante parmi les théoriciens de la justice), alors le comment et le pourquoi doivent être explicitement stipulés* (Törnblom, 1992 : 232).

La plupart des théories normatives de la justice s'accordent à définir celle-ci comme une *partie* de la morale : "*bien que la justice soit une vertu, elle n'épuise pas la morale*", nous dit Bernard Cullen (1992 : 40). Et pour Buchanan et Mathieu (1996 : 11), "*la justice n'est pas la totalité de la morale, mais en est simplement une partie. De fait, la justice est une caractéristique parmi d'autres d'une société bonne*". C'est aussi le point de vue de Philippe Van Parijs (1991 : 266) : "*(...) il est plus important que jamais que la justice n'épuise pas le contenu de l'éthique*".

Autrement dit, il est possible d'imaginer une situation, une décision, une société... qui soient justes sans pour autant être "bonnes". Prenons un exemple. On peut critiquer notre société parce que l'on considère que les inégalités sociales y sont trop importantes. Si l'on adopte ce point de vue, on dira que le fonctionnement de notre société est *injuste*. Mais on peut aussi imaginer de porter des critiques d'une autre nature : par exemple que les sociétés occidentales contemporaines ont "perdu le sens du sacré", qu'elles "ne sont pas en harmonie avec la nature" "qu'elles avilissent l'homme en flattant ses instincts les plus bas" ou encore qu'elles "favorisent excessivement l'individualisme au détriment des valeurs collectives"... Toutes ces critiques sont imaginables et, de fait, elles ont toutes été émises à un moment ou à un autre. Mais est-ce bien de *justice* qu'il est question ?

A ce sujet, les grandes théories normatives de la justice sociale se séparent en deux branches :

- les théories *perfectionnistes* considèrent que la justice ne peut se définir qu'en référence au "bien", à ce que doit être une "société bonne" ou une "vie bonne" ; ainsi, on peut imaginer que le port du tchador dans les sociétés musulmanes est une question de justice, puisque c'est un prescrit religieux : aucun acte ne peut être juste s'il n'est pas conforme à l'ensemble des valeurs, obligations et interdits issus du Coran (ou plutôt de son interprétation).

- Les *théories libérales*, au contraire, s'appuient sur l'idée que "*la question de la vie bonne (...) n'est pas susceptible d'une discussion rationnelle*" (Van Parijs, 1991 : 246). On retrouve ici le point de vue selon lequel les fins ultimes sont incommensurables et même engagées dans une "*lutte mortelle et insurmontable, comparable à celle qui oppose Dieu et le diable*" (Weber, 1992 : 390). Ainsi, dans le contexte des théories libérales, les comportements culturels qui n'engagent que nous-mêmes sont "neutres" du point de vue de la justice : par exemple, porter le *tchador*, à partir du moment où cela résulte d'un libre choix.

L'enjeu pour les théories libérales est donc de pouvoir définir une conception de la justice qui soit le plus compatible possible avec le *pluralisme* des cultures et des valeurs qui caractérise nos sociétés démocratiques. En d'autres termes, il s'agirait de construire un consensus sur la justice sociale qui échappe au relativisme incontournable du débat sur les "fins ultimes" de la société. Pour les théories libérales, la *meilleure répartition* des ressources disponibles au sein de la société doit être justifiable aussi bien pour celui qui croit en Dieu que pour celui qui n'y croit pas ; pour celui qui a pour idéal l'ascèse et l'étude comme pour celui qui pense que l'essentiel dans la vie est de "s'éclater" ; pour le partisan du "chacun pour soi", comme pour celui qui accorde une valeur essentielle à l'amour des autres.

Mais cette autonomie n'est possible que dans une certaine mesure : nulle théorie ne peut se construire sans un minimum d'accord au départ entre ceux qui tentent de l'élaborer. Ainsi, on ne peut concevoir aucune théorie de la justice sociale qui soit acceptable à la fois du point de vue de nos démocraties contemporaines et du point de vue de l'idéologie nazie. Pour les nazis, la persécution des Juifs était "juste" puisque conforme à leur conception de ce qu'est une bonne société. De notre point de vue à nous, elle viole un des présupposés fondamentaux de toute conception du juste, à savoir l'égalité de dignité de tous les êtres humains.

Ainsi, John Rawls, le plus connu des théoriciens libéraux de la justice, a dû progressivement réintroduire une solide dose de *relativisme* au sein de sa construction de la justice, en admettant qu'elle n'est pertinente qu'à l'égard de ceux qui partagent les valeurs de base de nos sociétés démocratiques. Encore faut-il définir quelles sont ces valeurs de base, mais c'est là un autre débat.

L'essentiel à retenir à ce stade me paraît tenir en deux points fondamentaux :

- le premier, qui fait assez largement l'unanimité des philosophes est que le concept du "juste" n'épuise pas celui du "bien" et que donc, une situation ou une société peut être évaluée moralement selon d'autres critères que celui de la justice sociale ;
- le deuxième, qui divise plutôt les théoriciens, est la possibilité de définir une théorie de la justice sociale qui respecte le pluralisme des valeurs, tel qu'on l'observe au sein des sociétés occidentales.

Bien sûr, une autre question est de savoir si la distinction entre le "juste" et le "bien" est exclusivement un point de vue de philosophe. Les citoyens, dans nos cultures occidentales, font-ils aisément cette distinction ? Dans quelles circonstances seraient-ils amenés, par exemple, à dire d'une solution qu'elle « *n'est pas la plus juste mais quand même la meilleure* » ou bien, inversement, « *qu'elle est la plus juste mais n'est pas la meilleure* » ? J'avoue n'avoir guère rencontré d'étude sur ce sujet. On peut cependant imaginer des exemples. Ainsi, supposons deux frères qui sont en concurrence pour un héritage. Chacun estime qu'il a droit à la moitié (ce qui est le cas, dans notre droit successoral, si les parents n'ont pas fait de testament). Mais l'un d'eux a beaucoup moins bien réussi sa vie que l'autre et réclame une partie plus importante de l'héritage au titre que son frère est déjà bien assez riche comme cela, alors que lui aurait bien besoin de cet héritage. Imaginons que les deux frères, qui ne parviennent pas à se mettre d'accord mais ne souhaitent pas aller devant un tribunal, fassent appel à un arbitre. Celui-ci, après avoir pesé le pour et le contre, conseille au plus riche de faire droit aux revendications de son frère et de lui laisser une part plus importante de l'héritage, non pas parce qu'il estime que ce dernier y a droit mais parce qu'il pense que cela ramènera la paix dans leur famille sans que le plus riche y perde beaucoup ; Il

pourrait alors dire à ce dernier : « *Bien sûr, c'est injuste, mais je crois que c'est la meilleure solution pour tout le monde* ». Dans cette hypothèse, l'arbitre fait primer une considération de morale générale (il est souhaitable de maintenir l'entente entre les deux frères) sur une considération de justice proprement dite (chacun a « droit » à la même chose).

Ce que cet exemple rend plausible, c'est l'idée que, dans la vie de tous les jours, nous pouvons concevoir des considérations morales qui nous amènent à préférer une autre distribution que celle qui nous paraît la plus juste¹².

b) Concept de justice VERSUS conceptions de la justice : le problème de l'impartialité.

Toujours dans la recherche d'un cadre général délimitant l'usage du concept de justice, on peut se demander s'il existe une *condition minimale* que doivent satisfaire toutes les conceptions du juste, tel que nous l'utilisons couramment. Les critères de la justice, en effet, sont multiples. Existe-t-il cependant un plus petit commun dénominateur pour l'ensemble de ces critères ? Existe-t-il, dans notre culture, un contenu minimum à l'idée de « justice » en vertu duquel certaines situations seraient considérées comme injustes de tous les points de vue ?

C'est la question que se pose Rawls lorsqu'il distingue "concept de justice" et "conceptions de la justice" : "*ceux qui ont des conceptions différentes de la justice peuvent (...) être d'accord sur le fait que des institutions sont justes quand on ne fait aucune distinction arbitraire entre les personnes dans la fixation des droits et des devoirs de base*" (Rawls, 1987 : 31). La phrase de Rawls, à mon sens, revient à proposer effectivement une condition minimale ou un "plus grand dénominateur commun" aux diverses conceptions du juste : *l'impartialité*.

En d'autres termes, le concept de justice impliquerait nécessairement le refus de l'arbitraire. Certes, cela ne peut suffire à définir une *conception* du juste parce qu'il s'agit d'une condition purement "formelle", compatible avec de nombreux critères de justice concrets : l'égalité des chances, l'égalité des résultats, la justice proportionnelle, la prise en compte des besoins, les diverses formes de justice procédurale, etc. Il y a de multiples façons d'être « impartial », car cela ne revient évidemment pas à attribuer la même chose à chacun : être impartial signifie que ce qu'une personne reçoit est ce qu'aurait reçu toute autre personne *dans les mêmes circonstances*. Mais il reste à définir encore ce que sont les circonstances pertinentes. L'impartialité n'est donc en

¹² Notons que cet exemple pourrait être réécrit en termes de justice distributive : si l'arbitre, par exemple, considère que la justice consiste à accorder « à chacun selon ses besoins », alors il peut défendre que la distribution inégalitaire est la plus juste. A nouveau, tout dépend de la manière dont on aura défini au départ le critère de justice.

tout état de cause pas une *condition suffisante* du juste, tout le monde en conviendra. Mais la question qui nous occupe ici est autre : est-ce une *condition nécessaire* ?

Dans son livre "*Theories of justice*", Brian Barry oppose une tradition qui insiste sur la justice comme *impartialité* et une autre qui met en avant l'idée de *profit mutuel*. Sans rentrer dans la description de ces deux écoles, le simple fait de les mentionner fait apparaître que l'impartialité n'est pas unanimement considérée comme la seule voie pour définir une conception de la justice.

L'idée de "profit mutuel" suggère que la justice pourrait se décrire fondamentalement comme le résultat d'un processus de *négociation*. Du moment que nous arrivons à un accord qui nous satisfasse mutuellement, le résultat sera juste. Mais peut-on défendre cette logique ? L'issue d'une négociation dépend fondamentalement du *rapport de forces* entre les parties en présence, de leur "pouvoir de négociation" respectif. Supposons, par exemple, que nous voulions mettre en commun nos ressources respectives pour faire un potage. Si vous avez trois carottes et que, de mon côté, j'ai deux litres d'eau, une casserole, le réchaud et des oignons, comment allons-nous négocier le partage du potage ? Il est clair que je peux faire le potage sans vous mais que la réciproque n'est pas vraie. Si je refuse vos conditions, je peux toujours me faire un potage aux oignons. En revanche, si vous refusez les miennes, vous n'aurez pas de potage du tout. Je vous céderai donc une part du produit final uniquement dans la mesure où j'ai envie de carottes dans ma soupe à l'oignon. Bien entendu, si je ne supporte que le potage aux carottes, je suis à votre merci...

De la même façon, est-il juste le contrat de travail qui lie *individuellement* un patron et un salarié lorsque le second est obligé de travailler pour vivre, alors que le premier n'a que l'embarras du choix pour engager un autre travailleur ? Ne peut-on voir là une forme de *contrainte* issue de l'inégalité radicale des conditions initiales de la négociation ? Et n'est-ce pas précisément au nom de la justice que le mouvement ouvrier a peu à peu imposé l'idée de convention collective ?

Il n'est pas question d'impartialité dans ces exemples : le résultat de la négociation dépendra de ce dont nous disposons au départ, de nos préférences respectives... et aussi de notre habileté à négocier ! La solution finale peut cependant être dite "juste" du point de vue du *profit mutuel* : nous ne mettrons nos ressources en commun que dans la mesure où chacun en retire un avantage.

Dans l'autre sens, on peut se demander si la théorie de la justice comme « *ethics of care* » telle que la défend, par exemple, Carol Gilligan (voir l'introduction générale) n'est pas, elle aussi, incompatible avec l'idée d'impartialité : il est difficile d'être "impartialement bienveillant" dans la mesure où le souci concret de l'autre est fortement tributaire des liens de proximité. On peut d'ailleurs à ce sujet rappeler la suggestion de Lita Furby (1986 : 175), selon laquelle, la justice pourrait n'être qu'une

façon "d'aider les gens qui ne se soucient pas les uns des autres (...) à se comporter comme s'ils le faisaient" (voir plus haut).

On pourrait peut-être schématiser la discussion qui précède en disant que, pour Gilligan et Furby, le critère d'impartialité est trop peu exigeant (il n'implique pas la bienveillance), alors que pour les tenants de la justice comme profit mutuel, il le serait trop : attendre des individus qu'ils soient parfaitement impartiaux, c'est leur demander l'impossible.

A cette dernière objection, on pourrait répondre que la définition de la justice n'a pas à se préoccuper de savoir si les gens sont susceptibles d'y adhérer ou non. On rejoint ici la distinction entre démarche empirique et démarche normative abordée dans l'introduction : définir les exigences de la justice dans une situation donnée est une chose, étudier la capacité des gens de s'y conformer en est une autre. Ou, pour dire les choses autrement, ce n'est pas parce qu'une majorité, dans une société donnée, défendrait des conceptions injustes, qu'il faudrait modifier en conséquence la définition du juste et de l'injuste. Dans le cas contraire, ne serions-nous pas contraints d'admettre que les conceptions racistes des nazis étaient « justes » de leur point de vue ?

On ne peut toutefois s'en tenir à ce principe : pour qu'une théorie de la justice ait un quelconque intérêt pratique, il faut qu'elle soit raisonnablement acceptable du point de vue de ceux à qui elle s'adresse. Faute de quoi, elle sera, au mieux, une curiosité intellectuelle et, au pire, un instrument d'oppression si elle est portée par un groupe ou une institution capable de l'imposer à une société. Les philosophes contemporains ont donc consacré pas mal d'efforts à tenter de concilier leurs intuitions sur ce qui est juste et injuste avec les observations des sciences sociales (ou tout simplement du sens commun) sur les principes auxquels les membres d'une société donnée sont susceptibles d'adhérer effectivement. C'est cet effort de conciliation qu'exprime notamment Rawls en disant qu'il souhaite élaborer une théorie « *stable* », c'est-à-dire une théorie qui, si elle est appliquée, encourage les gens à y adhérer.

On peut reprendre alors la discussion sur le critère d'impartialité dans cette perspective : est-il raisonnable d'attendre de chacun qu'il soit parfaitement impartial dans toutes les circonstances ? La réflexion la plus intéressante sur cette question est sans doute celle de Thomas Nagel¹³. Il défend l'idée qu'aucune théorie morale (et donc aucune théorie de la justice) ne peut exiger, par exemple, que nous traitions tous les enfants du monde exactement comme nous traiterions nos propres enfants – ce qu'impliquerait pourtant la stricte impartialité. « *Dans la perspective qu'elle adopte*

13 Thomas Nagel : *Egalité et partialité*, Paris, PUF, coll. « philosophie morale », 1994. Dans le passage qui suit, je donne une interprétation parfois personnelle de la conception de Nagel mais qui, je crois, reste fidèle à ses intuitions fondamentales.

sur le monde », nous dit Nagel, «chaque personne, avec ses préoccupations et ses engagements particuliers, est extrêmement importante à ses propres yeux et se situe au centre d'une série de cercles concentriques qui témoignent chacun d'un degré moindre d'identification à autrui » (1994 : 13). Une théorie de la justice qui n'admettrait pas cette inévitable partialité ne serait pas seulement impraticable, elle serait éthiquement inacceptable.

« Les deux problèmes que nous voulons éviter », ajoute l'auteur «sont, d'une part, l'utopie, et, d'autre part, l'abdication morale » (1994 : 35). Il faut préciser que Nagel entend «utopie » dans un sens péjoratif, qui n'est pas nécessairement celui que nous lui donnons habituellement. «Une théorie est utopique dans le sens péjoratif du terme », nous dit-il «lorsqu'elle décrit une forme de vie collective que les hommes, la plupart d'entre eux du moins, ne pourraient mener ou parvenir à mener, par quelque processus de développement social et mental ». L'utopie selon Nagel consiste donc précisément à définir une conception de la justice tellement exigeante que les gens «ordinaires » seraient incapables d'y souscrire. On peut imaginer que serait utopique dans ce sens-là une théorie de la justice sociale qui exigerait de chacun de nous que nous attachions exactement la même importance à la vie d'autrui qu'à la nôtre¹⁴.

L'abdication morale, c'est, faute de pouvoir définir une conception «acceptable » d'une société juste, laisser les égoïsmes individuels prendre toute la place : laisser se développer une société où seule régnerait la loi du plus fort. Mais comment se situer entre les deux ? Comment développer une construction impartiale qui respecte notre «droit » à une certaine forme de partialité ?

Nagel répond par une proposition ingénieuse : « le caractère raisonnable de la motivation personnelle est en soi l'objet d'un jugement éthique d'ordre général » (1994 : 31). Comment faut-il comprendre cette phrase ? Elle nous dit en somme que seul est justifiable le degré de partialité que nous sommes prêts à accepter des autres : chacun a le droit de défendre ses intérêts personnels – ou ceux de ses proches - au-delà de ce qu'une stricte impartialité exigerait, mais seulement dans une mesure qui est **communément** acceptée pour légitime. Autrement dit, la justice ne m'interdit pas de favoriser mes enfants, mais elle m'interdit de le faire davantage que je ne l'accepterais d'autrui. Ce que nous propose Nagel, c'est donc de redéfinir la justice à partir d'un droit à la partialité qui serait impartialement distribué (l'expression est de moi). On peut ainsi définir une société juste comme celle qui rejette à la fois «l'utopie » d'une

¹⁴ Ici se place à nouveau un débat de théorie politique que je n'aborde pas dans le cours, mais qui est essentiel du point de vue philosophique : si les être humains sont sensibles aux arguments moraux, alors ils sont susceptibles d'accepter des arguments qui les amèneraient à être plus exigeants vis-à-vis d'eux-mêmes qu'ils ne l'auraient été a priori. Refuser l'utopie, ce n'est pas prendre les gens «tels qu'ils sont », auquel cas rien ne changerait jamais. C'est les prendre tels qu'ils pourraient être dans le meilleur des cas raisonnablement imaginables. Il est utopique de vouloir construire une société qui ne peut fonctionner qu'avec des membres parfaitement altruistes. Par contre, il n'est pas utopique d'envisager une société qui exige de ses membres qu'ils soient plus altruistes qu'ils ne le sont aujourd'hui.

trop grande exigence d'impartialité et «l'abdication morale» d'une trop grande tolérance de la partialité : « *Un système est raisonnablement rejetable, partant illégitime, quand il désavantage par trop l'un de ses membres en comparaison des autres (dans ce cas, il ne satisfait pas au critère d'impartialité) ou qu'il exige de lui un trop grand sacrifice de ses intérêts ou de ses engagements en comparaison de quelque autre arrangement réalisable (dans ce cas, il ne satisfait pas au critère de partialité raisonnable)* (1994 : 41).

En synthèse, la recherche d'un "concept de justice" (par opposition aux "conceptions de la justice") ne s'avère donc pas si simple qu'il y paraît. Ce qui pouvait à première vue apparaître comme le meilleur candidat, à savoir l'impartialité, ne fait pas l'unanimité. Pour autant, la brève discussion qui précède ne fut pas inutile : elle nous a amené à prendre conscience des difficultés et ambiguïtés du concept, chez les théoriciens eux-mêmes. Elle nous a donc préparés à retrouver certaines de ces difficultés dans les conceptions "populaires".

2. Les formes de la justice.

Si le concept de justice est en partie insaisissable, du moins avons-nous supposé jusqu'ici que *l'objet* de la justice était, lui, bien cerné : il s'agit d'étudier les règles de distribution des biens et ressources au sein d'un groupe ou d'une société. A nouveau, les choses sont un tout petit peu plus compliquées : ce qui précède définit la *justice distributive*. Mais, à côté de cette dernière, il faut faire une place aux notions de *justice rétributive* et de *justice procédurale*. La première s'intéresse aux règles régissant la réparation des torts et la répression des délits ; la seconde concerne le processus de décision par lequel on aboutit à une situation distributive ou rétributive déterminée.

On peut d'emblée ajouter que la trilogie ici présentée constitue une simplification : on a parfois parlé de justice "rectificatrice" (Worland, 1986) ou "punitivité" (Rawls, 1987) pour désigner ce que j'appelle ici la justice rétributive. On trouve aussi chez Aristote une notion de justice "commutative" qui régirait les transactions volontaires entre personnes privées. Rosanvallon (1995 : 56) utilise cette expression de "justice commutative" dans un sens assez proche de celui d'Aristote. La terminologie est donc loin d'être unanime. Mais une discussion fouillée de toutes les nuances lexicales entre les différents auteurs serait de peu d'intérêt ici. J'ai choisi de m'en tenir aux trois termes les plus couramment utilisés.

a) La justice distributive

La justice distributive, suggère Robert Lane (1986 : 395), peut se ramener à une question globale : "*Qui distribue quoi à qui, en vertu de quels critères normatifs, par*

quelles procédures et avec quels résultats ?". Dans la même logique, Jean Kellerhals et autres (1988 : 10) proposent la définition suivante : "*On appelle normes de justice distributive les règles sociales définissant la manière dont les ressources d'un groupe (argent, services, support émotionnel, etc.) doivent être réparties parmi ses membres*". Si, dans cette dernière définition, on remplace le mot "groupe" par le mot "société" on aura une bonne définition de l'objet central de la justice sociale¹⁵.

C'est fondamentalement de justice distributive qu'il sera question tout au long du cours, et donc, il n'est pas utile de s'attarder ici sur cette définition. Notons simplement la diversité des biens susceptibles de faire l'objet d'une distribution : Jean Kellerhals parle d'argent, de services et de support émotionnel. Mais lorsqu'on ouvre *Spheres of Justice*, de Michael Walzer (1983), on voit la liste s'allonger : outre le droit d'appartenance à la communauté (la citoyenneté), que Walzer considère comme le premier des biens, on trouve des ressources aussi diverses que l'emploi, les fonctions publiques, l'information, le pouvoir, la reconnaissance sociale, l'éducation, la santé et même... la grâce divine. Tout ce qui est susceptible de constituer une *ressource* au sens le plus large du terme peut donc être appréhendé sous l'angle de la justice distributive.

Dès lors, on peut se poser la question suivante : la justice rétributive et la justice procédurale ne sont-elles que des *aspects* de la justice distributive ou bien constituent-elles des *problèmes différents* ? Sans doute la réponse la plus satisfaisante se trouve-t-elle à mi-chemin des deux conceptions, et c'est ce que la suite du paragraphe tendra à montrer.

b) La justice rétributive

Par justice "rétributive" ou "punitive" (Rawls), j'entends ici tout ce qui touche au problème de la réparation des dommages et de la répression des crimes et délits. Peut-on considérer ce domaine comme un cas particulier de justice distributive ? Certains l'ont proposé. Törnblom (1992), déjà cité plus haut, considère la sanction pénale comme un *bien négatif* et la justice rétributive apparaît alors comme un problème particulier de distribution des biens négatifs.

Par ailleurs, Törnblom insiste sur l'intérêt qu'il y a à étudier de manière plus approfondie l'allocation des ressources négatives :

- d'une part, les individus, en général, n'utilisent pas les mêmes critères pour évaluer les distributions de biens négatifs et positifs (c'est un point sur lequel je reviendrai plus loin) ;

¹⁵ Dans *Figures de l'équité*, Jean Kellerhals et ses collaborateurs ont choisi de se centrer sur l'étude des groupes, donc sur une perspective micro-sociale. La perspective adoptée ici est davantage centrée sur l'aspect macro-social, donc sur la société globale.

- d'autre part, le retournement de la croissance économique a fait de ce problème une question centrale de justice au sein de nos sociétés : nous sommes de plus en plus souvent confrontés à des questions de répartition des *charges* : impôts nouveaux, coûts écologiques, réduction de budgets publics, etc.

Cette remarque est fondamentale, mais il semble toutefois que, même si l'on peut considérer les *charges* et les *sanctions* comme deux exemples de biens négatifs, il y a une grande différence de nature entre la distribution des unes et celles des autres.

Pour illustrer cette différence, prenons l'exemple de l'élimination des déchets dans la société belge et supposons, pour simplifier, que chaque citoyen produise la même quantité de déchets. Une fois que l'on a choisi le processus technologique d'élimination, par exemple la décharge ou l'incinérateur, il faudra bien trouver un endroit où les installer et cela pose évidemment un problème de justice : seuls certains vont devoir supporter les nuisances, alors que, par hypothèse, tout le monde en est responsable de manière égale. Le choix d'un site est donc indépendant de toute notion de *faute* chez ceux qui vont devoir subir l'incinérateur ou la décharge. L'attribution du bien négatif n'est donc en rien une *punition*. C'est d'ailleurs précisément pour cette raison que cela pose un problème de justice : parce que certains vont devoir subir plus de charges que d'autres alors qu'ils n'ont rien fait pour le "mériter", et qu'il va donc falloir trouver une manière de compenser le dommage qu'ils subissent.

La logique est complètement différente dans le cas de la *justice rétributive* : c'est précisément parce qu'ils ont commis une faute que les délinquants "méritent" d'être punis. Il n'est pas question que quelqu'un d'autre soit puni à leur place. Comme le dit Michael Walzer (1983 : 268-269), « *La punition (...) est toujours un processus de sélection d'un individu* » ; et bien sûr, pas n'importe quel individu, mais précisément celui qui est coupable : « *il est décisif que nous trouvions la bonne personne, que nous apposions la marque de Caïn précisément sur Caïn* » (ibidem). La notion de "punition" ou de "réparation" est donc inséparable de celle de *faute personnelle* (ou de délit, de péché, etc.). On est puni parce qu'on le "mérite"¹⁶. C'est la première raison pour laquelle la justice rétributive ne peut pas être simplement considérée comme un cas particulier de distribution de biens négatifs.

On peut bien sûr concevoir une politique criminelle "préventive" : par exemple, on peut imaginer - les exemples ne manquent pas - que certaines personnes soient enfermées *ex ante*, sans qu'aucun délit n'ait été commis, parce que ces personnes présenteraient des indices de "dangerosité". Anticiper le délit a toujours été l'obsession d'une certaine criminologie, particulièrement aux Etats-Unis. Mais même ceux qui

¹⁶ Bien sûr, on peut aussi dire que la peine a pour objectif premier, non de punir, mais de protéger la société ou d'aider le délinquant à se réinsérer. Dans ce cas, la valeur fondamentale en cause n'est plus la justice. Il s'agit plutôt de la recherche d'une certaine forme d'efficacité sociale.

acceptent de telles pratiques ne tentent pas de les faire passer pour des *punitions* : le concept même de punition indique qu'une faute a *déjà* été commise et non qu'elle pourrait éventuellement se commettre. Dans un ordre d'idées assez proche, on peut aussi concevoir la notion de "sanction collective" : c'est ce que pratique l'armée israélienne lorsqu'elle fait sauter les maisons familiales des commando-suicides du Hezbollah ou du Hamas. Ne pouvant décourager les commandos par des menaces qui pèseraient sur eux-mêmes (puisqu'ils ont par avance accepté de mourir), on s'efforce de les dissuader par les menaces pesant sur leur famille. Mais à nouveau, même les défenseurs de telles pratiques ont le plus grand mal à les justifier comme des *sanctions* à l'égard des parents : ils les présentent plutôt, pour schématiser, comme des "injustices nécessaires". Dans notre culture, tout au moins, l'idée de justice rétributive est difficilement séparable de celle de *faute effective et personnelle*¹⁷.

Walzer a théorisé, de manière fort personnelle mais intéressante, cette différence entre rétribution et distribution : il considère la punition comme un cas particulier, inversé, de la *reconnaissance sociale*. La punition serait en quelque sorte une reconnaissance sociale négative, répondant à un *mérite négatif* (la faute). Cette conception paraît plus adéquate que celle de Törnblom. Mais elle est encore fort restrictive, dans la mesure où la sanction pénale met en jeu d'autres ressources que la reconnaissance sociale : l'amende, la privation de liberté (et dans certains pays, la mort) constituent des sanctions en soi, au-delà de la seule *stigmatisation sociale*. Il reste que cette dimension de stigmatisation est effectivement fort présente dans certaines conceptions de la peine, surtout dans les pays anglo-saxons. En voici un exemple, tel qu'il est paru dans la presse récemment : « *La justice joue-t-elle la carte de la publicité autour des citoyens qu'elle condamne pour anéantir les velléités des tueurs potentiels ? Pour l'exemple ? Deux informations en provenance du monde anglo-saxon semblent l'indiquer (...) Dans le nord de l'Angleterre, tout d'abord, le conseil municipal de Manchester a décidé d'afficher les noms, adresses et, parfois, photographies de délinquants condamnés sur les murs de la mairie, dans le but de leur faire honte. Selon le bourgmestre à l'origine du projet, cette mesure aura un effet dissuasif chez les délinquants récidivistes. A quelques miles de là (sic), aux Etats-Unis, des milliers d'internautes ont fait sauter à plusieurs reprises le système informatique de la Cour suprême de Floride, qui avait affiché des clichés d'un condamné à mort pris peu après son exécution le 8 juillet sur la chaise électrique* »¹⁸.

On peut rapprocher cette politique de stigmatisation de l'approche adoptée par les deux anthropologues américains Robert Hogan et Nicholas Emler (1981). Ils avancent que la justice rétributive est une problématique non seulement spécifique mais *plus fondamentale* que les problèmes de distribution des ressources : "*la justice*

¹⁷ Cette constatation ne se pose évidemment pas de la même façon dans des cultures moins individualistes ou "le fils paye pour le père" (principe de la *vendetta*).

¹⁸ *Le Matin*, 27 oct. 99

distributive est un dérivé superficiel, instable et étroitement restreint de la justice rétributive" (Hogan et Emler, 1981 : 131). Sans détailler leur raisonnement, il me semble utile d'en présenter les points centraux (synthétisés ici à ma façon) :

(1) La justice distributive ne concerne que les biens et ressources alors que les motivations fondamentales du comportement humain doivent s'exprimer en termes d'identité, d'estime de soi et de statut ;

(2) Le processus de rétribution s'applique même en dehors des "*circonstances de la justice*", c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas de conflits liés à la rareté des biens ;

(3) Les problématiques distributives ne correspondent pas à la manière dont les gens envisagent la justice : ces derniers "*considèrent rarement comment distribuer justement un certain nombre de ressources. Ils sont d'abord intéressés à obtenir leur juste part, ce qui est une question toute différente*" (Hogan et Emler, 1981 : 129).

(4) Les mécanismes institutionnalisés de répression des interdits sont plus anciens et plus puissants que les mécanismes de répartition des ressources.

On voit aisément quelle est la thèse centrale de Hogan et Emler : la justice rétributive n'est que la forme moderne d'un mécanisme anthropologique de base qui est la vengeance. La vengeance est pour eux un "*profond besoin humain*", universel et bien antérieur au désir d'une juste répartition des ressources. C'est qu'en effet, la vengeance met en jeu une ressource tout à fait particulière : l'estime de soi. Au coeur de leur conception de la justice rétributive, on trouve donc, - implicitement - la théorie de la comparaison sociale. L'offense, le dommage subi demandent compensation parce que, en quelque sorte, ils introduisent un déséquilibre entre mon "offenseur" et moi-même, et, ce faisant, ils mettent à mal notre égale dignité. Poursuivant dans la même logique, Hogan et Emler suggèrent d'ailleurs une "théorie de la rétribution" dans laquelle la justice est définie comme « *une situation où tout le monde souffre de manière égale* » (1981 : 134).

Bien sûr, d'un point de vue normatif, la conception de Hogan et Emler est assez effrayante. Mais d'un point de vue empirique, ils mettent sans doute le doigt sur des aspects assez fondamentaux du comportement humain. Prenons par exemple cette phrase prononcée dans un reportage télévisé par une mère de famille américaine, dont la fille a été assassinée et qui parle de la mère de l'assassin : « *Elle peut aller voir son fils en prison, alors que moi, je dois aller voir ma fille au cimetière. Ce n'est pas juste* ». On voit bien par cet exemple quelle est la logique fondamentale de la peine de mort : elle rétablit une forme d'*équilibre*. Sans doute est-ce pour cela que les partisans de la peine de mort ne sont guère ébranlés par les arguments rationnels relatifs à l'inefficacité de la dissuasion : là n'est pas le vrai problème. Voilà aussi pourquoi

certain - plus nombreux qu'on l'imagine - n'hésitent pas à réclamer pour un assassin particulièrement odieux qu'il subisse les mêmes tortures que ses victimes.

Même si la théorie de Hogan et Emler présente des faiblesses importantes, elle convainc au moins sur un point : il paraît plus intéressant, du point de vue de la clarté conceptuelle, de considérer la justice rétributive ou punitive comme une *problématique spécifique*, distincte de la justice distributive.

Tout cela étant dit, il me semble y avoir au moins un point important de *connexion* entre les deux problématiques : c'est le critère du *mérite*. Celui-ci est central, on l'a vu dans la théorie de la rétribution. Mais c'est aussi un des critères importants des théories de la distribution. Il y a là, peut-être, une voie à explorer en vue de réintégrer la première dans la seconde.

c) La justice procédurale

Le thème de la justice procédurale suscite la même question que le précédent : faut-il le traiter plutôt comme un *aspect* de la justice distributive ou plutôt comme une *question spécifique* ? La question est plus sensible parce que la notion de procédure joue un rôle particulièrement important dans les théories de la justice. On ne va donc ici que tracer les premiers linéaments d'une discussion.

Ce qui fait l'objet des théories de la procédure, ce sont les règles régissant le *processus conduisant à une décision de justice*. C'est, à nouveau, chez Rawls, sans doute, que l'on trouve le meilleur point de départ pour amorcer la discussion. Dans sa *Théorie de la justice*, il distingue la justice procédurale parfaite, la justice procédurale imparfaite et la justice procédurale pure.

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

- La *justice procédurale imparfaite* prévaut lorsqu'on dispose d'un critère de justice indépendant mais pas d'une procédure sûre pour y conduire. Le cas paradigmatique est ici celui du procès criminel : l'accusé doit être déclaré coupable *si et seulement si* il a commis les faits qu'on lui reproche. Mais aucune procédure ne permet à coup sûr d'arriver à la manifestation de la vérité.

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

Ce qui précède nous donne déjà une première réponse à la question posée : dans certains cas, la procédure peut constituer en elle-même une *norme de justice distributive* (justice procédurale pure), dans d'autres, elle constitue plutôt une *problématique auxiliaire* de la justice distributive (justice procédurale parfaite et imparfaite).

(1) Dans le premier cas, c'est à l'examen du seul processus de décision que nous saurons si une décision est juste ou non. Prenons, par exemple, un examen de recrutement. Pour savoir si la répartition des cotes à l'examen est juste, il ne nous sert à rien (en principe, du moins) de nous intéresser à l'allure de leur distribution. Ainsi, tout le monde peut avoir dix-huit ou tout le monde peut avoir huit sans que, en soi, cela soit injuste. Ce qui déterminera si la répartition est juste ou non, c'est uniquement l'analyse de la *procédure*, c'est-à-dire de la manière dont s'est déroulé l'examen : tout le monde avait-il des questions d'une difficulté équivalente, les questions étaient-elles adaptées aux caractéristiques de l'emploi proposé, les réponses ont-elles été cotées de la même façon... ? Ici, la procédure constitue par elle-même le critère pour la distribution juste d'une ressource donnée (les points des candidats). Nous sommes dans le domaine de la *justice procédurale pure*. Ce domaine peut être très étendu. Par exemple, dans le cas évoqué plus haut de l'installation d'une décharge ou d'un incinérateur, on peut décider de faire voter les habitants concernés : sera juste, alors, toute décision, quelle qu'elle soit, qui a été acquise conformément à la procédure de vote choisie. Là aussi, il s'agit de justice purement procédurale¹⁹.

Rawls définit sa théorie de la justice comme étant une théorie «purement procédurale». Mais que faut-il entendre par là ? Deux choses différentes (Van Parijs, 1991 : 195, note 1).

La première est qu'il ne s'intéresse qu'à ce qu'il appelle les *structures de base* de la société : la théorie n'a pas, pour lui, à se préoccuper de définir, dans chaque

¹⁹ Bien entendu le problème est de savoir *qui* sont les habitants concernés : ceux qui doivent accueillir le site ou la collectivité qui produit les déchets ? Le résultat "juste" sera évidemment très différent selon le type de procédure sur lequel on s'est accordé.

circonstance possible ce que serait une distribution juste des ressources disponibles. Cette théorie doit simplement définir les «structures de base» qu'il convient d'adopter. Toute distribution conforme à ces structures de base est alors juste, quel que soit son résultat. Dans ce sens, la théorie est bien «purement procédurale» au sens où elle ne se préoccupe pas du résultat, mais seulement des règles à adopter pour y aboutir.

Mais la théorie de Rawls est aussi procédurale en autre sens, plus fondamental en quelque sorte : c'est que les structures de base doivent elles-mêmes être issues d'une *procédure juste*. Et quelle est cette procédure ? C'est la conclusion d'un contrat social «*sous voile d'ignorance*». Cela veut dire que sera juste une structure de base issue d'un processus de «négociation» fictif au cours duquel personne ne sait quelle position il occupera dans la société future dont on est occupé à dessiner les contours. C'est cette «ignorance» qui garantit d'une certaine façon l'impartialité dans la discussion : les contractants doivent tenter de définir une société qui apparaîtra juste de toutes les positions possibles puisqu'ils ne savent pas laquelle ils occuperont. Dans ce contexte, dit l'auteur, on peut argumenter que des individus raisonnables s'entendront sur trois principes de base :

- Le maximum de libertés individuelles compatibles avec les mêmes libertés pour chacun.
- Les inégalités sociales ne sont tolérables que si elles sont attachées à des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité des chances (pas question, donc, de privilèges héréditaires...)
- Les inégalités sociales ne sont tolérables que si elles se font au bénéfice des plus défavorisés (principe du «maximin»).

Il me paraît utile de préciser cette troisième condition qui est, en définitive, celle qui a rendu la théorie célèbre. Rawls part du principe que la société parfaitement égalitaire n'est pas nécessairement celle qui sera la plus favorable aux plus démunis. En effet, dans une société «trop» égalitaire, les gens les plus compétents seront découragés de mettre en oeuvre leurs capacités et la société se situera en dessous du niveau de bien-être qu'elle pourrait atteindre. Les plus démunis pourraient donc profiter davantage d'une société qui serait moins égalitaire, mais plus riche, à condition qu'ils puissent profiter d'une partie de cette richesse supplémentaire. C'est ce que Rawls veut dire quand ils parlent d'inégalités qui se fassent au bénéfice des plus défavorisés : mieux vaut une société où les riches seraient très riches, si cela rend les pauvres un peu moins pauvres.

La deuxième question intéressante à propos de ce troisième principe, c'est de se demander pourquoi c'est celui qui s'imposerait dans une négociation «sous voile d'ignorance». L'idée de Rawls est que les gens ont une aversion fondamentale pour le

risque. Dès lors, ils préféreront une société où la pire des situations est la moins mauvaise possible (au cas où ils se retrouveraient eux-mêmes dans la pire des situations). C'est pour cela qu'on appelle souvent ce critère le critère du « maximin » puisqu'il consiste à *maximiser le minimum*. Cette idée que l'être humain aurait naturellement une sorte « d'aversion pour le risque » a été critiquée mais elle s'appuie sur des résultats intéressants de la psychologie sociale, comme on le verra plus loin

(2) La procédure peut toutefois jouer un autre rôle : elle peut être l'auxiliaire d'un compromis lors d'un conflit de justice. Imaginons par exemple que deux personnes se disputent à propos du bornage d'une propriété. Un petit lopin de terre, particulièrement intéressant (par exemple, le sommet d'une colline avec une vue splendide) n'est pas clairement attribuable en fonction des documents existants. On peut imaginer plusieurs modes de résolution du conflit selon que les parties contrôlent ou non *le processus*, d'une part, la *décision*, d'autre part (Thibaut et Walker, 1978) :

- On parlera de *négociation* si les parties contrôlent à la fois le processus et la solution finale. Le plus souvent, dans la négociation, selon la formule célèbre, "il n'y a d'accord sur rien s'il n'y a d'accord sur tout".

- Si les parties ne peuvent s'entendre, elles peuvent demander l'avis d'un tiers, à titre simplement informatif : on est alors dans une situation de *médiation*.

- Si le tiers, après avoir entendu les parties exprimer librement leurs arguments, dispose du pouvoir de prendre la décision finale, on est alors dans une situation *d'arbitrage*.

- Enfin, si non seulement le tiers dispose du pouvoir de décision, mais contrôle le droit des parties à présenter leurs arguments, on est alors dans une procédure de *décision autoritaire*.

Tous ces processus correspondent bien à la notion de justice procédurale "imparfaite" telle que la définit Rawls. En effet, on peut supposer que la décision juste consisterait à attribuer le lopin de terre à celui qui en est le *véritable* propriétaire, c'est-à-dire à celui qui a un authentique "droit" sur le lopin. On a donc un critère de justice *substantiel*, indépendant de la procédure. Par ailleurs, la procédure ne garantit pas que ce critère sera respecté, elle conduit seulement les efforts pour arriver à une décision.

Dans nos sociétés, l'institution judiciaire détient dans un certain nombre de cas le pouvoir de décision autoritaire. En matière pénale, par exemple, c'est le tribunal qui prend la décision finale, et c'est le juge d'instruction qui organise la présentation des arguments en faveur et en défaveur de l'accusé. Dans d'autres cas, le juge aura davantage un pouvoir d'arbitrage : c'est plutôt ainsi que l'on pourrait définir le travail d'un juge de paix, sans doute. Les instances d'arbitrage et de médiation sont d'ailleurs nombreuses dans les domaines où l'on tente de « déjudiciariser » les conflits : les

conflits impliquant des mineurs (aide à la jeunesse), les conflits entre les services publics et les usagers ("ombudsman"), etc.

Un des intérêts de la conception de Thibaut et Walker, c'est qu'ils font une liaison entre la procédure de décision, d'une part, et la nature du litige, de l'autre. Pour les deux auteurs, il y a fondamentalement deux types de conflits :

- s'il s'agit de *conflits d'intérêt*, l'objectif est la recherche de la *justice*.
- s'il s'agit de *conflits cognitifs*, l'objectif est la recherche de la *vérité*.

Dans le cas du conflit cognitif, Thibaut et Walker estiment que la procédure la plus adéquate est celle de la décision autoritaire. En effet, cette procédure réduit le coût de la recherche d'informations et garantit plus sûrement d'arriver à une solution. Ils s'inspirent pour défendre cette argumentation d'une vision quelque peu idyllique de la démarche scientifique : *"Les scientifiques sont socialisés dans une éthique de désintéressement en vue de l'approfondissement et de l'élargissement de leur socle commun de connaissance et de compréhension. Cette éthique sert à supprimer les conflits d'intérêts personnels et matériels dans la promotion d'un intérêt commun pour l'entreprise scientifique"* (Thibaut et Walker, 1978 : 543).

Par contre, dans les conflits d'intérêts, la meilleure procédure consiste à laisser aux parties elles-mêmes le contrôle du processus (*arbitrage*). En effet, les protagonistes du conflit sont les mieux à même d'exposer leurs motivations et les justifications de leurs revendications. L'observateur extérieur sera plus facilement induit à commettre des "erreurs d'attribution" dans le comportement des acteurs : ils surestimeront le poids des facteurs de personnalité et sous-estimeront l'influence de la situation²⁰.

Dans les faits, beaucoup de conflits réels sont *mixtes* : ils comportent à la fois des aspects cognitifs et une logique d'intérêt : *"Un exemple est le conflit entre les propriétaires riverains d'un cours d'eau et une compagnie qui se propose de construire une installation hydro-électrique sur une propriété adjacente. La construction de l'installation sur la propriété en question sera financièrement profitable pour la compagnie mais diminuera la valeur de la propriété voisine. Dans leur opposition à la construction, les riverains affirment que le fonctionnement normal de ce type d'installation produira des massacres parmi les poissons et la compagnie conteste cette affirmation. L'issue du conflit d'intérêt entre les parties dépendra de la résolution du conflit cognitif à propos de la meilleure manière de protéger la vie marine dans la rivière"* (ibidem).

²⁰ Thibaut et Walker font évidemment référence à la théorie de l'attribution causale, qui montre que les observateurs sont plus enclins à un "biais d'internalité". (voir Leyens, 1979 ; Beauvois, 1994).

Thibaut et Walker estiment que dans les sociétés contemporaines, ce type de conflits « mixtes » prendra de plus en plus d'importance au fur et à mesure que croîtra l'incidence de nos technologies sur l'environnement et donc sur le mode de vie de chacun. Dans l'actualité récente, les événements liés à la « maladie de la vache folle » et à la « crise de la dioxine » en Belgique ont montré, à la fois l'énormité des enjeux lorsque surgissent de tels conflits et l'âpreté de la querelle sur l'ampleur des risques effectivement encourus, donc sur des questions de fait.

L'idée majeure de Thibaut et Walker est alors précisément que les deux aspects du litige devraient être séparés et traités différemment. Ils proposent ainsi d'instaurer une *Cour Scientifique* dont l'objet serait de "préjuger" le plus adéquatement possible les questions de fait, par une méthode d'expertise (décision autoritaire). Ensuite, les aspects de conflits d'intérêts seraient traités, sur base de la première décision, par une procédure judiciaire plus classique, laissant aux parties la plus grande latitude pour exposer leurs arguments.

On peut bien sûr opposer aux deux auteurs leur conception assez "naïve" du conflit cognitif : la science aussi est un champ de conflits d'intérêts²¹. Mais leur démarche est intéressante parce qu'elle fait le lien entre un aspect conceptuel (la notion de procédure) et des aspects empiriques (l'attribution causale).

En résumé, la justice procédurale, soit sous sa forme pure (comme norme distributive), soit sous sa forme imparfaite (comme auxiliaire d'application des normes) joue un rôle important dans les débats de justice. On sera amené à en reparler lorsqu'on discutera notamment du *contrat*, qui est une norme procédurale typique.

La place qu'occupe de plus en plus la justice des *procédures* dans l'ensemble de la problématique amène à se poser une question : insister sur les moyens de parvenir à la décision, n'est-ce pas finalement détourner l'attention des individus concernés sur le *résultat* en termes de justice distributive ?

Tyler et Mc Graw (1986) ont mené une réflexion explicite sur le rôle possible de la justice procédurale comme *instrument idéologique du maintien de l'apathie politique (political quiescence)*. Ils commencent par passer en revue une série de résultats d'expériences ou d'enquêtes montrant que les normes procédurales jouent effectivement un rôle important dans les conceptions populaires du juste. Ces études ont toutes en commun de permettre d'évaluer indépendamment, d'une part, les effets de la procédure, et d'autre part, ceux du résultat, sur le sentiment de justice. Les auteurs concluent qu'« *une série d'études empiriques confirment la proposition que les gens se*

²¹ Qu'on pense aux travaux de Kuhn et de Feyerabend, notamment, et, plus récemment, à la sociologie de la science à la manière de David Bloor ou encore de Latour.

focalisent souvent sur les procédures, davantage même que sur les résultats, pour décider ce qui est juste. » (1986 : 119). Dans un deuxième temps, les deux auteurs s'interrogent sur la *justifiabilité rationnelle* d'une telle focalisation. Ils admettent que l'importance accordée aux procédures peut dans une certaine mesure résulter d'une préoccupation rationnelle pour le long terme²². En revanche, il leur apparaît que globalement, cette focalisation est surtout disfonctionnelle dans la plupart des cas : ils défendent l'idée que la mise en évidence de procédures "équitables" a pour résultat principal d'occulter le caractère injuste du résultat.

Parmi les arguments que Tyler et Mc Graw avancent à l'appui de cette conception, nous en retiendrons essentiellement deux. Le premier est relatif à la valeur centrale que la culture américaine attribue à *l'égalité des chances* : *"Si les défavorisés se focalisent sur le mythe procédural de l'égalité des chances et le perçoivent comme une allocation juste, sans s'inquiéter de savoir s'il a, en fait, mené à des chances égales ou à des chances de mobilité sociale, (c'est-à-dire à la justice distributive), ils accepteront leur statut. Dans ce cas, une procédure apparemment juste est soutenue en dehors de toute considération du fait que ses résultats soient justes ou non"* (1986 : 120).

L'autre argument s'appuie sur la distinction que font Thibaut et Walker (voir supra) entre "contrôle du processus" et "contrôle de la décision". Tyler et Mc Graw ont réuni une série d'études montrant que les sujets sont davantage préoccupés du premier type de contrôle, à savoir de la possibilité de présenter et de défendre leurs arguments, que du second type de contrôle, à savoir de la possibilité d'intervenir dans la prise de décision elle-même.

En conclusion, disent en substance les auteurs, la focalisation sur les procédures a surtout comme fonction de détourner l'attention des plus désavantagés de l'injustice distributive des situations : parce qu'ils reconnaissent comme juste le mythe de l'égalité des chances et de la société "ouverte", ceux-ci acceptent des situations distributives qui leur sont clairement défavorables. La justice procédurale constitue ainsi, au bout du compte, une idéologie au service du contrôle social²³.

Mais d'où vient alors que les plus défavorisés soient ainsi attirés par une conception qui les dessert de manière aussi évidente ? Tyler et Mc Graw dégagent deux lignes d'argumentation, que nous ne ferons que mentionner. En premier lieu, il

²² Dans le sens où il peut être intéressant d'accepter une procédure qui produit *hic et nunc* un résultat moins favorable mais qui semble devoir produire *en moyenne* des résultats plus favorables. Tyler et Mc Graw rapprochent cette idée du problème de la *coopération* dans le cas du dilemme du "prisonnier" : si le jeu doit être répété, mieux vaut peut-être adopter une stratégie coopérative, qui produira ponctuellement un résultat moins favorable, mais qui enverra au partenaire un message de "bonne volonté" susceptible d'atténuer sa méfiance et donc de rendre la solution coopérative accessible lors des jeux suivants.

²³ L'expression est de moi mais elle traduit parfaitement, me semble-t-il, tant le contenu de l'article que son titre : *"L'idéologie et l'interprétation de l'expérience personnelle : la justice procédurale et l'apathie politique"*.

peut y avoir un effet de *simplicité cognitive* : dans une société très différenciée, et très "organique" comme la nôtre (au sens de Durkheim), évaluer du point de vue de la justice un résultat donné peut s'avérer une tâche beaucoup plus difficile que vérifier tout simplement si une procédure a été respectée.

La deuxième ligne d'argumentation reprend tout simplement, mais de manière très elliptique, toutes les théories de la *socialisation* comme instrument de maintien de l'ordre social. Dans ce cadre les auteurs invoquent brièvement Marx, Freud et Easton pour conclure : "*le développement de vues disfonctionnelles à propos de la procédure est le résultat de la socialisation culturelle*" (1986 : 126).

Le point de vue de Tyler et Mc Graw comporte une nette analogie avec les développements que font *Verba et Orren* (1985) sur l'histoire de l'idéologie égalitaire américaine. Ces derniers présentent la marche de l'idée égalitaire aux Etats-Unis comme une "*guerre de deux cents ans*"²⁴, jalonnée de moments-clefs, parmi lesquels figurent la révolution, la guerre civile, le "New Deal", et le mouvement des droits civiques dans les années 60 et 70. Toutes ces grandes périodes de conflits socio-politiques s'enracinent dans l'inégalité des conditions de vie entre groupes sociaux et cependant aucune d'entre elles, disent les auteurs, n'a eu d'impact significatif en termes de redistribution économique. Par contre, elles se sont toutes traduites par des redistributions importantes du *pouvoir politique*. De sorte que "*le principal legs des pressions vers l'égalité aux Etats-Unis a été une démocratisation constamment croissante*" (Verba et Orren, 1985 : 22).

Ainsi, après la guerre civile, les noirs obtiennent le droit de vote à travers le quinzième amendement constitutionnel. Beaucoup de comités pour l'abolition de l'esclavage se sont d'ailleurs dissout après le vote de cet amendement. Mais au bout du compte, la situation économique des noirs ne s'améliore à cette époque que très lentement et très partiellement (on sait ce qu'il en est advenu depuis). Verba et Orren portent un jugement identique sur le New Deal, trois quarts de siècle plus tard. Bien que lui aussi prenne ses racines dans la situation économique vécue par les plus défavorisés, son résultat majeur est une redistribution du pouvoir de négociation entre le capital et le travail. En créant le *Bureau National des Relations du Travail*, destiné à renforcer le pouvoir des syndicats de travailleurs dans les négociations collectives, Roosevelt a favorisé une "explosion" du mouvement syndical, dont le nombre de membres est passé de quatre millions en 1935 à neuf millions en 1947 (Verba et Orren, 1985 : 42). Enfin, les mouvements de protestation des années 60 et 70, focalisés notamment sur l'égalité raciale et sexuelle, ont eu comme résultat principal, pour Verba et Orren, le "*Voting Rights Act*" de 1965, et de manière plus générale, toute la législation prohibant les discriminations raciales dans une série de domaines. Dans les sept ans qui ont suivi le "*Voting Rights Act*", un million de noirs supplémentaires se

²⁴ Verba et Orren, 1985 : 21-51.

sont inscrits sur les listes électorales. Mais dans le même temps, la pauvreté au sein de la communauté noire n'a guère évolué et la proportion de familles monoparentales s'est accrue de manière considérable dans les années septante²⁵. De sorte que les auteurs concluent : "*La revendication égalitaire des noirs rencontra un large succès du point de vue social et politique mais pas du point de vue économique*" (Verba et Orren, 1985 : 46).

Elle n'est d'ailleurs pas propre aux Etats-Unis : pendant ses trente premières années d'existence, le Parti Ouvrier Belge a fait de l'obtention du suffrage universel son thème majeur de mobilisation.

La "substitution" de l'égalitarisme politique à l'égalitarisme économique dans l'histoire sociale américaine évoque irrésistiblement une analogie avec les analyses de Tyler et Mc Graw : l'octroi de droits politiques supplémentaires aux plus défavorisés constitue une amélioration du point de vue de la *justice procédurale* puisqu'elle accroît leur possibilité de donner leur avis (et, en principe, d'influencer le résultat)²⁶. La focalisation des mouvements sociaux sur cette justice procédurale les a rendus relativement insensibles à la stagnation de l'égalité dans le cadre de la *justice distributive*²⁷, puisque les inégalités économiques n'ont guère évolué.

Au fond, l'argumentation de Tyler et McGraw pour l'essentiel, ne fait que formaliser l'observation commune selon laquelle le meilleur moyen d'amener quelqu'un à adhérer à une décision ou une ligne d'action est de l'y impliquer. Ou, pour dire les choses plus rigoureusement, toutes autres choses étant égales, on adhère plus facilement à une décision qui nous est défavorable si on a eu l'occasion de donner son avis. Le système de concertation sociale propre à la Belgique illustre de manière assez frappante cette observation : on a souvent le sentiment que les luttes sociales au cours de la dernière décennie font passer à l'arrière-plan le contenu des décisions (d'origine politique ou patronale) pour se focaliser sur les procédures (le mécanisme de concertation sociale a-t-il été respecté ?). Ainsi, la plainte « nous n'avons pas été

²⁵ "*Bien que le noir adulte gagne en moyenne 68 % du salaire moyen du blanc adulte, les familles où vivent les enfants noirs ne disposent en moyenne que de 55 % du revenu des familles des enfants blancs, parce que 43 pour-cent de ces enfants noirs ne reçoivent aucun soutien financier de leur père*" (Verba et Orren, 1985 : 46). Dans un texte récent et passionnant, Jennifer Hochschild (1995) décrit les évolutions de la situation et des attentes des familles noires aux Etats-Unis. Elle est amenée notamment à expliquer le paradoxe en vertu duquel les noirs pauvres sont plutôt satisfaits de leur situation alors que les noirs issus de la classe moyenne sont globalement déçus.

²⁶ A y bien réfléchir, il y a sans doute là plus qu'une analogie. La démocratie, par exemple peut parfaitement être décrite comme une forme de *justice procédurale*, puisque c'est une manière de sélectionner les règles de justice distributive applicables. On pourrait, à côté des conceptions de Rawls et de Nozick, définir une théorie de la justice procédurale basée sur le principe simple que "tout ce qui est démocratiquement décidé est juste". Cela exigerait, bien sûr, de disposer d'une définition précise de la notion de "démocratie".

²⁷ Cette formulation ne vaut, bien sûr, que pour les Etats-unis. En Europe occidentale, les choses ont évolué différemment. Nous reviendrons brièvement sur ce point.

consultés » apparaît-elle de plus en plus comme le lieu de focalisation du conflit. On peut à nouveau donner un exemple presque caricatural au moyen d'un article de presse. Interviewé par le journaliste sur son appréciation du budget de l'Etat, tel qu'il vient d'être proposé par le gouvernement, le responsable d'une organisation syndicale déclare : « *Tant mieux si le gouvernement a les moyens nécessaires pour décider notamment de relever les pensions les plus faibles, mais il y avait moyen de procéder dans le respect de la concertation sociale, et cela n'a pas été fait* ». Cette déclaration prend tout son sel si on la rapproche de la phrase suivante, puisée dans le même article, et qui évalue les résultats du gouvernement précédent : « *C'était très dur, parce que c'était une époque de sévère austérité. Mais dans ce cadre-là, au moins, même difficilement, les partenaires sociaux étaient parvenus à conclure un accord interprofessionnel* »²⁸. En caricaturant à peine, on pourrait résumer ainsi la position de la personnalité interviewée : « c'était sûrement plus dur avant, mais à tout le moins nous étions consultés ». Cela rejoint bien la démonstration de Tyler et McGraw : on préfère à la limite, une décision plus défavorable, mais sur laquelle on a pu donner son avis.

Pour autant, peut-on parler, sans plus de, « fausse conscience » ou de la production d'une « apathie politique » ? On mesure bien qu'une focalisation excessive sur les procédures peut conduire à une mésestimation du résultat, et donc à une certaine forme d'aveuglement, en quelque sorte. Mais il faut tempérer l'affirmation en référence à deux arguments importants.

(1) Le premier est évoqué par Tyler et McGraw eux-mêmes, mais sans développement : la justice procédurale peut constituer, dans le long terme, le meilleur garant de la justice distributive. En Europe, par exemple, on a assisté, lorsque les mouvements ouvriers se sont organisés, à des « substitutions » du même type qu'aux Etats-Unis. Ainsi, le Parti Ouvrier Belge, pendant ses trente premières années d'existence, s'est donné comme thème de mobilisation centrale l'obtention du suffrage universel. Mais, contrairement à ce qui semble s'être passé aux Etats-Unis, les écarts de revenus se sont *effectivement* réduits en Europe (dans une mesure variable) suite notamment à la mise sur pied des systèmes de sécurité sociale et à l'adoption d'un impôt progressif sur le revenu. La pression du suffrage universel, si elle n'explique pas tout, a sans aucun doute joué un rôle important dans ces évolutions. Pour reprendre la terminologie de Tyler et Mc Graw, le mouvement ouvrier européen, contrairement au mouvement noir américain, a donc bien réussi à transformer ses acquis dans le domaine de la *justice procédurale* en terme de *justice distributive*.

(2) Le deuxième argument me paraît plus fondamental encore mais aussi plus difficile à conceptualiser. Lorsque Tyler et Mc Graw évoquent le rôle "idéologique" de la justice procédurale, ils partent du principe, même s'il n'est pas exprimé exactement

²⁸ *Le Matin*, 20 octobre 1999.

dans ces termes, que le « véritable intérêt » des plus défavorisés, c'est une distribution matérielle qui leur soit plus favorable. Cette conception s'exprime clairement lorsque les auteurs évoquent l'idée que « *des dirigeants peuvent détourner l'attention de ceux qui les suivent du fait de savoir si une procédure produit des bénéfices tangibles et recentrer (cette attention) vers les opportunités que fournit la procédure d'exprimer des revendications* ». Dans ce cas, ajoutent-ils, on peut parler dans le chef des citoyens de « fausse conscience ». Ce que Tyler et McGraw semblent oublier c'est que le fait d'être entendu **constitue en soi un résultat distributif** : c'est obtenir sa part de **reconnaissance sociale**. Si l'on admet que la reconnaissance sociale constitue bien une ressource valorisée par les individus et dont ils se soucient d'obtenir leur juste part, alors, il y a derrière le souci d'être consulté autre chose qu'un « aveuglement » aux considérations distributives ou qu'un souci de protéger des résultats distributifs futurs : c'est tout simplement la revendication d'une part d'une ressource particulièrement cruciale pour toute société quelle qu'elle soit²⁹.

3. Les circonstances de la justice distributive

La question de la justice distributive ne se pose pas dans toutes les sociétés imaginables. Elle suppose que soient réunies un certain nombre de *circonstances économiques et sociales* spécifiques.

David Hume a proposé une formulation classique de ce constat : pour qu'il y ait un problème de justice, il faut à la fois que les biens disponibles soient rares et que la bienveillance des hommes et des femmes soit limitée. Dans une société où les biens seraient suffisamment abondants pour combler tous les désirs, les problèmes d'allocation ne se poseraient pas : chacun n'aurait qu'à se servir. De même dans une société où chacun serait totalement altruiste, les problèmes d'allocation, bien que possibles, ne surgiraient pas : ils seraient réglés, au-delà de toute considération de justice, par le souci que chacun aurait des autres. *L'égoïsme*, au moins partiel, et la *rareté* constituent ce qu'on appelle généralement les *circonstances de la justice* en ce sens que la justice cesse de s'appliquer si l'un ou l'autre disparaît. En fait, d'autres considérations, moins souvent évoquées, interviennent également à titre (subsidaire) de circonstances de la justice : *le pluralisme moral* (hétérogénéité des conceptions du bien) et *l'opacité* (absence d'information parfaite sur les individus et la société). On verra brièvement comment ces différentes circonstances doivent s'articuler pour définir, conjointement, les circonstances de la justice.

²⁹ Bien sûr, du point de vue de « *l'homo oeconomicus* », on peut toujours affirmer qu'échanger une part de bien matériel contre une part de reconnaissance sociale, c'est se faire bernier. Ce point de vue me paraît insuffisant mais il mériterait une longue discussion qu'il n'est pas possible d'entreprendre ici.

a) La rareté.

La rareté est un concept assez simple, et pourtant, il donne régulièrement lieu à des contresens dans la littérature. Peut-être la meilleure façon d'aborder le concept de rareté est-elle de le définir par son contraire : *l'abondance*.

L'abondance, horizon commun de toutes les utopies, désigne la situation où, dans une société donnée, *chacun a la possibilité d'obtenir tous les biens qu'il désire en travaillant aussi peu que possible*. Pour visualiser cette définition, on peut se référer au schéma suivant (inspiré de Van Parijs, 1993). Supposons, pour simplifier, une société (paradisique) où vit un seul être humain (Eve, pour fixer les idées) qui, pour subsister, consomme les fruits qu'elle peut trouver autour d'elle. Toute sa vie s'organise donc en deux phases : d'une part, récolter des fruits; d'autre part, faire ce qu'elle veut. Autrement dit, il n'y a dans l'univers d'Eve que deux types de biens : les fruits et le loisir. C'est évidemment une simplification extrême de toute société réelle, mais cela ne gêne pas la logique du raisonnement.

On peut représenter la situation d'Eve au moyen d'un diagramme cartésien où figurent deux courbes :

- d'une part, la ligne qui constitue la *frontière de son ensemble de consommation possible* (CC'). Si Eve consacre tout son temps au loisir, elle disposera d'une quantité C' de temps libre, mais ne pourra rien consommer. Si par contre, Eve consacre tout son temps à la cueillette de fruits, elle pourra manger une quantité C de fruits mais n'aura pas de loisirs. Tous les points situés sur la ligne ou en dessous sont des combinaisons de loisirs et de fruits qui sont *matériellement possibles* (exemple, le point O). Tous les points qui sont situés au-dessus sont inaccessibles (exemple le point Z).

- d'autre part, la ligne qui constitue la *frontière de son ensemble de satiété* (AA' ou BB'). On suppose, bien sûr, que le loisir et les fruits sont des biens *substitués* : Eve veut bien travailler un peu plus, si c'est pour obtenir plus de fruits, et elle veut bien manger un peu moins de fruits, si c'est pour travailler moins. Sur le graphique j'ai dessiné deux ensembles de satiété différents, délimités respectivement par les frontières AA' et BB'. Tous les points situés au-dessus de la frontière sont des points où Eve est "rassasiée" : elle a à la fois autant de fruits et de loisirs qu'elle désire. Tous les points situés en dessous sont des points pour lesquels Eve est en "manque", si on veut bien me passer cette expression : elle souhaiterait plus de fruits ou plus de loisirs ou plus des deux.

On dira qu'Eve est dans une société *d'abondance* s'il y a une intersection entre son *ensemble de satiété* et *l'ensemble des consommations possibles*. Autrement dit, il y

a des combinaisons de fruits et de loisirs qui lui sont accessibles et pour lesquels elle est "rassasiée" (courbe AA'). Eve est dans une société de *rareté* s'il n'y a pas d'intersection entre les deux ensembles (courbe BB'). Autrement dit, elle n'est totalement satisfaite pour aucun des points qui lui sont accessibles : elle peut éventuellement être rassasiée de fruits, mais alors elle doit travailler plus qu'elle ne le souhaite. Ou bien encore, elle peut avoir autant de loisirs qu'elle en veut, mais il lui faut pour cela renoncer à une partie des fruits qu'elle désire.

Cette définition étant acquise, on peut noter quelques éléments importants à propos de la rareté (et de son contraire, l'abondance).

(1) En premier lieu, la rareté ne doit pas être confondue avec sa version extrême, où il n'y a pas assez de ressources pour assurer à chacun le minimum vital ; c'est la situation décrite par Jerald Greenberg (1981 : 291-292) : "*un groupe de trois personnes sur une île déserte disposant de juste assez de nourriture pour maintenir deux d'entre elles en vie jusqu'à ce qu'elles soient secourues*". Cette rareté extrême, je l'appelle *pénurie*, pour la distinguer de la rareté au sens "classique"³⁰. Il est clair, par exemple, que nos sociétés sont des sociétés de rareté, mais pas, en règle générale, des sociétés de pénurie. Les théoriciens de la justice sont d'ailleurs presque tous d'accord pour dire que dans une société de pénurie, telle que je viens de la définir, la justice est *inapplicable* : l'intérêt personnel prévaudra presque toujours.

(2) A la lumière de la définition proposée, toutes les sociétés existantes ou ayant existé sont des sociétés de rareté. C'est vrai, bien sûr, des sociétés pauvres, mais également des sociétés les plus riches : l'immense majorité d'entre nous souhaiteraient plus de biens ou moins de travail, ou les deux. Par contre, il est possible que *certaines personnes* vivent dans une situation d'abondance. On peut supposer par exemple, que le Sultan du Brunéi, l'homme le plus riche du monde, qui tire sa fortune exclusivement de la rente pétrolière, a tous les biens qu'il peut désirer, sans travailler plus qu'il ne le souhaite. Mais même cela n'est pas sûr.

(3) La rareté n'est pas seulement une question de *possibilités techniques*. Elle dépend aussi de nos *désirs* (ou de nos *préférences*, dans le langage de l'économie). Si tous les Belges se mettent à adhérer au bouddhisme zen et à refuser les "biens de ce monde", notre société peut devenir, sans coup férir, une société d'abondance : pour aussi peu de travail qu'il veut, chacun aura autant de biens qu'il en souhaite.

(4) Si la justice ne pose plus de problème dans une société d'abondance, le *calcul économique*, lui, reste pertinent : dans le cas d'Eve, l'abondance ne prévaut que si elle utilise son temps optimalement, de manière à se situer aussi près que possible de la frontière (CC') de l'ensemble des choix accessibles. Si Eve décide de cueillir ses

³⁰ Qui est aussi le sens utilisé en économie.

fruits sans aucune méthode, elle pourrait, par exemple, se retrouver au point O, pour lequel il n'y a plus d'abondance.

(5) Le concept le plus problématique dans l'idée d'abondance est bien sûr celui de *satiété*. L'idée que toute ressource implique un seuil de satiété est directement décalquée de la théorie économique de l'utilité marginale décroissante. On connaît l'exemple célèbre de l'explorateur perdu dans le désert et qui, à bout de force tombe sur une oasis : la satisfaction tirée de sa première gorgée d'eau sera immense ; celle de sa deuxième gorgée sera un peu moindre. A la trentième, la soif aura fait place à l'écoeurement et le voyageur demandera grâce. L'idée de base de la théorie est donc la suivante : si l'on prend un bien quelconque, l'utilité (la satisfaction) tirée de la dernière unité consommée de ce bien (l'utilité « marginale ») diminue au fur et à mesure que la quantité consommée augmente. Pour certains biens, cela est évident : celui qui reçoit un lave-vaisselle sera éventuellement ravi ; s'il en reçoit un deuxième, il ne saura pas trop quoi en faire. On peut certainement raisonner ainsi, de manière évidente pour la plupart des biens matériels. L'économie dispose d'ailleurs d'un raisonnement intuitif assez imparable pour défendre la théorie de l'utilité marginale décroissante : s'il n'en allait pas ainsi dans la grande majorité des cas, nous serions des « consommateurs compulsifs » de tout et chaque bien serait un peu comme une drogue (la douzième tablette de chocolat apporterait autant de plaisir que la première et il n'y aurait donc aucune raison de s'arrêter).

Cependant, à l'encontre du raisonnement qui précède, on peut suggérer que le concept de satiété change de nature une fois que l'on passe à l'échelle d'une économie réelle : être rassasié pour un bien donné n'est pas du tout équivalent à être rassasié « dans l'absolu ». Dans les sociétés où nous sommes, il existe une infinité de consommations possibles et, mis à part quelques individus aux préférences « ascétiques », nous ne pouvons être rassasiés pour toutes à la fois. La « satiété » est donc un état toujours provisoire : lorsqu'une augmentation de notre niveau de vie nous permet des consommations auxquels nous n'avons pas accès, dans un premier temps, notre niveau de satiété augmente ; mais très vite, nous découvrons de nouveaux objets de désir (Inglehart, 1977). Ainsi, si je gagne une fortune au loto, pendant un certain temps, j'aurai le sentiment de pouvoir satisfaire tous mes désirs. Je serai, en somme, dans une situation d'abondance. Je m'achèterai tout ce dont je rêvais éventuellement auparavant. Au bout d'un temps assez court, je *m'habituerai* à pouvoir dépenser sans compter dans les magasins. Je m'apercevrai qu'il y a *encore* des choses que je ne peux pas me payer. Et la dynamique du désir se remettra en marche. C'est un mécanisme d'autant plus important dans nos sociétés que celles-ci fonctionnent précisément sur *l'entretien du désir*. La satiété généralisée signifierait évidemment la mort de l'économie marchande et nos sociétés ont donc mis au point des mécanismes puissants d'entretien du "manque" : la multiplication des objets, et la publicité, notamment.

La littérature sur la « production des besoins » dans la société marchande est suffisamment abondante et connue pour qu'il ne soit pas nécessaire de la citer ici.

(6) Enfin, il y a des biens qui sont *rares par nature* : ce sont tous les biens *positionnels*. Ainsi, par définition, le titre de Champion du Monde de Formule 1 est unique. Et c'est précisément ce qui en fait la valeur : si tout le monde pouvait devenir champion du monde, cela n'intéresserait plus personne. Le désir d'être *bien classé*, dans quelque domaine que ce soit, est un bien rare par essence : parce qu'il ne peut être obtenu qu'au détriment de ceux qui sont moins bien classés. une "Distinction" ou une "Grande distinction" ne nous intéressent que parce que précisément elles nous *distinguent*. Si chacun en a une, le bien perd toute valeur : pire, il "s'évanouit" en tant que bien. Or, certains de nos désirs les plus puissants concernent des biens positionnels. C'est le cas en sport et dans les études, bien sûr, mais c'est aussi très fréquent dans la vie professionnelle ou dans le simple loisir (presque tous les jeux ne sont-ils pas compétitifs ?). Pour tout ce domaine des activités humaines, l'abondance est inaccessible.

En fait, ce dernier argument est sans doute bien plus radical encore qu'on ne l'imagine : si tous les biens ne sont certes pas positionnels, on peut cependant défendre que l'utilité de la plupart d'entre eux est une utilité « médiatisée » par le regard d'autrui. Une voiture, un repas savoureux, un frigidaire, un bon livre, un GSM... : tous ces biens possèdent sans doute une utilité au-delà du fait qu'ils nous permettent de nous « positionner » par rapport aux autres. Il reste que cette utilité serait considérablement diminuée si nous en disposions sur une île déserte. Dès lors, il est possible de penser que la logique de la comparaison sociale rend la satiété improbable pour un grand nombre de biens³¹.

En conclusion, la rareté est sans doute "l'horizon indépassable" de l'expérience humaine. Mais si c'est une idée qu'il est facile de comprendre intellectuellement, nous avons souvent beaucoup de mal à en tirer les conclusions qui s'imposent.

b) Egoïsme OU hétérogénéité des valeurs OU opacité sociale.

La rareté ne suffit pas à définir les circonstances de la justice. En effet, à défaut de l'abondance, une société pourrait se caractériser par *l'altruisme généralisé*. Dans ce cas également, la justice deviendrait superfétatoire : elle serait remplacée tout simplement par la bienveillance³². On peut donc inclure *l'égoïsme* (au moins partiel) dans les circonstances de la justice.

³¹ A ce sujet, voir Philippe Beneton (1978) : Les frustrations de l'égalité. Contributions aux recherches sur la relativité des aspirations et la perception des inégalités, *Archives européennes de sociologie*, XIX, 71-140

³² En rappelant toutefois que, pour certains (Gilligan, Furby), la bienveillance peut être considérée comme une forme de justice.

Elster (1983, 1989) nous donne une bonne raison de supposer que l'égoïsme partiel est toujours réalisé, dans la mesure où son contraire, l'altruisme généralisé, apparaît comme une impossibilité pratique. En effet, supposons une société où chacun serait *exclusivement* motivé par le bonheur d'autrui. Ce qui fait le bonheur de *A*, c'est que *B* soit heureux. Mais que désire *B* ? Que *A* soit heureux ! Donc, pour faire le bonheur de *B*, *A* doit se préoccuper d'être heureux lui-même. Et qu'est-ce qui le rend heureux ? Que *B* soit heureux... On peut continuer ainsi de suite à l'infini. On voit aisément le problème : l'altruisme n'a de sens que si au moins certains individus sont partiellement égoïstes. L'altruisme généralisé dans son sens le plus fort s'apparente donc à une impossibilité logique.

Cela dit, même dans une société qui serait, par impossible, parfaitement altruiste, la distribution de ressources rares pourrait continuer à poser des problèmes de justice : il suffit pour cela que les *conceptions du bien soient hétérogènes* au sein du corps social. Je m'explique : si je veux avant tout le bonheur des autres et vous aussi, nous pouvons encore entrer en conflit parce que nous n'avons pas *la même conception* du bonheur. Peut-être le grand inquisiteur Torquemada, en faisant brûler les hérétiques, pensait-il leur offrir le bien le plus précieux : le salut éternel. Il va sans dire que les hérétiques en question ne partageaient sûrement pas sa conception du "bien".

Enfin, même dans une société altruiste et au sein de laquelle tous partagent les mêmes valeurs, une source de conflit peut survenir en raison de *l'opacité sociale*, et en particulier, du fait que chacun ne connaît pas nécessairement les désirs des autres ni les moyens de les réaliser. C'est ce que suggère Steven Lukes (1985 : 33) lorsqu'il dit que *"les gens peuvent ne pas réussir à agir comme ils devraient vis-à-vis des autres, par ignorance ou parce qu'ils commettent des erreurs dans l'allocation des charges et des bénéfiques, au détriment des individus"*.

c) Synthèse

A partir de la discussion qui précède, on peut donc résumer les circonstances de la justice par une formule ensembliste où "+" signifie l'intersection et "ou" l'union :

RARETE + (EGOÏSME ou HETEROGENEITE DES VALEURS ou OPACITE SOCIALE)

Il est inutile de préciser que, dans toutes les sociétés existantes, les quatre conditions sont réalisées *simultanément*. Pour autant, cela ne rend pas la question des circonstances de la justice purement académique. En effet, l'idée *d'abondance* sous une forme ou une autre, a joué et joue encore un grand rôle, non seulement dans toute la pensée politique utopique, mais dans beaucoup de nos conceptions du juste au quotidien. Ce n'est pas un hasard, par exemple, si le système de régulation sociale de la plupart des pays européens est désigné sous le terme générique *d'Etat-Providence*. Et pour ma part, je pense qu'une série de représentations populaires de la justice sociale

s'appuient, de manière implicite, sur une *difficulté à penser toutes les conséquences de la rareté*.

Peut-être une des sources majeures de l'augmentation contemporaine du sentiment d'injustice dans les sociétés riches vient-elle précisément du fait que, durant les décennies qui ont suivi la dernière guerre mondiale, *l'idée même de rareté a été délégitimée*, parce que la croissance économique et le progrès technique étaient tels que tout paraissait "à portée de la main". L'idéologie de l'époque pouvait se résumer par «*aujourd'hui est meilleur qu'hier et moins bien que demain* ».

A ce contexte de forte croissance il faut ajouter deux autres éléments qui permettent de mieux comprendre pourquoi l'idée de rareté est devenue "*suspecte*" :

a) En premier lieu, les difficultés des mouvements ouvriers à intégrer la rareté s'expliquent aussi par l'observation d'un fait indiscutable, qui est le fossé croissant entre le *potentiel productif* de nos sociétés et leur *production effective* de biens et services. Depuis une bonne quinzaine d'années, ce fossé en a produit un autre, en termes de justice distributive : les revenus du capital s'envolent - en partie grâce aux profits spéculatifs -, alors que les revenus du travail s'effritent, principalement en raison de la croissance du chômage. La conjonction de ces deux faits conduit facilement - et peut-être en partie avec raison - à nourrir une certaine suspicion vis-à-vis de l'argument de la rareté : il légitime trop bien une situation qui apparaît fondamentalement injuste du point de vue des moins favorisés. Pour dire les choses autrement, l'idée que l'on ne peut satisfaire toutes les revendications serait sans doute plus crédible, si ce n'était pas si souvent les revendications des plus démunis qui étaient sacrifiées.

b) A on peut ajouter un argument suggéré par Jean Kellerhals (1988 : 54-55) : plus l'allocateur est abstrait et collectif et plus ses ressources paraissent illimitées. Dès lors, comme le suggère Sampson, les allocataires et les allocataires potentiels se sentent en droit d'élargir l'expression de leurs besoins jusqu'à englober leurs simples *désirs* et toute argumentation au nom de la rareté est perçue comme trompeuse ou illégitime.

On peut par exemple se demander si la capacité qu'ont les Etats modernes de mobiliser suffisamment de ressources pour résoudre ponctuellement presque *n'importe quel problème localisé* ne finit pas par créer l'illusion, par une sorte de «sophisme de composition»³³, qu'ils sont capables de résoudre *simultanément tous* les problèmes. La possibilité technique de guérir *pratiquement n'importe quel individu de pratiquement n'importe quelle maladie* occulte l'éventuelle impossibilité économique (voire

³³ Sophisme de composition au sens où l'entendent Samuelson, par exemple ou, parfois, Boudon : attribuer à un ensemble les propriétés d'un élément. Ici, il s'agirait de croire que ce qui est possible d'une partie (localement) est possible du tout (globalement).

matérielle) de guérir *tous les individus de toutes les maladies*. De même, l'extraordinaire puissance de moyens qui peut être concentrée sur la résolution *d'une* affaire criminelle (fût-elle particulièrement symbolique) fera oublier que la mobilisation de ces moyens pour *toutes* les affaires équivalentes excède largement la capacité des Etats les mieux équipés.

Il y a dans cet exemple une confusion entre ce qui est possible «localement» (dans un cas particulier) et ce qui est possible «globalement» (dans l'ensemble des situations analogues). Ce type d'illusion pourrait venir renforcer la croyance (implicite) dans les *ressources illimitées* de l'Etat, évoquée plus haut, et viendrait donc renforcer la délégitimation de l'idée de rareté. Dès lors, tout problème *d'arbitrage entre les besoins* est perçu comme un échec (ou pire, un complot) des pouvoirs publics. Le même problème pourrait se poser, non pas en termes d'arbitrages entre situations individuelles, mais d'arbitrage entre grands types de besoins collectifs. Ainsi, la capacité de la médecine continuera sans doute à croître dans l'avenir, mais à un coût social de plus en plus élevé. Compte tenu de l'importance que nous attachons à notre santé, à quel moment une société estimera-t-elle qu'il vaut mieux consacrer des ressources supplémentaires non pas à améliorer encore la santé mais, par exemple, à améliorer le logement ou la vie culturelle ? Amy Gutman annonce assez bien comment ce problème pourrait se poser dans l'avenir : «(...) *la capacité de la médecine moderne à maintenir la vie est aujourd'hui si grande qu'elle pourrait dévorer tous les autres objectifs individuels et sociaux dignes de considération* » (Gutman, 1995 : 115).

En résumé, l'abondance n'est donc pas seulement un concept philosophique. Pour bon nombre de citoyens des pays industrialisés, elle a constitué, pendant une partie du XXème siècle - et elle constitue sans doute toujours, dans une moindre mesure - une sorte de vague *horizon permanent* de leurs aspirations.

4. La communauté de justice

J'appelle «communauté *de justice*» l'ensemble des personnes au sein duquel s'appliquent les règles de justice. Les théories varient : la justice s'applique-t-elle essentiellement au sein de l'Etat (ou plus généralement, de la communauté politique) ? Ne faut-il pas l'élargir à l'ensemble du monde, voire à l'univers tout entier ? On va, dans le paragraphe qui suit, brièvement passer en revue quelques-uns des principaux aspects normatifs et conceptuels de cette question.

a) La justice au sein de la communauté politique

La réponse la plus classique à cette question est que la justice concerne les membres d'une même *communauté politique*. C'est à nouveau Michael Walzer qui me paraît le défenseur le plus éloquent de cette position : «*La théorie de la justice*

commence, en fait, avec une définition des droits d'appartenance. Elle doit revendiquer, dans un seul et même mouvement le droit (limité) à la fermeture, sans lequel il ne pourrait pas y avoir de communauté du tout et l'égalité des droits politiques (political inclusiveness) à l'intérieur des communautés existantes. Car c'est seulement en tant qu'ils sont membres quelque part (somewhere) que les hommes et les femmes peuvent espérer obtenir une part de tous les autres biens sociaux - la sécurité, la richesse, l'honneur, les fonctions, le pouvoir - que la vie communautaire rend possibles » (Walzer, 1983 : 63).

Examinons les implications de cette définition.

(1) En premier lieu, les frontières de la communauté politique sont déterminantes pour définir nos liens avec les autres : aux membres de la communauté, nous devons la *justice*, aux autres, nous devons seulement *l'entraide*. La justice, c'est le respect de l'ensemble des règles définies dans «spheres of justice » et, en particulier, le fait que chaque bien soit distribué selon une logique distributive propre³⁴. L'entraide, c'est ce qui régnerait de manière universelle s'il n'existait pas de communauté : "*rien d'autre que l'absence de coercition, la bonne foi et l'esprit du Bon Samaritain*" (1983 : 34).

L'appartenance est dès lors *le tout premier des biens* qu'il s'agit de distribuer. Mais qui décide de la distribution ? La réponse est très claire : la communauté elle-même. La communauté politique a seule le droit de décider qui peut entrer et qui ne le peut pas. En ce sens, elle s'apparente plus à un "*club*" qu'à un "*voisinage*" (1983 : 35-41). Elle fonctionne par "*cooptation*", pourrait-on dire et non par admission d'office. Walzer insiste assez longuement sur cette distinction et sur ses raisons. Contrairement à la communauté politique, la communauté locale (le voisinage) est, par nature, ouverte : "*Les gens peuvent y être les bienvenus ou pas ; mais on ne peut les admettre ou les exclure*" (1983 : 37). La communauté politique, elle, doit pouvoir garder le droit de décider qui peut s'y joindre ou non. Et ce droit est indispensable pour préserver ce qui fait en quelque sorte l'essence même de la communauté : les valeurs et modes de vie partagés, la culture commune, le bien-être résultant de la collaboration sociale. D'ailleurs, ajoute Walzer, les voisinages ne peuvent être ouverts que parce que les communautés politiques sont suffisamment fermées pour garantir à l'intérieur une homogénéité minimale. Faute de cette homogénéité, les communautés locales elles-mêmes seraient tentées de s'ériger en communautés politiques : "*Abattre les murs de l'Etat, ce ne serait pas (...) créer un monde sans murs mais plutôt créer un millier de petites forteresses*" (1983 : 39).

³⁴ On reviendra plus loin sur la théorie des «sphères de justice » de Walzer, d'abord lorsqu'on examinera sa notion «d'égalité complexe », ensuite lorsqu'on synthétisera, au chapitre suivant, l'ensemble de sa «théorie de biens ».

C'est là l'argument fondamental à l'égard du droit de « fermeture » pour Walzer : en son absence, nous ne pourrions créer aucune communauté politique susceptible d'établir concrètement la moindre règle de justice. Dans les faits, cela ne se traduirait pas par un monde ouvert mais par la création de multiples « mini-communautés » tentant de protéger leurs propriétés communes (qu'elles soient matérielles ou culturelles) de « l'invasion » extérieure. *« Les restrictions à l'entrée servent à défendre la liberté et le bien-être, la politique et la culture d'en groupe de gens engagés les uns par rapport aux autres et par rapport à leur vie commune »* (Walzer, 1983 : 89).

Cette position s'appuie en premier lieu sur la définition des conditions de l'égalité, qui est centrale par rapport à tout le projet de Walzer : *« En vertu de quelles caractéristiques sommes-nous égaux ? Une caractéristique en particulier est centrale par rapport à toute mon argumentation. Nous sommes, tous, des créatures productrices de culture ; nous construisons et habitons des mondes signifiants. Vu qu'il n'y a pas de façon d'ordonner et de hiérarchiser ces mondes par rapport à leur compréhension des biens sociaux nous rendons justice aux hommes et aux femmes réelles en respectant leurs créations particulières »* (Walzer, 1983 : 314).

(2) Jusqu'ici, la théorie de Walzer ressemble à une apologie sophistiquée du nationalisme. Mais il faut considérer l'autre aspect de la définition : qui est habilité à fonder la communauté politique, à distribuer les premiers droits d'appartenance ? Ce droit appartient aux premiers occupants, mais **à tous** les premiers occupants, à savoir *« tout simplement les hommes et les femmes qui sont déjà là »* (1983 : 43). Parmi ceux qui sont là, aucune distinction de race, de sexe, de classe n'est pertinente. Il y a donc clairement un lien entre la notion de communauté et celle de *territorialité*. La communauté politique a le droit de fermer ses portes mais pas de sélectionner, parmi ceux qui sont là ou ceux qu'elle a admis, qui sera citoyen et qui ne le sera pas. C'est le principe de *« political inclusiveness »* cité plus haut.

Au nom de ce principe, Athènes, avec ses esclaves et ses métèques, était une tyrannie : certaines personnes qui avaient la "qualification" requise pour être citoyens - à savoir-vivre sur place de manière non provisoire - n'en recevaient pas les droits et étaient donc dirigées par une "bande" de citoyens s'érigeant en tyrans. Or, dit Walzer, nos sociétés contemporaines ont leurs métèques : ce sont les travailleurs immigrés. Le refus de leur accorder la citoyenneté constitue un acte de tyrannie dès lors qu'ils sont clairement devenus des résidents permanents. En somme, *ce sont des citoyens*, selon notre propre conception partagée du politique, qui ne prévoit pas de "caste" ou de "citoyens de seconde zone". Mais nous refusons de le reconnaître en invoquant une fiction : que leur séjour serait provisoire. *"C'est pourquoi la gestion des travailleurs immigrés ressemble beaucoup à la tyrannie : c'est l'exercice du pouvoir, au-delà de sa sphère propre, sur des hommes et des femmes qui ressemblent à des citoyens par tous*

les aspects pertinents du point de vue du pays d'accueil, mais sont néanmoins écartés de la citoyenneté" (1983 : 59).

L'introduction de l'idée de territorialité amène donc Walzer, à partir de prémisses que l'on pourrait considérer comme fondamentalement conservatrices, à une position qui est assez "radicale" du point de vue politique : les travailleurs immigrés doivent être considérés comme des citoyens à part entière, sans restriction.

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

b) Le problème des réfugiés.

Toute la question de la « proportion acceptable » est posée dans un problème vécu douloureusement par les sociétés contemporaines : celui des réfugiés. Jusqu'où sommes-nous tenus de les aider ? Jusqu'où nous engage l'aide mutuelle ? Ici, on voit bien que la question, pour Walzer, est une question de morale pratique effective, c'est-à-dire profondément contradictoire : « *D'un côté, nous dit-il, chacun doit avoir un endroit pour vivre et un endroit où une vie raisonnablement sûre est possible. D'un autre côté, ce n'est pas un droit que l'on pourrait opposer à des Etats particuliers* ».

Il est clair que dans le monde où nous vivons, il n'y a pas de « lieu raisonnablement sûr » pour tout le monde, en tout cas du point de vue de nos critères à nous. Mais les communautés politiques constituées n'ont pas le *devoir* d'accueillir les centaines de millions de personnes qui n'ont pas ces conditions de survie minimale. L'histoire a fait que certaines communautés disposent de conditions d'existence que d'autres communautés envient. Cela ne les contraint pas, en termes de justice, à partager ce qu'elles ont acquis avec ceux qui ne l'ont pas.

Walzer admet qu'il y a un principe de justice qui atténue sa position et qui est en un sens opposable aux communautés politiques : c'est le droit d'asile. Mais lui aussi est limité. Et là, le dilemme paraît moralement insoluble : « *à la limite, la*

demande d'asile est potentiellement impossible à refuser (...) mais si nous offrions un refuge à tout qui, dans le monde, pourrait raisonnablement argumenter qu'il en a besoin, nous pourrions être submergés » (Walzer, 1983 : 51). Il y a donc une sorte « d'équilibre » à réaliser entre deux exigences incompatibles : d'une part le droit de chacun à vivre en sécurité ; d'autre part, le droit de toute communauté à se protéger contre le risque d'une mise en cause fondamentale de ses choix de vie, voire d'une dissolution. En définitive, et même si c'est avec des scrupules, c'est le deuxième de ces droits qui prévaut chez Walzer en fonction même de sa conception de la justice.

c) Une justice mondiale est-elle envisageable ?

Peut-on s'en tenir à la conception "communautarienne" de Walzer dans un monde de plus en plus *globalisé* ? Le fait est que la société politique mondiale n'existe pas ou, du moins, n'a qu'une existence trop faible (l'ONU) pour garantir la justice entre les "citoyens du monde". Mais nous sommes dans un monde où les interactions entre individus issus de communautés politiques différentes prennent de plus en plus d'importance dans leur vie. Les marchandises, les capitaux et, de plus en plus souvent, les travailleurs, traversent les frontières. Le fonctionnement de notre économie affecte la situation des Coréens et vice-versa. N'est-il pas temps de tenter de concevoir ce que pourrait être une "communauté de justice" mondiale ?

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

Voilà comment on peut résumer l'idée : les salariés d'un pays donné sont des *exploiteurs* au sens de l'exploitation citoyenne si le rapport entre leur revenu réel et, disons, la moyenne mondiale du revenu réel pour un même travail est supérieur au rapport des productivités du travail. Cela signifie que dans le salaire de ces «exploiteurs» est incorporé un avantage lié exclusivement à leur appartenance à un pays doté d'un système politique et social particulier. Si on "égalise" les avantages dans l'ensemble de la communauté humaine, alors ne subsistent que les différences de revenus liées aux différences de productivité.

Un exemple paradigmatique de "l'exploitation citoyenne", est bien évidemment la cohabitation, sur un même espace, des nationaux et des immigrés, le travail de ces derniers étant payé moins cher du simple fait qu'ils sont immigrés (éventuellement clandestins). Si toute la population se voyait accorder du jour au lendemain le statut plein et entier de citoyen, il y aurait "péréquation" des salaires dans la mesure du rapport des productivités marginales.

« L'exploitation citoyenne » peut aussi résulter du fait que les travailleurs des pays développés ont un *accès privilégié* aux emplois les plus qualifiés. Dès lors, la disparition de cette forme d'exploitation exige davantage que la proportionnalité entre revenus et productivité : elle suppose aussi *l'égalité des chances d'accès* aux emplois productifs, ce qui constitue encore un autre défi.

Si l'on revient alors à la question de la fermeture des frontières, on peut l'aborder dans d'autres termes que ceux de Walzer : on pourrait dire que cette question ***oppose la justice à la démocratie***. C'est précisément l'idée défendue par Philippe Van Parijs dans un autre texte (1995). On peut résumer – schématiquement - son argument comme suit : la démocratie implique le droit pour toute communauté politique de décider elle-même de son mode de vie et, en particulier, de la solidarité qu'elle instaure entre ses membres. En conséquence, elle doit pouvoir également décider qui elle « invite » à partager les ressources dont elle dispose. La justice, du moins telle que la conçoit Van Parijs, c'est-à-dire définie à l'échelle mondiale et sur le modèle de Rawls (la situation la plus favorable possible pour les plus démunis) exigerait au contraire que l'on ouvre les frontières à tout qui veut rentrer, ce qui permettrait certainement à un certain nombre de ressortissants du Tiers-Monde de venir chercher chez nous une situation plus enviable. Un accès sans restriction à l'immigration réduirait donc les inégalités et améliorerait la situation matérielle des plus pauvres. C'est sans doute la seule façon de mettre fin à « l'exploitation citoyenne ». Mais qui est le plus opposé à cette ouverture des frontières ? Précisément les plus démunis *à l'intérieur des sociétés riches*. Car pour les possédants et, en particulier, pour les employeurs, l'immigration est une opportunité : elle leur permet de trouver une main d'œuvre qui, compte tenu de son statut plus fragile (sa présence sur le territoire peut toujours être remise en cause) aura tendance à accepter des conditions de travail et des normes de salaire inférieures à celles des travailleurs « locaux ». L'immigration (régulée) est donc une façon de faire baisser le coût du travail. Au contraire, pour les plus défavorisés, travailleurs peu qualifiés ou chômeurs, la main d'œuvre immigrée est vue avant tout comme *une concurrence* : non seulement une concurrence par rapport à l'emploi disponible, mais une concurrence dans l'accès aux ressources de la sécurité sociale. Ainsi, dit encore Van Parijs, les frontières ont commencé à se fermer au moment où les populations d'Europe obtenaient le suffrage universel : c'est la pression du pouvoir politique croissant des classes ouvrières qui fut le premier moteur des politiques de restriction à l'immigration. Dès lors, conclut-il, « *c'est par l'extension même de la démocratie que se trouve bloquée une voie importante – et peut-être la seule dont l'ampleur n'ait pas été négligeable – vers plus de justice à l'échelle mondiale* » (1995 : 43). Même si, comme l'auteur le reconnaît lui-même, cette analyse est schématique, elle semble particulièrement pertinente pour expliquer, aujourd'hui, que la montée des sentiments xénophobes – et sa traduction, à certains moments, dans le vote « fascisant » - soit davantage le fait de milieux populaires fragilisés.

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

L'opposition vient du fait que, Van Parijs tente de définir la justice à l'échelle de l'humanité tout entière, alors que pour Walzer, celle-ci ne peut se concevoir qu'à l'échelle d'une communauté politique : « *il ne peut pas y avoir de société juste, dit-il, s'il n'y a pas d'abord une société* » (1983 : 313). En pratique, cependant, cette opposition se relativise. Van Parijs reconnaît en effet qu'il ne voit pas bien quels autres mécanismes que ceux du débat démocratique pourraient faire évoluer la société mondiale vers une situation plus juste, tel qu'il la définit. Il ajoute d'ailleurs que l'ouverture généralisée des frontières, si elle aurait comme avantage de mettre fin à « l'exploitation citoyenne », ne se traduirait pas nécessairement par une situation plus avantageuse pour les citoyens des pays les plus pauvres. L'effet cumulé de la mobilité généralisée du capital et du travail serait probablement, en premier lieu, de démanteler les systèmes sociaux des pays les plus avancés. Or, ces systèmes sont fondamentalement utiles mêmes à ceux qui sont *victimes* de l'exploitation citoyenne : leur existence *"démontre qu'une économie fortement distributive est davantage qu'un fantasme, et qu'elle fournit dès lors un modèle tangible, à la fois pour des stratégies de redistribution dans chaque pays et, encore mieux, pour un système complètement individualisé de transferts à l'échelle mondiale"* (Van Parijs, 1993 : 150)

Ce qui est important dans cette citation, c'est qu'elle montre *qu'il est possible de défendre l'intégrité (relative) de la communauté politique, non de son seul point de vue mais aussi du point de vue de ceux qui en sont exclus*. On peut dire les choses d'une manière un peu crue, mais sans doute défendable : si nous partageons d'un coup nos ressources avec le reste du monde, les habitants les plus pauvres de la planète gagneraient très peu en termes de revenus et perdraient beaucoup à travers la disparition du modèle social que constituent les sociétés occidentales. L'argument peut paraître cynique mais il constitue sans doute un progrès dans l'universalisme par rapport à la conception de Walzer : cette dernière défend avant tout le droit qu'ont les communautés politiques concrètes, même les plus favorisées, de se protéger. Van

Parijs, lui, raisonne à l'échelle de l'humanité tout entière en argumentant que l'existence de ces communautés les plus favorisées est en définitive bénéfique même aux plus pauvres. On peut voir le lien ici avec le troisième principe de Rawls (maximin), appliqué à l'échelle de l'humanité entière : on peut imaginer un monde futur au sein desquels les différentes sociétés seraient plus égales, mais qui serait en définitive plus défavorables à l'égard des plus pauvres. Peut-être est-ce précisément vers ce genre de futur que nous dirige la mondialisation progressive de l'économie.

En conclusion, on pourrait suggérer que le problème de la justice mondiale suppose que soit résolu préalablement celui de la création d'une *communauté politique mondiale*, non pas seulement une communauté d'Etats, mais une communauté d'individus reliés par des institutions mondiales servant d'appui à une communauté de justice mondiale. Walzer lui-même évoque d'ailleurs cette possibilité : « *La seule solution alternative à la communauté politique est l'humanité elle-même, la société des nations, la terre entière. Mais si nous prenons la terre entière comme point de départ, nous devrions imaginer ce qui n'existe pas encore : une communauté qui inclurait tous les hommes et toutes les femmes partout* » (Walzer, 1983 : 29)³⁵.

Cette réflexion est bien sûr à peine amorcée : la justice à l'échelle de l'humanité apparaît aujourd'hui comme un immense défi auquel il n'y a pas de solution proche. Et pourtant, dès maintenant, certains imaginent la communauté de justice à une échelle plus vaste encore : c'est le cas de la perspective écologique.

c) Perspectives écologiques

La perspective écologique élargit la notion de communauté de justice dans une double direction : d'une part en posant le problème des *droits des générations futures* ; d'autre part en faisant surgir l'idée de *droits de la nature*. Dans les deux cas, la question centrale est celle du rapport entre l'homme et la reste de la «nature», mais posée sous deux angles de vue différents.

(1) La première perspective, que l'on peut baptiser "anthropocentrique", conserve l'idée de base selon laquelle la justice concerne fondamentalement les êtres humains. Mais elle nous oblige à tenir compte des être humains à venir et pas seulement des être humains actuellement existants. Selon la belle formule du philosophe allemand Hans Jonas, «*il n'existe pas de lobby pour ceux qui ne sont pas encore nés* » (je cite de mémoire). Et là, sans doute, se résume un problème central pour la société contemporaine : comment tenir compte des droits de ceux qui viendront après nous ? Comment répartir équitablement les richesses entre nous-mêmes et nos successeurs ?

³⁵ Le contraste que j'ai esquissé ici entre la position de Michael Walzer et celle de Philippe Van Parijs ne doit pas être pris comme une opposition généraliste entre théories « communautariennes » et théories « libérales » de la justice. Rawls, par exemple, qui est clairement un libéral, reconnaît que les exigences de la justice « entre les peuples » ne sont pas du même ordre que celles qui définissent une « société juste ».

Dans ce contexte, la nature est définie comme une *ressource pour l'humanité*. Elle n'est donc pas dotée d'une valeur «intrinsèque» mais d'une valeur «instrumentale» : c'est parce que la nature sera utile à l'humanité de demain qu'il nous faut la protéger. Pendant toute l'histoire de la société industrielle, ces ressources ont été implicitement ou explicitement perçues comme inépuisables. Le caractère *limité* des ressources naturelles disponibles n'est progressivement pris en compte par les théories économiques que depuis une bonne trentaine d'années (voir le fameux rapport du Club de Rome : halte à la croissance). Les problèmes posés sont au moins de trois ordres :

- en premier lieu, il y a celui des ressources *non renouvelables* ou renouvelables seulement à une échelle de temps "géologique" : c'est le cas du pétrole. On sait qu'au rythme actuel d'utilisation des ressources pétrolières, un nombre assez limité de générations suffira à les épuiser.
- en second lieu, il faut considérer les *ressources renouvelables*, comme par exemple, les forêts. Si le rythme d'épuisement de ces ressources dépasse leur rythme de renouvellement, nos descendants seront là aussi inévitablement confrontés à un problème de pénurie ;
- enfin, il y a les *sous-produits* non désirés de nos activités : les déchets ménagers ou industriels en particulier. La production de certains déchets introduit dans notre environnement des modifications qui ne sont réversibles que très lentement, voire à des échelles de temps astronomiques (les déchets nucléaires).

Mais la question de la justice à l'égard des générations futures ne se limite pas à nos rapports avec la nature. Elle concerne «*l'héritage productif*» que nous laisserons à nos descendants : «*Nous produisons du capital que nous leur laissons. Mais nous utilisons aussi des matières premières dont nous les privons*» (De Roose et Van Parijs, 1991 : 89). Ainsi, si nous examinons par exemple, l'héritage que nous ont laissé les générations précédentes, on peut dire qu'elles nous ont donné la possibilité de vivre dans des conditions ***bien meilleures que celles qu'elles ont connues elles-mêmes.*** Grâce au progrès technique issu de l'activité et du travail de nos prédécesseurs, une partie au moins de l'humanité actuelle vit dans des conditions qui étaient totalement inaccessibles à nos ancêtres et leur étaient même inconcevables. Nous avons donc une «dette» à l'égard des générations passées, dette qui, bien sûr, s'est éteinte avec leur disparition. Si l'on suit cette ligne d'argumentation, notre contribution au bien-être des générations futures est bien difficile à estimer. Ainsi, par exemple, «ma» génération aura consommé une quantité importante de ressources non renouvelables (pétrole, minerais), et accumulé une quantité importante de déchets. Mais elle aura aussi laissé à ceux qui nous suivent un potentiel technologique considérable (biotechnologies,

informatique, télécommunications, nouveaux matériaux) qui permettront aux hommes et femmes du futur d'accroître considérablement leur bien-être. La génération de mes parents a consommé un volume considérable de charbon et, si nous devons continuer à ce rythme, il ne faudrait sans doute pas longtemps pour épuiser la totalité des réserves raisonnablement accessibles. D'un autre côté, cet épuisement n'a plus guère d'importance aujourd'hui, dans la mesure où cette même génération a mis au point des technologies énergétiques considérablement plus efficaces (le nucléaire et, plus prometteuses sans doute pour l'avenir, les technologies de captage de l'énergie solaire). Le *résultat net* est-il juste ?

Il n'y a sans doute pas de réponse à cette immense question, dans la mesure où elle est entachée d'une *incertitude* fondamentale : nous ne connaissons pas, ou de manière très imparfaite, les conséquences futures de nos actions présentes. Nous savons aujourd'hui que l'appréciation des conséquences des actions humaines est affectée d'une *contingence irréductible*. Ces conséquences sont prévisibles, dans le meilleur des cas, à quelques dizaines d'années. Le plus souvent, notre horizon temporel est bien plus limité encore : quelques années, voire quelques mois. Je prendrai deux exemples.

- On sait aujourd'hui que la diffusion de lait en poudre dans les pays du Tiers-Monde a eu parfois des conséquences catastrophiques : parce que les femmes qui ont utilisé ce lait l'ont dilué dans une eau souvent peu hygiénique, entraînant ainsi chez les nourrissons des épidémies que l'on aurait pu éviter. Peut-on dire pour autant que ceux qui ont fabriqué et commercialisé le lait en poudre sont responsables de ces épidémies. Ils le sont, indubitablement, à partir du moment où ils avaient connaissance des conséquences de la distribution de leurs produits. Mais avant ? Pouvaient-ils raisonnablement anticiper ces conséquences ?

- Prenons un deuxième exemple. La Belgique est aujourd'hui confrontée à une dette publique considérable. L'apurement de cette dette, contractée surtout dans les années 60 et 70, retombe principalement sur les générations aujourd'hui en âge actif (et, parmi eux, fortement sur les plus jeunes). En effet, le remboursement annuel de la dette³⁶ représente chaque année des centaines de milliards de francs qui pourraient être utilement affectés à d'autres dépenses (par exemple, à l'amélioration des prestations sociales, à l'enseignement, au soutien de l'emploi, à une politique de transports plus volontariste, etc.) Il est aujourd'hui à peu près communément admis que cette situation est imputable à « l'imprévoyance » des responsables politiques des années 70, qui auraient par aveuglement ou par paresse intellectuelle obéré l'avenir des générations futures au départ de dépenses publiques largement injustifiées. Mais ce raisonnement est en partie un anachronisme : il oublie que, jusqu'au milieu des années 70 (et

³⁶ Remboursement, en fait, principalement des intérêts.

notamment jusqu'au choc pétrolier), certains des économistes les plus orthodoxes se demandaient si on n'en avait pas fini avec les crises économiques et si le capitalisme n'était pas engagé dans une période de croissance indéfinie ! L'idée – aujourd'hui perçue comme naïve et irresponsable – que «l'on pourrait toujours rembourser» pouvait apparaître nettement plus raisonnable à la lumière des perceptions de l'époque³⁷. Jusqu'où faut-il s'efforcer de prévoir l'avenir pour se comporter de manière responsable³⁸ ?

La question de la *responsabilité* a pris une acuité d'autant plus importante aujourd'hui que notre capacité d'action sur le monde extérieur est devenue plus considérable. Les conséquences à moyen terme du développement des nouvelles technologies de communication ou, plus encore, de l'ingénierie génétique sont assez largement imprévisibles. Cette imprévisibilité s'amplifie encore de l'apparition de ce qu'Albert Jacquard appelle les «effets exponentiels» : la caractéristique d'un phénomène exponentiel est que sa croissance est continûment accélérée. Il peut donc apparaître bien maîtrisé dans un premier temps et puis «exploser» subitement. Pour illustrer cette idée, Jacquard utilise dans ses conférences le petit exercice suivant : « *Supposons qu'un nénuphar se développe progressivement sur un étang en doublant de superficie tous les jours. S'il lui faut cent jours pour couvrir la surface de l'étang, au bout de combien de jours aura-t-il couvert la moitié ?* ». La réponse est évidemment 99 jours. Ainsi, au bout de trois mois, le nénuphar aura couvert à peine un pour mille de la surface de l'étang. Si, à ce moment, un naturaliste prend conscience du phénomène et l'extrapole de manière linéaire, il calculera qu'il faudra deux cent cinquante ans au nénuphar pour couvrir toute la surface. Or, dix jours plus tard, c'est fait !

Devant cette incertitude, nombreux sont les scientifiques, les économistes, les sociologues, les philosophes... qui avancent l'idée d'un *principe général de précaution* : l'homme devrait s'abstenir de toute ligne d'action dont il ne peut raisonnablement prévoir les effets. Mais à nouveau, ce principe lui-même est difficile à manier. Quel horizon temporel adopter ? Une ligne d'action qui paraît raisonnable à

³⁷ Dans son «*introduction à l'économie politique*» (Edité en 1993 par la Faculté EGSS de l'Ulg), Joseph Stassart décrit ainsi le climat intellectuel de l'époque : « *En 1969, des économistes parmi les plus célèbres publiaient un recueil d'articles intitulé «is the Business Cycle Obsolete ?* » *Oui, notre maîtrise était devenue telle que le cycle n'était plus qu'une vieillerie tout juste bonne à ranger dans les rayons de quelque antiquaire. Dans l'édition anglaise de 1970 de son célèbre manuel, Samuelson intitule un chapitre «requiem for the business cycle ?* ». *La forme est interrogative. Les conditions qu'il y développe sont plus nuancées que celles qu'il avait tenues dans une édition précédente. Mais ses hésitations nouvelles ne l'empêchent pas de parler de requiem* ».

³⁸ On a souvent décrit l'Etat des années 60 et 70 comme pléthorique et donc inefficace (au sens où certaines de ses fonctions auraient pu être accomplies à moindre coût). C'était sans doute en partie vrai. Mais le « dégraissage » des services publics a surtout eu pour conséquence d'augmenter le chômage et l'exclusion. Peut-on dire que la société, au total y a gagné ? L'Etat de cette période avait choisi un certain type d'arbitrage entre l'efficacité économique et la cohésion sociale. Cet arbitrage est devenu beaucoup plus difficile aujourd'hui en raison de la concurrence accrue entre les nations au sein de l'économie mondiale. Par certains côtés, cela constitue certainement une régression sociale.

court terme, peut avoir des conséquences contre-productives à moyen terme, voire s'avérer catastrophiques à long terme.

Prenons un exemple : les progrès importants réalisés dans l'isolation des bâtiments au cours de ces vingt dernières années constituent une réponse à la crise de l'énergie apparue au milieu des années 70. Nul doute que les nouvelles techniques d'isolation ont réduit de manière importante les ressources consacrées au chauffage dans les pays tempérés. Mais elles contribuent aussi à l'accroissement des morts accidentelles liées au CO₂. Par ailleurs, si jamais le climat des pays tempérés continuait à se réchauffer au rythme où certains scientifiques le prévoient, les nouvelles constructions bien isolées pourraient se transformer peut-être en véritables «serres», avec tous les effets négatifs que cela produirait.

Parmi les paramètres qui interviennent dans la définition de la justice inter-générationnelle, un des plus fondamentaux prend à certains moments de l'histoire de l'humanité un rythme exponentiel : c'est la *croissance démographique*³⁹. En effet, si nous devons laisser un monde vivable à nos descendants, la première chose à faire, peut-être, est de nous efforcer d'en réduire le nombre : l'épuisement des ressources et la production de déchets se présenteront sous des jours tout différents selon que, dans un siècle, la terre sera peuplée de cinq milliards d'hommes ou de vingt. On imagine bien la difficulté qu'il y a à définir des principes de justice inter-générationnelle vis-à-vis des être humains à naître lorsque la première décision à prendre consiste précisément à tenter de contrôler le nombre de ces êtres humains qui naîtront.

Je ne fais ici qu'énoncer des questions. Tenter d'y apporter des réponses dépasserait tout à fait le cadre de ce texte. Mais il est clair que la problématique de la "communauté de justice" inclut le traitement que l'on réserve aux générations futures⁴⁰.

(2) On peut élargir encore la question en quittant la perspective anthropocentrique. Dans le cadre de cette dernière, seuls les êtres humains font partie de la "communauté de justice". Ce qui nous engage à préserver la nature, c'est le souci de la justice à l'égard d'hommes et de femmes à venir. On peut donc dire que la nature est perçue comme «instrumentale» : nous devons la préserver dans la mesure où elle sera un élément indispensable du bien-être des générations humaines qui nous

³⁹ Et c'est bien sûr celui-là que Jacquard voulait illustrer par sa parabole du nénuphar !

⁴⁰ Il faut signaler que, dans le cas présent, j'ai parlé de justice «entre générations» pour parler de la justice à l'égard des générations *non encore nées*. C'est évidemment une question toute différente de celle des rapports de justice entre générations *coexistantes*, (c'est dans ce deuxième cas, le plus souvent, que l'on utilise l'expression justice «intergénérationnelle»). Dans ce dernier cas, les êtres humains sont «déjà là» et on imagine mal une conception acceptable de la justice qui nous permettrait d'en éliminer une partie pour ne pas avoir à leur réserver leur part de ressources. Dans le premier cas, au contraire, on peut défendre que notre génération a le droit de limiter le nombre de ses descendants pour accroître leur bien-être. Remarquons également qu'une transition démographique vers une «croissance zéro» pose des problèmes difficiles dans un premier temps : pendant toute la période où le taux de croissance diminue, la population vieillit, ce qui introduit d'autres difficultés en termes de justice distributive.

succéderont. Mais certains courants écologistes (*l'écologie profonde* ou «*deep ecology*») soutiennent que la nature a des droits *en tant que telle*. Dans cette perspective appelée «zoocentrique» ou même «biocentrique»⁴¹, des questions de justice peuvent se poser entre les hommes, les animaux, les plantes ou même la biosphère tout entière.

Les plus radicaux des biocentristes peuvent alors considérer que la valeur de l'homme lui-même doit être évaluée en tenant compte de sa contribution à la vie. Il s'agit d'une généralisation du principe «d'impartialité» : de même qu'il n'y a pas de raison morale de faire des discriminations entre les êtres humains, il n'y aurait pas de raison morale de faire des discriminations entre les êtres vivants. Je considérerai que cette controverse philosophique sort du domaine de la justice *sociale*. Cela ne veut pas dire qu'elle soit absurde. En effet, beaucoup d'entre nous défendraient l'intuition morale selon laquelle torturer gratuitement un animal, c'est commettre une injustice. Comment justifier cette opinion sans considérer que l'animal a des *droits* qui nous sont opposables ? Dès lors, il n'est pas insensé de débattre des questions de justice «inter-espèce» par exemple, comme on débat de questions de justice entre générations, entre races ou entre sexes.

d) Conclusion

La question de ce que j'ai appelé la *communauté de justice* me paraît constituer une des problématiques les plus cruciales pour le développement futur d'une sociologie de la justice sociale. Je n'ai fait qu'esquisser quelques-unes principales questions. Mais la manière dont on répondra à ces questions dans l'avenir contribuera sans doute fortement à modeler l'ensemble de nos sociétés.

5. Les principales normes de justice distributive

Pour terminer ce chapitre conceptuel, il reste à présenter brièvement ce que l'on peut considérer comme les principales normes de justice distributive. Il convient de dire "les principales" parce que les études empiriques montrent que l'imagination humaine est, en ce domaine, presque inépuisable. La liste qui suit n'a d'autre objet que d'illustrer cette diversité et les problèmes qu'elle pose. Dans la suite, on reviendra dans une perspective empirique sur certaines de ces normes.

⁴¹ La perspective «zoocentrique» est celle qui se préoccupe des droits des animaux. La perspective «biocentrique» considère que la vie dans sa globalité a elle-même des droits. Certains vont plus loin encore et considèrent l'approche biocentrique comme trop restrictive : il n'y a pas de raison, disent-ils, de faire cette distinction arbitraire entre le vivant et l'inanimé. On aboutit, dans cette optique, à se préoccuper des droits des fleuves ou des montagnes.

a) L'égalité

L'égalité est un concept aux multiples facettes, dont le sens est à peu près inépuisable. A ce propos, Sidney Verba et Gary Orren (1985) racontent une anecdote savoureuse : un groupe de socialistes anglais décide un jour d'inviter pour une conférence l'auteur d'un ouvrage intitulé "*inequalities*". Celui-ci commence son exposé en couvrant le tableau d'équations : ce n'était pas un sociologue ou un économiste, comme l'avaient cru à tort les auteurs de l'invitation, mais un mathématicien.

Dans le seul cadre de la théorie de la justice, on peut donner de l'égalité une définition tellement large qu'on finit par la confondre avec la justice elle-même. Ainsi, Aristote suggérait que le juste consistait à "*traiter également les égaux et inégalement les inégaux*". C'est un peu la même idée que l'on retrouve derrière la formule "*suum cuique tribuere*" (accorder à chacun ce qui lui revient) de Tertullien.

Si l'on veut préciser un peu la notion, on en arrivera vite à la distinction classique entre égalité des chances et égalité des résultats. *L'égalité des chances* est aujourd'hui un concept fort prisé. Mais sa signification réelle n'a finalement qu'un lointain rapport avec l'égalité des résultats : égaliser les chances, cela veut dire organiser la libre compétition pour des biens rares. Si les chances sont égales au départ, au bout du processus, certains se retrouveront quand même avec beaucoup (éventuellement, tout) et d'autres avec peu (éventuellement, rien).

De plus, qu'est-ce que des chances égales ? La réponse à cette question est tout sauf évidente. On peut approcher la difficulté par un exemple concret : l'éducation. Comment donner à de jeunes enfants des chances égales de réussir l'enseignement secondaire ? La première chose à faire est sans doute de promouvoir la gratuité de l'enseignement, ce qui est (relativement) le cas dans le secondaire. Ainsi, des enfants issus d'une famille pauvre ne seront, à tout le moins, pas arrêtés par des barrières financières directes. Par contre, on sait que les différences culturelles héritées des parents joueront un rôle essentiel dans la réussite des uns et des autres. Comment "compenser" ces différences ? Faut-il soustraire dès la naissance tous les enfants à leur milieu familial, de façon à ce qu'ils reçoivent la même socialisation de base ? Supposons qu'on le fasse. Il reste que certains sont biologiquement moins doués que d'autres, que certains ont un «tempérament» moins décidé, que certains mûrissent plus tardivement. Ceux-là ont-ils réellement des chances "égales" ? Sont-ils responsables de leur talent, de leur caractère, de leur rythme de maturation ?

Inutile de pousser la discussion : on aura compris que la notion «d'égalité des chances» est difficile à cerner et, si on la conçoit de manière exigeante, difficile à mettre en oeuvre. Fixons-nous un moment sur *l'égalité des résultats*. On peut décider qu'une société juste sera celle qui accorde la même chose à tout le monde. Mais qu'est-ce que «la même chose» ? Autrement dit, *que faut-il égaliser ?*

- faut-il donner à chacun exactement *les mêmes quantités de chaque bien* ? Cela peut paraître absurde : les gens ont des désirs tout à fait différents. Certains seraient prêts à sacrifier presque tout pour la voiture de leurs rêves. D'autres préféreront se contenter d'une voiture modeste pour pouvoir partir en vacances ou aller plus souvent au spectacle, etc. Il faut beaucoup d'imagination pour considérer comme "juste" une société qui donnerait exactement les mêmes choses à tout le monde, sans se soucier du fait que les préférences sont différentes.

- faut-il alors égaliser le *revenu* ? Celui-ci a le mérite d'être un bien "liquide" : il peut se transformer aisément en autre chose. On peut donc, avec un même revenu, satisfaire des préférences différentes. Mais, même ainsi, des inégalités majeures apparaîtront parce que les gens n'ont pas les mêmes *besoins*. Avec un revenu donné, par exemple, une personne en bonne santé pourra faire beaucoup plus de choses qu'une personne souffrant d'un handicap ou d'une maladie chronique... L'idée même d'égalité nous amène donc d'emblée à un autre critère : le besoin, sur lequel on reviendra plus bas.

- on peut alors penser à égaliser *l'utilité*. Le concept d'utilité a été inventé par l'économie classique pour tenter de trouver un "étalon" de mesure commun aux désirs d'individus différents. Mais toute la difficulté consiste à comparer les utilités entre personnes différentes. On peut comparer, certes, la manière dont *sont ordonnées nos préférences*. Ainsi, si je préfère le gâteau au chocolat aux profiteroles et que c'est l'inverse pour vous, on sait que nous serons tous les deux plus heureux si je reçois le premier et vous les secondes. Mais comment savoir si j'aime le gâteau au chocolat *autant que vous aimez les profiteroles* ? Autrement dire comment ordonner les préférences de manière *inter-personnelle* ? Il n'est pas du tout certain que cette question puisse recevoir une réponse convaincante : les économistes en débattent toujours⁴².

On voit que l'égalité des résultats n'est pas nécessairement ni plus facile à concevoir, ni plus facile à définir que l'égalité des chances. Ce critère laisse en fait beaucoup de philosophes insatisfaits. D'où les tentatives de redéfinir radicalement l'égalité, comme par exemple chez Michael Walzer, que j'ai déjà souvent cité.

Walzer oppose "l'égalité simple" à "l'égalité complexe". *L'égalité simple* se confond avec l'égalité des résultats : elle prévaut pour un bien donné lorsque nous disposons tous de quantités égales de ce bien. *L'égalité complexe* signifie tout autre

⁴² C'est la question de la comparaison inter-personnelle des utilités : les économistes ont abandonné l'idée d'une utilité « cardinale » (mesurable comme une quantité) pour celle de d'utilité « ordinale » (ont sait ordonner des préférences). Mais si l'on peut raisonnablement supposer que chaque individu est capable d'ordonner ses préférences, on a du mal à construire une échelle qui permette de comparer les préférences de plusieurs individus.

chose : elle désigne une société dans laquelle les différents types de biens sont distribués chacun selon leur logique propre. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Pour Walzer, chaque société est caractérisée par une certaine "*compréhension partagée*" de la manière dont les différents types de biens doivent être distribués. Chaque type de biens appartient à une "sphère distributive" spécifique.⁴³ Et à chaque sphère correspond un critère distributif. Les marchandises, par exemple, s'échangent librement sur le marché en fonction des désirs (et des revenus !) des uns et des autres. Qu'il y ait de grandes inégalités dans la possession des marchandises n'est pas en soi gênant : *Cela n'a tout simplement pas d'importance, du point de vue de l'égalité complexe, que vous ayez un yacht et que je n'en aie pas ou que le système acoustique de la chaîne hi-fi d'un tel soit considérablement supérieur à celui d'un autre ou encore que nous achetions nos tapis à Sears Roebuck et que vous fassiez venir les vôtres du Moyen Orient. Certains se focaliseront sur de telles questions et d'autres, non : c'est une question de culture, pas de justice distributive. Aussi longtemps que les yachts, les chaînes hi-fi et les tapis ont simplement une valeur d'usage et une valeur symbolique personnelle, leur inégale distribution n'a pas d'importance*" (1983 : 107-108).

L'important, dit Walzer, n'est pas que nous ayons la même chose, vous et moi. L'important, c'est que les choses qui doivent être distribuées selon un critère donné ne puissent pas être distribuées selon un autre. Ainsi, par exemple, le pouvoir *n'est pas* une marchandise. Il ne peut pas s'acheter ou se vendre, il doit s'obtenir par le consentement légitime de ceux sur qui il s'exerce. Dès lors, celui qui achète une entreprise ne peut acheter en même temps le pouvoir de diriger les salariés qui la composent. Et Walzer propose que les travailleurs aient le droit de décider eux-mêmes qui va les diriger. De la même façon, dit-il, la santé *n'est pas* une marchandise. Elle doit être distribuée selon un critère spécifique : le besoin. La société doit donc organiser un accès de tous aux services de santé, en fonction des besoins de chacun.

On voit bien l'intuition de base qui sous-tend le raisonnement de Walzer : dans une société où les "sphères distributives" sont bien séparées, l'accumulation des inégalités au profit de quelques-uns est plus difficile. Dans une société de ce type, nous dit-il, *"bien qu'il y ait de multiples petites inégalités, l'inégalité ne sera pas multipliée par le processus de conversion"*⁴⁴. *Elle ne sera pas non plus additionnée à travers les différents biens parce que l'autonomie des distributions tendra à produire une grande*

⁴³ D'où le titre de son ouvrage fondamental : "*Spheres of justice*".

⁴⁴ La conversion, pour Walzer, c'est précisément le processus par lequel la ressource d'une sphère donnée permet d'obtenir des ressources appartenant à d'autres sphères. La corruption, par exemple est un phénomène de conversion puisqu'elle permet à des individus fortunés pour acheter des biens (le pouvoir politique, des « passe-droits ») qui relèvent d'une autre sphère distributive. Le propre d'une société capitaliste est que l'argent y est fortement convertible : celui qui a de l'argent peut s'acheter à peu près ce qu'il veut, au mépris des règles spécifiques des différentes sphères. Dans les sociétés d'Ancien Régime, on aurait pu dire, sans doute, que le pouvoir politique constituait une ressource convertible.

variété de monopoles locaux, détenus par différents groupes d'hommes et de femmes" (1983 : 17). Walzer plaide donc pour une société où de multiples inégalités coexistent, mais pas toujours en faveur des mêmes : certains seront plus riches, mais cela ne leur donnera pas le droit de diriger les autres, ni d'obtenir de meilleurs soins de santé ou une meilleure éducation. Certains "commanderont", mais cela ne leur donnera pas un accès plus facile à la richesse, à la santé, à la culture, à la reconnaissance sociale, etc. Certains seront plus éduqués, mais cela ne leur donnera pas le droit d'échapper aux tâches collectives (par exemple le service militaire, etc.). Dans une société comme celle-là, il restera sans doute des inégalités importantes entre les citoyens, mais elles seront plus acceptables, parce qu'elles ne se cumuleront pas.

Pour parvenir à l'égalité complexe, l'essentiel, pour Walzer, est donc de "*bloquer*" les transferts de ressources d'une sphère à l'autre ; d'empêcher les plus riches d'acheter ce qui ne peut s'acheter ou les plus puissants d'obtenir par la force ce à quoi ils n'ont pas droit. Et c'est pour cela précisément que Walzer estime la société américaine injuste (il utilise plutôt le mot "*tyrannique*") : parce que le pouvoir de l'argent y est trop puissant et qu'il a tendance à tout envahir : "*La dominance du capital au-delà du marché rend le capitalisme injuste*" (1983 : 315). On peut discuter à l'infini sur la pertinence de la conception de Walzer : on trouvera des arguments en sa faveur et des arguments en sa défaveur. Ce qui est frappant, c'est qu'en définissant de cette façon "*l'égalité complexe*", il nous donne un concept d'égalité qui est totalement éloigné de ce que l'on met derrière ce mot.

En définitive, dès que l'on s'intéresse d'un peu plus près à l'égalité - comme d'ailleurs à la plupart des critères de justice distributive - on voit que le concept est *polysémique*, qu'il recouvre de facto un vaste champ de questions et de problèmes.

b) Le besoin

Le besoin est souvent cité, aussi bien par les théoriciens que par "les gens dans la rue" comme un critère possible de justice distributive. C'est ce que nous dit, par exemple, la célèbre formule de Marx : "*De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins*", sensée définir pour lui la société communiste.

Mais qu'est-ce qu'un besoin ? D'un côté, il y a une étroite parenté entre le concept de *besoin* et le concept de *désir*. Les deux idées font référence à un "manque". Pourtant, personne n'a jamais suggéré comme critère de justice «à *chacun selon ses désirs* ». C'est que *tout désir n'est pas un besoin*. Mais comment distinguer les uns et les autres ?

BESOINS ET DESIRS

Il me semble qu'on peut construire cette distinction en s'appuyant sur trois éléments principaux : la nature du désir, l'intensité de ce désir et la responsabilité de l'acteur dans son émergence.

* *La nature même du désir* est le sujet sur lequel, sans doute, la contingence est la plus grande. Certes, il y a des désirs dont la légitimité est incontestable : le désir de vivre sera toujours considéré comme définissant un besoin. A l'inverse, les désirs "de luxe" seront rarement pris en considération. Le besoin implique l'idée de *nécessité* : un désir n'apparaîtra comme une source légitime pour une revendication de justice que s'il porte sur une chose jugée *nécessaire*. Mais nécessaire à quoi ? A la simple survie ? Ou à une vie "décente" ? Et puis les critères de la survie ou de la vie décente peuvent-ils être définis dans l'absolu, ou bien doivent-ils inévitablement être rapportés au contexte dans lequel vit la personne considérée ? Ce qui apparaît nécessaire dans une société donnée peut ne pas l'être dans une autre. En ce sens, on peut dire que la notion de besoin est *relative* plutôt *qu'absolue*. Mais cette idée est complexe et je propose d'en reporter l'examen au paragraphe suivant.

* *L'intensité du désir* est certainement un facteur de légitimation dans certaines circonstances. La meilleure preuve est l'importance que joue la notion dans une théorie de la justice aussi élaborée et « respectable » que *l'utilitarisme*. D'un point de vue utilitariste, l'intensité des préférences constitue bien évidemment un élément pertinent, puisque le critère décisif de la justice est la maximisation de l'utilité totale (Van Parijs, 1991). Mais, pour la plupart des gens, la force avec laquelle nous désirons quelque chose n'est pas, en soi, un critère pertinent de besoin. Si je meurs d'envie de devenir un pianiste virtuose, malgré mon absence totale de talent, et que cette envie m'envahit au point de m'obséder, est-ce que cela devient un « besoin » ? Si j'ai passé mon enfance dans un château et qu'après la ruine de ma famille, je rentre dans une dépression profonde à l'idée de vivre le reste de mes jours dans un appartement, dira-t-on que j'ai "besoin" d'un château ?

Pourtant, la question n'est pas si simple : on ne peut pas dire que l'intensité des désirs n'apparaisse jamais comme un critère pertinent du besoin. Supposons, par exemple, que vous soyez père ou mère et que vous ayez les moyens d'acheter une seule bicyclette pour vos deux enfants. Laurie adore le vélo et Cédric est parfaitement indifférent. Mais, par principe, Cédric exige une utilisation également partagée du nouveau jouet. N'allez-vous pas donner la priorité à Laurie ? Dans le même ordre d'idées, le Roi Salomon est-il injuste en donnant l'enfant à celle qui le désire le plus, même s'il n'est pas sûr que c'est la mère véritable ?

On pourrait donc dire que, pour qu'une chose soit un besoin, il ne suffit pas de la désirer fortement. Mais l'intensité du désir, toutes autres choses égales, peut apparaître comme un des critères pertinents.

* **La responsabilité de l'acteur** constitue, elle, un facteur dont l'effet est à la fois plus univoque et mieux connu. De manière générale, «les *besoins dont la personne est responsable, soit par son comportement, soit en raison d'un défaut de caractère, ne sont pas perçus comme injustes* » (Greenberg, 1982 : 132). Cette liaison entre besoin et responsabilité s'appuie sur une logique que l'on peut juger raisonnable : l'absence de cette liaison serait une incitation permanente à se comporter sans souci des conséquences.

La connexion (négative) entre «responsabilité» et «besoin légitime» est cependant plus problématique qu'il n'y paraît au premier abord. En premier lieu, dans une société qui a choisi un système de forte socialisation des risques, cette connexion peut entraîner des conséquences importantes : «*Les gens qui fument et pourraient s'arrêter, ceux qui boivent trop et refusent le traitement, ceux qui choisissent volontairement de grimper des montagnes, de faire du deltaplane, du surf en chute libre ou de la moto, et qui en conséquence souffrent de maladies potentiellement mortelles sont exactement dans le même besoin que les gens semblables à eux qui évitent ces risques pour leur santé. Est-il injuste de limiter l'accès aux soins médicaux en le rendant plus coûteux pour les gens qui prennent des risques non nécessaires envers leur santé ?* » (Gutman, 1995 : 112-113).

La question d'Amy Gutman paraît pour le moins mériter d'être prise en considération. Pourtant, on imagine mal, dans notre société, en tout cas, un médecin refusant le traitement d'un cancéreux parce qu'il a été fumeur toute sa vie, ou une équipe de sauveteurs de montagne abandonnant à leur sort des touristes imprudents. De même, un navire marchand qui refuserait de se dérouter pour porter secours à un navigateur solitaire susciterait sans doute une réprobation générale en dépit du fait qu'il n'y a pas beaucoup d'entreprises plus hasardeuses ni de sauvetages plus coûteux. Il me semble que les pays d'Europe occidentale, à tout le moins, sont imprégnés d'une culture pour laquelle certains besoins vitaux *doivent être pris en considération* en dépit de toute question de responsabilité personnelle de ceux qui sont "dans le besoin".

Cette logique semble clairement menacée à terme, pour une raison simple, déjà évoquée plus haut : le décalage s'accroît entre la possibilité *technique* de satisfaire certains besoins ponctuels et la possibilité *économique* d'y répondre de manière égale pour tous ceux qui sont concernés. C'est particulièrement vrai, sans doute, dans le domaine des ressources médicales, dont la question du rationnement a déjà fait l'objet d'une forte médiatisation à travers quelques cas "typiques" et quelques déclarations fracassantes. Le vieillissement de la population pourrait également contribuer à rendre

ces questions plus aiguës. Dès lors, le problème de la relation entre *responsabilité* et *légitimité* des besoins se fera sans doute, lui aussi, plus acéré.

* *En synthèse*, on pourrait définir le besoin comme un **désir socialement légitimé**, cette légitimation s'appuyant largement, dans notre société, sur les critères de la nature du besoin, de son intensité et de la responsabilité de l'acteur. Dans le cadre de cette définition, si tous les désirs ne sont pas des besoins, à tout le moins, tous les besoins sont des désirs. Mais cette définition est sans doute trop restrictive par rapport à l'usage courant du mot : elle ne prend pas en compte l'idée d'un besoin «objectif» qui ne serait pas subjectivement ressenti. Ainsi, par exemple, on admettra dans nos sociétés qu'un toxicomane a «besoin» d'une cure, même s'il ne la souhaite pas. Ce qui fait de la notion de besoin un concept essentiellement normatif, au sens où le concept lui-même n'est pas définissable indépendamment d'une norme sociale.

BESOIN ABSOLU, BESOIN RELATIF

Au premier paragraphe, on a admis que le besoin implique l'idée de *nécessité*. Mais cette dernière idée est elle-même complexe. Au minimum, on pourra dire qu'un individu a besoin de tout ce qui lui est indispensable pour vivre. C'est ainsi, par exemple, qu'un certain nombre de "réformateurs sociaux", au siècle dernier, et même au début de ce siècle, ont tenté de définir un "minimum vital" qui puisse servir de base au calcul du salaire minimal. Mais peut-on réellement mesurer ce qui est indispensable pour survivre ? Pour survivre couché sur une paille, il faut bien sûr moins de calories que pour survivre en abattant des arbres ou en franchissant des montagnes. Pete Alcock (1990) s'est moqué de ces tentatives absurdes de définir un minimum vital. Il raconte à ce sujet une anecdote révélatrice : au cours d'une enquête menée dans les années 1920, en Grande-Bretagne, un chercheur avait tenté de définir la paye "normale" des dockers en constituant un panier de biens. Ernest Bevin, le leader des dockers de l'époque *"est allé acheter le régime recommandé de morceaux de bacon, de poisson et de pain et a présenté ensuite le tout au chercheur, en lui demandant s'il pensait que c'était suffisant pour un homme devant porter de lourds sacs de grain toute la journée"* (Alcock, 1990 : 64).

Et, puis, *vivre*, est-ce seulement *survivre* ? Ne doit-on pas considérer comme des «besoins vitaux» un certain nombre d'éléments qui ne sont pas indispensables à la survie physique mais qui sont nécessaires en vue d'une vie *décente* ? Déjà au XVIII^{ème} siècle, Adam Smith, dans *La Richesse des Nations*, écrivait que les besoins recouvrent «non seulement les biens qui sont indispensables pour se maintenir en vie, mais tout ce dont ne peuvent décentement manquer, selon les mœurs du pays, des gens honorables, fussent-ils de la plus basse classe.»⁴⁵ C'est pourquoi Adam Smith estimait qu'une chemise de lin faisait partie des "nécessités" : non parce qu'il est impossible de

⁴⁵ Adam Smith (1776) : *"Enquête sur la nature et les causes de la richesse de nations"*, Ed. Routledge (1892), p. 691, cité par Alcock (1990 : 59).

survivre sans une chemise, mais parce que, dans la société de son époque, il n'était pas "honorable", même pour le plus pauvre des travailleurs, de ne pas en avoir une.

Mais, s'il est question d'une «vie décente» ou des «moeurs du pays», la notion de besoin - et, corollairement, la notion de pauvreté - devient inévitablement *relative*. Cette idée de «besoin relatif» a fait couler beaucoup d'encre, en pour et en contre. A mon sens, une partie des polémiques vient peut-être de ce qu'on a souvent confondu deux sens du mot «relatif»: le besoin peut être relatif dans un sens que j'appellerai *comparatif* ou dans un sens que j'appellerai *historique*⁴⁶.

(1) Dans le sens *comparatif*, on dira que la notion de «besoin» est relative au niveau de vie moyen au sein de la société considérée. Par exemple, une salle de bains ou des toilettes intérieures ne constituent en rien des biens indispensables à la vie. Dans nos sociétés, leur absence constitue néanmoins un critère pertinent de pauvreté parce que ce sont des biens largement répandus et qui ajoutent un surcroît de confort majeur. Ce sont, pourrait-on dire à la manière de Smith, des biens qui constituent, *ici et maintenant*, un critère de vie «décente». Mais, au XVIIIème siècle, ce n'était pas le cas: Louis XIV, personnage le plus puissant du Royaume de France, ne disposait pas de ces commodités. Dans la même logique, on pourrait se poser la question de savoir si un réfrigérateur ou la possibilité de passer dix jours hors de chez soi ne sont pas, aujourd'hui, devenus des «besoins», en dépit du fait que ces biens sont extrêmement récents dans l'histoire de l'humanité.

Cette idée comparative se retrouve dans la logique qui consiste à définir «l'état de besoin» (ou la pauvreté) par une fraction du revenu moyen ou du revenu médian: par exemple, le *seuil de pauvreté* est classiquement fixé, dans les études internationales, à 50 % du revenu standardisé médian (Foidart, Perelman et Pestieau, 1995). Le revenu standardisé d'un ménage s'obtient en divisant le revenu total par le nombre *pondéré* de membres du ménage: le premier adulte est compté pour 1, les adultes au-delà du premier pour 0,7 et les enfants pour 0,5. On peut discuter la pertinence du revenu standardisé lui-même: le choix de vivre dans une communauté familiale - quelle qu'en soit la nature - réduit, par certains côtés les besoins, en donnant la possibilité d'économies d'échelles (on peut payer à plusieurs la machine à laver ou la salle de bains); mais ne produit-elle pas aussi des besoins supplémentaires en termes d'autonomie⁴⁷ ?

⁴⁶ Cette terminologie m'est personnelle, elle n'a valeur que de convention, mais est utile pour distinguer les deux significations.

⁴⁷ On peut dire que le choix de vivre en cellule familiale (pour ceux qui peuvent choisir, évidemment), constitue une sorte de "*Trade-off*": on renonce à une partie de son autonomie, en échange des avantages de la vie à plusieurs. Il est difficile, en effet, de ne pas considérer *l'autonomie* comme un besoin humain fondamental - si pas le plus fondamental de tous. La perte d'autonomie peut difficilement faire l'objet d'une rigoureuse analyse coût/bénéfice. Il y a cependant un certain parti pris dans le fait de ne voir dans la vie commune qu'un gain, alors qu'il y a aussi une perte.

Dans le cadre de cette discussion, cependant, le problème est ailleurs : est-il adéquat de définir la pauvreté par une fraction du revenu moyen (ou médian), donc dans une perspective clairement comparative ? Le reproche qui a été fait à cette optique, c'est qu'on ne peut plus distinguer la *pauvreté* de *l'inégalité* (et corrélativement, le besoin de l'égalité). Au moyen d'une définition comparative du besoin, disent aujourd'hui en substance les théoriciens sociaux conservateurs, on fait passer pour une politique de traitement de la pauvreté, ce qui est en fait une politique de redistribution égalitariste (Alcock, 1993 : 82). Or, s'il est louable de vouloir faire disparaître la pauvreté, les inégalités sociales ont toujours existé et existeront toujours (selon les mêmes théoriciens).

A cela, certains ont répondu qu'il n'est effectivement pas possible de séparer les notions de besoin et d'inégalité : parce que le besoin ressenti par les gens est toujours lié à la comparaison sociale. C'est l'idée exprimée avec force par Pierre Rosanvallon (1981 : 34-35) : « *Le système des besoins se confond avec la dynamique sociale. Le besoin n'existe fondamentalement que comme manifestation d'une situation de division sociale. Il naît du constat d'une différence et du désir de la réduire : la dialectique du besoin est tout entière structurée par la dynamique de l'égalisation et de la différenciation. Le concept de besoin n'est ainsi qu'une redondance du concept de rapports sociaux* ».

La position de Rosanvallon est très séduisante parce qu'elle admet pour de bon que le besoin est un produit du lien social et qu'il est indéfinissable «dans l'absolu». Mais elle se heurte à une sérieuse objection, avancée par l'économiste anglais Amartya Sen (1983) : s'il se produit, dans l'ensemble du monde, une crise économique grave, qui réduit drastiquement le revenu de chacun, tout le monde s'accordera à dire que les besoins (et la pauvreté) auront augmenté, *même si la distribution des revenus reste inchangée*. Dans l'autre sens, si après une période de forte croissance économique dans un pays, 90 % des habitants peuvent s'offrir deux voitures, va-t-on considérer comme «pauvres» les 10 % qui ne peuvent en acheter qu'une ? Va-t-on décider que pouvoir s'acheter deux voitures est devenu un «besoin» ? Il doit donc, dit Sen, y avoir un «noyau absolu» au concept de pauvreté : cela ne veut pas dire que la pauvreté est indépendante de l'inégalité, mais qu'elle ne s'y réduit pas. De la même façon, l'idée de «besoin» ne peut se réduire à celle d'égalité, même si, toutes autres choses égales, l'accroissement des inégalités peut conduire, en soi, à de plus grands besoins chez les moins bien lotis.

Il faut donc admettre que coexistent, dans l'idée de besoin, une composante essentiellement comparative et une autre qui ne l'est pas. La plupart des minimexés d'aujourd'hui disposent effectivement de certains éléments de confort que n'avait pas Louis XIV. Et pourtant, ils sont pauvres alors que lui ne l'était pas.

(2) Il y a selon moi, un autre sens selon lequel l'idée de besoin est relative : un sens à la fois moins discutable et plus souvent négligé. C'est le sens que j'ai appelé *historique*.

Ce qu'il nous faut pour satisfaire un même besoin "de base" varie avec l'organisation de la société. Prenons par exemple, ce que l'on pourrait appeler le besoin de sociabilité. La « société de mobilité » nous donne accès à un espace beaucoup plus vaste, que ce soit matériellement ou virtuellement. Mais, en même temps, cet accès nous est devenu *nécessaire* pour maintenir le niveau de relations sociales qui aurait été possible, jadis, dans un espace plus petit : les familles sont beaucoup plus largement dispersées, les réseaux d'amitié également et le trajet qui sera jugé « normal » pour se rendre à son travail s'est considérablement allongé. La voiture individuelle ou le téléphone, en termes objectifs, nous donnent plus de possibilités de satisfaire notre besoin de sociabilité. Mais, en même temps, ils ont contribué à produire une société dans laquelle ils sont devenus indispensables pour satisfaire ce besoin (Jacquemain et Hupkens, 1990 : 170-171). Si demain, l'imprimé venait à disparaître, la possession d'une télévision et d'un ordinateur deviendraient les seuls moyens d'accéder à une culture et à des connaissances jadis disponibles dans les livres.

Pete Alcock (1993 : 82) donne un exemple semblable : au cours du dernier demi-siècle, l'accroissement de la mobilité a produit une dispersion plus grande des centres commerciaux. Il y a une trentaine d'années, on pouvait, sans se déplacer, faire la plupart de ses achats quotidiens dans son voisinage immédiat. A l'ère des hypermarchés, les petits commerces tendent à disparaître. Globalement, cette évolution s'est traduite pour les consommateurs par une baisse des prix et un élargissement de la gamme des produits. Mais ceux qui ne peuvent pas se déplacer *ne peuvent tout simplement plus acheter*. De fait, les nouvelles possibilités de déplacement ont induit également un nouveau *besoin* de déplacement.

On voit, en résumé, que la notion de besoin est doublement complexe : d'un côté, par sa relation ambiguë au désir ; d'un autre, par la difficulté de trancher entre conception absolutiste ou relativiste. Bien sûr, les théoriciens se sont efforcés de construire des définitions plus élaborées, qui échappent en partie à ces difficultés (voir par exemple Sen, 1983, 1985), mais dont la discussion n'a pas sa place ici. En tout état de cause, aucune définition du besoin ou de la pauvreté ne pourra éliminer la part irréductible de *normativité* qui imprègne ces deux notions : elles dépendent forcément du minimum qu'une société reconnaît comme "nécessaire" et qu'elle souhaite attribuer à ses membres.

c) La contribution.

Avec l'égalité et le besoin, le critère de contribution est un des plus souvent proposés comme définition de la justice distributive. Fondamentalement, le critère de

contribution peut s'exprimer comme suit : une situation distributive est juste si ce que chacun reçoit est *proportionnel* à ce qu'il a apporté⁴⁸. Si, par exemple, nous avons construit un mur ensemble mais que j'ai posé trois mille briques pendant que vous en mettiez sept mille, le critère de contribution exige que je reçoive trente pour cent du prix prévu pour le mur, et vous, septante. On peut varier à l'infini les situations dans lesquelles l'utilisation d'une norme de proportionnalité est possible. Un courant de psychologie sociale - *la théorie de l'équité* - a même suggéré que c'était là le critère général par lequel les gens évaluent la justice distributive de toute situation.

On désigne souvent le critère de contribution par une terminologie plus clinquante : on parle de « mérite » ou « d'équité ». L'usage de ces deux termes est bien établi, mais il est problématique. Le terme de *mérite* comporte une connotation de *reconnaissance sociale* (Walzer, 1983 ; Miller, 1991) et son usage comme équivalent de « contribution » peut parfois prêter à confusion. On remarquera d'ailleurs que l'anglais a deux termes différents : *desert* et *merit*, pour désigner notre « mérite » à nous. Et puis, comme le note Sterba, « *Si chacun admet que la justice, presque par définition, revient à donner à chacun ce qu'il mérite, il semble y avoir peu de consensus quant à ce que chacun mérite* » (Cité dans Cullen, 1992 : 37).

Par ailleurs, exprimer l'idée de contribution par le mot *équité* est encore plus trompeur : la « justice comme équité » (*fairness*) de Rawls n'a rien à voir, par exemple, avec les idées de la « théorie de l'équité » (*equity*). De même, le sens du mot « équité » dans cette théorie est aussi éloigné que possible de celui qu'il a dans l'expression juridique « juger en équité ». Ce n'est pas le lieu ici de discuter ici ces difficultés terminologiques, mais il est prudent de les garder à l'esprit. Ainsi, dans les discussions sur la justice sociale, on entend parfois opposer l'égalité et l'équité, comme s'il s'agissait de conceptions globales de la justice, alors qu'on serait bien en peine de dire ce que l'interlocuteur entend par « équité ».

LA THEORIE DE L'EQUITE.

Pour les théoriciens de l'équité, la notion même de justice se définit par l'idée d'une rétribution proportionnelle à la contribution. On peut ainsi relire dans une optique proportionnaliste la fameuse phrase d'Aristote : « *traiter également les égaux et inégalement les inégaux* ». La théorie de l'équité a mis cette idée en une formule mathématique suffisamment générale pour pouvoir tenir compte du fait que tant que les contributions que les rétributions peuvent être positives ou négatives.

Toujours selon cette théorie, le non-respect de la règle de proportionnalité entraîne un *sentiment d'injustice*, et donc un stress psychologique, que l'on tentera de

⁴⁸ On voit tout de suite pourquoi j'ai suggéré plus haut qu'il existe une proche parenté entre la forme *rétributive* de la justice et le critère de *mérite* au sein de la justice distributive.

résorber, soit en modifiant la situation, soit en la réinterprétant autrement pour la faire paraître plus acceptable. Bien sûr, nos intérêts égoïstes interfèrent avec le sentiment d'injustice : si la proportionnalité est rompue en ma faveur, je serai moins stressé que si elle est rompue à mon détriment. Autrement dit, pour trois mille briques sur dix mille, je ressentirai peut-être une certaine gêne à recevoir quarante pour cent du prix total, mais ce ne sera pas comparable au sentiment de justice que j'éprouverai si je ne touche que vingt pour cent.

Une des difficultés rencontrées par la théorie de l'équité est l'addition d'outputs de natures différentes. Ainsi, par exemple, j'ai peut-être posé mes trois mille briques en trois fois moins de temps que vous avez mis les sept mille autres. Ou bien encore, peut-être ai-je cassé une cinquantaine de briques dans l'opération pendant que vous en gâchiez cinq cents. Peut-être aussi ai-je posé mes trois mille briques avec entrain et bonne humeur (ce qui a motivé mes camarades de travail) pendant que vous installiez les autres en pestant et en jurant (ce qui a mis une ambiance détestable sur le chantier). Tous ces éléments doivent-ils intervenir dans le calcul de nos rémunérations respectives ? Et si oui, comment les pondérer ? Il existe une littérature relativement abondante sur le sujet, multipliant les formules les plus ingénieuses.

Il ne fait pas de doute que le critère de proportionnalité est, dans toute une série de circonstances, celui auquel « l'homme de la rue » se rallie spontanément. En revanche, la théorie de l'équité comme tentative d'explication *générale* des jugements de justice me paraît avoir succombé sous la convergence des attaques (Sampson, 1975 ; Deutsch, 1975 et 1985 ; Furby, 196 ; Kellerhals et al., 1988 ; Törnblom, 1992). Deux critiques en particulier, communes à tous ces auteurs, semblent décisives.

(1) La théorie de l'équité a d'abord été critiquée parce qu'elle prendrait pour une sorte de fonctionnement universel de la nature humaine ce qui serait en fait une caractéristique culturelle spécifique de sociétés basées sur l'échange marchand. Dans une société dont l'activité est principalement régulée par le marché et dont les valeurs sont essentiellement centrées sur la compétition, on s'attend à voir se développer une sensibilité générale à la proportionnalité. Mais sans doute ce critère a-t-il eu moins d'importance dans le passé et dans d'autres sociétés. Sans doute aussi en a-t-il moins au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la sphère marchande : dans les familles, les ressources sont-elles vraiment distribuées proportionnellement aux contributions ? Et peut-on même définir ce qui peut constituer une « contribution » ?

(2) A partir de cette dernière question, on peut glisser à la deuxième grande critique, dévastatrice, de la théorie de l'équité : pour tenter de faire coller la théorie aux situations réellement observées, les théoriciens de l'équité sont obligés de définir les concepts de contribution et de rétribution d'une manière tellement large que la notion même de proportionnalité perd tout contenu empirique. Ainsi, Elaine et William Walster (1975) récupèrent de cette façon le critère d'égalité, dont ils font un cas

particulier de la proportionnalité. Simplement, pour les égalitaristes, « (...) *le seul input pertinent est l'humanité d'une personne. Vu que tous possèdent une égale humanité, tous ont droit à des parts égales* ». Si l'on suit la même recette, *tous* les critères de justice peuvent évidemment devenir des applications particulières de la justice proportionnelle. Et les Walster ne se privent pas d'essayer : « (...) *des inputs tels que le besoin selon la conception marxienne, l'avantage légal, la performance dans la conception d'une tâche, la bravoure, la sagacité politique, etc. sont des inputs pertinents* ». Si l'on suit cette ligne d'argumentation, le critère de contribution se réduit à dire qu'il faut donner « à chacun son dû ». C'est-à-dire qu'il se vide de son contenu empirique.

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

INVESTISSEMENT OU RESULTAT

La contribution d'un individu est appréciée très différemment selon que l'on considère l'investissement de l'individu ou le résultat de son apport (Hochschild, 1981).

(1) Le critère de *résultat* ne considère que ce qui est effectivement accompli : vous avez posé sept mille briques et moi, trois mille. Mais peut-être cela est-il dû au fait qu'il est tombé une averse pendant que je travaillais. Ou encore, que j'ai dû recommencer ma partie de mur, qui avait été emportée par une crue. Peut-être encore y a-t-il eu un arrêt dans la fabrication des briques. Ou alors, le contremaître est arrivé juste avant que vous ne commenciez et vous a expliqué une série de procédés pour aller plus vite. Le critère de résultat est par principe *indifférent à tous les facteurs qui peuvent faire qu'à investissement égal, nous n'avons pas réussi la même chose*. La critique majeure que l'on peut faire à cette forme de "mérite" est qu'elle fait trop appel à la chance pour impliquer, par elle-même, des considérations de justice (Miller, 1994). L'occultation du facteur "chance" dans le succès économique constitue en définitive un des moyens les plus efficaces pour légitimer les inégalités sociales. Comme le dit Jennifer Hochschild (1981 : 64) : "*La philosophie libérale confond souvent les normes d'investissement et de résultat en assumant que les intentions correspondent aux succès*".

(2) Le critère *d'investissement* répond précisément à cette critique en s'intéressant, au-delà du succès lui-même, à ce que l'individu a apporté. Mais ce critère

lui-même peut s'interpréter de plusieurs façons, qui conduiront à des évaluations très différentes en termes de justice.

Supposons, dans un premier temps, que vos sept mille briques s'expliquent par le fait que vous avez une bonne pratique de la maçonnerie et que vous êtes naturellement habile, tandis que moi, je suis maladroit et je n'y connais rien. Vous avez donc au départ plus de *compétences* que moi. Vos aptitudes spécifiques constituent bien un investissement, quelque chose que vous apportez dans la construction du mur. Peut-on dire qu'en vertu de celles-ci vous « méritez » une rétribution plus importante ? On connaît la critique de Rawls à l'égard de cette idée : comment pouvons-nous « mériter » quelque chose sur la base des compétences acquises par l'éducation, alors que celles-ci dépendent largement du milieu d'origine et des décisions de nos parents ? Dans toutes les sociétés, l'accès aux compétences est lui-même distribué de manière inégalitaire (cette inégalité étant plus importante, bien sûr, dans certaines sociétés que dans d'autres). On pourrait donc défendre que l'acquisition d'un certain nombre de compétences ne constitue pas un « mérite » mais, au contraire, un privilège !

On pourrait donc ne considérer comme critère légitime « d'investissement » que les talents et les aptitudes *naturels* de chacun puisque ce qui a été acquis dépend largement des circonstances de la naissance. Mais la même objection vaut dans ce cas aussi : en quoi des éléments dont ne nous sommes *pas responsables* peuvent-ils constituer un critère de mérite ? Certains vont d'ailleurs plus loin : ils suggèrent que c'est un "devoir social" que d'utiliser optimalement nos compétences pour le service de la collectivité et qu'il faut punir ceux qui s'en abstiennent⁴⁹.

Mais si nos aptitudes et nos compétences ne constituent pas un critère de mérite, que reste-t-il ? On peut bien sûr toujours mettre en évidence *la volonté* et *l'effort*. Ainsi, si, pour faire mes trois mille briques, j'ai travaillé aussi dur que vous, on pourrait défendre que je mérite le même salaire. Cette conception du critère d'investissement est bien résumée dans cet extrait du discours d'accueil du collègue d'Oberlin, où Jennifer Hochschild a commencé ses études universitaires : "*Le premier souci d'Oberlin n'est pas l'ampleur de votre réussite (how great you become) mais jusqu'où vous pouvez réduire la différence entre la personne que vous êtes et celle que vous pouvez être*". Autrement dit, ce qui est important, c'est non pas ce que vous réalisez, qui peut dépendre de la chance, non pas vos talents de départ, dont vous n'êtes pas responsables, mais l'effort que vous ferez pour vous améliorer.

Cette deuxième conception du critère d'investissement paraît à première vue saisir "l'essence" du mérite. Mais est-ce si sûr ? Poursuivons le raisonnement de Rawls. Si nous ne sommes pas responsables de nos talents et aptitudes, en quoi le sommes-nous davantage de notre *caractère* ? Si vous avez fait vos sept mille briques

⁴⁹ Bellamy, cité dans Hochschild, 1981 : 67.

parce que vous avez un moral de fer, ou une grande ardeur au travail, qu'avez-vous fait pour gagner ces qualités ? Ne sont-elles pas, tout autant que vos aptitudes et vos talents, la résultante de l'interaction entre votre patrimoine génétique et l'éducation que vous avez reçue ? Et si moi, je suis paresseux, est-ce ma faute ? En quoi cela vous rend-il plus *méritant* que moi ?

On le voit, l'argumentation est ravageuse : à travers la discussion de la *responsabilité*, c'est l'idée de mérite qui est tout entière remise en question. Rawls, d'ailleurs, la récuse comme critère pertinent de la justice sociale. Mais on ne peut en faire autant pour la notion de responsabilité personnelle : selon la formule élégante d'Amy Gutman (1995), "*Il est impossible de prouver que les gens puissent agir volontairement, mais à peu près personne ne souhaite vivre les implications pratiques de l'absence de distinction entre comportement volontaire et comportement involontaire*". De la même façon, la position (implicite) de Hochschild semble être qu'aucune société n'est possible sans la reconnaissance de l'effort et de la volonté, bien que la question reste philosophiquement ouverte de savoir si, et dans quel sens, l'effort et la volonté peuvent justifier l'idée de "mérite".

En définitive, on voit qu'il en est du critère de mérite comme du critère de besoin : on ne peut en éliminer le caractère normatif. Il n'existe pas de définition du mérite qui éliminerait tout désaccord raisonnable. Certes, les conceptions populaires du juste, beaucoup l'ont relevé (en particulier David Miller) font une place importante à ce critère, et il reste difficile d'imaginer une société qui puisse s'en passer totalement. Mais chacun le définit à sa manière.

A CHACUN SELON SON TRAVAIL ? LA NOTION D'EXPLOITATION

Une forme particulière qu'a prise au cours de l'histoire l'idée de contribution, c'est bien sûr la formule : "*à chacun selon son travail*". Le travail n'est pas une contribution parmi d'autres. C'est un élément investi d'une forte charge *valorielle* et la revendication de payer chacun selon son travail a servi d'ossature à l'histoire du mouvement ouvrier. Elle a acquis sa tournure "canonique" chez Karl Marx et tous ceux qui se sont revendiqués de lui. Même si les idées de Marx ne sont - pour le moment - plus à la mode, il est tout de même difficile de discuter du critère de contribution sans les évoquer un minimum.

Ici, il convient de lever une possible équivoque. Il est probable que Marx n'a guère utilisé l'idée de "mérite". Il se déclarait d'ailleurs peu intéressé par la justice en général : pour lui, le concept de justice s'inscrivait déjà dans "l'idéologie bourgeoise", comme tout débat sur la morale en général. Pour Marx, discuter de ce qui était juste ou injuste n'avait guère d'importance, dans la mesure où ses préoccupations étaient surtout de décrire le fonctionnement du système où il vivait pour mieux le combattre. De plus, il y a avait chez lui la tentation permanente du déterminisme historique, pour lequel

l'histoire est, d'une certaine façon, déjà écrite. Cette tentation apparaît bien dans le passage suivant de "L'Idéologie allemande" : "*Le communisme n'est pas pour nous un état de choses qu'il faut établir, un idéal auquel la réalité devra s'ajuster. Ce que nous appelons communisme, c'est le mouvement réel qui abolit la situation présente*"⁵⁰. Ou encore, selon la célèbre thèse sur Feuerbach (je cite de mémoire) : "*Jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde. Ce dont il s'agit maintenant, c'est de le transformer*".

Le matérialisme de Marx était bien résumé par cette autre formule : "*C'est la vie qui détermine la conscience et non l'inverse*". Ce qui revenait à dire que, pour changer les idées dominantes, il fallait changer la réalité (par le combat politique). Mais, bien sûr, poussée à son comble, cette position est contradictoire : si l'on veut changer la réalité, il faut bien commencer par proposer des idées. Marx, sans doute, aurait dit que l'important, ce n'est pas d'avancer des arguments éthiques, c'est de savoir si l'on est du côté des *exploiteurs* ou des *exploités*. Mais précisément, lui-même, qui aurait très bien pu, par son origine sociale, se trouver dans le camp des premiers, par quoi a-t-il été poussé à faire l'autre choix si ce n'est pas un jugement éthique (au moins implicite) ?

Je ne compte pas discuter ici plus longuement de cette contradiction, qui taraude toute la tradition marxiste classique. Je renvoie ceux qui seraient intéressés aux exégètes (Lukes, 1985 ; Elster, 1985 ; Van Parijs, 1993). Je voulais simplement ici insister sur le fait que, s'il est difficile de décrire les conceptions de Marx sans parler de justice, c'est un mot qu'il n'aurait sans doute pas employé lui-même.

Pour aborder la conception marxiste, il faut sans doute distinguer deux contextes importants :

- les textes - finalement assez rares où il évoque la société future libérée du capitalisme.

- les textes qui portent sur l'analyse même du capitalisme et dont l'essentiel se trouve dans cette immense somme qu'est *Le Capital*.

(1) Lorsqu'il parle de la société future, Marx est souvent assez vague, pour les raisons que je viens de citer : l'important n'est pas de construire un projet élaboré mais de commencer tout de suite à organiser les travailleurs. Cela étant, un élément au moins ressort de la plupart de ses écrits sur le sujet : il y aura pour lui deux grandes étapes. La première, la société *socialiste*, se caractérise par le principe à *chacun selon son travail*. La seconde, la *société communiste*, par le principe à *chacun selon ses besoins*.

⁵⁰ Cité dans Elster, 1985 : 217.

* *La société communiste*, pour Marx, est une société d'abondance, au sens où j'ai défini ce terme plus haut : la croissance économique et le progrès technique y auront atteint de tels sommets que chacun pourra disposer de tous les biens et services qu'il pourrait désirer. Il reste une ambiguïté sur le mot "besoin" : comment seront-ils définis ? Il est probable, par exemple, que si Marx avait connu des phénomènes comme la publicité ou le marketing, il n'aurait pas reconnu comme des besoins "authentiques" ceux qui sont produits par les producteurs eux-mêmes. Par ailleurs la société communiste n'est pas seulement une société d'abondance : elle se caractérise par la *"libre association des producteurs"*. Cela veut dire que si chacun apporte sa "libre contribution" à la société, la somme de celles-ci aboutira spontanément, en quelque sorte, au produit social maximal. La société communiste est donc une espèce de *réconciliation fusionnelle de l'individuel et du collectif*. Comme le dit Elster (1985 : 233), *"Marx croyait que le communisme réaliserait une synthèse de la communauté qui prévalait dans les sociétés sans classe (...) et de l'individualisme débridé développé par le capitalisme"*.

On peut distinguer à l'infini si une telle société est seulement concevable (Gorz, 1988). Mais si elle l'est, alors, elle ne répond plus aux *circonstances de la justice* (voir plus haut), ce qui est une raison supplémentaire, pour Marx, de ne pas évoquer le problème de la justice.

* *La société socialiste* est, chez Marx, l'étape préliminaire à la société communiste. Elle se caractérise par le fait que les moyens de production seront devenus propriété collective et que la société est dirigée par un système d'assemblées issu des lieux de travail : les conseils ouvriers. Dans une telle société, le principe distributif central est *"à chacun selon son travail"*. C'est donc clairement un principe de contribution. Mais son contenu précis est plus difficile à établir : payera-t-on différemment le travail qualifié (*travail complexe*) et le travail non qualifié (*travail simple*) ? Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que *l'exploitation* y aura disparu. L'exploitation, c'est la raison majeure, selon Marx, pour laquelle le capitalisme est condamnable. Pour comprendre cette notion, il faut donc quitter le domaine de la société future et s'intéresser à l'analyse que fait Marx du capitalisme lui-même.

(2) Pour comprendre l'exploitation, et la théorie marxiste du capitalisme, un certain nombre de préalables sont nécessaires.

* *La théorie de la valeur-travail*. Dans *"Le Capital"*, Marx distingue deux formes de la valeur des marchandises :

- leur *valeur d'usage*, qui est déterminée par l'utilisation que l'on en fait. Ainsi, la valeur d'usage d'un ordinateur est constituée de tous les services qu'il peut rendre ;

- d'autre part, la *valeur d'échange* des marchandises produites, c'est-à-dire le rapport dans lequel elles s'échangent sur un marché.

Pour Marx, seuls des objets ayant une valeur d'usage sont susceptibles d'avoir une valeur d'échange. Mais ce n'est pas la première qui détermine la seconde. La valeur d'échange d'une marchandise, (Marx parle souvent de "valeur" tout court) est déterminée par le *temps de travail socialement nécessaire* pour produire cette marchandise : les biens s'échangent entre eux en proportion du temps de travail qu'il a fallu pour les produire. Ainsi, s'il faut huit heures de travail, en moyenne, pour produire une paire de bottes, et quatre heures pour produire une paire de mocassins, la valeur des bottes sera double de celle des mocassins.

La théorie de la valeur-travail pose de nombreuses questions et a donné lieu à des discussions économiques élaborées. Elle est d'ailleurs contestée par l'immense majorité des économistes (dit néo-classiques) pour lesquels la valeur d'un bien est fondamentalement déterminée par la rencontre entre l'offre et la demande. La courbe d'offre dépend des *coûts de production* et la courbe de demande dépend de *l'utilité* que les consommateurs estiment pouvoir retirer du bien en question. Cette discussion n'est évidemment pas du ressort du sociologue. Je signalerai simplement quelques difficultés classiques de la théorie de la valeur-travail :

- la valeur d'échange n'est pas égale au temps de travail *réellement effectué* mais au temps de travail *socialement nécessaire*. Qu'est-ce que cela signifie ? Que si, par exemple, je mets huit heures pour faire une paire de bottes, parce que j'utilise des techniques périmées mais que, dans le même temps, la majorité des bottiers font exactement la même paire en quatre heures, la valeur d'échange de la botte que j'ai fabriquée sera de quatre heures et non de huit.

- le travail est *hétérogène* : une quantité de travail qualifié (travail complexe dans la terminologie marxiste) n'est pas équivalente à une quantité de travail non qualifié (travail simple dans la théorie marxiste) ; mais la façon dont il faut estimer la "qualification" n'a pas été résolue par la théorie ;

- Marx reconnaissait bien sûr l'importance du *capital* comme facteur de production ; c'est ce que lui-même appelait les *moyens de production*. Mais, dans sa conception, le capital n'est que du *travail accumulé* : c'est ce qu'il appelle du "travail mort", du travail qui a été incorporé dans les outils, les machines, etc. Si par exemple, une machine, construite en cinquante heures, produit cinq cents paires de botte, dans la valeur de chaque paire de bottes, il y aura six minutes de travail "mort". En définitive, la valeur des marchandises se décompose donc entièrement en travail, présent ou passé.

- la valeur d'échange n'est pas nécessairement égale aux *prix instantanés* : la "valeur" des marchandises est une sorte de tendance centrale autour de laquelle le jeu de l'offre et de la demande est susceptible de faire varier les prix effectifs.

* *La valeur de la force de travail.* Pour Marx, le travail est une marchandise comme les autres. Ou plutôt, ce qui est une marchandise, c'est la *force de travail*. En effet, dans la conception marxiste, ce qui est vendu, ce n'est pas une quantité déterminée de travail, c'est plutôt la possibilité pour les producteurs d'utiliser, pendant une durée déterminée, le "*potentiel*" des travailleurs, leur force de travail. L'objectif de l'employeur est donc, pendant la durée où cette force de travail est à sa disposition, de l'utiliser au maximum possible, donc de la faire produire une quantité maximale de travail.

Puisque la force de travail est une marchandise, sa valeur, comme celle de tous les autres biens, est déterminée par la quantité de travail qu'il faut pour la produire. Mais qu'est-ce que cela veut dire au juste ? Pour que je sois capable de dépenser ma force de travail pendant une période déterminée, il faut que je mange, que je me repose, que je puisse me distraire. Il faut que je puisse me soigner si je suis malade. Si mon travail est un travail complexe, je dois aussi passer un certain temps à acquérir une formation. Tous ces biens et services ont eux aussi une valeur d'échange, déterminée par le temps qu'il a fallu pour les produire. *La valeur de ma force de travail, c'est la valeur des biens et services que je dois consommer pour être capable de travailler pendant une période déterminée.* Dans le langage marxiste, c'est la valeur des biens et services nécessaires pour *reproduire* ma force de travail.

* *La plus-value.* Or, ajoute Marx, la force de travail est une marchandise particulière : c'est la seule marchandise qui produise par elle-même de la valeur. Et précisément, la force de travail peut produire en une période donnée (disons huit heures), *plus de travail* qu'il n'en faut pour la reproduire. La valeur de la force de travail est donc *inférieure* à la valeur que cette force de travail peut produire. Cette différence entre les deux valeurs, c'est ce que Marx appelle la *plus-value*. C'est, pour lui, la source même du profit capitaliste. Le capitaliste paye la force de travail à sa valeur, mais il en retire, en l'utilisant, une valeur plus grande. Le capitaliste ne paye donc pas au salarié la totalité de son travail, mais seulement la partie qui correspond à la valeur de sa force de travail.

* *L'exploitation.* L'exploitation est donc précisément le fait que les patrons s'approprient une partie de la valeur produite par le travail des salariés. Qu'est-ce qui rend l'exploitation possible ? C'est l'inégalité devant les moyens de production : pour gagner sa vie, le travailleur *doit* vendre sa force de travail à un capitaliste. Il est en concurrence avec de nombreux autres travailleurs, qui sont prêts à prendre sa place. Il y a donc au départ, du fait que la propriété des moyens de production est concentrée entre quelques mains, une *inégalité dans le pouvoir de négociation*.

L'exploitation constitue une des critiques fondamentales adressées par Marx et les marxistes au système capitaliste. Mais l'exploitation est-elle une *injustice* ? J'ai déjà dit plus haut que Marx ne s'exprimait généralement pas en ces termes. Cependant, l'immense majorité de ceux qui ont adopté les théories marxistes ont, *de facto*, traité l'exploitation comme une injustice. Aujourd'hui, même les marxistes tendent plutôt à considérer que l'exploitation n'est pas une notion adéquate pour évaluer en termes de justice une société ou, plus simplement, une situation distributive donnée. Le débat est complexe et il n'est pas terminé. Je voudrais simplement en présenter quelques éléments.

(1) Le premier est que la valeur de la force de travail est un concept difficile à mettre en oeuvre puisqu'il se réfère à la notion de *besoin*. Or, on l'a vu, le concept de besoin est normatif : il est impossible de décrire "objectivement" ce que sont les besoins humains. Marx adhérerait bien sûr à l'idée que les besoins sont historiquement variables. Mais alors, comment fixer la valeur de la force de travail ? Prenons un exemple. On peut dire que, de nos jours, le système économique a besoin d'une force de travail plus qualifiée. Donc il est logique d'inclure dans la valeur de la force de travail "l'amortissement" d'un certain nombre d'années d'éducation. Mais si, à la suite d'une grève, les ouvriers d'une entreprise ou d'un secteur obtiennent des congés-éducation supplémentaires, faut-il en conclure que la valeur de la force de travail a augmenté à la suite de la grève ? Cela paraît assez absurde. Mais alors, ne faut-il pas admettre que les travailleurs récupèrent une partie de la plus-value ?

Il est difficile de faire le départ entre "valeur de la force de travail", d'un côté, et "plus-value", de l'autre, parce que, *de facto*, le salaire payé aux ouvriers dépend d'un *rapport de force*, ce que Marx n'aurait sûrement pas nié. Il paraît difficile de soutenir que, lorsque les salariés améliorent le rapport de forces, *ipso facto*, la valeur de leur force de travail augmente et que l'inverse se produit lorsque ce rapport de force se dégrade en leur défaveur.

(2) Le deuxième argument est lié à la notion de *travail complexe*. Si je suis payé, disons, mille francs par jour pour produire des tissus artisanaux et que je produis pour mille deux cents francs, je suis exploité. Si vous êtes payé dix mille francs par jour pour produire des logiciels d'ordinateur et que vous produisez journalièrement une valeur de vingt mille francs, vous êtes encore bien plus exploité que moi, parce que je produis deux cents francs de plus-value chaque jour et que vous en produisez dix mille. Cela reste vrai si l'on considère le *taux d'exploitation*, c'est-à-dire le rapport entre la plus-value et le salaire que chacun de nous reçoit. Le taux d'exploitation est de vingt pour-cent dans mon cas et de cent pour cent dans le vôtre. On est donc devant la situation suivante : je gagne dix fois moins que vous, pour faire sans doute un travail bien moins intéressant que le vôtre, mais c'est, de loin, vous qui êtes le plus exploité.

En clair, la notion d'exploitation peut aboutir à des résultats *contre-intuitifs* du point de vue de l'évaluation en termes de justice sociale.

(3) La troisième raison qui conduit à un certain scepticisme quant à l'idée d'exploitation développée par Philippe Van Parijs, entre autres (1991 : 95-113) à propos de la difficulté qu'il y a à imaginer quelle forme d'exploitation pourrait être à la fois intrinsèquement injuste et spécifiquement capitaliste. La condamnation "naïve" de l'exploitation, nous dit Van Parijs repose sur l'idée que priver le producteur d'une partie de son produit est une injustice. Or, "*le principe du droit du créateur à sa production est irrecevable*" (1991 : 102). Il est en tout cas fortement contre-intuitif, dès que l'on creuse un peu. Deux exemples suffiront à le montrer :

- dans une société agricole, la production des travailleurs peut varier considérablement d'un endroit à l'autre en fonction notamment du climat, de la nature du sol et de la configuration du terrain ; peut-on dire que ceux qui jouissent des meilleures conditions et qui, pour cette raison, réalisent une production deux fois plus abondante ont un "droit" à la totalité de leur produit ? Notre "intuition" du juste, dans ce cas précis ne nous conduirait-il pas au contraire à imaginer un mécanisme de *péréquation* ? (L'exemple est facilement transposable à d'autres situations).

- Dans notre société, les travailleurs ont des capacités productives différentes dont ils ne sont en rien responsables. En particulier, les personnes handicapées produisent beaucoup moins que les autres et pourtant, elles sont prises en charge par la collectivité. Il y a donc *transfert* de revenus des plus aptes vers les moins aptes et les premiers sont privés d'une partie de la valeur de ce qu'ils ont produits. Dira-t-on pour autant que les travailleurs "normaux" sont "*exploités*" par les handicapés ?

Ces deux exemples illustrent bien que le principe du droit du producteur à son produit, s'il n'est pas autrement spécifié, heurte de front notre sens moral. Certes, il y a moyen "d'affiner" la notion d'exploitation. Certains (par exemple, l'économiste américain John Roemer) s'y sont essayé, souvent dans des travaux d'une grande complexité technique, d'ailleurs. Le problème qui se pose alors est de savoir si l'idée d'exploitation ainsi « retravaillée » présente encore la moindre pertinence du point de vue de notre sens de la justice. C'est une discussion dans laquelle je ne rentrerai pas, car elle est devenue une question de purs spécialistes.

d) Le marché.

Le marché, autrement dit la loi de l'offre et de la demande, peut-il constituer une norme de justice distributive ? Comme il constitue, de fait, *un mécanisme central*

de distribution des richesses au sein de notre société, cela vaut la peine de se poser la question.

Pour la théorie économique, le marché a deux fonctions : d'un côté, il alloue les ressources productives aux différents utilisateurs potentiels. De l'autre, il répartit les revenus entre facteurs de production (capital et travail, en particulier). Envisager le marché comme norme de justice, c'est bien sûr se focaliser sur ses effets en termes de répartition des revenus. Or, en règle générale, les économistes et les philosophes ne défendent pas tant le marché comme mécanisme *juste* de répartition des revenus que comme mécanisme *efficace* d'allocation des ressources productives. Les économistes et philosophes *libéraux* - on pense en particulier à Hayek et Popper - ajouteraient que c'est la seule forme d'allocation des ressources qui soit compatible avec le maintien des libertés publiques telles que nous les connaissons. On entend donc principalement deux lignes d'argumentation en faveur de l'institution du marché :

- la première, c'est que, sans nécessairement conduire à des solutions justes dans tous les cas, les mécanismes du marché *constituent un élément central de la société la plus juste possible*. Il s'agirait alors d'un argument "à la manière de Rawls", portant non sur les solutions distributives concrètes mais sur la *structure de base* d'une société juste.

- la deuxième ligne d'argumentation, qui vient préciser et compléter la première, c'est que le marché n'a pas pour objectif de réaliser la *justice distributive* mais bien *l'efficacité productive* dans un contexte de *liberté individuelle*. Dans ce cas, il y a un double "*trade-off*" : entre justice et efficacité, d'une part, entre justice et liberté d'autre part.

Il ne semble plus exister, dans la pensée politique d'aujourd'hui *d'alternative globale* à cette double conviction libérale. Cela ne veut pas dire que les critiques à l'égard de la logique marchande ont cessé - heureusement. Mais la conviction qu'une société complexe ne peut fonctionner efficacement sans une forme ou une autre de mécanisme de marché domine toutes les conceptions politiques, y compris la plupart des variantes du marxisme (voir notamment John Roemer, 1994). D'un autre côté, la conviction que ce mécanisme ne conduit pas naturellement à une répartition juste des ressources d'une société est, elle aussi, largement dominante à l'intérieur du débat politique, à l'exception du courant libertarien⁵¹. Cette conviction se traduit, soit par une volonté de corrections *ex post* de ses effets distributifs qui caractérise bien sûr particulièrement l'idéologie social-démocrate mais qui fait une certaine unanimité dans les sociétés à Etat-Providence d'Europe de la Communauté Européenne ; soit par une

⁵¹ Il reste aussi, bien sûr, de nombreuses raisons de douter que l'offre et la demande constituent un mécanisme vraiment efficace d'allocation des ressources : point n'est besoin ici de rappeler les énormes gaspillages qu'entraîne le fonctionnement quotidien du mode de production capitaliste. Mais ce n'est pas le lieu ici de débattre de l'efficacité du marché.

correction *ex ante* à travers une modification de la répartition de la propriété ou à tout le moins du contrôle des moyens de production, pouvant conduire à une forme de "socialisme de marché" (Roemer, 1994).

On pourrait donc dire que le marché apparaît, du point de ses défenseurs eux-mêmes, plus comme une "*injustice nécessaire*" que comme un principe de justice à proprement parler. Mais ne peut-on y voir l'exemple type, dans la société contemporaine de la norme de *mérite* ? Après tout le marché ne récompense-t-il pas chacun en proportion de ses efforts ? L'idée en fait, est implicite dans la plupart des conceptions actuellement dominantes de la politique économique. Tous ceux, par exemple qui protestent contre un encadrement excessif de l'économie de marché en disant que « cela décourage l'effort » essaient, d'une certaine façon, de faire valoir cette idée de mérite. Mais bien sûr, tout dépend de la conception que l'on se fait du mérite. L'ambiguïté du marché à cet égard est bien décrite par cette phrase de John Ruskin : « *Dans une communauté régie seulement par la loi de l'offre et de la demande, protégée cependant de toute violence ouverte, les gens qui deviennent riches sont d'une manière générale besogneux, résolus, fiers, avides, rapides, méthodiques, sensés, sans imagination, insensibles et ignorants. Et ceux qui restent pauvres sont les idiots parfaits, les grands sages, les oisifs, les insouciantes, les humbles, les méditatifs, les lents, les imaginatifs, les sensibles, les bien informés, les imprévoyants, les méchants et les impulsifs, les voleurs maladroits et les voleurs avérés, sans oublier les personnes justes, charitable et pieuses* »⁵².

De son côté, Michael Walzer également est plus que sceptique : il imagine l'exemple d'un écrivain qui, au prix de compromis douloureux à l'égard de sa conception de la littérature, réalise ce qui devrait être un "*best-seller*". Malheureusement, le livre sort en plein marasme économique et se vend à peine. L'auteur a-t-il eu ce qu'il méritait ? Quelques années plus tard, le livre, réédité en plein boom économique, l'ouvrage se vend comme des petits pains et fait la fortune de son auteur. Celui-ci a-t-il davantage été récompensé en fonction de ses mérites ? "*La chance est trop impliquée ici ; parler de mérite n'a guère de sens. Nous ferions mieux de dire simplement que l'auteur a droit à ses royalties, quel qu'en soit le montant*" (Walzer, 1983 : 108). Et plus loin, Walzer conclut sur ce thème : "*Le marché ne reconnaît pas le mérite. L'initiative, l'entreprise, l'innovation, le travail dur, les attitudes impitoyables, les paris hasardeux, la prostitution du talent : tout cela est parfois récompensé, parfois non*" (1983 : 109).

Pour Walzer, il n'y a donc pas de rapport entre le fonctionnement du marché et le principe de contribution. Cela ne veut pas dire que distribuer les biens ou les revenus selon l'offre et la demande est injuste. Simplement, cette distribution doit respecter sa sphère propre : celle des *marchandises*. La distribution par le marché est

⁵² Cité dans Benjamin Barber « *Démocratie forte* », Paris, Desclée de Brouwer, 1997. On peut ajouter que Barber, qui a été conseiller de Bill Clinton, peut difficilement être taxé de gauchisme.

injuste si elle sort de cette sphère, autrement dit, si l'on peut acquérir par l'argent des biens qui ne sont pas destinés à être achetés au vendu. Au coeur de la théorie du marché selon Walzer, se trouve donc une liste de *"transactions interdites"*, c'est-à-dire de biens qui ne peuvent pas s'échanger selon la loi de l'offre et de la demande. Cette liste comprend, en vrac : les êtres humains, le pouvoir et l'influence politiques, la justice pénale, les libertés fondamentales, les droits de se marier et de procréer, le droit de quitter la communauté politique, les exemptions aux services "communautaires" (comme le service militaire), les charges politiques, le droit à la protection et à l'éducation, les prix et honneurs, la grâce divine, l'amour et l'amitié. Enfin, Walzer considère également comme prohibés les échanges qui se font sous la pression du désespoir ou qui impliquent des biens et services criminels.

A la lecture de cette liste, si du moins on ne l'interprète pas de manière trop restrictive, l'auteur apparaît comme un critique de la logique marchande et il revendique clairement cette critique à certains moments : *"Vu que le capitalisme favorise - et se développe avec - une considérable différenciation des biens sociaux, aucune description de l'offre et de la demande, aucune description d'un échange libre ne peut résoudre la question de la justice. Nous devons beaucoup apprendre au sujet d'autres processus distributifs et au sujet de leur relative autonomie ou de leur intégration dans le marché. La dominance du capital au-delà du marché rend le capitalisme injuste"* (1983 : 315. C'est nous qui soulignons).

Mais la contrepartie de cette critique, c'est que le marché a aussi sa sphère propre et qu'il n'est pas juste de l'en chasser que de le laisser s'étendre au-delà : *"C'est une chose de chasser les marchands du temple, c'en est une autre de les chasser des rues"* (1983 : 109). La réflexion sur le marché ne consiste donc pas à savoir si c'est un mécanisme juste de distribution des biens, mais plutôt *quels biens* seront légitimement distribués à travers l'offre et la demande. Une fois que l'on a défini quelles sont les "transactions interdites", l'inégale distribution des marchandises n'est plus une question de justice : *"Une fois acquises les interdictions adéquates, il n'existe rien qui ressemble à une mauvaise distribution des biens de consommation"* (1983 : 107-108).

La position de Walzer est donc que le marché n'est, en soi, ni juste ni injuste, ou plutôt qu'il est les deux à la fois : il est le mode de distribution approprié des marchandises. Il est injuste en dehors de cette sphère. Cette conception peut paraître insatisfaisante du point de vue d'une exigence égalitaire. Mais, dans le contexte de la société américaine telle qu'elle est aujourd'hui, elle peut aussi constituer *une arme redoutable contre la marchandisation de la société tout entière*.

On aurait d'ailleurs tort de ne voir dans le marché qu'un mécanisme allocatif ou distributif. C'est aussi un puissant *mécanisme de socialisation*. C'est-à-dire qu'indépendamment des théories, les "gens dans la rue" voient leurs conceptions, et en particulier leurs conceptions de la justice, façonnées par leur inscription quotidienne

dans les mécanismes marchands. Le mécanisme de *l'offre et de la demande* apparaît ainsi à beaucoup comme la traduction, dans l'ordre économique, du *principe démocratique* dans l'ordre politique. Ou, plus exactement, il est le mécanisme de distribution des biens et services qui paraît le plus incarner l'idée que l'on se fait, dans la culture occidentale, de la notion de "*liberté*". A sa manière, Walzer, exprime bien que la notion d'échange marchand suscite des enthousiasmes liés à toute une philosophie sociale : "*la moralité du marché (disons, dans sa forme lockéenne) est une célébration du désir, de la fabrication, de la possession et de l'échange de marchandises*" (Walzer, 1983 : 104-105).

Bien sûr, ici nous abandonnons la justice libérale pour entrer dans une conception *perfectionniste* de la justice. Mais, précisément, Walzer *est* un perfectionniste : pour lui, la justice est inséparable de la *culture*. La définition d'une "société juste" ne peut donc s'écarter de la définition d'une "société bonne" puisque les deux sont élaborées dans la même foulée.

e) Le contrat

Le contrat constitue la norme procédurale par excellence : la juste distribution est définie par les engagements qui ont été pris. Kellerhals, Modak, Perrin et Sardi (1993) ont étudié notamment comment se forment les conceptions populaires du contrat et comment elles se différencient. Le contrat est typiquement une norme de justice dans les contextes "micro-sociaux". Mais il va sans doute être amené à jouer un rôle de plus en plus important dans la justice distributive au niveau *sociétal*. Un des exemples est le succès, dans le discours politique le plus récent, de l'expression de "contrat avec le citoyen" qui semble, malgré les ambiguïtés dont elle est porteuse, réactiver la référence classique au vieux "contrat social". Je ne vais pas ici discuter extensivement la logique de la norme contractuelle, mais je voudrais épingler trois problèmes sociaux concrets où l'idée de "contrat" (ou de "promesse") peut entrer en conflit avec d'autres normes de justice distributive.

(1) Le premier est celui du poids de la dette publique sur l'économie belge. Cette dette pèse très différemment sur les épargnants, les salariés et les allocataires sociaux (en gardant à l'esprit, bien sûr, que les trois catégories ne sont que partiellement disjointes). Les premiers tirent des intérêts que leur paie l'Etat débiteur une part - très variable, mais parfois substantielle - de leurs revenus. Les seconds sont surtout confrontés à la fragilisation des services publics et à la marge de manoeuvre très limitée du pouvoir politique en matière économique. Les derniers voient tout simplement leurs conditions de vie constamment menacées. Dans ces circonstances on a vu resurgir régulièrement, principalement au cours des années 85-95 l'idée d'une "opération sur la dette", ce qui veut dire une décision autoritaire de ralentir ou même de geler les remboursements. Si peu de politiques envisagent de réaliser une telle opération, ce n'est pas prioritairement, bien sûr, en vertu de considérations de justice.

Néanmoins, de telles considérations ont contribué à rendre l'idée majoritairement impopulaire, y compris auprès de ceux qui seraient à coup sûr gagnants. C'est qu'en pratiquant de la sorte, même pour des raisons de plus grande justice distributive "ponctuelle", l'Etat *romprait le contrat* qui le lie à ceux auprès de qui il s'est endetté.

Il y a peu de chances que le débat resurgisse aujourd'hui. En effet, la question a été tranchée dans les faits : le déficit budgétaire est ramené à moins de 3 % du PNB (ce qui, en fait, signifie un *solde primaire* - donc hors dette publique - fort important). De fait, l'effet "boule de neige" est sur le point de s'inverser, phénomène qui est encore accentué par les perspectives - annoncée par tous les économistes - de croissance importante en Europe dans les années à venir. Les intérêts de la dette ont donc *déjà* largement été payés par les plus faibles à travers toutes les mesures prises depuis quinze ans dans le domaine des transferts (chômage, soins de santé, minimex), à travers les privatisations partielles ou totales de services publics (qui obéissent aussi, bien sûr, à d'autres considérations), à travers la rationalisation de l'enseignement, etc⁵³.

(2) Le second exemple concerne les *pensions*. Les règles en matière de pension de retraite ont été pour la plupart fixées à une époque où le rapport actifs/inactifs était beaucoup plus favorable. La faiblesse de la natalité, couplée à l'allongement de l'espérance de vie, produit un vieillissement important de la population qui met en cause la possibilité de financer, à moyen terme, le montant actuel des pensions. D'où le "trilemme" au sein duquel la plupart des experts situent les politiques possibles concernant les pensions : soit bloquer le montant des retraites, soit reculer l'âge de la retraite, soit augmenter les cotisations de sécurité sociale pesant sur les actifs. A nouveau, toute remise en cause du montant actuel des pensions ou de l'âge auquel on cesse de travailler se heurtera vraisemblablement à une résistance basée sur l'idée d'une *rupture de contrat* : il s'agit moins de savoir si les conditions de retraite sont "distributivement justes" compte tenu de la situation économique actuelle, que de savoir si elles restent conformes aux *engagements* que les employeurs, l'Etat et le système de sécurité sociale ont "contractés" tacitement à l'égard des futurs pensionnés⁵⁴.

(3) Le troisième exemple concerne le statut des fonctionnaires. Il paraît raisonnable de présenter le statut des fonctionnaires en Belgique comme une sorte de

⁵³ On peut évidemment considérer la création de la dette elle-même comme une injustice : c'est, d'une certaine façon, une génération qui « emprunte » à la suivante. La question est difficile car elle met en cause les flux économiques entre les générations, qui sont une matière fort complexe. Il faut se garder, cependant, d'attribuer la dette publique exclusivement à *l'imprévoyance* des gouvernants des années 70. J'ai déjà eu l'occasion de signaler plus haut qu'à cette époque, pratiquement tout le monde imaginait que la croissance permettrait de « toujours rembourser ». A cela, il faudrait ajouter que pour appréhender la dette publique de manière plus nuancée, il faudrait en déduire la valeur des *actifs* qu'elle a permis de constituer et donc chacun profite.

⁵⁴ J'ai eu l'occasion de poser la question dans une enquête auprès de 1000 personnes dans l'arrondissement de Liège. Le premier résultat est l'augmentation très nette du taux de non-réponses : la plupart de nos répondants ont refusé de se situer à *l'intérieur* du cadre défini par les trois solutions.

"contrat"⁵⁵ : en échange d'un salaire moyen moins élevé que dans le secteur privé, les agents de l'Etat disposent d'avantages non négligeables : l'emploi à vie, une pension élevée, et une série de facilités en matière de congés politiques ou pour convenances personnelles. Par rapport à la situation qui prévalait jusqu'à la fin des années septante environ, les vingt dernières années ont modifié considérablement le contexte pertinent pour comparer les situations respectives des travailleurs du privé et du public :

- d'une part, le statut de fonctionnaire est devenu *largement plus enviable* (en termes relatifs) : la forte garantie d'un emploi stable est devenue, en période de chômage massif, un avantage relatif beaucoup plus considérable qu'il ne l'était en période de quasi plein emploi. Assurément, l'écart des rémunérations ne s'est pas creusé en proportion.

- d'autre part, le statut de fonctionnaire est devenu un *bien sensiblement plus rare*. D'abord, l'embauche se fait de plus en plus souvent par recrutement *d'agents contractuels*, voire de divers "*sous-statuts*" qui ne sont donc pas protégés par le statut du fonctionnaire. Ainsi, selon les chiffres cités par l'Observatoire Economique des Intérêts Liégeois (*Oeil*) dans sa revue "*Objectif 2000*" de janvier 1993, entre 1980 et 1991, la proportion de personnel statutaire pour l'ensemble de l'emploi public en Belgique est passée de 66 % à 61,4 %. Si on extrapole cette diminution, dans vingt ans, les fonctionnaires en Belgique représenteront à peine plus de la moitié des emplois publics. A cela, il faut ajouter que l'emploi public dans son ensemble diminue structurellement, d'abord parce que le recrutement est minimal dans toute une série d'administrations, ensuite parce que des pans entiers du secteur public ont été privatisés au cours des dernières années.

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

Les trois exemples que l'on vient d'aborder montrent l'importance du rôle que la notion - au moins implicite - de *contrat* (ou de *promesse*) est amenée à jouer dans

⁵⁵ L'idée de "contrat" n'a pas nécessairement de connotation historique. Il vaut mieux la présenter comme un *mode de justification usuel* des "avantages" dont bénéficient les travailleurs du secteur public, sans nécessairement vouloir expliquer comment et dans quel contexte ces avantages ont été *effectivement* acquis.

certains des grands débats de justice sociale qui nous attendent. Dans les trois cas, on voit bien, ce qu'une norme contractuelle apporte et le problème majeur qu'elle pose :

- d'un côté, l'idée de *contrat* et l'idée de *promesse* qui en est une variante, assurent une certaine *prévisibilité* du futur : elles produisent ainsi un relatif sentiment de *sécurité* quant à l'avenir.
- d'un autre côté, cette prévisibilité pour ceux qui sont déjà dans les liens d'un "*contrat*" se fait chaque fois au détriment des générations montantes : celles-ci servent en quelque sorte de "variable d'ajustement" lorsque les conditions dans lesquelles ont été conçus les contrats initiaux changent.

A tout le moins vaut-il la peine de prendre conscience qu'une certaine forme de "morale du contrat" dans le cadre des relations entre groupes sociaux a pour conséquence de privilégier systématiquement la protection des situations acquises au détriment de ce que pourrait suggérer une vision plus "ponctuelle" de la justice distributive à un moment donné. Certes, il est important que ceux qui s'engagent dans un contrat puissent tabler sur l'idée que celui-ci sera respecté. Mais il arrive tout de même un moment où il vaut la peine du prix qu'il faut payer pour respecter cette règle.

6. Conclusion

Tout au long de ce chapitre, j'ai tenté d'introduire et d'illustrer quelques-uns des principales thématiques communes aux différentes théories normatives de la justice sociale. L'objectif n'était pas d'exposer ces théories, même si je me suis largement servi de Rawls, Van Parijs et Walzer - entre autres - pour illustrer les notions que je souhaitais aborder. Mon souhait était plutôt d'installer une certaine *familiarité* avec les concepts qui forment la trame de la question de la justice sociale.

Cette familiarité nous sera bien utile pour aborder la deuxième partie, qui tente de voir comment "l'homme de la rue" perçoit les questions de justice sociale et comment il argumente à leur sujet.

CHAPITRE II : L'APPROCHE EMPIRIQUE DE LA JUSTICE SOCIALE

INTRODUCTION. EXPLIQUER LES CONCEPTIONS DU JUSTE.

Expliquer les représentations de la justice sociale, c'est fondamentalement, mettre en évidence les *mécanismes* qui font que tel acteur ou catégorie d'acteurs choisira préférentiellement telle norme de justice sociale dans tel type de situation. La notion de «mécanisme» peut ne pas paraître évidente. Elle est préférée ici à celle, plus classique, de «déterminants» pour deux raisons principales :

- d'abord, parce qu'il semble plus adéquat de voir les croyances comme le résultat de *processus* complexes et se déroulant simultanément à plusieurs niveaux, plutôt que de «causes» univoques.

- ensuite, parce que la notion de «cause» est explicitement récusée par certains auteurs (le plus caractéristique étant Boudon), qui considèrent que la préférence pour un critère de justice donné doit s'apparenter à une forme de *choix rationnel*. Dans cette optique, on parlera des «raisons» en vertu desquelles les individus sont amenés à préférer telle ou telle norme.

Le terme de mécanisme présente l'avantage de ne pas préjuger de cette opposition entre causes et raisons (que je n'aborderai pas ici).

C'est chez Jon Elster (1995 : 85-88) que l'on trouve le recensement le plus exhaustif des différents types d'explications présents dans la littérature. Il distingue six approches :

1. La conception selon laquelle les normes de justice dépendent du *contexte* dans lequel elles doivent être appliquées.
2. L'insistance sur le type de *biens* qu'il s'agit de distribuer.
3. La relation entre normes de justice et *propriétés des individus*.
4. La façon dont la *problématique est formulée* : les effets de «*framing*».

5. L'explication des préférences normatives en termes *d'intérêts personnels (self-interest)*.

6. Enfin, l'explication en termes *d'avantages reproductifs (genetic fitness)*.

De son côté, Kjell Törnblom (1992) propose aussi une typologie en six catégories, mais qui ne recouvre que très approximativement la précédente :

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

Dans les deux typologies, la « mise en ordre » n'est que partielle et provisoire. C'est que, suggère Törnblom, la reconnaissance - contre, notamment, la « théorie de l'équité » - du caractère inévitablement « contextuel » (et donc pluriel) des conceptions de la justice est un résultat récent : « *Au stade actuel, il semble que la plupart d'entre nous soient encore occupés à se reposer sur nos lauriers après la « découverte » que le choix et l'évaluation d'un principe de justice sont spécifiques au contexte* » (1992 : 203).

Dans ce chapitre, on se proposera donc de faire un pas supplémentaire à partir de ce *constat* de la variabilité des critères du juste et de dégager les mécanismes explicatifs de cette variabilité.

Pour ce faire, je vais m'inspirer des listes précédentes mais en les synthétisant.

Je proposerai ainsi quatre grands types d'explication comme *grille de lecture* pour aborder la littérature empirique :

(1) La première met précisément en évidence la ***nature du problème posé***. Les recherches de ce type montrent comment les préférences normatives varient en fonction de diverses caractéristiques de la situation : le « type » *d'acteurs* impliqués (Smigel, 1956) ; le type de *relations* entre acteurs ou de *finalités* du groupe ; le « domaine *de la vie* » où se pose le problème (Hochschild, 1981) ; la nature des *biens* à

distribuer (Walzer, 1983 ; Törnblom et Foa, 1983 ; Törnblom, 1992). On insiste ici sur le rôle du contexte en un sens «local ».

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

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

(4) A l'autre extrémité du spectre explicatif, une quatrième approche met l'accent sur les différences *idéologiques*. La variable indépendante est ici, à nouveau, le «contexte » mais entendu comme contexte «global » : on met en avant les caractéristiques historico-culturelles de la société au sein de laquelle sont posés et non plus les caractéristiques spécifiques de la situation en cause. Prenons quelques exemples :

- on peut montrer comment la structure des croyances est *congruente* avec le fonctionnement global du système social ;
- comment, au sein d'une même société, la structure des croyances *évolue historiquement* en fonction des événements et transformations sociales ;
- comment, enfin, la structure des croyances *diffère d'une société à l'autre* en fonction des caractéristiques de ces sociétés.

Cette division en quatre grandes logiques de recherche peut aider à mettre de l'ordre dans le foisonnement de la littérature. Mais ce ne sont pas encore des ébauches de «paradigmes » ou de «programmes de recherche ».

- D'abord, parce qu'à l'intérieur même de chaque problématique, les mécanismes explicatifs concrets restent d'une grande diversité.
- Ensuite, parce que le recensement des divers mécanismes reste largement exemplatif et non exhaustif : dans le point 2, on pourrait insister bien davantage, par exemple, sur la *comparaison sociale* ou les phénomènes *d'attribution causale*, qui ne seront mentionnés ici «qu'en passant».
- Enfin et surtout, il me paraît essentiel de concevoir ces logiques davantage comme *complémentaires* que *concurrentes* : une théorie «complète» des préférences normatives – pour autant que ce projet ait un sens – serait celle qui intégrerait à la fois le système global de valeurs propre à une société donnée (*approche idéologique*), les positions sociales des individus (*approche socio-démographique*), les éléments pertinents de la situation ou du problème (*approche contextuelle*) et les mécanismes cognitifs ou socio-cognitifs au moyen desquels ces éléments sont rendus plus ou moins «saillants» pour les acteurs (*approche psycho-sociologique*).

En l'état actuel de la question, une telle intégration théorique semble globalement hors de portée. Mais il n'est pas exclu de la voir s'esquisser à l'occasion de questions spécifiques. J'espère, à travers les éléments qui suivent, *rendre plausible l'idée d'un authentique programme de recherches*.

SECTION I. APPROCHES CONTEXTUELLES

Une première série d'approches insistent donc sur la relation entre les critères du juste (variable dépendante) et les caractéristiques du contexte (variables indépendantes). Cela peut impliquer des éléments explicatifs assez divers. Les théories retenues ici ne prétendent pas à l'exhaustivité, mais elles me paraissent constituer un assez large échantillon.

1. La nature des acteurs

Jean Kellerhals et al. (1993) ont étudié à partir d'une méthode de scénarios la manière dont la «morale du contrat» s'inscrit dans les opinions populaires sur la justice. Ils ont ainsi mis en évidence trois «figures» ou conceptions du contrat :

- le «*providentialisme*» met surtout l'accent sur la protection inconditionnelle de la partie contractante la plus faible ;

- le «*finalisme*» se centre sur l'évaluation des conséquences réelles du contrat pour les deux parties et fait en quelque sorte primer la valeur réelle des choses échangées sur la volonté formelle des contractants.
- Enfin, la dernière figure, le «*volontarisme*» accorde la primauté à la libre volonté des parties sur toute considération de conséquences. Dans cette conception, la convention prime le fait, pourrait-on dire.

Or, il ressort de cette étude que la conception du contrat qui va s'imposer dépend en partie de la nature des contractants : «(...) *il apparaît que lorsque le contrat lie deux individus, deux personnes physiques, on tend à juger de sa validité selon un point de vue volontariste ; lorsque, au contraire, un individu échange avec une organisation comparativement plus puissante ou avec une société anonyme ou une collectivité de droit public, les jugements penchent en faveur du providentialisme et du finalisme, c'est-à-dire de morales protégeant l'individu*» (93 : 144-145).

Dans le cas des relations entre individus et institutions - qui tendent à devenir de plus en plus nombreuses -, la conception populaire de la justice tend donc à intégrer la différence des rapports de force⁵⁶ et à protéger de manière systématique le plus faible.

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

On retrouve, mais de manière allusive, la même influence de la nature des acteurs dans certaines études récentes sur la manière dont les normes de justice peuvent influencer le comportement des firmes et des consommateurs sur le marché. Ainsi, Kahneman, Knetsch et Thaler (1986b) ont réalisé une série d'interviews téléphoniques avec notamment comme objectif de vérifier dans quelle mesure un vendeur sera considéré comme «*morale*ment » contraint de répercuter dans son prix de vente une baisse de ses coûts. Dans un des scénarios proposés, il s'agit de déterminer le prix de vente «*juste* » (*fair*) d'une table dont le coût de production a baissé de vingt dollars. Les scénarios proposés différaient notamment quant à la nature du vendeur : une usine, un artisan, un grossiste, un grand magasin. Dans les quatre conditions, les

⁵⁶ A quoi il faut ajouter, sans doute, que les contrats avec les institutions sont souvent d'une nature particulière : ce sont pour la plupart des «*contrats d'adhésion*», c'est-à-dire que la partie «*cliente*» a simplement le choix de contracter ou non, mais sans possibilité de discuter les termes du contrat.

répondants estiment majoritairement que la firme a le droit de conserver pour elle le bénéfice supplémentaire. Toutefois, cette majorité est sensiblement plus nette dans le cas de l'artisan et les auteurs attribuent cette différence à la taille de la firme (1986b : s293-s294).

Ces travaux ont eu des précurseurs. Dans une étude pionnière, Erwin Smigel (1956) avait déjà analysé la manière dont la réprobation du vol dépendait de la nature de la victime. Les répondants étaient ainsi amenés à exprimer leur attitude à l'égard du vol selon que celui-ci avait pour victime de petits commerçants (*Small Business*), de grandes entreprises (*Large Business*) ou l'Etat (*Government*).

Dans la première partie de l'étude, les personnes interrogées devaient simplement exprimer l'intensité de leur réprobation. Si l'approbation du vol est virtuellement nulle quelle que soit la victime, en revanche, léser les petits commerçants apparaît en moyenne comme plus condamnable que voler les grandes entreprises ou le gouvernement (1956 : 322).

Dans une deuxième condition, il s'agissait de mettre les sujets de l'enquête dans une situation de *choix forcé* : s'ils étaient contraints de voler, quelle victime choisiraient-ils préférentiellement ?

Pour 212 interviewés⁵⁷, les «victimes préférentielles» se répartissent comme suit : 102 «préfèrent» voler les grandes entreprises, 53, le gouvernement et 10, les petits commerçants.

Ce sont les *raisons* évoquées pour ces différentes préférences qui se révèlent particulièrement intéressantes. Smigel montre que celles-ci suivent principalement deux lignes d'argumentation : celle du *moindre risque* et celle du *moindre mal*. Ceux qui choisiraient de voler plutôt les petits commerçants évoquent la première raison : le risque encouru leur paraît moins grand, alors qu'ils craignent la capacité de rétorsion des grandes entreprises ou des pouvoirs publics. A l'inverse, ceux qui choisissent les grandes firmes ou l'Etat estiment qu'il s'agit là d'un moindre mal.

Mais la notion de «moindre mal» varie. La taille et la relative impersonnalité sont des caractéristiques aussi bien de l'Etat que de la grande entreprise. Par contre, l'argent de l'Etat est considéré comme celui de tous. Toutefois, ce dernier argument peut être interprété de deux manières opposées : soit «*voler l'Etat, ce n'est que récupérer ce qui nous appartient*» ou au contraire : «*voler l'Etat, c'est se voler soi-même*». Selon l'une ou l'autre de ces interprétations, la victime «préférentielle» change.

⁵⁷ Trois refusent de répondre et 30 refusent toute idée de vol, quelle que soit la victime.

Compte tenu que plus de trois décennies séparent l'étude de Smigel, d'un côté, de celles de Kellerhals ou de Kahneman, Knetsch et Thaler, de l'autre, la persistance des différences dans les conceptions du juste selon que l'on a affaire à un acteur individuel ou à un acteur institutionnel n'en est que plus remarquable. On a déjà évoqué cette problématique lors de la discussion sur l'idée de rareté (voir première partie) : une des raisons pour lesquelles la plupart des gens ont du mal à accepter la légitimité de cette idée de rareté, c'est l'attribution d'une sorte de « toute-puissance » à l'Etat. C'est bien l'idée implicite qu'exprime l'idée de « *L'Etat-Providence* ». On voit bien ici le danger pour la construction d'une solidarité sociale exclusivement appuyée sur des dispositifs publics : cette solidarité tend à s'effriter au fil du temps parce que les membres de la société tendent à oublier que derrière la solidarité étatique se déploie un *compromis entre citoyens*. C'est ce qu'exprime, par exemple, Pierre Reman : « *En matière de solidarité, et même si l'image est moins belle, c'est de société de transferts plutôt d'Etat-Providence qu'il faut parler car dans ce domaine, il constitue un écran entre les individus et eux-mêmes qui ne réalisent pas à quel point, l'Etat, c'est eux* »⁵⁸. Dans la même logique, Pierre Rosanvallon (1981, 1995), insiste sur la perte progressive de légitimité de l'Etat-Providence, qui s'est constitué « à chaud », dans la foulée de ce qui apparaissait, après la seconde guerre mondiale, comme une « renégociation du contrat social », mais qui s'est développé « à froid », en dehors de nouvelles mobilisations. Enfin, on peut citer les études des psychologues du comportement économique (Furnham et Lewis, 1986 ; Lewis, 1990) lorsqu'ils se posent la question de la perception de la *connexion fiscale*, c'est-à-dire du lien entre recettes et dépenses de l'Etat.

Dans tous ces cas, on peut voir à l'oeuvre le mécanisme fondamental mis en évidence par Smigel, par Kellerhals ou par Kahneman, Knetsch et Thaler : le « providentialisme », qui tend à décharger le citoyen d'une part essentielle de sa responsabilité à l'écart d'une institution jugée à la fois puissante et lointaine. Mais bien sûr, selon la belle formule de Pierre Reman, cette institution est en partie un « écran » qui masque des relations *entre* les citoyens. La formalisation de la solidarité présente certes un grand avantage : elle la débarrasse de sa connotation de « charité » et donc du côté « humiliant » que peut avoir la solidarité « informelle ». En même temps, elle la rend plus fragile, parce qu'elle en fait quelque chose de plus abstrait et dont la légitimité s'effrite au fur et à mesure qu'on s'éloigne de ses origines historiques.

L'Etat-Providence a souvent été critiqué, dans les années 80 en particulier, parce qu'il engendrerait une « culture de la dépendance » chez les plus pauvres. Cet argument me paraît différent, dans sa nature et dans ses intentions, de l'argument du providentialisme. La première idée, en effet, vise spécifiquement les publics-cibles de l'aide sociale et comporte une volonté à peine déguisée de stigmatisation : il soutient que l'aide sociale reçue par les plus pauvres les décourage de « se débrouiller par eux-mêmes », en fait des « assistés perpétuels » et, en définitive, les enfonce dans la pauvreté plus qu'elle ne les soutient. On voit bien la logique politique derrière cette

⁵⁸ La Revue Nouvelle, décembre 1993.

argumentation : il s'agit de dire que les plus pauvres s'en sortiront mieux si on les aide moins, parce qu'à terme, on découragera leur paresse. Cet argument nourrit notamment la polémique sur les mères célibataires, aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne : certains estiment que, plutôt que d'aider les mères célibataires par des allocations spécifiques, il serait beaucoup plus utile à long terme de les encourager à se trouver un travail (ou un mari qui travaille !) ... voire carrément de décourager les jeunes femmes des milieux défavorisés de faire des enfants. Cette conception moralisatrice et empreinte de darwinisme social est typique d'une certaine droite anglo-saxonne mais elle contamine également la gauche : un des premiers projets de Tony Blair, après son succès de 1997, fut la suppression des allocations aux mères célibataires. En définitive, ce projet a été abandonné, sous sa forme initiale, devant la levée de boucliers qu'il a suscitée.

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

2. Les finalités du groupe

Des théories parentes de celles qui viennent d'être évoquées mettent en évidence d'autres aspects de la *relation entre les acteurs*. Morton Deutsch (1975, 1985) insiste fortement sur le rapport entre la norme de justice apparaissant comme « saillante » et les *finalités* du groupe ou de l'interaction à l'intérieur desquels est défini le problème distributif. Deutsch suggère qu'il y a une « congruence » entre ces finalités et les représentations du juste (1985 : 38-45) :

- dans les groupes et relations où la finalité est de maximiser un résultat (exemple : les relations professionnelles), la justice proportionnelle (l'équité) aura tendance à s'imposer parce qu'elle incite davantage ceux qui disposent des ressources les plus utiles à les mettre au service de la collectivité (à ce sujet voir aussi Green, 1988).
- dans les groupes axés sur le maintien de relations sociales agréables (par exemple : les groupes d'amis), alors c'est la norme d'égalité qui aura tendance à l'emporter, parce que c'est la norme la plus adéquate pour le maintien de l'estime mutuelle et que celle-ci est la condition de survie de tels groupes
- enfin, dans les groupes où le développement personnel et le bien-être constituent les objectifs fondamentaux (exemple : la famille), alors on aura

tendance à voir émerger une norme de besoin, pour les mêmes raisons : « *si à un moment particulier, un individu a un besoin qui est important pour sa survie, son développement ou son bien-être, il doit avoir accès aux ressources nécessaires pour satisfaire ses besoins indépendamment du fait que ce soit socialement équitable ou égalitaire dans le court terme.* » (1985 : 43).

Bien sûr, la théorie de Deutsch est conçue pour l'explication de l'émergence des normes de justice dans les contextes micro-sociologiques. En ce sens, elle s'écarte en partie des préoccupations exprimées ici. Cependant, Deutsch estime qu'on peut étendre son explication, par analogie, aux problèmes de justice macro-sociale : les sociétés, comme les groupes restreints, peuvent avoir des « orientations dominantes ». Et pour Deutsch, de même que la finalité des groupes à orientation économique produit l'adhésion à une conception proportionnaliste de la justice, l'orientation globale de nos sociétés a favorisé l'émergence d'une conception proportionnaliste « savante » : « *Etant donné la nature de la société occidentale, dont les caractéristiques la prédisposent à avoir une orientation économique, il a semblé naturel aux psychologues sociaux de se focaliser sur l'équité comme principe central de la justice distributive* » (1985 : 45). On est donc ici tout près d'une explication en termes idéologiques.

3. Les « domaines de la vie »

Jennifer Hochschild (1981) nous fait faire un pas de plus, puisqu'elle s'intéresse à une gamme de contextes qui va de la famille à la société globale. La thèse centrale de l'auteur, c'est que le choix d'une norme distributive dans un contexte donné dépend fondamentalement du « *domaine de la vie* » auquel appartient le contexte.

Le schéma de tout l'ouvrage est donc construit sur trois concepts centraux : les principes de base, les normes de justice distributive et les domaines de la vie.

Pour Hochschild, il y a deux *principes de base* : un principe d'égalité et un principe de différenciation. « *Le principe d'égalité assume que les gens ont au départ une valeur égale (...). Les différences de traitement doivent être justifiées. Le principe de différenciation assume que les gens ont au départ une valeur différente (...). Un traitement identique doit être justifié* » (1981 : 51). Ces principes constituent les deux pôles d'un continuum sur lequel il est possible de classer les normes de justice distributive. Ils ne sont donc pas eux-mêmes des normes, mais, plus fondamentalement, des « *jugements de valeur dont le sujet peut ne pas être conscient et qui ne sont susceptibles ni d'explication rationnelle, ni de contradiction* » (1981 : 47).

Les *normes de justice distributive* sont des prescriptions plus précises qui autorisent ou prohibent certains comportements ou certaines croyances. Ce sont, selon la formule même de l'auteur, les « *outils conceptuels* » au moyen desquels les sujets

qu'elle interroge construisent des jugements distributifs. De plus, les normes, bien qu'elles soient plus spécifiques que les principes, ne sont encore que des «guides» généraux et peuvent donner lieu, en fonction des circonstances, à des décisions d'allocation différentes. Enfin, les normes présentent à la fois un aspect individuel et collectif : « *la norme elle-même est une valeur sociale largement partagée, mais l'utilisation d'une norme particulière dans une décision spécifique d'allocation constitue un choix individuel* » (1981 : 47).

Les sujets de Hochschild utilisent six grands critères de justice qui se répartissent ainsi selon un continuum allant des plus égalitaires aux plus différenciateurs : l'égalité stricte - le besoin - l'investissement - le résultat - le statut («*ascription*»). Une sixième norme, régulièrement utilisée est la procédure. Mais, par définition, celle-ci n'a pas de contenu spécifique en termes d'égalité ou de différenciation, le caractère plus ou moins égalitaire du résultat dépendant du type de procédure utilisée.

Enfin, pour caractériser le contexte de la décision d'allocation, Hochschild propose le concept de *domaines de la vie*. Ce sont les «catégories d'activité et de pensée qui façonnent l'existence quotidienne d'une personne» (1981 : 47). En fait, l'utilité de cette notion vient du fait que les entretiens menés par l'auteur traversent allègrement la frontière qui sépare les contextes macro-sociaux et micro-sociaux. Ses sujets sont donc amenés à parler de leurs conceptions du juste aussi bien par rapport à leur vie quotidienne que par rapport à des questions plus «sociétales». Hochschild est ainsi amenée à distinguer trois «domaines de la vie» (1981 : 81) :

- celui de la socialisation qui «concerne la vie de tous les jours, telle que la famille, l'école et les amis» ;
- le domaine économique rassemble les «problèmes liés au fait de gagner sa vie, de trouver et de connaître sa place dans la société globale»
- le domaine politique «concerne les questions de citoyenneté, l'impact du gouvernement fédéral sur sa propre vie, les craintes et les espoirs pour le futur des Etats-Unis» ;

La thèse fondamentale de l'auteur se ramène alors à une proposition sur la relation entre normes de justice et domaines de la vie : ***dans le domaine de la socialisation, on choisira plutôt des normes égalitaires, dans le domaine économique, plutôt des normes différenciatrices, et dans le domaine politique, à nouveau plutôt des normes égalitaires.***

A l'intérieur même de cette conception dominante, il y a toutefois des zones d'ambiguïté importantes dues notamment au fait que certaines problématiques sont

inextricablement liées à plusieurs «domaines de la vie» : « *ce schéma analytique montre pourquoi les répondants sont si souvent mal à l'aise lorsqu'on discute la redistribution des richesses vers le bas. Lorsqu'ils voient la redistribution comme une question économique, ils argumentent à partir d'un principe de différenciation et s'y opposent. Lorsqu'ils la voient comme une question politique, ils argumentent à partir d'un principe d'égalité et y sont favorables. La redistribution politique de biens économiques, par définition, chevauche deux domaines et force les gens à affronter la disjonction dans leurs croyances en matière de justice distributive* » (1981 : 48).

La dernière citation évoque inévitablement les effets de «*cadrage*» (*framing*) qui seront abordés dans la section suivante : la même question peut susciter un jugement différent selon la manière dont elle est présentée. On voit donc que Jennifer Hochschild articule déjà plusieurs «niveaux» d'explication : des mécanismes cognitifs (le cadrage) peuvent produire des phénomènes de nature assez largement idéologiques (une conception dominante de la justice) en s'appuyant sur des éléments du contexte (la différenciation des domaines de la vie). C'est en cela, surtout, que «*what's fair*» me paraît une tentative presque paradigmatique de construire une sociologie des normes de justice au sens où je l'ai défendue dans la section précédente.

4. La nature des ressources

Toujours parmi les facteurs contextuels, un certain nombre d'auteurs se sont intéressés à la manière dont la nature des ressources distribuées pouvait influencer le choix de telle ou telle norme de justice.

C'est bien sûr chez *Michael Walzer* que l'on trouve l'élaboration la plus systématique de cette problématique. La proposition majeure de Walzer est que «*les distributions sont structurées en fonction des conceptions partagées de ce que sont les biens et d'à quoi ils servent*» (1983 : 7)

Au centre des représentations de la justice dans la société américaine, il y a donc ce qu'il appelle une «*théorie des biens*». Celle-ci s'articule autour de six propositions de base (1983 : 7-10) :

- les biens sont des objets sociaux par nature : « *Les biens, à travers le monde, ont des significations partagées parce que la conception et la création sont des processus sociaux* ».
- l'identité même des personnes se définit dans la fabrication, la possession et l'usage des biens ;

- la définition de ce qui est un bien, et de l'importance relative des différents biens est fondamentalement relative et dépendante de la culture : "*Il n'y a pas d'ensemble unique de biens primaires ou de base qui soit concevable à travers tous les mondes matériels et moraux (...)*"⁵⁹

- à chaque type de bien - selon la culture spécifique considérée - correspond une règle de distribution particulière : «Toutes les distributions sont justes ou injustes relativement aux significations sociales des biens considérés».

- il n'y a pas de distribution juste ou injuste «dans l'absolu» puisque les significations sociales des biens changent avec le temps, et donc aussi les critères de distribution.

- l'intuition fondamentale est *l'autonomie des sphères* : c'est, pourrait-on dire, la définition même de la justice dans une société complexe où coexistent des biens de signification différente.

Une société juste est donc celle qui *respecte l'autonomie des sphères distributives* : à chaque «sphère» (chaque type de bien) doit correspondre un critère de distribution qui est lui-même déterminé par la signification que la communauté attribue au bien. Cette autonomie est ce que Walzer appelle «*l'égalité complexe*» et qui est pour lui l'opposé de la «tyrannie».

L'égalité complexe ne s'oppose pas à ce que, dans certaines sphères, les biens soient éventuellement répartis de manière fort inégale (situation que Walzer qualifie de «Monopole»). Par contre, l'égalité complexe interdit qu'un bien devienne «dominant», c'est-à-dire que sa possession engendre des effets sur toutes les autres sphères distributives, ce qui nie leur autonomie et aboutit inévitablement à la tyrannie. La tyrannie peut s'appuyer sur différents biens dominants : «*dans une société capitaliste, le capital est dominant et aisément convertible en prestige et en pouvoir ; dans une technocratie, c'est le savoir technologique qui joue le même rôle*» (1983 : 11).

C'est donc la dominance qui produit la tyrannie et le monopole (l'inégalité de la répartition) reste acceptable pour autant qu'il n'y ait pas convertibilité entre les sphères. La société «*égalitaire complexe*» est une société dans laquelle «*différents biens sociaux sont détenus de manière monopolistique*» mais «*dans laquelle aucun bien*

⁵⁹ Pour comprendre cette proposition particulière, il faut à nouveau renvoyer à Rawls, qui sert de «référence» à la plupart des auteurs ayant écrit après lui. Rawls, rappelons-le, est préoccupé uniquement des «structures de base» de la société, et non pas de la distribution spécifique des multiples biens qu'une société est susceptible de distribuer. Pour lui, certains biens sont «premiers» en ce sens que la multitude des biens et services concrets n'a pour utilité que de favoriser l'acquisition de ces biens premiers. Ceux-ci sont, pour faire simple : les libertés individuelles, le droit de choisir son occupation (dans le cadre des «opportunités» disponibles), l'accès égal aux fonctions publiques, le revenu, et les bases du «respect de soi». Walzer, au contraire, pense que la typologie des différents biens est toujours une construction culturelle spécifique à une communauté donnée, et qu'il n'y a donc pas d'ensemble de «biens premiers» qui vaudraient pour toute société.

particulier n'est généralement convertible». Dans une société de ce type, «Bien qu'il y ait de multiples petites inégalités, l'inégalité ne sera pas multipliée par le processus de conversion. Elle ne sera pas non plus additionnée à travers les différents biens parce que l'autonomie des distributions tendra à produire une grande variété de monopoles locaux, détenus par différents groupes d'hommes et de femmes» (1983 : 17).

A partir de cette théorie de base, Walzer avance une série de propositions, souvent subtiles, sur la manière dont la «signification» des différentes sphères distributives façonne leur mode de distribution. Ainsi, le libre échange par l'intermédiaire du marché est le mode normal de distribution des marchandises. (1983 : 95-128). Encore faut-il s'entendre sur ce qu'est une marchandise. De nombreux biens distribués par une société ne sont pas des marchandises et ne peuvent donc être achetés et vendus : les êtres humains, le pouvoir politique, la justice criminelle, les libertés fondamentales, les droits au mariage et à la procréation, le droit de quitter la communauté politique, etc. (1983 : 100-102).

Discutant par exemple la conscription militaire instaurée en 1863 aux Etats-Unis, il tente de montrer que la charge du service militaire ne peut être «rachetée» parce que *«l'Etat ne pouvait pas imposer un travail dangereux à certains de ses citoyens et en exempter d'autres pour une somme d'argent. Cette affirmation était en résonance avec le sentiment profond de ce que signifiait être un citoyen de l'Etat - ou plus exactement de cet Etat, les Etats-Unis en 1863»*. Et l'auteur ajoute de manière significative : *«C'était une affirmation légitime, je pense, même contre l'avis d'une majorité de citoyens, car ils pouvaient très bien s'être mépris sur la logique de leurs propres institutions ou ne pas réussir à appliquer de manière conséquente les principes qu'ils professaient»* (1983 : 99).

De manière plus précisément empirique que Walzer, un certain nombre d'autres auteurs ont insisté sur la relation entre nature des ressources et normes de justice choisies.

Törnblom et Foa (1983) ont recensé six études du début des années 80, qui tentaient d'examiner simultanément les effets du contexte, du type de ressources, de la nationalité des sujets et de leur origine sociale sur la préférence pour une norme de contribution («équité»), d'égalité ou de besoin.

Six types de ressources apparaissent à travers les diverses études : l'amour, le statut, l'information, l'argent, les biens et les services. Par ailleurs, ces ressources doivent être distribuées dans trois «contextes relationnels» conçus pour reprendre la typologie de Deutsch (voir supra) : les groupes à orientation «intrinsèque» (le maintien de relations agréables) les groupes à orientation «économique» (coopération productive) et les groupes à orientation «soutenante» («caring»). Les enquêtes sous revue ne sont que très partiellement comparables : elles concernent trois pays

différents (Etats-Unis, Allemagne, Suède), des groupes de statut social assez divers (étudiants, employeurs, travailleurs sociaux, syndicalistes) et des conditions d'enquête hétérogènes. En dépit de ces difficultés, les auteurs s'efforcent de dégager une synthèse globale des relations entre nature des ressources et normes de justice préférentiellement choisies : «*L'égalité est la règle préférée pour l'attribution de l'amour dans quatre de nos sept échantillons. La règle de contribution reçoit le soutien le plus élevé (six échantillons sur huit) lorsque c'est le statut qui est concerné. Le score est à peu près égal entre égalité et besoin pour l'information, tandis que l'égalité est préférée pour les biens et services. L'égalité et la (règle de) contribution sont à peu près également appropriés pour l'argent*» (1983 : 165).

Ce qui précède montre que la relation normes/ressources ne tient que de manière approximative. Törnblom et Foa ont essayé de réduire la difficulté en proposant une relation entre types de ressource et types de contextes relationnels : les ressources «particularistes» (amour, statut et services) étant échangées dans des relations plutôt intimes et les ressources «universalistes» (argent, biens matériels et information) étant échangées dans des contextes plutôt instrumentaux et impersonnels, les premières favoriseraient plutôt la règle d'égalité et les secondes la règle de contribution.

Mais même ainsi, l'influence du statut social des répondants ou des «idiosyncrasies» culturelles reste impossible à éliminer.

Revenant sur le problème neuf ans plus tard, Kjell Törnblom (1992 : 214) semble considérer que le traitement de la question a relativement peu progressé. Dans ce texte, l'auteur introduit toutefois une nouvelle dimension qui n'était guère présente dans la «revue» de 1983 : la manière dont le principe de justice retenu peut être influencé par la nature *positive* ou *négative* du bien en question. Il défend l'idée que les normes de justice en matière de distribution de ressources négatives (charges ou punitions) sont souvent différentes des normes pour la distribution de biens ou services.

Passant en revue une série d'études menées au cours des deux décennies précédentes, il relève d'abord des résultats convergents montrant que les informations et expériences négatives tendent à peser plus lourdement dans la formation des attitudes et croyances que les informations et expériences positives. Par contre, les études tentant d'associer le choix d'une norme de justice au «signe» des ressources lui paraissent beaucoup moins concluantes parce qu'elles sont trop peu nombreuses et menées dans des conditions trop divergentes.

Törnblom suggère qu'il y a là un paradoxe : les sociétés occidentales sont de plus en plus confrontées à des problèmes de répartition de *charges* ou de *restrictions*. Si l'on accepte l'idée d'une possible asymétrie dans le choix des règles selon qu'il s'agit

de répartir des coûts ou des bénéfices, alors le problème soulevé par Törnblom devient capital pour la compréhension des croyances normatives dans la société contemporaine.

L'intérêt de poursuivre les recherches dans ce sens est d'autant plus évident que, de son côté, la psychologie économique a mis en évidence que dans un certain nombre de cas, les préférences des acteurs ne sont pas symétriques : il existe une «aversion pour la perte», c'est-à-dire une perception différente de la valeur d'une ressource selon qu'on la possède déjà ou que l'on envisage de l'acquérir. Cette constatation sera discutée dans le cadre de la section suivante.

SECTION II APPROCHES PSYCHO-SOCIOLOGIQUES

L'idée que l'explication des représentations de la justice s'appuie sur une série de *processus cognitifs et motivationnels* est bien évidemment complémentaire et non concurrente des précédentes : la prise en compte du contexte autant que l'influence des caractéristiques spécifiques des individus sont «médiatisées» par des processus de cognition, à travers lesquels nous percevons et évaluons notre environnement et ces processus peuvent eux-mêmes être affectés par certains éléments de motivations (désirs, besoins, pulsions, etc.). Nous sommes toutefois dans un autre registre d'explication, dans la mesure où les processus étudiés dans cette section sont généralement supposés universels, et décrivent l'être humain comme une unité imparfaite et socialement située de «traitement de l'information».

Dans sa propre typologie, déjà évoquée plus haut, Elster (1995) citait deux modes d'explication dans cette catégorie : l'influence de nos *intérêts* sur nos préférences normatives et l'influence de la *présentation du problème* (effets de perspective ou de cadrage).

Ces deux problématiques n'épuisent assurément pas le champ des explications psycho-sociologiques. Mais elles le balisent bien, si on élargit suffisamment la notion «d'intérêt» pour y inclure tous les éléments d'ordre motivationnel et la notion de «cadrage» («*framing*») de façon à ce qu'elle recouvre l'ensemble des processus par lesquels l'être humain met en perspective l'information disponible. En traitant ces deux problématiques, nous visons donc surtout à un premier «repérage» du champ des explications psychologiques et non à sa description exhaustive.

1. Intérêt et justice

La pertinence d'une sociologie des normes de justice dépend du poids respectif de nos intérêts et de nos conceptions du juste dans la détermination de nos choix. Si les arguments de justice ne sont qu'une rhétorique et que les choix des individus s'expliquent fondamentalement par leurs intérêts (conception de «*l'homo oeconomicus*»), alors, la justice n'est au mieux qu'un «épiphénomène».

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

Il reste que la notion même «*d'intérêt*» a toujours été conceptuellement problématique. Avant même d'examiner dans quelles mesures nos intérêts sont susceptibles d'influencer nos croyances/préférences morales, sans doute s'impose-t-il d'examiner brièvement le concept lui-même et les problèmes que peut poser son utilisation.

a) Intérêts et préférences : quelques distinctions

En premier lieu, il s'impose de distinguer, au moins en principe, entre *intérêts* et *préférences* : comme le rappelle Philippe Van Parijs (1990 : 30), «*Il est possible d'agir selon ses préférences sans pour autant agir selon ses intérêts*». C'est que nos préférences peuvent intégrer une composante «altruiste». Par exemple, un acteur peut avoir des préférences personnelles qui intègrent la solidarité au sein d'un groupe. Cela peut le conduire, entre autres, à accepter une distribution de ressources qui lui soit moins favorable que celle qu'il pourrait obtenir à partir de son seul pouvoir de négociation. Mais cela suffit-il pour attester l'influence de normes morales sur ses comportements ? Amartya Sen (1993 : 87-116) suggère une réponse à cette question en proposant de distinguer *deux formes de préférences «altruistes»* : l'engagement et la compassion.

La *compassion* est simplement le fait que le bien-être d'autrui nous importe personnellement : il est, pour employer le langage des économistes, intégré dans notre «fonction d'utilité». C'est le cas lorsque notre attachement personnel à quelqu'un, nous conduit à une forme d'«empathie» (l'expression est de nous). Cet «altruisme»-là peut

très aisément être redécrit comme une variante de l'égoïsme : *«On peut dire qu'un comportement fondé sur la compassion est, en un sens important, égoïste, puisqu'on est soi-même heureux du plaisir d'autrui et peiné par la douleur d'autrui et que la poursuite de sa propre utilité peut ainsi être favorisée par une action obéissant à la compassion»* (Sen, 1993 : 97).

C'est une idée équivalente que défend la romancière «libertarienne» Ayn Rand : *«La préoccupation pour le bien-être de ceux que l'on aime est une part rationnelle de notre intérêt égoïste. Si un homme qui est passionnément amoureux de sa femme dépense une fortune pour la guérir d'une maladie dangereuse, il serait absurde de présenter cela comme un «sacrifice» pour son bien à elle et non pour le sien à lui, et (de prétendre) que cela ne fait pas de différence de son point de vue personnel et égoïste, à lui, qu'elle vive ou qu'elle meure»*⁶⁰.

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

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

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

L'engagement, lui, relève a priori d'une autre logique : il ne s'agit pas d'intégrer le bien-être d'autrui dans ses préférences personnelles mais *«d'établir une distance*

⁶⁰ Ayn Rand (1962) : *The virtue of selfishness*, New York, New American library, citée dans Hospers (1990 : 352).

entre choix personnel et bien-être personnel» (Sen, 1993 : 100). La différence entre les deux apparaît clairement dans l'exemple suivant : *«Si l'existence de la torture vous rend malade, c'est un cas de compassion ; si vous ne vous estimez pas personnellement atteint, mais si vous pensez que c'est un acte condamnable et si vous êtes prêt à faire quelque chose pour l'empêcher, c'est un cas d'engagement»* (ibidem : 97).

Alors que la «compassion» de Sen peut être intégrée à ce que Van Parijs appelle les **préférences personnelles**, l'«engagement» relève, lui, clairement des **préférences morales**. Autrement dit, nos choix peuvent s'écarter de notre bien-être personnel - même élargi, pour y intégrer notre empathie avec autrui - et il y a donc un espace pour l'introduction de considérations morales, et, parmi elles, de considérations de justice.

La distinction de Sen s'inscrit bien dans les préoccupations de la théorie économique : l'introduction de la compassion dans la définition des préférences peut sans doute se faire sans modifier fondamentalement la logique du modèle économique du comportement individuel. A l'inverse, introduire l'hypothèse d'un comportement «normativement orienté» pose de tout autres problèmes, puisqu'on suppose alors que les choix de l'acteur ne sont pas définis seulement par ses préférences et par l'ensemble des options possibles.

Du point de vue d'une sociologie des normes de justice, par contre, la distinction entre compassion et engagement peut s'avérer difficile à manipuler du simple point de vue conceptuel. En effet, l'idée même de compassion ou «d'empathie» n'est pas totalement étrangère au domaine de la justice. A côté de la compassion comme *sentiment*, telle que l'envisage Sen, on peut donc aussi imaginer la compassion comme *norme morale*.

L'option dominante parmi les théoriciens de la justice, est de considérer la notion de compassion comme «extérieure» au domaine de la justice (voir la première partie du cours). Mais ce n'est pas un avis unanime :

- L'opposition entre *«ethics of care»*, et *«ethics of rights»*, que Carol Gilligan considère comme caractéristique des différences de conception entre hommes et femmes réintroduit une sorte de dimension «empathique» dans le concept même de justice.

- Dans la même tradition, l'idée qu'il y a une dimension de *«traitement humain»* dans la définition de la justice est défendue par Lita Furby (1986 : 184-187).

- Par ailleurs, dans leur tentative de classification des événements ressentis comme injustes, Mikula, Petri et Tanzer (1990 : 136) font remarquer que *«finalement, une proportion considérable des événements n'a trait ni aux distributions ni aux procédures, mais se réfèrent aux questions de conduites*

inter-personnelles et à la qualité du traitement inter-personnel : entre autres, rompre des accords, négliger les sentiments, les besoins et les désirs d'autrui ; faire des reproches ou des accusations ; considérer prioritairement ses propres intérêts ; traiter (autrui) de manière inamicale ou impolie ; le traiter de manière abusive ou agressive».

On voit assez aisément à quelle difficulté on aboutit à partir de cette réflexion sur le concept d'intérêt : l'empathie avec autrui est, selon certains auteurs intégrée implicitement dans la définition de nos *préférences personnelles égoïstes* (Sen, Rand) et, selon certains autres, dans celles de nos *conceptions du juste* (Gilligan, Furby, Mikula, Petri et Tanzer).

Dès lors, il peut être difficile, par exemple, de décider si un choix distributif qui s'écarte de nos intérêts matériels est l'indice d'une croyance normative ou seulement celui d'une structure de préférences personnelles intégrant le souci (égoïste) d'autrui.

On ne peut espérer trancher ces difficultés ici, mais il était nécessaire d'au moins les mentionner. Une fois ces réserves faites, on peut alors aborder la question de la relation entre intérêts des acteurs et préférences normatives. Globalement, nous semble-t-il, on peut défendre quatre types de position, qui toutes, impliquent une vision différente de la réalité et de l'autonomie des préférences normatives.

(1) La première position consiste à présenter les préférences normatives comme *nos intérêts consciemment déguisés*. Dans ce contexte, les «normes de justice» constituent, selon la formule de Melvin Lerner «*une manifestation plutôt superficielle du dialogue public : les règles que les gens au pouvoir emploient afin de promouvoir, d'une manière relativement efficace, leurs motifs plus puissants et plus centraux que sont le pouvoir, la satisfaction de besoins privés, leurs désirs, etc.*» (1977 : 5).

Cette position correspond à ce que pourrait être une généralisation du paradigme de «*l'homo oeconomicus*» dans le champ de la sociologie de la justice. Une telle position prive bien sûr les préférences normatives de toute réalité et de toute autonomie : elles sont de purs *épiphénomènes*. Dans cette perspective, nous fonctionnons exclusivement sur base de nos intérêts mais ceux-ci «s'avancent masqués» derrière des normes, des valeurs, des conceptions du juste et de l'injuste. Personne, sans doute, ne défendrait aujourd'hui une vision aussi «réductrice» de l'acteur et de ses croyances. Cela n'empêche que la tentation est forte, pour une partie de la sociologie contemporaine, de se raccrocher à un paradigme - celui de la rationalité économique - qui correspond à un «*pôle de structuration*» au sein des sciences sociales (Van Parijs, 1990).

(2) La deuxième position, sensiblement plus nuancée, consiste à expliquer nos préférences normatives comme étant *inconsciemment façonnées par nos intérêts*. Si

l'on admet cette hypothèse sous sa forme générale, alors pour reprendre la terminologie d'Elster, les normes ont un pouvoir de motivation propre mais elles sont elles-mêmes le produit d'un processus (inconscient) d'optimisation.

(3) Si on récuse les deux premières positions comme explications *générales* des relations entre les croyances et les normes, on peut les accepter comme explications *partielles* :

- d'une part, les intérêts et les préférences normatives **déterminent conjointement** les actions ou choix effectifs des individus.

- d'autre part, les **normes elles-mêmes** sont un produit complexe, partiellement indépendantes de nos intérêts mais aussi partiellement déterminées par eux.

C'est la position adoptée par Messick et Sentis (1983) qui décrivent l'adhésion à une norme de justice comme un processus «d'optimisation sous contrainte» (voir plus bas).

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

Dans la suite de ce paragraphe, nous allons examiner plus précisément ces quatre positions et leur plausibilité.

b) Les préférences normatives : nos intérêts consciemment déguisés ?

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

Mais si le thème de la justice est central dans notre culture, son **usage stratégique** n'est pas moins attesté. Comme le suggèrent Jean Kellerhals et ses collaborateurs (1988 : 15) «*les normes de justice sont les instruments de finalités (la cohésion ou la productivité, la lutte interne ou externe, la différenciation ou la fusion mythique, etc.) que poursuivent les individus ou les groupes*». Dans cette optique, les

normes de justice sont donc au moins en parties instrumentales par rapport à d'autres objectifs, et, *in fine*, aux intérêts (au sens large) des acteurs en présence.

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

Etudiant notamment l'influence des normes de justice sur les processus de négociation, Jon Elster (1989b) se demande, dans le même ordre d'idées, si ce qui apparaît comme référence à des préférences normatives pourrait être de manière générale une manifestation déguisée de l'intérêt personnel : «*Il serait particulièrement malchanceux ou inepte le groupe qui ne trouverait pas l'une ou l'autre norme pour justifier son droit à une plus grande part*» (Elster, 1989b : 233). Ainsi, de l'usage de la norme de *réciprocité* en affaires ou en politique, si bien rendue par l'expression courante «*renvoyer l'ascenseur*». Par exemple, le vendeur qui paye un splendide dîner à son client sait qu'il en fait son «obligé» et qu'il peut en espérer, en retour, une «bonne disposition» qui lui rapportera beaucoup plus que le coût du dîner.

L'usage instrumental de la même norme de *réciprocité* est bien décrit dans un autre passage du même ouvrage où Elster reprend à Colin Turnbull⁶¹ la description de l'usage du don et du sacrifice chez les Ik de l'Ouganda (Elster, 1989b : 112). Omniprésents dans cette société, le don et le sacrifice, dit Turnbull «*ne sont pas l'expression de la croyance naïve que l'altruisme serait à la fois possible et désirable. Ce sont des armes, tranchantes et agressives, qui peuvent être utilisées à des fins diverses*». La norme de *réciprocité* fait en effet de tout don ou de toute aide, même non sollicitée, une *créance* sur le bénéficiaire, et donc un gage pour l'avenir. D'où la très grande disposition des Ik à offrir leur aide, y compris lorsque celle-ci n'est pas souhaitée. Si, par exemple, un membre de la communauté vient à décider de se bâtir une maison, aussitôt se multiplient les «coups de mains», en nombre tel qu'ils peuvent devenir tout à fait contre-productifs : «*Une fois, j'ai vu tellement d'hommes affairés sur un toit que la totalité de la toiture menaçait de s'effondrer. Les protestations du propriétaire n'y faisaient rien. Une fois le travail accompli, une dette était contractée*» (ibidem). Mais, bien entendu, pour que la créance soit dûment assise, il faut pouvoir en refuser le paiement immédiat : «*Lokéléa s'est toujours rendu impopulaire en acceptant ce type d'aide et en la payant sur-le-champ en nourriture (à laquelle le vieux renard savait que ses «aidants» ne pourraient résister), ce qui annulait immédiatement la dette*» (ibidem).

⁶¹ Colin Turnbull (1972) : *The mountain people*, New York, Simon et Schuster.

L'usage stratégique et «intéressé» des préférences normatives est donc une réalité bien attestée, et on pourrait sans doute en multiplier les exemples. Mais il est une autre raison avancée par certains sociologues pour contester l'efficacité causale, voire la réalité des normes et des valeurs. Les préférences normatives ne sont pas des variables «observables» : elles sont toujours *inférées* par le chercheur, soit à partir des *comportements* des acteurs, soit à partir de leurs *déclarations*. Comme les intérêts, les croyances et les valeurs sont donc des *attributions*. Le principal angle d'attaque du paradigme de «l'homo oeconomicus» en sociologie consiste donc à montrer que des comportements, à première vue dictés par des «valeurs» ou des «normes» peuvent être aisément réinterprétés comme des comportements instrumentalement rationnels, fondés sur l'intérêt.

Par exemple, dans une enquête déjà citée au paragraphe précédent, Kahneman, Tversky et Thaler (1986a) ont mis en évidence un certain nombre de «règles de justice» qui sont censées régir les relations entre firmes et consommateurs et qui s'écartent sensiblement de la «maximisation du profit» par les premières. Nous avons mis en évidence plus haut, notamment, qu'aux yeux des sujets de l'enquête, une firme n'a pas le droit de profiter de circonstances «extérieures» à la transaction, comme par exemple une pénurie inattendue, pour modifier ses prix ou pour vendre son stock aux enchères. Maintenant, si l'on observe qu'une firme s'abstient de profiter au maximum d'un avantage momentané, s'ensuit-il forcément qu'elle respecte une «norme» ? Rien n'est moins sûr : la firme peut tout simplement vouloir faire prévaloir ses intérêts *à long terme* (conserver ses clients) sur ses *intérêts immédiats* (engranger le maximum de profit sur un «one shot»).

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

On pourrait donc renverser la réflexion d'Elster lorsqu'il affirme que tout acteur peut toujours trouver une norme pour justifier son intérêt (voir supra) et suggérer qu'*il y a peu de préférences normatives derrière lesquelles un sociologue habile ne puisse découvrir l'un ou l'autre intérêt de l'acteur.*

Peut-on pour autant défendre de manière générale une analyse cynique des préférences normatives comme étant tout simplement un «habillage» de nos intérêts personnels : une sorte de rhétorique où chacun essaie de faire passer ses intérêts

particuliers pour l'intérêt collectif baptisé «justice» ? Non, répond Elster : contrairement à ce que l'on pourrait imaginer de prime abord, l'usage «stratégique» des normes de justice constitue un argument contre le caractère épiphénoménal des préférences normatives et en faveur de leur efficacité causale.

En effet, quel intérêt y aurait-il à invoquer des normes de justice, même de façon hypocrite et manipulatrice, si celles-ci n'avaient aucune influence en tant que telles sur les choix de personne ? Quel intérêt, dit autrement, y aurait-il à invoquer des normes auxquelles personne ne croirait sincèrement, fût-ce de manière partielle ? L'efficacité même d'un usage «intéressé» et «stratégique» des préférences normatives, implique que celles-ci puissent, au moins chez certaines personnes, constituer un élément de motivation authentique, capable de prendre le pas sur leur intérêt. Edgerton l'explique de manière très convaincante : *«Si les règles n'étaient pas considérées comme importantes, si elles n'étaient pas prises au sérieux et suivies, cela n'aurait aucun sens de les manipuler pour son bénéfice personnel. S'il ne se trouvait pas de nombreuses personnes pour estimer que les règles sont légitimes et contraignantes, comment qui que ce soit pourrait-il utiliser ces règles pour son avantage personnel ?* »⁶².

Le fait même de l'importance de l'invocation publique des normes de justice dans notre culture constitue donc un argument *a priori* en faveur de leur efficacité causale autonome : bien sûr, à un moment ou un autre, nous faisons tous appel à des normes de justice pour défendre nos intérêts personnels. C'est d'autant plus aisé que souvent, de multiples normes ou du moins, de multiples variantes, sont invocables dans une situation donnée. Mais si les préférences normatives n'étaient de manière générale, que le «déguisement» de nos intérêts, elles cesseraient tout simplement d'être invoquées. La réalité des préférences normatives n'empêche donc pas que beaucoup d'entre elles puissent être de purs déguisements hypocrites. Ce qui paraît contradictoire, par contre, c'est d'en faire une *explication générale* de ces croyances : ***le fait même de l'usage instrumental des normes implique qu'à tout le moins certaines d'entre elles doivent être des croyances sincères pour certains acteurs.***

Il reste bien sûr la possibilité que les normes soient d'authentiques motivations pour certains, et des instruments de manipulation pour d'autres : c'est l'idée, en somme, que la société serait composée d'un côté de *manipulateurs* et, de l'autre, de *manipulés*. Les premiers seraient tout à fait cyniques par rapport aux questions de justice mais utiliseraient les préférences normatives des autres en faveur de leurs propres intérêts personnels. Elster (1989b : 129) récuse explicitement ce genre de théorie «paranoïde» : *«je pense plutôt que la plupart des normes sont partagées par la plupart des gens, manipulateurs comme manipulés. Plutôt que de manipulation au sens strict, nous traitons ici d'un mélange de croyances, de mystifications et d'auto-mystifications (self-*

⁶² R. Edgerton (1985) : *Rules, exceptions and the social order*, cité dans Elster (1989b : 128)

deception). Il donne à l'encontre d'une telle conception trois types d'arguments, qui ont tous trait, mais de manière différente, à une certaine nécessité de cohérence :

- en premier lieu, les acteurs parfaitement cyniques sont probablement rares, parce que nous avons tous besoin d'une certaine cohérence dans notre image de nous-mêmes : *«Mon image de moi en tant que personne liée par les normes de la société ne m'autorise pas à picorer arbitrairement dans le large menu de normes susceptibles de justifier mes actions, vu que je ne dois pas moins les justifier à mes propres yeux qu'à ceux des autres»* (ibidem).

- en deuxième lieu, l'efficacité même de la manipulation requiert qu'elle soit au moins en partie sincère : le pur cynique est souvent peu convaincant parce qu'il n'est pas convaincu lui-même. Ses intérêts sont alors trop transparents et son appel aux préférences normatives risque de s'en retrouver privé de toute efficacité.

- enfin, il y a l'argument de la cohérence publique, qu'Elster baptise du nom évocateur de *«boîte de Pandore»* : une fois que la boîte est ouverte, il faut bien, bon gré mal gré, en accepter le contenu. Autrement dit, après qu'un acteur a invoqué une norme dans une situation où celle-ci lui est favorable, il lui sera sensiblement plus difficile de la récuser si, ultérieurement, la norme vient contrecarrer ses intérêts. Ainsi, une firme négociant une convention salariale dans une situation économique difficile peut jouer la «transparence» et exposer sa comptabilité pour faire pression à la baisse sur les négociateurs syndicaux. Mais il lui sera beaucoup plus difficile, une fois la prospérité revenue, de refuser les informations qu'elle avait offertes lorsque cela servait ses intérêts. De manière générale, l'utilisation, dans une négociation sociale, de l'argument de la santé économique ou financière d'une entreprise est toujours «à double tranchant» : un négociateur syndical qui, dans une haute conjoncture, argue que «l'entreprise a les moyens de nous augmenter», risque de se retrouver partiellement prisonnier de sa propre logique lorsque la situation sera devenue plus défavorable. Cette nécessité de «cohérence publique» peut se manifester de manière plus forte encore lorsqu'elle concerne des acteurs liés entre eux par d'autres normes, par exemple, une norme de solidarité : *«(En Suède), dans les années trente, les salaires des travailleurs du métal étaient inférieurs à ceux des travailleurs de la construction. La forte insatisfaction des travailleurs du métal à l'égard des différences de salaires fut une des causes majeures de l'évolution vers une négociation centralisée. Plus tard, lorsque les travailleurs du métal devinrent eux-mêmes les «hauts salaires», ils se retrouvèrent liés par leurs appels passés à la solidarité»* (Elster, 1989b : 291).

Insistons-y : rien, dans ce qui précède, n'exclut que l'utilisation stratégique des normes de justice puisse constituer un trait dominant de nos sociétés et que donc la

défense des intérêts des acteurs soit omniprésente derrière les appels à la «justice». L'argument d'Elster est simplement que cela ne peut constituer l'explication *générale* de nos préférences normatives : certaines d'entre elles, au moins pour certains acteurs et à certains moments doivent être authentiques.

A l'inverse, le refus d'une partition rigoureuse de la société entre «manipulateurs» et «manipulés» n'exclut pas que les ressources cognitives, matérielles et institutionnelles nécessaires à la manipulation des préférences normatives soient très inégalement réparties entre les individus et les groupes sociaux. On peut au contraire penser que c'est une description très plausible de la société dans laquelle nous vivons.

c) Les préférences normatives : nos intérêts inconsciemment déguisés ?

En dépit du raisonnement qui précède, nos conceptions du juste pourraient être nos intérêts déguisés mais de manière plus subtile : il se pourrait que les préférences normatives des acteurs soient d'authentiques motivations au sens où ils y croient de manière sincère, mais qu'elles soient *inconsciemment* façonnées, de manière systématique, par leurs intérêts.

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

On revient alors à la question fondamentale posée au début de cette section : si nos préférences normatives ne sont elles-mêmes que le voile (inconscient) derrière lequel se camouflent nos intérêts, la notion de justice n'est-elle pas dépourvue de la moindre efficacité explicative ?

Pour trancher la question, il faut en fait trouver des exemples où nos préférences normatives sont *opposées* à nos intérêts. C'est dans la psychologie sociale

expérimentale, que les arguments les plus convaincants ont été avancés en faveur de l'irréductibilité des normes à un processus (même inconscient) d'optimisation.

La démonstration peut-être la plus évidente de la prévalence possible de normes de justice contraire aux intérêts des acteurs est une expérience de Van Avermaet (1979) décrite dans Messick et Sentis (1983). Un sujet «A» se voit confier une tâche sensée complémentaire de celle confiée à un sujet «B» (fictif) qui se trouve dans une autre pièce. A la fin de la tâche, l'expérimentateur, l'air soucieux rentre dans la pièce, et raconte le scénario suivant : «B» a dû partir précipitamment, et lui, l'expérimentateur, est bien ennuyé parce qu'il aurait voulu que «A» et «B» décident en commun du partage d'une somme qu'il souhaitait leur allouer pour l'expérience. Il remet alors à «A» la totalité de la somme (7 \$) ainsi qu'une enveloppe pré-adressée et timbrée, destinée à «B», en chargeant «A» d'effectuer lui-même (anonymement) le partage à sa convenance. En l'absence de tout contrôle, le comportement «naturel» de l'individu mû par le seul intérêt est bien entendu de conserver l'entièreté des sept dollars, et cela d'autant plus qu'aucun paiement n'avait été initialement prévu : «B» est donc sensé ne s'attendre à rien.

Or, sur les 94 sujets de l'expérience, deux seulement ont omis de renvoyer l'enveloppe. Quant aux autres, ils ont renvoyé un montant qui, pour des tâches évaluées de manière égale, s'écartait en moyenne fort peu de 3 \$ 50, soit la moitié du paiement.

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

Tableau 1. Expériences de Hoffman et Spitzer

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

Les deux sujets sont dans des situations différentes :

- le *contrôleur* (A) (tiré au sort ou désigné par un jeu préalable) peut choisir l'option qui lui convient.
- son partenaire (B) n'a pas de possibilité de choix mais il peut *négoier un accord* : proposer à A, en échange d'un choix plus favorable à B, de lui céder une partie de sa propre recette.

Il est important en effet de remarquer que la somme des deux recettes n'est pas constante entre les différentes options. Du point de vue de la théorie des jeux coopératifs, A et B devraient finir par s'entendre sur l'option 3, à la condition que B cède à A une partie importante de sa propre recette (en tout cas plus de deux dollars). Si, par exemple, A et B décident de se partager les huit dollars de l'option 3 selon la répartition 5 \$ / 3 \$, chacun aura profité de la négociation : A aura obtenu plus que le maximum qui lui était individuellement accessible et B aura obtenu plus que ce qu'il aurait reçu en dehors de la négociation.

Or, les résultats de Hoffman et Spitzer se sont révélés très différents de ce que prédit la théorie des jeux coopératifs. En effet, si d'un côté, la grande majorité des négociations a abouti au choix du maximum conjoint (78 choix sur 86), le partage de celui-ci s'est fait selon des critères inattendus : dans 20 cas seulement le «contrôleur» a reçu plus que le maximum qui lui était individuellement accessible. Et dans 53 cas, le contrôleur a reçu *moins* que le maximum individuellement accessible, ce qui est totalement irrationnel du point de vue du comportement purement intéressé. Les expériences de Hoffman et Spitzer montrent que des individus confrontés à un choix concret peuvent choisir massivement une solution qui n'est pas la plus favorable pour eux. Ce type d'expériences (qui a été répété) plaide en faveur de *l'autonomie* des normes de justice : puisqu'elles peuvent nous conduire à opter pour des solutions contraires à nos intérêts, elles ne peuvent pas s'analyser comme l'expression inconsciente de ces intérêts.

d) Hypothèse pour une relation complexe.

Si les conceptions de la justice ne peuvent être *réduites* à nos intérêts consciemment ou inconsciemment déguisés, il s'établit alors entre les intérêts, les préférences morales et les choix des acteurs une relation complexe, que l'on peut résumer de la manière suivante.

D'un côté, les préférences personnelles et les préférences morales, partiellement indépendantes les unes des autres *concourent* à déterminer les évaluations et les choix des acteurs parmi les différents résultats distributifs possibles. D'un autre côté, les préférences personnelles contribuent à façonner les préférences normatives. Dès lors, les intérêts des acteurs interviennent *doublement* dans le processus :

- une première fois, en influençant *directement* leurs décisions ;
- une seconde fois, en contribuant à façonner ou à «biaiser» les *préférences normatives*.

Il reste alors à tenter de décrire plus précisément comment s'articule cette relation complexe. L'effort le plus systématique en ce sens est sans doute celui entrepris par Messick et Sentis (1983).

Messick et Sentis commencent par passer en revue trois études de Blau, Austin et eux-mêmes, où les sujets, à la suite d'une expérience de tâche accomplie en collaboration, devaient allouer les gains collectifs en indiquant chaque fois quelle répartition ils *préfèraient* et quelle répartition leur paraissait *la plus juste*. Les résultats de l'enquête ont montré que les deux estimations étaient généralement proches lorsqu'il s'agissait d'allouer les revenus d'autrui mais qu'elles s'écartaient considérablement lorsque les *revenus de l'allocateur lui-même* étaient en cause. Dans ce dernier cas, l'allocateur se réserve systématiquement une plus grande part du total que celle qu'il estime «juste».

Les sujets sont donc parfaitement capables de distinguer la distribution «juste» de la distribution «préférée».

A partir de là, ils proposent la notion de *biais égocentrique*, à savoir «*la tendance pour les sujets de considérer comme équitable plus d'argent pour eux-mêmes que pour un autre dans la même situation*» (1983 : 71). Il y a donc un «biais égocentrique» lorsque la définition de la solution la plus juste dépend de la manière dont elle correspond à nos intérêts⁶³.

⁶³ Le «biais égocentrique» ne signifie donc pas seulement que nous *choisissons* la solution qui nous est la plus favorable, mais que nous avons tendance à percevoir cette solution comme *la plus juste*. En l'absence de biais

Messick et Sentis s'efforcent alors de dégager les processus psychologiques qui sous-tendent le biais égocentrique. Ils en voient trois :

- 1° La tendance à sélectionner le critère de justice (le «concept d'égalité») le plus favorable au sujet qui doit opérer le choix.
- 2° La tendance à mésestimer l'importance relative des différentes contributions des acteurs.
- 3° la tendance, lorsqu'il y a plus d'une dimension pertinente d'évaluation, à accorder un poids excessif à la dimension qui est la plus favorable au sujet.

On notera que les processus 2) et 3) se réfèrent à d'authentiques *biais cognitifs* : ce ne sont pas seulement nos évaluations normatives qui sont partiellement sous la dépendance de nos intérêts, mais nos appréciations d'éléments *factuels*. Le jugement de justice, on l'a déjà souligné, ne se limite pas à choisir un critère normatif. Il exige aussi que l'on évalue des éléments factuels pertinents. En particulier, la répartition «juste» d'un résultat collectif exige une appréciation des *causes* de ce résultat. Et de fait, le biais égocentrique tend à modifier nos attributions de causalité. Passant en revue d'autres études, Messick et Sentis ont ainsi montré que des sujets à qui l'on demande de décrire un certain nombre d'événements qu'ils considèrent comme «justes» ou «injustes» s'exprimeront davantage à la première personne s'agissant des premiers et à la troisième personne pour les seconds.

A cela, il faut ajouter que les biais d'attribution causale ne sont pas seulement guidés par nos intérêts. Miller et Ross (1975), par exemple, suggèrent qu'il peut exister des mécanismes *purement cognitifs* qui rendent l'auto-attribution des résultats positifs plus «évidente» que celle des résultats négatifs :

1°) De manière générale, les acteurs s'attribueront plus volontiers un résultat attendu qu'un résultat inattendu ; et ils ont tendance à attendre davantage un résultat positif (*wishfull thinking*) ;

2°) Dans un ordre d'idée très proche, il faut rappeler la place centrale qu'occupe le principe de covariation dans le processus d'attribution causale⁶⁴. Or la covariation

égocentrique, un parfait cynique pourrait décider que la solution «a » est la plus juste de son point de vue, mais qu'il choisit quand même la solution «b » parce qu'elle lui est plus favorable.

⁶⁴ Pour qu'on puisse établir un lien de causalité entre deux événements, il faut que ces événements varient *ensemble* d'une certaine façon. Ainsi, la pauvreté est associée, dans certaines représentations, à l'alcoolisme ou à la drogue. Ce n'est possible que si l'on observe au minimum *proportionnellement plus* de toxicomanes ou d'alcooliques parmi les pauvres que parmi les gens «aisés». A la limite, si tout le monde était alcoolique ou toxicomane, il deviendrait impossible d'associer ces phénomènes à quelque caractéristique sociale que ce soit.

sera «naturellement» plus vite perçue entre *l'intention et le succès* qu'entre *l'intention et l'échec* (le succès correspond à l'intention et vient la «confirmer», alors que l'échec la «contredit»). Miller et Ross ajoutent que ce processus de surestimation de l'influence personnelle sur le succès peut tout simplement être dû au mécanisme cognitif courant qui consiste à comptabiliser les cooccurrences souhaitées mais à négliger les contre-exemples (cités par Messick et Sentis, 1983 : 81).

En conséquence, le biais égocentrique apparaît à la fois :

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

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

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

(2) *Evaluer la pertinence de la justice*. Tous les choix et décisions susceptibles de produire des conséquences distributives ne sont pas nécessairement perçus comme relevant du domaine de la justice. Lors de l'achat d'une voiture ou une décision d'investissement financier, par exemple, il est possible qu'à aucun moment, la question d'un jugement de justice ne soit posée.

(3) *La justification du choix en termes de justice*. Lorsque l'acteur a «décidé» qu'effectivement, la situation relève bien d'un jugement de justice, il lui reste à trouver la règle de justice qui produira un résultat le plus conforme possible à ses préférences, telles qu'il les a évaluées : «*Le résultat de ce processus est une sorte d'optimisation des préférences sous contrainte dans le cadre de laquelle diverses façons d'interpréter «juste» ou «égal» déterminent le sous-ensemble de résultats qui est faisable. Ces*

résultats ont en commun le fait qu'ils sont justifiables à partir d'une définition de ce qui est «juste» ou «égal» (1983 : 90).

L'intérêt du schéma de Messick et Sentis est qu'il propose un triple interface.

* En premier lieu, c'est un interface entre une conception «*stratégique*» et une conception «*réaliste*»⁶⁵ des préférences normatives.

D'un côté, en effet, les conceptions de la justice qu'entretiennent les acteurs s'insèrent dans un processus de *rationalisation* qui est sous la dépendance de leurs intérêts. Mais par ailleurs, n'importe quelle croyance ne peut pas servir à cette fonction de rationalisation. Il faut, comme le disent les auteurs, que la configuration distributive choisie par l'acteur apparaisse comme juste «*d'une façon ou d'une autre*». Messick et Sentis ne s'étendent pas sur ce qui définit une norme «acceptable». Mais il est clair en tout cas que le «stock» des normes acceptables est pour les acteurs, au moins dans le court terme, un donné avec lequel ils doivent composer.

Par analogie avec la théorie de l'identité sociale (Hogg et Abrams, 1988), on pourrait donc dire que le «choix» d'une norme correspond à un processus en deux étapes.

- Dans une première phase, il faut que la norme soit **disponible**, c'est-à-dire qu'elle appartienne au stock de normes socialement acceptables⁶⁶. Pas plus que nous ne pouvons endosser une identité qui ne ferait pas partie de notre «stock disponible», un acteur ne peut justifier une distribution à partir d'une conception purement «ad hoc» de la justice : celle-ci doit être investie d'une légitimité potentielle, qui est donnée antérieurement à la situation même qu'il s'agit d'évaluer.

- La deuxième phase est celle de **l'activation** d'une conception donnée de la justice, parmi toutes celles qui sont disponibles. Dans la théorie de l'identité sociale, sera «activée» l'identité qui apparaît comme la plus *saillante* par rapport au contexte précis. De même dans la théorie des préférences normatives que proposent Messick et Sentis, sera activée la conception du juste qui, parmi toutes celles qui sont disponibles, correspond optimalement aux intérêts de l'acteur.

⁶⁵ «Réaliste» est à entendre ici au sens où cette conception considère les choix normatifs comme une *force motivationnelle réelle*.

⁶⁶ Acceptable pour l'acteur lui-même, d'abord, pour ceux qu'il s'agit de convaincre ensuite. Pour Messick et Sentis, le processus de rationalisation «sert» à la fois à convaincre autrui et à se convaincre soi-même, les deux processus étant liés.

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

* Le deuxième grand intérêt de cette conception vient de ce qu'elle peut constituer une passerelle entre explications *intra-personnelles*, et explications *idéologiques*. En effet, d'où vient l'ensemble des conceptions «disponibles» du juste et de l'injuste ? On l'a dit, les auteurs ne le précisent pas. Mais puisque cet ensemble s'impose aux acteurs, qu'il constitue pour eux une contrainte, on peut supposer qu'il est avant tout un produit historico-culturel, un fait *sociétal*. Dans cette interprétation, la théorie de Messick et Sentis constitue une ébauche d'articulation entre niveaux d'explication : la définition de l'ensemble «disponible» relève de la construction idéologique et des mécanismes de socialisation ; la sélection au sein de cet ensemble relève de mécanismes cognitifs et motivationnels sous la dépendance des intérêts de l'acteur.

Le processus «d'optimisation sous contrainte» décrit par Messick et Sentis n'est sans doute lui-même concevable que dans un contexte idéologique relativement étroit : la pluralité des conceptions «disponibles» du juste est une caractéristique des sociétés complexes et, dans une société plus homogène, l'ensemble acceptable se réduirait le plus souvent à un seul élément. C'est donc la nature même de la société qui définit la marge de manoeuvre de l'acteur et qui différencie l'optimisation sous contrainte d'un pur et simple déterminisme social.

* Enfin, le dernier intérêt de cette conception est qu'elle construit un premier pont entre les *croiances* et les *comportements*. Messick et Sentis, en effet, ne se limitent pas à tenter d'expliquer ce qui nous amène à défendre telle ou telle conception du juste. Ils tentent aussi de déterminer dans quelle mesure nos conceptions du juste affectent nos choix effectifs. Il faut toutefois rester prudent en ce domaine : on peut en effet argumenter que le contexte «artificiel» de la psychologie sociale expérimentale ne nous donne pas accès à d'authentiques comportements. Mais c'est un point dont la discussion dépasserait le cadre de ce cours.

e) L'intérêt personnel justifié selon Lerner : quand l'intérêt est la norme.

On ne peut clôturer cette analyse des relations entre normes de justice et intérêt sans envisager la position de Melvin Lerner (1977, 1980) pour qui, du moins dans le

cadre de la culture occidentale contemporaine, l'intérêt des acteurs peut lui-même, d'une certaine façon, constituer une norme de justice.

Cette proposition est à replacer dans le contexte de l'ensemble de sa théorie du «*monde juste*», que l'on peut brièvement résumer de la manière suivante : nous avons tous besoin de préserver l'idée que nous vivons globalement au sein d'un monde où chacun obtient à peu près *ce qu'il mérite* (la notion de mérite étant prise ici dans un sens très large). Lorsqu'ils sont confrontés à des situations où cette croyance peut raisonnablement être mise en doute, les individus développent des mécanismes «d'ajustement cognitif» de façon à protéger la croyance dans un monde juste. L'illustration la plus frappante de ce type de processus, c'est la tendance à *blâmer la victime* : attribuer un certain nombre de caractéristiques négatives aux victimes d'une situation apparemment injuste contribue à rétablir une certaine «congruence» cognitive en faisant émerger l'idée que la victime aurait en quelque sorte «*mérité*» son sort. C'est donc un mécanisme apparenté à celui de la dissonance cognitive⁶⁷.

Pour Lerner, le «*mythe de l'individu intéressé*» est une autre façon de protéger la croyance dans l'idée d'un monde juste. Le «mythe» donne naissance à une norme de justice distributive particulière qui est celle de *l'intérêt personnel justifié* (IPJ) : «*Cela semble être une conviction plutôt commune au sein de notre société que, sous certaines conditions, une personne a le droit, sinon l'obligation, d'ignorer les intérêts, efforts et investissements d'autrui et de simplement respecter les règles en tentant de gagner - mériter - ce qu'il veut obtenir*» (Lerner, 1977 : 19). Dans la conception de l'auteur, l'invocation d'une telle croyance normative, n'est pas comme on pourrait le penser, l'exemple ultime d'un «biais égoïste», voire la renonciation pure et simple à toute préoccupation de justice dans la justification des comportements ou des choix distributifs. La norme d'intérêt personnel justifié n'est pas l'expression, (à peine voilée) de nos préférences. Tout au contraire, elle agit comme facteur *inhibiteur* de notre tendance «naturelle» à prendre en compte les besoins et les revendications d'autrui. Parce que la reconnaissance de la légitimité potentielle de ces besoins menace l'équilibre de notre conviction de vivre dans un monde juste et, en particulier, elle menace la barrière érigée entre «notre monde» et celui des victimes.

⁶⁷ Blâme la victime nous permet en effet de restaurer un équilibre : si l'on peut trouver chez celui qui subit un tort, des caractéristiques antipathiques, ou des éléments de culpabilité, alors ce qui lui arrive paraît moins injuste et notre désir de «justice immanente» est moins menacé. Dès lors, plus la victime paraît à première vue innocente, plus on aura tendance à la dénigrer. Ainsi, Lerner a procédé à des expériences au cours desquelles il soumettait à ses sujets un scénario d'agression sexuelle. Dans une première condition, la victime est une prostituée. Dans la seconde condition, c'est une religieuse. Lorsque les sujets, ensuite, étaient amenés à évaluer les caractéristiques psychologiques des victimes, ils se montraient beaucoup plus dénigrants à l'égard des religieuses qu'à celui des prostituées. C'est que dans les stéréotypes courants, la prostituée apparaît *a priori* comme davantage «coupable» de ce qui lui arrive et donc l'injustice perçue est moins grande. Par contre, pour réduire l'injustice perçue d'une agression sexuelle sur une religieuse, il faut rendre celle-ci particulièrement antipathique !

Selon Lerner, dans beaucoup de circonstances, nous sommes spontanément soucieux des besoins d'autrui et désireux d'agir en leur faveur. Mais ce souci peut rapidement nous amener à prendre conscience de l'omniprésence de l'injustice dans «notre» monde et de notre incapacité à y faire face : *«N'importe qui se dévouera pour une famille pauvre qui aurait échoué en ville, en transit vers une autre destination; parce que cela n'implique aucune responsabilité future vis à vis d'autres victimes. Mais que se passerait-il si la famille décidait de rester dans la communauté ? Et quid des autres familles, également pauvres, qui ont la malchance de vivre dans cette communauté depuis longtemps ?»* (Lerner, 1977 : 34). Confronté à la *«demande psychologique potentiellement insupportable des victimes»*, l'individu peut se référer à la norme d'IPJ pour limiter son engagement ou le rationaliser.

On peut illustrer ce mécanisme au moyen d'un exemple simple. Une des rationalisations possibles d'un comportement d'aide, c'est par exemple de le *«recadrer»* comme un échange : on achètera sans problème un journal à un «SDF» là où on lui refusera une «aumône» en argent. Dans ce cas, *«l'échange réel entre la victime et l'aidant est camouflé par l'accord tacite des deux parties pour apparaître essentiellement comme un échange de biens et services contre de l'argent»* (ibidem). L'acheteur peut ainsi justifier d'un «intérêt personnel» et l'acte d'achat n'implique pas la reconnaissance de besoins légitimes qu'il nous serait impossible de satisfaire - ce qui constituerait une menace symbolique sérieuse sur notre conviction de vivre dans un «monde juste». Pour étayer cette conception, Lerner s'appuie sur une série d'expériences de Holmes au cours desquelles les sujets sont sollicités - sous différentes conditions - par des vendeurs de bougies au profit d'enfants handicapés. Il apparaît clairement que, toutes autres choses étant égales, (et notamment le prix de la bougie), la sollicitation produit sensiblement plus de succès lorsque l'acheteur peut justifier avoir fait une «affaire honnête». *«Il semble - commente alors Lerner - que les gens (...) utilisaient la transaction pour donner de l'argent aux enfants handicapés qui méritaient leur aide et en avaient besoin»* (1977 : 35). L'argument de Lerner est repris soutenu de manière presque explicite par les comportements de marketing des associations humanitaires : voir les «opérations choco» ou les bougies d'Amnesty International. L'idée qui sous-tend ces campagnes n'est pas principalement que l'objet acheté constituerait une «trace» de notre don, mais plutôt qu'il transforme précisément le don en *échange*, pratique beaucoup plus acceptable parce qu'elle ne nous confronte pas à l'insurmontable injustice du monde : le «monde juste», d'un côté, le «monde des victimes», de l'autre, se sont peut-être frôlés, mais ils sont restés bien séparés.

Une autre conséquence de cette analyse est que, dans certaines circonstances, infliger à autrui un dommage *intentionnel* peut produire plus de culpabilité qu'un dommage *non intentionnel* : *«les gens peuvent justifier le fait de causer des souffrances à autrui s'ils peuvent situer la «cause» de leurs actes dans un ensemble de normes qui assument que chacun a le droit, et le besoin, de pourvoir à ses intérêts»*

sans se préoccuper du coût pour les autres - qui sont sensés faire la même chose» (Lerner, 1980 : 180). Pour illustrer cette proposition, l'auteur nous convie à une petite expérience «de pensée» : imaginons d'abord le sentiment que l'on peut éprouver lorsque, par maladresse, on renverse un plat sur un convive au cours d'un repas. Tentons ensuite de comparer cette situation avec celle où, pour éviter de recevoir le plat que laisse tomber un garçon maladroit, nous nous écartons précipitamment, faisant ainsi *délibérément* de notre voisin la victime. Paradoxalement, le sentiment de culpabilité sera plus fort dans la première situation, où, pourtant, notre participation à l'événement est «accidentelle», que dans le second où elle est intentionnelle. C'est que dans la seconde situation, nous pouvons exciper d'un intérêt personnel légitime.

L'intérêt personnel comme «cause de justification» a été mis en évidence par Lerner lui-même dans une série d'expériences de «chocs électriques» (1980 : 177-180). Les sujets de l'expérience sont des étudiantes de premier cycle. Elles se présentent par paire à chaque session et on les informe qu'il s'agit d'une expérience sur les mécanismes de l'apprentissage. L'une d'elle sera le «sujet expérimental» et sera sensée recevoir effectivement les chocs électriques en fonction de ses performances ; l'autre sera le «témoin» : elle hérite de la «condition de contrôle», où elle recevra simplement une information «neutre» sur ses résultats. Mais la procédure de distribution des rôles respectifs change et c'est en fait la principale variable expérimentale : dans une condition, la victime est simplement tirée au sort ; dans l'autre, c'est le *droit de choisir son rôle* qui fait l'objet du tirage.

Cette manipulation de la procédure induit des différences nettes entre les réactions des sujets après l'expérience :

- dans la procédure «tirage au sort de la victime», les témoins «manifestent des signes importants de culpabilité, comme si elles étaient des persécutrices qui avaient elles-mêmes causé des souffrances imméritées à autrui. Outre qu'elles s'attribuent la responsabilité primaire de leur propre sort et de celui du témoin, elles tendent à dénigrer leur victime, pour réduire leur propre culpabilité» (1980 : 177).

- dans la procédure «tirage au sort du droit de choisir», non seulement, la très nette majorité des jeunes femmes choisissent la situation de témoin, mais elles n'éprouvent aucun sentiment de culpabilité et, dès lors, aucun besoin de dénigrer la victime. Et surtout, elles affirment que toute autre personne placée dans leur situation aurait fait le même choix.

Ce qui est particulièrement frappant dans cette expérience, c'est que *l'attribution de la responsabilité se fait à rebours de la causalité effective* : dans la première condition, les témoins manifestent de la culpabilité alors qu'elles n'ont aucune part réelle dans le sort des sujets expérimentaux ; dans la seconde, elles n'en

manifestent pas, alors que, par leur choix, elles condamnent implicitement leurs partenaires à subir les chocs électriques.

L'explication, pour Lerner, est claire : la culpabilité des sujets est atténuée, dans le second cas, par le fait qu'elles ont un «intérêt personnel justifié» à choisir la condition de témoin. En somme, le fait pour les témoins d'échapper à la souffrance (et, par le fait même, d'y condamner leur partenaire) n'est plus perçu comme une «injustice immanente», mais comme le résultat d'un choix conforme à la norme sociale dominante dans notre société. Précisément, dans cette condition de choix, le sentiment d'injustice est atténué, ce qui se traduit par le fait que l'on cesse de blâmer la victime (voir plus haut).

Accessoirement, Lerner nous livre aussi des indications intéressantes sur la forme différente que prend la norme d'intérêt personnel selon le sexe des sujets concernés. En effet, lors d'une tentative de répliquer l'expérience avec des sujets masculins, l'auteur constate que le choix de la condition témoin est beaucoup moins dominant que chez les jeunes femmes ; de plus, la possibilité de choisir ne réduit ni la culpabilité des sujets, ni leur tendance à dénigrer la «victime». Une nouvelle expérience fut donc élaborée, au cours de laquelle les sujets gagnants du tirage au sort se voyaient donner le choix entre,

- d'une part, la condition expérimentale ;
- d'autre part, une condition témoin *où le sujet pouvait en outre gagner une somme appréciable.*

Dans ce cas, les sujets masculins se sont comportés comme les sujets féminins de la condition initiale : la possibilité d'un gain matériel substantiel a permis d'activer la norme (masculine) d'intérêt personnel justifié et donc de réduire considérablement tant le sentiment de culpabilité que le besoin de dénigrer la victime. Lerner en conclut que la conception spécifiquement masculine de l'IPJ ne justifie pas le fait de faire souffrir autrui *pour la seule raison d'éviter soi-même une souffrance* : ce n'est pas un comportement «viril». Par contre, si on ajoute un gain en argent, alors l'intérêt personnel justifié entre en action et débarrasse les individus de leur culpabilité.

La position de Lerner peut donc se résumer de la manière suivante : fondamentalement, la volonté de réduire effectivement les injustices dans la société est bien une motivation puissante du comportement des individus. Ce qui contrarie la manifestation effective de cette volonté, ce ne sont pas tant nos intérêts personnels que la menace que fait peser sur notre «*idée du monde juste*» la reconnaissance des multiples besoins légitimes et insatisfaits dans le monde où nous vivons. Le mythe de «*l'individu intéressé*» et la norme d'IPJ qui en découle constituent en quelque sorte des «astuces cognitives» qui éloignent cette menace, par exemple en faisant apparaître

comme un comportement intéressé ce qui est en fait un comportement altruiste (par exemple, par le biais de la «*fiction de l'échange*»). La perspective de Lerner opère donc un subtil et quelque peu paradoxal renversement : l'intérêt personnel justifié est donc ici une *croyance normative* qui nous pousse à agir à *l'encontre de préférences spontanément plus altruistes* ou à «réinterpréter» ces préférences de façon à les faire apparaître égoïstes.

Avec Lerner, la boucle est donc bouclée. Elster, tout comme Messick et Sentis, s'efforcent de démontrer que les préférences normatives, si elles sont influencées par nos intérêts, ne peuvent s'y réduire. Lerner, lui, montre que *la notion même d'intérêt ne peut être définie indépendamment des préférences normatives* , dans une culture qui a fait de l'intérêt personnel lui-même une norme sociale.

2. Les effets de perspective et de formulation

Une série d'études récentes ont montré que l'évaluation d'une situation donnée peut être dépendante de la *perspective* sous laquelle elle est *présentée* : « *De l'étude du 'cadrage' (framing) psychologique, il est bien connu que la même personne, dans le même contexte peut réagir différemment à un verre à demi-vidé ou à un verre à demi-plein* » (Elster, 1995 : 87). Une même situation ou une même alternative peut aboutir ainsi à des évaluations ou des choix différents en fonction de la façon dont elle est décrite.

Dans le paragraphe qui suit, on passera en revue une série de travaux récents, qui démontrent que *deux descriptions formellement différentes d'une situation identique pouvaient conduire à des choix opposés* .

Ces travaux se sont élaborés dans des contextes différents : la plupart s'intéressent principalement à la psychologie des agents économiques ; d'autres mettent en évidence la manière dont la diffusion de l'information par les médias peut «encadrer» nos représentations des phénomènes sociaux ; enfin, on abordera aussi un problème méthodologique : la formulation des questions d'enquête. Mais dans tous les cas, une constante se dégage : la manière dont une situation est présentée, indépendamment de son contenu factuel, peut influencer sensiblement nos préférences, tant personnelles que morales, et donc nos représentations du juste.

a) L'aversion pour la perte et l'effet de dotation

Kahneman, Knetsch, Thaler et Tversky ont surtout étudié les différents effets de perspective sur les choix des consommateurs.

Ainsi, les promoteurs de cartes de crédit savent que les consommateurs réagissent en moyenne différemment au coût de l'usage de la carte selon qu'on leur annonce un *supplément* pour paiement à crédit ou une *ristourne* - exactement équivalente - pour paiement cash. C'est que les acheteurs potentiels ne jugent pas le coût du crédit «dans l'absolu» mais par rapport à un prix de référence. Selon que le prix de référence est *cash* ou *crédit compris*, le coût du crédit apparaît donc comme une *perte* ou comme la **renonciation à un gain**. Or, précisément, ce qu'ont montré les études citées ci-dessus, c'est que les deux options, bien qu'elles soient strictement équivalentes du point de vue économique, ne sont pas jugées telles en vertu de ce que les psychologues appellent «*l'aversion pour la perte*».

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

- possibilité A : un travail permettant seulement des contacts sociaux très limités, mais impliquant seulement 20 minutes de trajet quotidien ;
- possibilité B : un travail plus attrayant du point de vue des contacts sociaux, mais avec une heure de trajet quotidien.

On a pu montrer que le choix dépend fondamentalement du **point de référence de départ**, à savoir la description du travail supposé être celui des sujets au moment du choix :

- Si la situation initiale est caractérisée par un temps de déplacement court (10 min) mais peu de contacts sociaux, alors c'est la possibilité A qui apparaît la plus attrayante.
- A l'inverse, si la situation initiale est caractérisée par un temps de déplacement long (80 min) mais beaucoup plus de contacts, c'est la possibilité B qui est majoritairement choisie.

Dans les deux cas, la dimension du choix cognitivement la plus «saillante» est celle sur laquelle le sujet est confronté à un *désavantage par rapport à son point de référence* : la différence entre deux «avantages» apparaît systématiquement moindre, toutes autres choses égales, que la différence entre deux désavantages.

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

Ce qui nous importe évidemment ici, ce sont les incidences des effets de cadrage sur la perception du juste et de l'injuste. Les travaux de Kahneman, Knetsch, Thaler, Tversky et quelques autres débouchent assez naturellement sur cette question. Nous illustrons ci-dessous la problématique par quelques-uns des exemples les plus frappants.

(1) on a déjà noté plus haut l'insistance de Törnblom (1992) sur l'asymétrie entre les critères de justice pour les biens «positifs» ou «négatifs», phénomène à ses yeux trop peu exploré. *L'aversion pour la perte* fournit un point de départ pour rendre compte de cette asymétrie à partir d'éléments cognitifs. Mais on peut faire tout de suite un pas de plus. Toute conception «proportionnaliste» de la justice, c'est-à-dire toute conception selon laquelle la justice d'une distribution dépend d'une comparaison entre contribution et rétribution est forcément affectée par la notion de point de référence : puisque chaque acteur tend à accorder plus de poids à une *perte* d'un montant donné qu'à un *gain* du même montant, les différents acteurs auront inévitablement tendance à surévaluer leur contribution (perte) et à sous-évaluer leur rétribution (gain). Donc, à l'issue d'un échange quelconque, le seul effet d'aversion pour la perte peut produire un sentiment d'injustice simultanément chez tous les participants à l'échange.

(2) Le «*framing*» est bien connu des économistes dans un domaine au moins qui est celui de la négociation salariale. Ainsi, l'effet *d'illusion monétaire* tend à faire apparaître une baisse réelle des salaires comme plus acceptable si elle résulte d'une inflation non entièrement compensée que si elle vient d'une baisse du salaire nominal. En principe, le salarié moyen de nos sociétés est largement familiarisé avec le phénomène de l'inflation. Cependant, dans leur étude sur l'application des normes de justice aux phénomènes de marché, Kahneman, Knetsch et Thaler (1986a : 731) ont montré une large persistance de l'illusion monétaire : dans une situation où 62 % des personnes interrogées jugent injuste une baisse du salaire nominal de 7 % en l'absence d'inflation, seuls 22 % des répondants continuent à trouver injuste une hausse de 5 % du salaire nominal combinée à une inflation de 12 %. Un autre indice, indirect, de la persistance de l'illusion monétaire est l'importance accordée par les acteurs de la négociation salariale à la question de l'indexation automatique des salaires. En

l'absence d'effet de «référence», l'existence ou non d'une indexation automatique devrait être sans effet sur le résultat final de la négociation⁶⁸.

(3) Dans le même domaine, la suppression d'une prime annuelle apparaît comme beaucoup moins injuste, toutes autres choses égales, qu'une diminution équivalente du salaire de base (Kahneman, Knetsch et Thaler, 1986a : 732). Le simple fait d'appliquer un «label» différencié sur une partie du salaire fait en effet apparaître sa suppression comme une perte ou comme la renonciation à un gain. Dès lors, on peut assister à de véritables conflits portant non sur le montant d'une augmentation mais sur son incorporation au salaire «courant».

(5) De manière plus globale, Kahneman, Knetsch et Thaler (1986a) suggèrent que les normes de justice régissant le marché des biens de consommation obéissent à une règle de *double acquis* : il existe une «transaction de référence» et c'est en fonction de celle-ci qu'un comportement sera jugé juste ou injuste. La firme est autorisée à augmenter ses prix (diminuer ses salaires) pour compenser une augmentation des coûts effectifs. Elle doit par contre supporter les coûts d'opportunité qui viendraient à apparaître en cours de transaction (voir plus haut).

c) Partage du résultat VERSUS partage du coût.

Dans une recherche antérieure aux principaux travaux de Kahneman, Knetsch, Thaler ou Tversky, Harris et Joyce (1980) ont découvert un phénomène qui rentre clairement dans cet effet de «*framing*» et qu'ils ont baptisé «*effet de formulation*» (*phrasing effect*). Ils ont réalisé trois expériences au cours desquelles les sujets étaient amenés à répartir le résultat d'une tâche commune où les contributions des différents sujets pouvaient être identifiées. Deux des expériences se référaient à un scénario fictif (la vente de plante sur un marché aux puces et la fabrication et vente de meubles) ; la troisième consistait en la réalisation d'une tâche effective de décryptage d'anagrammes.

Les trois expériences avaient une série de traits en commun :

- Le résultat final (brut) était la somme de résultats individuels identifiables et sensiblement différents.
- Pour obtenir le résultat net agrégé, il fallait déduire un *coût collectif* (location de l'emplacement au marché aux puces, achat des matières premières et location des outils dans le cas de la fabrication de meubles, location de la salle dans le cas du décryptage d'anagrammes).

⁶⁸ Du moins, si on suppose que le calcul que l'indice des prix est transparent. Dans le cas contraire, il peut y avoir des effets importants d'asymétrie d'information.

- Un des «associés» avait une contribution *brute* négative, cette situation se présentant dans deux conditions différentes.

Dans les trois expériences, la variable indépendante était la *nature de ce qu'il fallait répartir* : soit le coût collectif, soit le résultat net, soit encore les deux successivement (mais dans un ordre variable). La variable dépendante était la *norme d'allocation* utilisée, et en particulier, les auteurs s'intéressaient à la fréquence d'utilisation d'une norme égalitaire. Or, le résultat le plus significatif est le suivant : cette fréquence de la norme égalitaire dépend fondamentalement du fait que l'attention des sujets est focalisée sur le *résultat net* ou sur le *coût collectif* :

- si on demande aux sujets de distribuer équitablement le *résultat net*, une proportion importante d'entre eux choisira l'égalité, ce qui veut dire que chaque participant (fictif) à la tâche collective voit son résultat brut individuel amputé d'une part sensiblement différente du coût collectif (pour certains, cette participation est *de facto* négative, puisqu'ils reçoivent plus en net que leur contribution personnelle brute). Dans cette condition, en revanche, personne ou pratiquement, ne propose une distribution du résultat net qui revienne à déduire du résultat brut une *part égale du coût*.

- si, par contre, on demande aux sujets de diviser équitablement le *coût collectif*, une proportion importante d'entre eux propose une répartition égalitaire, ce qui entraîne que les résultats nets des individus sont fortement différenciés puisqu'ils correspondent à leur résultat brut amputé d'une constante. Dans cette condition, personne ou pratiquement ne propose une division du coût telle qu'elle égalise les résultats nets.

Ces résultats ont amené les auteurs à suggérer l'existence d'une «*forte norme qui engage les partenaires à diviser de manière égale quoi que ce soit qu'il y ait à diviser. Les sujets dans la condition «coût» peuvent simplement ne pas avoir perçu la connexion entre le coût et le résultat final*» (1980 : 169).

Lorsque les sujets sont amenés à réaliser les deux allocations successivement, la modification de *l'ordre des opérations* suffit à différencier fortement les résultats : lorsque l'allocation du résultat net vient en premier lieu, la fréquence d'allocation égalitaire des *résultats* (respectivement des coûts) est beaucoup plus fréquente (respectivement beaucoup moins fréquente) que l'allocation égalitaire des *coûts*. Or, dans cette deuxième expérience, les sujets, étant amenés à faire successivement les deux opérations de répartition, sont forcément confrontés aux conséquences de leurs choix.

Un deuxième résultat expérimental apparaît de manière frappante. Il concerne le «partenaire» qui produisait un résultat *brut* négatif. Le traitement du «perdant» est très différent selon que l'on se trouve dans une condition «*allocation du résultat*» ou «*allocation du coût*». Il reçoit en moyenne un montant beaucoup plus élevée dans la première hypothèse que dans la seconde. L'effet de *framing* est ici évident : lorsque le *coût* est le paramètre saillant, les allocateurs peuvent éventuellement «scotomiser» les effets très lourds d'un partage égalitaire du coût sur le *résultat net* du perdant, dont le résultat *brut* est déjà négatif. Au contraire, lorsque c'est précisément ce résultat net qui est rendu saillant par les consignes, la même occultation est rendue beaucoup plus difficile. Comme le disent Harris et Joyce : «*Informer un membre du groupe à faible productivité qu'il va devoir payer une part égale des frais ne paraît pas aussi rude que lui annoncer qu'il va recevoir 280 \$ de moins qu'un autre ou qu'il va devoir perdre 60 \$ comme résultat de sa participation à l'effort collectif*» (ce sont les auteurs qui soulignent).

d) Un exemple de justice «macro-sociale»

Les exemples qui précèdent s'attachent surtout à l'évaluation du caractère juste ou injuste des transactions dans le cadre du marché (des produits ou des facteurs). Mais il est assez facile de montrer que des effets de perspective peuvent aussi jouer un rôle important dans l'évaluation des politiques publiques. Thomas Schelling, qui s'est fait une spécialité de l'application du raisonnement économique en dehors de sa sphère habituelle (voir notamment 1980) a ainsi étudié l'opinion de ses étudiants quant aux abattements fiscaux pour enfants à charge (Schelling, 1981 : 53-55).

Schelling tente de persuader ses étudiants que l'abattement pour enfants à charge devrait être proportionnel au revenu et non pas forfaitaire. Il se heurte à un sentiment d'injustice fortement partagé : pourquoi celui qui a déjà au départ plus de moyens devrait-il bénéficier d'une réduction fiscale plus importante ? L'auteur propose alors de prendre le problème sous un autre angle. Plutôt que de calculer l'impôt de base pour une famille sans enfants, et de décider ensuite les *abattements*, supposons, dit-il, que le législateur ait pris comme base la famille américaine «modale», avec deux enfants. Ensuite, on tente de définir quel est le juste *supplément d'impôt* que doit payer une famille sans enfants. n'est-il pas juste, demande Schelling que la famille riche sans enfant paye un supplément d'impôts plus élevé que la famille pauvre sans enfant ? La proposition recueille effectivement l'assentiment d'une large majorité de ses étudiants et c'est là qu'apparaît la contradiction : «*Nous avons au départ trouvé difficile de justifier une plus grande différence de revenu imposable pour les riches que pour les pauvres ; maintenant, nous trouvons que la différence de revenu imposable devrait être plus grande pour la famille riche que pour la famille pauvre. Du fait que le même impôt sur le revenu peut être calculé soit à partir du schéma de base d'une famille sans enfant, plus un ajustement par enfant à charge, ou à partir du schéma de base*

d'une famille avec enfants, complétée d'un ajustement pour absence d'enfant, la façon dont nous opérons ne devrait faire aucune différence. Mais la simple reformulation du même impôt sur le revenu semble nous amener à une conclusion opposée» (Schelling, 1981 : 55).

* * *

Trois caractéristiques communes sont remarquables dans les exemples qui précèdent :

- en premier lieu, les sujets des expériences sont souvent dotés d'acquis culturels *supérieurs* à la moyenne : ce sont souvent des étudiants de second cycle (à l'exception de l'enquête de Kahneman, Knetsch et Thaler, 1986)

- ensuite, il s'agit de problèmes «*clos*», si l'on peut dire, en ce sens que les sujets ont dès le départ la totalité des informations pertinentes pour émettre leur jugement. Ces informations sont simplement manipulées pour être «combinées» ou «baptisées» différemment selon les situations. Cela implique qu'il est plus facile de distinguer *l'identité effective* des problèmes derrière *les différences apparentes* dues aux formulations.

- enfin, la mise en perspective ou la discussion ne fait pas toujours disparaître le sentiment que les deux situations sont *effectivement* différentes. C'est que, disent Tversky et Kahneman (1986), dans les problèmes de décision rationnelle⁶⁹, il n'est pas toujours facile, ni même possible, de construire une représentation «canonique» comme nous le faisons dans la vision et le langage. Dans nos perceptions visuelles courantes, les objets ne paraissent pas changer de taille ou de couleur lorsque nous modifions la perspective ou l'éclairage (et cela, bien que les perceptions sensorielles soient, elles, clairement différentes). De même, dans l'usage du langage, nous traduisons en général facilement de la voix passive à la voix active pour reconnaître l'identité d'une proposition derrière deux phrases apparemment différentes. Pour les deux auteurs, un certain nombre d'effets de perspectives s'apparentent dès lors davantage à des *illusions d'optique* qu'à des *erreurs d'inférence* et peuvent être difficiles à corriger.

Ces trois remarques amènent à penser que les effets de perspective ou de formulation peuvent jouer, dans la vie courante, un rôle essentiel dans les jugements de justice. En effet, dans bon nombre de situations réelles, la distinction tranchée entre la «*réalité objective*» et la «*présentation*», telle qu'elle est construite à travers la

⁶⁹ Et, plus encore, sans doute, dans les problèmes d'évaluation normative.

manipulation expérimentale ou l'élaboration d'un questionnaire, n'apparaît pas aussi clairement. En particulier, lorsqu'il s'agit d'évaluer certains faits de justice distributive à l'échelle de la société, nous avons rarement l'opportunité de multiplier les «points de vue» et de construire une représentation «canonique» : le «fait» et sa représentation sociale (par exemple à travers les médias) sont indissociablement liés. On peut donc s'attendre à ce que les effets de perspectives soient à la fois plus nombreux, plus amples et plus difficiles à «décoder» que dans le laboratoire ou l'enquête.

e) La construction médiatique des questions de justice

Shanto Iyengar (1987, 1990) s'est intéressé à la façon dont les médias pouvaient, par leur présentation des événements d'actualité, contribuer à façonner nos représentations en matière de pauvreté. On sait que l'attitude à l'égard des pauvres est largement façonnée par la perception des *causes* de la pauvreté. Dès le début des années 70, Feagin avait proposé et testé une typologie restée depuis classique en distinguant explications *individualistes* (la pauvreté est due au comportement des pauvres eux-mêmes), explications *structurelles* (la pauvreté est due à des facteurs économiques et sociaux) et explications *fatalistes* (la pauvreté est due au manque de chance). Les attitudes globales à l'égard des pauvres et des politiques possibles seront naturellement très différentes selon que l'on considère les pauvres comme personnellement responsables de leur sort ou comme «victimes», que ce soit de la fatalité ou de l'organisation de la société.

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

Deux séries d'expériences ont été menées pour tester cette hypothèse. Dans la première série (Iyengar, 1987), les sujets ont été invités à visionner sept séquences d'information télévisées. A chaque fois, la quatrième séquence constituait la *variable*

indépendante et c'est donc la modification de cette séquence qui définissait les différentes conditions expérimentales (les autres séquences étant toutes identiques pour les autres sujets).

L'expérience de 1987 portait sur trois thèmes : la pauvreté, le chômage et le terrorisme. On se limitera ici aux deux premiers. L'étude sur la pauvreté comprenait cinq conditions expérimentales. Les deux premières en parlaient en termes de statistiques nationales et de politique gouvernementale. Les trois dernières présentaient des séquences de nature «épisode» : l'exemple d'une famille incapable de payer sa note de chauffage ; celui de deux familles sans domicile ; et enfin, les difficultés financières vécues par un chômeur de l'industrie automobile dans l'Ohio. L'étude sur le chômage s'appuyait, elle sur trois séquences : les deux premières étaient respectivement une séquence «thématique» et «épisode» reprises de la recherche sur la pauvreté. La troisième constituait un cas jugé «intermédiaire».

Les sujets, après avoir visionné les sept séquences, recevaient un questionnaire constitué largement de questions ouvertes, où il leur était notamment demandé, tout d'abord d'écrire ce qu'évoquait pour eux le mot *pauvreté* (respectivement *chômage*), et ultérieurement, de dire ce qu'ils considéraient comme les *plus importantes causes* de la pauvreté (respectivement du chômage).

La deuxième série d'expériences (Iyengar, 1990), constitue une réplique de la première, centrée exclusivement sur la pauvreté, mais avec une plus grande élaboration des considérations expérimentales : en faisant varier davantage, dans les représentations épisodiques, les caractéristiques individuelles des «pauvres» (sexe, âge, race...), l'auteur obtient au total 13 conditions expérimentales.

La conclusion des deux expériences est claire : les personnes qui ont visionné une séquence épisodique sont sensiblement plus portées à attribuer la responsabilité de la pauvreté à des causes individuelles. Les personnes qui ont visionné une séquence thématique, à l'inverse, attribuent davantage la responsabilité de la pauvreté aux facteurs sociaux⁷⁰.

Il faut toutefois nuancer les résultats. En premier lieu, l'attribution de responsabilité ne diffère pas seulement entre séquences thématiques, d'une part, épisodiques de l'autre : il y a également des différences sensibles entre les séquences épisodiques elles-mêmes selon le type de «cas» qui a été présenté. Par exemple, dans

⁷⁰ Par contre, les résultats sont sensiblement différents pour l'étude sur le chômage : le terme «*unemployment*» a produit essentiellement des explications de nature sociétale, et cela *indépendamment de la nature épisodique ou thématique* de la séquence à laquelle les répondants ont été soumis. Ce qui fait dire à l'auteur que «*Il se peut que le terme 'chômage' constitue par lui-même une sorte de cadre sémantique ou d'effet de formulation qui incite les individus à penser en termes de contexte collectif plutôt que de situation individuelle*» (1987 : 829). J'ai déjà suggéré que, dans mes propres données d'enquête, «chômage» et «pauvreté» ne semblent pas pensés dans le même registre.

la première enquête, la condition «sans domicile» suscite une proportion d'explications *individualistes* significativement supérieure à celle des séquences thématiques mais aussi à celle des autres séquences épisodiques. Cela peut s'expliquer, dit Iyengar, par le fait que les «sans domiciles» correspondraient davantage au stéréotype américain du pauvre que les chômeurs ou les familles vivant sans chauffage. Mais il ajoute un autre raisonnement : peut-être les sans abri, ayant tout perdu, doivent-ils forcément être responsables, faute de quoi notre conviction de vivre dans un «*monde juste*» risque d'être fortement menacée. Et si l'on suit Lerner (1980), on sait que c'est sans doute là un des mécanismes majeurs de la construction de nos attributions causales.

Dans la deuxième enquête également, des différences sensibles apparaissent entre les différentes conditions «épisodiques». Ainsi, l'évocation d'une mère célibataire suscite davantage d'explications en termes individuels que celle d'un travailleur de l'industrie automobile au chômage. Il est donc clair que divers scénarios individuels peuvent susciter diverses attributions de responsabilité.

A partir de ces réflexions, il semble qu'il y ait au moins un facteur possible de construction des représentations qui n'a pas été pris en compte par Iyengar. Il paraît en effet raisonnable de supposer que la présentation épisodique engendre un autre effet que de susciter des attributions individualistes de responsabilité : à savoir qu'en *personnalisant davantage les victimes de la pauvreté, elle devrait contribuer à rendre leurs besoins plus «saillants»*. Cette idée paraît irrésistiblement suggérée par la convergence de diverses traditions de recherches en psychologie sociale. La prédilection des médias pour le traitement épisodique de la pauvreté pourrait ainsi produire deux effets en sens opposés :

- d'une part, nous faire apparaître les pauvres comme étant davantage responsables de leur sort
- et *en même temps* faire passer les pauvres de la catégorie de «*rôles*» (réalités abstraites) à celles de «*personnes*» (individus concrets).

Cet effet pourrait alors expliquer pourquoi on observe des différences importantes entre les différents scénarios «épisodiques» : très vraisemblablement, l'aspect sympathique ou non sous lequel la personne nous est présentée joue-t-il un rôle. Il faudrait donc pouvoir imaginer des recherches isolant les effets de perspective des autres mécanismes cognitifs de construction des représentations.

f) Les effets de formulation des questions d'enquête

Les études ne manquent pas sur les effets de formulation dans les enquêtes par questionnaire. Moins nombreuses, sans doute sont les recherches qui se focalisent spécifiquement sur les questions de justice sociale. C'est la thématique qu'a abordée

Tom Smith (1987) dans une analyse secondaire des données américaines du *General Social Survey* (National Opinion Research Center - Chicago University).

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

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

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

SECTION IV. APPROCHES SOCIO-DEMOGRAPHIQUES

Dans la section I, j'ai proposé de baptiser «approches socio-démographiques» les explications des normes de justice en termes de caractéristiques des sujets. Il s'agit ici de s'interroger sur les différences significatives qui pourraient exister par exemple,

⁷¹ Je traduis «welfare» par «aide sociale» pour éviter de reprendre systématiquement les mots en anglais.

entre les hommes et les femmes, entre les plus jeunes et les plus âgés, entre les sujets issus de milieux socio-culturels différents, entre les individus qui diffèrent par la nationalité, la race, etc. Bien que cette approche soit la plus «classique» et en tout cas la plus familière au sociologue, elle occupe relativement peu de place dans la littérature et les analyses systématiques sont assez rares.

Une première raison de cette situation tient sans doute à une double domination : d'une part, celle de la psychologie sociale en tant que discipline, parmi les études sur les conceptions «populaires» de la justice ; d'autre part, au sein même de la psychologie sociale, la domination de l'approche expérimentale, surtout dans le monde anglo-saxon. Au coeur de cette approche, on trouve en effet très souvent l'idée - pas toujours explicite - qu'il s'agit de découvrir des mécanismes psychologiques *universels*, dépendants d'une sorte de «nature humaine». Dès lors, les différences liées aux rôles et statuts des sujets dans la société globale apparaissent davantage comme du «bruit» que comme des informations pertinentes.

A ces considérations théoriques s'ajoute une limitation d'ordre pratique, qui n'est pas inhérente à la démarche expérimentale, mais qui n'en est pas moins très fréquente : les échantillons sur lesquels portent les expériences sont issus le plus souvent de populations fortement homogènes, en particulier de populations d'étudiants universitaires, ce qui réduit fortement la diversité possible, et donc limite la possibilité de définir des variables indépendantes à partir de caractéristiques socio-démographiques.

Toutes ces raisons ont fait que les théoriciens se sont, globalement, davantage soucié des caractéristiques de la *situation* que de celle des *individus* qui y sont impliqués. Il faut bien reconnaître que les quelques recherches de nature plus quantitative qui ont été réalisées semblent confirmer cette prédominance des facteurs situationnels sur les facteurs personnels. Par exemple, Steve Rytina, lorsqu'il passe en revue l'apport de la sociologie à l'étude de la justice, retient comme un des résultats majeurs l'absence de «*dissensus*», c'est-à-dire l'absence de «*désaccords qui soient systématiquement reliés à des composantes du statut social ou à des clivages tels que la race, le revenu et l'affiliation religieuse*» (Rytina, 1986 : 142-143).

La domination de l'approche expérimentale, d'une part, et, d'autre part, le caractère peu concluant des quelques tentatives d'utilisation des variables socio-démographiques classiques ont influencé à la fois la *nature* des variables retenues et *l'interprétation* qui en est donnée. Ainsi, il n'est pas étonnant que dans les principales synthèses sur les différences inter-individuelles, ce soient essentiellement le *sexe et l'âge* qui soient retenus comme variables pertinentes (Major et Deaux, 1982 ; Törnblom, 1992).

La segmentation des opinions selon le *sexe* présente deux qualités «stratégiques» pour le chercheur : en premier lieu, même un échantillon très «biaisé» selon la plupart des caractéristiques (exemple : un échantillon d'étudiants) sera le plus souvent hétérogène selon le sexe ; ensuite, il existe, vu la forte différenciation des rôles sexuels dans pratiquement toutes les sociétés humaines, une *présomption*, pourrait-on dire, que les conceptions de la justice des hommes et des femmes soient significativement différentes. On abordera au cours de la présente section les controverses qui se sont nouées autour de cette idée et, en particulier, autour des travaux de Carol Gilligan.

Pour les raisons que l'on a évoquées plus haut, les sujets des expériences de psychologie sociale constituent en général des groupes beaucoup plus homogènes quant à *l'âge*. Aussi bien, l'essentiel de la littérature sur les différences de conception en fonction de l'âge se réfère en fait à une problématique *développementaliste* : il s'agit de voir comment évoluent les conceptions normatives en fonction du développement cognitif et relationnel des enfants. Cette perspective a bien sûr son importance dans le cadre d'une sociologie de la justice sociale. Mais elle ne peut se substituer à une analyse des différences d'opinion en fonction de l'âge *parmi les adultes*. Or, les données relatives à cette dernière problématique sont pratiquement inexistantes.

La troisième caractéristique souvent évoquée est le *statut social* des répondants. Pour des raisons évidentes, on peut s'attendre à une relation entre cette variable et les «patterns» de réponse. Mais bien sûr, dans une perspective expérimentaliste, la catégorie sociale à laquelle appartiennent les sujets est encore plus rarement disponible que leur âge. C'est donc surtout dans les travaux menés par entretiens ou enquêtes que l'on peut à trouver des résultats liés à l'influence du statut social. Celui-ci n'est d'ailleurs pas «mesurable» directement puisque c'est un *construit social*. Il est donc approché par divers indicateurs : le *revenu*, la *profession*, le *niveau d'éducation*. La manière dont les auteurs définissent le statut social à partir de ces indicateurs est variable.

Bien d'autres caractéristiques personnelles des individus sont évidemment pertinentes dans le cadre des études sur les conceptions du juste. Mais, dans ce texte introductif, on se limitera aux trois plus classiques : l'âge, le sexe, le statut social.

1. L'âge

Lorsque la littérature sur les normes de justice fait référence à l'âge des sujets, c'est, comme nous l'avons dit, quasi toujours dans une perspective *développementaliste* : il s'agit d'étudier comment évoluent les conceptions de la justice à mesure que l'enfant acquiert les outils cognitifs et relationnels permettant de traiter les informations complexes qui lui viennent du monde extérieur.

A côté de cette problématique, il faut toutefois garder à l'esprit qu'au sein même d'une population d'adulte, l'âge est un facteur souvent essentiel pour discriminer les opinions. La *variable* «âge» concentre en effet plusieurs informations : elle indique à la fois où en est le sujet dans son *cycle de vie* et à quelle *génération* il appartient. Les effets de cycle de vie et de génération sont sans doute parmi les plus importants facteurs de variabilité des valeurs dans les sociétés contemporaines.

Dans ce paragraphe, on abordera successivement les deux perspectives qui viennent d'être évoquées.

a) La perspective développementaliste

L'approche développementaliste s'appuie principalement sur les travaux de Piaget, Kohlberg et Damon. On trouve dans Kellerhals, Coenen-Huther et Modak (1988 : 79-96) une synthèse détaillée des travaux dans ce domaine, dont je m'inspirerai assez largement ici. On présentera aussi brièvement la théorie du *contrat personnel* de Melvin Lerner (1977), qui fournit un éclairage spécifique.

A travers les conclusions de ces divers auteurs, on voit se dessiner une séquence qui passe d'une attitude purement *égoïste* à une conception essentiellement *égalitaire* de la justice, puis à une conception *proportionnaliste* (règle du «mérite»). Cette séquence est dirigée par l'évolution des capacités cognitives et, en particulier, par l'acquisition de la maîtrise des proportions dans des situations complexes. A première vue, il semble donc se dessiner une convergence entre les auteurs pour considérer la justice proportionnelle («l'équité») comme correspondant aux stades les plus avancés du développement cognitif.

Jean Kellerhals et ses collaborateurs nuancent cette idée : *«En résumé, la règle proportionnelle ne représente pas systématiquement l'optimum pour les adolescents atteignant le stade de la logique formelle. L'aptitude à la mettre en oeuvre ne coïncide pas avec son monopole normatif. Au contraire, des considérations finalistes (relatives aux conséquences à terme d'une distribution donnée) sont introduites dans le jugement pour compenser ce que la règle des mérites peut avoir d'injuste ou d'inhumain»* (Kellerhals et al., 1988 : 86).

Pour Lawrence Kohlberg⁷², «spécialiste» du développement moral chez l'enfant, l'enfant passe par trois étapes (chacune comprenant deux stades) : *morale préconventionnelle, morale conventionnelle et morale postconventionnelle*.

- La première étape est essentiellement caractérisée par l'assimilation de la morale à un comportement instrumental : il s'agit d'éviter les sanctions ;

⁷² Lawrence Kohlberg : *Essays on moral development*, vol 2 : *The psychology of moral development*, San Francisco, Harper and Row, 1983.

- à la deuxième étape, intervient la prise en compte des intérêts d'autrui ;

- enfin, à l'étape de la morale postconventionnelle, l'enfant prend en considération les questions de procédure et la capacité de se mettre «à la place d'autrui» se développe.

Kellerhals et al. (1988 : 90) font toutefois remarquer que l'existence empirique du dernier stade de la morale postconventionnelle n'avait pas pu être mise en évidence. De sorte que Kohlberg a fini par le présenter plutôt comme un stade «hypothétique», qui vient logiquement clôturer sa construction.

Melvin Lerner (1977) offre également une théorie développementaliste du jugement de justice, basée sur la notion centrale de «contrat personnel». Celui-ci se conclut lorsque l'enfant apprend à différer les gratifications : «L'enfant accepte de renoncer à faire les choses qui lui procurent une satisfaction immédiate, sur base de l'assomption selon laquelle s'il fait ce qui est prescrit et renonce à ce qui est proscrit par son expérience de l'environnement, alors, un résultat donné s'ensuivra» (Lerner, 1977 : 6). Le «contrat personnel» est donc avant tout construit sur l'idée de prévisibilité de l'environnement : si ce dernier se comporte de manière aberrante, il peut oblitérer la formation de toute conception de la justice.

La logique du contrat personnel aboutit à considérer le monde comme un endroit où chacun a ce qu'il «mérite». C'est la base de la théorie du «monde juste», brièvement présentée dans la section précédente. Pour étayer sa conception du développement des normes de justice, Lerner présente notamment une série d'expériences réalisées en commun avec Long (Lerner, 1977 : 14-15) et qui montrent bien, de manière générale, la corrélation existant chez les enfants étudiés, entre d'une part la disposition à *différer les gratifications* et, d'autre part, l'importance que l'on accorde aux considérations de *mérite* dans le traitement d'autrui.

Ces perspectives développementalistes se situent, finalement, davantage dans la logique d'une *psychologie* que d'une *sociologie* de la justice, dans la mesure, notamment, où leur ambition semble être de mettre en évidence des séquences universellement valides. Lerner, par exemple, considère clairement (dans les limites de la civilisation occidentale - voir note supra) le contrat personnel comme un mécanisme «naturel» et non le produit de la socialisation : *«Un élément central de la théorie de la justice est que le développement de l'adhésion au mérite (deserving), le contrat personnel, apparaît comme une conséquence naturelle du développement humain (...). Ce que ceci implique est virtuellement à l'opposé de la notion plus familière selon laquelle l'engagement de l'individu à l'égard de la justice est un sous-produit internalisé ou «socialisé» du contrat social, qui est fonctionnel, lui pour le système social» (Lerner, 1977 : 8-9).*

Or, c'est précisément à travers le concept de *socialisation* que l'on pourrait réintroduire ces préoccupations dans un cadre sociologique. Un programme de recherche intéressant serait de développer l'étude de ces séquences dans une perspective *comparative* : comparaison entre sociétés, entre groupes sociaux, ethniques, religieux, à l'intérieur d'une même société. Nous n'avons guère trouvé de référence à ces préoccupations dans la littérature que nous avons pu examiner. Toutefois, on ne saurait surestimer l'importance de cette approche. En effet, si l'on suit par exemple Inglehart (1977), le «noyau dur» des systèmes de valeur des individus, dans nos sociétés, est largement constitué au cours de la période qui précède l'entrée dans le monde du travail. L'apprentissage serait à la fois plus difficile et plus instable dans la vie adulte. Dès lors, la manière dont s'effectue la première socialisation aux différentes notions du «juste» est sans doute déterminante. Une analyse sociologique des conditions de cette socialisation constituerait certainement un programme intéressant.

b) Effets de covariation, de cycle de vie et de génération

Dans le cadre d'enquêtes quantitatives, «l'âge» n'a évidemment pas du tout le même sens que dans la perspective développementaliste. Il s'agit d'une information relative aux personnes interrogées ou plutôt, pour utiliser la terminologie de Boudon (1969) d'un *indicateur* derrière lequel se cachent potentiellement plusieurs *concepts*.

(1) L'âge est en premier lieu une variable qui est en *covariation* avec d'autres : par exemple, le statut socio-professionnel et le niveau d'éducation. Cela ne pose pas de problème lorsqu'on veut simplement segmenter la population en fonction de ses caractéristiques fondamentales. Cela peut en avoir une, par contre, si l'on s'interroge plus précisément sur la nature de la causalité. Dans ce cas, une analyse multivariée apportera des informations précieuses. La pertinence de ce genre d'analyse dépend bien sûr de la mesure dans laquelle, en pratique, l'âge pourra éventuellement se dissocier d'autres variables. Si l'on veut par exemple poser des hypothèses sur la manière dont la croissance du niveau moyen d'éducation est susceptible d'influencer certaines conceptions relatives à la justice, il sera utile de distinguer les différences spécifiquement liées à l'âge de celles liées à l'éducation : la relation entre les deux variables est amenée à se modifier à l'avenir. Par contre, il n'y a guère de sens pratique à se demander si les croyances des retraités ou des étudiants sont davantage expliquées par leur âge ou par leur statut : pour ces deux catégories, les deux variables sont, en pratique, durablement connectées.

(2) Au-delà de cette première discussion, il reste que l'âge, même lorsque l'on a contrôlé les variables liées pour lesquelles on dispose d'informations, peut s'interpréter au moins de deux manières sensiblement différentes.

* *En premier lieu*, l'âge peut induire des effets de *cycle de vie*. Cela implique que l'on réagit différemment à certaines questions du simple fait des différences *psychologiques* et *sociales* entre les plus jeunes et les plus âgés. On peut illustrer cela par un exemple : on a pu montrer à partir de différentes enquêtes (Jacquemain, 1995b, 1995c) que les jeunes sont globalement plus favorables à une conception «ouverte» de la solidarité (incluant, par exemple, les immigrés) et plus favorables à l'aide publique aux groupes «stigmatisés» (toxicomanes, immigrés, chômeurs). On peut y voir un effet purement «psychologique» de l'âge : la plus grande «générosité» ou «l'idéalisme» dont sont souvent crédités les 15-25 ans. On peut aussi y voir un effet de *positionnement social* : les conditions de vie des personnes âgées, leur isolement relatif et leur vulnérabilité plus grande les rendent plus hostiles à des groupes perçus comme «dangereux».

* *La deuxième interprétation* possible de la variable «âge», c'est *l'effet de génération*. L'âge est alors en quelque sorte le «substitut» d'une autre variable qui est la *date de naissance*. L'idée n'est plus ici que les croyances, les valeurs, les opinions évoluent au fur et à mesure que l'on avance en âge, mais que celles-ci sont *marquées par la «conjoncture historique»* dans laquelle les personnes ont vécu certaines *périodes de leur vie*.

Départager les effets de cycle de vie et les effets de génération demande, en principe, de disposer de données longitudinales : seules des études «en panel», où les répondants se voient poser les mêmes questions à plusieurs moments successifs, permettent de vérifier explicitement si une attitude spécifique «suit» ces répondants tout au long de leur vie (*effet de génération*) ou si, à mesure qu'ils vieillissent, les répondants jeunes tendent à endosser les attitudes des plus âgés (*effet de cycle de vie*). Dans le cadre d'enquêtes non répétées, l'interprétation des différences de réponses en fonction de l'âge ne permet pas de départager les deux types d'effet. Cela n'empêche pas, bien sûr, de suggérer des hypothèses plus ou moins plausibles et plus ou moins étayées par d'autres considérations ou données.

L'existence d'effets de génération en termes d'attitudes, de valeurs ou de représentations, repose sur une hypothèse fondamentale : à savoir que les différentes périodes de la vie d'un individu ne sont pas également déterminantes pour la construction de ses valeurs, attitudes, et représentations. Il y a une forte *rémanence* des éléments acquis durant une période que nous appellerons, pour faire court, «période de socialisation». Faute de cette rémanence, c'est-à-dire si les valeurs et les attitudes étaient, à tout âge, également réactives aux circonstances extérieures, alors, elles ne se distingueraient plus en fonction des «générations» : ne subsisteraient que des effets de *période*⁷³. On l'a vu au point a) ci-dessus : cette hypothèse joue un rôle décisif par exemple dans les théories d'Inglehart (1977).

J'illustrerai les deux types d'effet par une référence à mes propres données : comme je l'ai déjà signalé plus haut, les enquêtes du CLEO sur la population belge francophone ont montré que les plus de 60 ans sont globalement plus favorables aux mécanismes classiques de solidarité articulés autour de la sécurité sociale, et qu'ils sont également plus favorables à la présence de l'Etat dans l'économie. Ces deux préférences peuvent s'expliquer, de prime abord, par un effet de cycle de vie : les aînés sont clairement tributaires des *transferts publics* via les pensions de retraite et les soins de santé. Ils peuvent donc être particulièrement sensibles au rôle «*protecteur*» des pouvoirs publics. D'un autre côté, les plus jeunes sont aussi entièrement dépendants de transferts venant des actifs. Mais le rôle de l'Etat (via la collectivisation des dépenses d'éducation, notamment) et celui de la sécurité sociale (via la collectivisation des dépenses de santé et les transferts liés aux allocations familiales) sont largement occultés par le fait que *l'allocateur visible*, pour l'adolescent, et parfois même pour le jeune adulte, est la *famille*.

Mais on voit bien comment, dans ce cas précis, on peut concevoir un *effet de génération* qui convergerait avec l'effet de cycle de vie tel que supposé : il est très vraisemblable que ceux qui ont connu le développement de la sécurité sociale, et surtout l'immédiat après-guerre, sont bien plus conscients du rôle qu'elle joue dans leur situation matérielle. Pour les plus jeunes, elle peut plus facilement avoir le statut d'une «*évidence*».

Départager les deux interprétations (qui contiennent probablement une part de vérité chacune) nécessiterait que l'on réinterroge les mêmes personnes à plusieurs reprises et que l'on voie dans quelle mesure leurs attitudes évoluent lorsque leur *position sociale* se modifie.

On l'a dit, les différents effets de l'âge, au-delà précisément de la période de «*socialisation*», sur laquelle se sont focalisées les théories développementales, n'ont guère fait l'objet de l'attention des recherches empiriques sur la justice. Cette situation pourrait évoluer avec le développement des enquêtes quantitatives comme méthode d'appréhension des conceptions populaires du juste.

Une des analyses «*paradigmatiques*» de l'évolution inter-générationnelle des *valeurs* est certainement celle de Ronald Inglehart. En fait, la théorie développée dans «*The silent revolution*» (1977) ressortit davantage à l'explication «*idéologique*», dans la mesure où elle met surtout en évidence l'influence des changements macro-sociaux sur les systèmes de valeurs des individus. Néanmoins, les effets de génération y

73 Un effet de période est un effet qui vaut pour toute la population à un moment donné. Il dépend de ce qu'on pourrait appeler la «*conjoncture globale*» qui prévaut lorsqu'une enquête est réalisée. Ainsi, il est vraisemblable que si on reproduisait aujourd'hui les enquêtes CLEO de 1991 et 1993, on observerait une modification, à *travers toutes les tranches d'âge*, de l'attitude par rapport aux pouvoirs publics.

occupent une place centrale et c'est pourquoi nous l'abordons brièvement ici. Inglehart part de la constatation que, dans les pays occidentaux, les générations socialisées après la seconde guerre mondiale ont connu au cours de leur «période formatrice», des conditions de vie (sécurité physique, croissance économique) qui étaient très différentes de celles des générations précédentes. Son hypothèse centrale est que ce changement radical dans les conditions de la socialisation a produit une modification dans *l'orientation fondamentale des valeurs* des individus au fil des générations : les «besoins matériels» étant plus assurés qu'ils ne l'avaient jamais été dans le passé, ils ont joué un moins grand rôle dans la construction des valeurs politiques des générations montantes. Dès lors, des «besoins» d'un type différent (réalisation de soi, communication, satisfaction esthétique...) se sont partiellement *substitués* aux précédents pour définir les systèmes de valeurs des générations montantes.

La réflexion d'Inglehart est donc centrée sur deux idées fondamentales :

- d'une part une opposition entre les systèmes des valeurs politiques des individus : ceux qui mettent au coeur de leur préoccupation les préoccupations liées à la sécurité physique et matérielle sont définis comme «matérialistes» ; ceux qui mettent au centre de leurs préoccupations les besoins de réalisation de soi, de contact inter-personnel, de satisfaction esthétique sont définis comme «post-matérialistes».

- d'autre part, ils suggèrent que l'évolution des conditions économiques et sociales au cours des trois décennies qui ont suivi la seconde guerre mondiale a amené une modification du rapport quantitatif entre les deux systèmes de valeur dans la société : la proportion de post-matérialistes augmente (et celle de matérialistes diminue) ; les jeunes générations sont donc sensiblement plus *post-matérialistes* que celles qui les ont précédées.

Malheureusement, Inglehart ne nous apprend rien, directement, sur la relation qui pourrait exister entre sa dichotomie et les conceptions de la justice. Il insiste beaucoup sur les raisons pour lesquelles les post-matérialistes se situent globalement «à gauche». Mais il définit l'opposition gauche/droite par la dichotomie changement/conservatisme, qui ne rejoint pas spécialement une opposition en termes de *justice sociale* (Inglehart, 1977 : 185). L'existence éventuelle d'une relation entre l'opposition *matérialisme/postmatérialisme* et les conceptions de la justice n'est donc pas encore établie, à ma connaissance, par des résultats empiriques directs.

Plus précisément, Robinson et Bell (1978) ont suggéré et testé une hypothèse relative aux effets de générations. Dans une étude menée conjointement sur un échantillon américain et un échantillon britannique, ils suggèrent l'hypothèse d'un «*esprit du temps égalitaire*» : «*parce que, aussi bien en Angleterre qu'aux Etats-Unis, il existe une tendance séculaire vers un accroissement des attitudes favorables à l'égalité, nous prédisons que les jeunes seront plus enclins que les plus âgés à*

considérer l'égalité comme juste, chaque groupe manifestant une différence générationnelle dues aux valeurs dominantes lors de sa plus significative période de socialisation politique» (Robinson et Bell, 1978 : 130).

Au bout de leur enquête, Robinson et Bell ont établi que leur hypothèse de «*l'esprit du temps égalitaire*» était vérifiée pour les Etats-Unis mais pas pour l'Angleterre : dans ce dernier pays, les jeunes ne sont pas plus égalitaires que les aînés. Ce résultat, précisément, suggère un rapprochement avec les théories d'Inglehart. Pour ce dernier, en effet, les clivages inter-générationnels en Grande-Bretagne sont dominés par les clivages entre *classes sociales* (qu'il appelle clivages «industriels»), beaucoup plus que ce n'est le cas aux Etats-Unis. Certes, à nouveau, rien n'assure que les «valeurs» d'Inglehart soient liées à des types de choix différents en termes de justice sociale. Cependant, la manière dont les deux analyses semblent converger constitue une invitation à explorer plus avant la possibilité d'un tel lien.

Dans un texte récent, Kluegel et Miyano (1995) ont examiné la manière dont les opinions publiques soutiennent la logique d'Etat-Providence dans cinq pays capitalistes occidentaux : l'Allemagne⁷⁴, les Etats-Unis, le Japon, la Grande-Bretagne et les Pays-Bas. Une de leurs hypothèses était qu'en vertu d'un effet de *cycle de vie*, le soutien à une politique interventionniste de réduction des inégalités devait être plus important à la fois chez les jeunes (fragiles devant le marché du travail) et chez les plus âgés (dépendant de l'Etat puisque retraités). Les résultats de l'enquête n'ont pas confirmé leur hypothèse : le soutien à une politique de redistribution est faiblement corrélé avec l'âge et lorsqu'il existe, il oppose généralement les moins de 45 ans (plus favorables) aux plus de 45 ans (moins favorables). Ce résultat est assez surprenant et va en sens inverse des résultats récurrents des enquêtes du CLEO. C'est peut-être l'indice que l'allure du «cycle de vie», dans les pays les plus riches, est occupé à se modifier : d'une part, la pauvreté touche de plus en plus les jeunes, via la difficulté à entrer sur le marché de l'emploi ; d'autre part, les âgés ont été rarement aussi «aisés» qu'aujourd'hui, de par le fait que l'essentiel de leur vie professionnelle s'est déroulée dans une période économique plus favorable et qu'ils bénéficient de systèmes de pension arrivés à maturité (voir Devos, Van Dender et Pacolet, 1991)).

Toujours à partir des données de l'*International social justice project*, David Mason (1995) a comparé, lui, la manière dont l'âge pouvait affecter le soutien au principe du *marché* dans les différents pays ex-communistes. Il apparaît à chaque fois que les plus jeunes constituent la base principale de soutien à l'économie de marché. Mason donne de cette constatation une interprétation principalement centrée sur le *cycle de vie*, et qui ressemble fort à la suggestion que nous faisons nous-mêmes plus

⁷⁴ Les enquêtes ont eu lieu à l'été 1991 et c'est de l'Allemagne de l'Ouest qu'il est question ici. L'enquête portait également sur huit pays d'Europe ex-communistes dans le cadre de l'*International Social Justice Project* dont nous avons déjà parlé plus haut. L'article de Kluegel et Miyano est extrait de Kluegel, Mason et Wegener (1995).

haut pour nos propres données : «*Il est compréhensible que les jeunes, plus aventureux, individualistes et occidentalisés, soient plus attirés par un système qui promette la richesse aux ambitieux et la prospérité à la nation. Il est aussi compréhensible, à l'inverse, que les plus âgés, plus dépendants de l'Etat et plus soucieux de leur sécurité économique présente que des richesses futures, soient plus réticents à abandonner totalement le système de garanties et d'allocations fournies par l'Etat*» (Mason, 1995 : 77). Cette constatation amène Mason à suggérer que la politique des pays de «l'Europe de l'Est» sera sans doute une source de conflits inter-générationnels à l'avenir.

Ces quelques exemples illustrent bien la façon dont l'âge des personnes interrogées peut être un facteur important de différenciation des réponses, combinant à la fois les effets de *cycle de vie* et de *génération*.

2. Le sexe

Les différences de perception de la justice entre les hommes et les femmes ont suscité tout un débat dans la littérature. Les auteurs qui ont tenté de résumer les travaux disponibles (Major et Deaux, 1982; Furby, 1986 ; Kellerhals et al., 1988 ; et, très brièvement, Törnblom, 1992) admettent qu'il y a une préférence relative pour la règle *d'équité* chez les hommes et une préférence relative pour une distribution *égalitaire* chez les femmes. Mais les controverses quant à l'ampleur effective de ces différences, leur signification et surtout la multitude d'effets d'interaction avec d'autres facteurs, relativisent assez fortement cette constatation, nous semble-t-il, et produisent au total une image complexe et plutôt brouillée.

a) Les femmes plus égalitaires ?

Il est difficile de dégager un schéma simple à partir de données expérimentales, compte tenu des interactions complexes entre le sexe de l'allocateur, celui du récepteur et la nature plus ou moins sexuée de la tâche à accomplir. Globalement, et à condition d'admettre beaucoup de nuances, les hommes apparaissent plus proportionnalistes et les femmes plus égalitaires. Lorsqu'il s'agit *d'expliquer* ce schéma général, les choses ne se simplifient pas nécessairement. Major et Deaux (1982 : 62 et sq) passent en revue trois grands types d'explication :

- la première est l'idée que les hommes et les femmes obéiraient globalement à des *normes différentes*. Mais, disent les auteurs, outre que cette explication apparaît souvent «post hoc», les expériences ne la confirment que dans certaines situations.

- un deuxième schéma explicatif insiste sur la nature de *l'orientation relationnelle*. On sait que Lerner (1975, 1977) et Deutsch (1975, 1985), parmi d'autres, ont avancé l'idée d'une certaine *interdépendance fonctionnelle* entre les finalités de la relation et la norme de justice qui tendra à émerger : une norme de proportionnalité s'imposera plus facilement dans un groupe ou une relation centré sur la maximisation d'un *produit collectif* et une norme d'égalité aura tendance à émerger dans une situation où c'est le maintien de *relations sociales agréables* qui constitue la fonction dominante (voir plus haut). Précisément, de par leur socialisation dans des rôles différents, les femmes seraient globalement plus orientées vers les aspects inter-personnels de toute interaction et les hommes davantage focalisés sur la tâche à accomplir. Dès lors, les préférences relatives des femmes pour l'égalité et des hommes pour la proportionnalité ne constitueraient qu'une *application* de cette constatation générale.

- Enfin, le troisième type d'explication serait d'ordre *cognitif* : les femmes différencieraient des hommes à la fois par leur évaluation différente de leurs propres contributions, par l'évaluation des performances, et par des attributions causales différentes quant au succès et à l'échec.

De leur côté, après avoir passé en revue un certain nombre d'autres études, Kellerhals et al. (1988 : 96-108) se montrent assez réservés sur la fiabilité des résultats et surtout sur la possibilité de les détacher du contexte : ils citent une étude montrant que *«des femmes universitaires chinoises ont des comportements beaucoup plus proportionnalistes que les hommes. Les auteurs attribuent ce résultat au fait qu'accéder à l'université exige d'elles un sens aigu de la compétition et de la réussite sociale. Ce cas montre que la validité externe des résultats évoqués ci-dessus reste largement à définir»* (Kellerhals et al., 1988 : 108).

La tradition expérimentale aboutit donc à une image plutôt «brouillée» des différences entre les hommes et les femmes quant à l'utilisation préférentielle des différentes normes de justice. Mais un débat d'une autre ampleur est venu se superposer au précédent : les hommes et les femmes ne seraient-ils pas mus par deux *conceptions globalement différentes de ce qu'est la justice ?*

b) Deux justices différentes ?

L'idée a été proposée par Carol Gilligan⁷⁵, ancienne collaboratrice de Kohlberg, en désaccord sur l'interprétation de certains de ses résultats.

⁷⁵ Carol Gilligan (1982) : In a different voice : psychological theory and women's development, Cambridge, Harvard University Press.

Lors de l'analyse de ses six stades du développement moral (voir supra), Kohlberg avait en effet mis en évidence que les femmes semblaient, nettement plus souvent s'arrêter au troisième stade, celui que Furby (1986 : 157) définit comme le stade des *«attentes inter-personnelles mutuelles, des relations et de la conformité»*. Pour Kohlberg, ce résultat s'expliquait essentiellement par le fait que la socialisation des femmes soit centrée essentiellement sur la vie privée, le souci des (et le soutien aux) membres de la famille. *«Kohlberg argumente que l'isolement dans la sphère domestique empêche les femmes de s'engager dans le dialogue socratique de la sphère publique, que l'on peut trouver seulement dans l'éducation, l'emploi ou d'autres expériences de participation, de responsabilité ou de prise de rôle dans les institutions de la société»* (Davidson, Steinmann et Wegener, 1995 : 287). Pour Kohlberg, il s'agit bien en quelque sorte d'un «arrêt du développement moral», dû au statut particulier de la femme dans les sociétés occidentales.

Gilligan, sans contester *empiriquement* les résultats de Kohlberg, a voulu leur donner une interprétation radicalement différente. Pour elle, les femmes seraient caractérisées par un développement moral globalement différent des hommes et qui ne passerait pas par le même stade : elles articuleraient leur conception de la «justice» autour d'une éthique *«de la sollicitude (care) et de la responsabilité»* alors que les hommes seraient centrés sur une *«éthique des droits»*. Pour Gilligan, l'origine de cette différence n'est pas due primordialement à l'internalisation de rôles sociaux différents. Elle se construit bien plus tôt, dès la petite enfance : *«alors que dans la perspective interactionniste-développementale de Kohlberg, les perspectives morales sont modifiables à travers l'expérience dans des institutions secondaires de la société, dans la perspective féministe-psychanalytique de Gilligan, le chemin que prennent les perceptions morales est fixé très tôt dans la vie et n'est déjà plus modifiable au début de la vie adulte»* (Davidson, Steinmann et Wegener, 1995 : 288).

Le point de départ, pour Gilligan, est le rapport à la mère dans la petite enfance. Pour les garçons, la séparation d'avec la mère, nécessaire à la formation de l'identité masculine, est compensée par la consolidation des frontières du moi et par un fort processus d'individuation qui produira les préconditions de la pensée rationnelle et d'une conception de la morale «abstraite», «principielle» et «universaliste». Chez les filles, au contraire, la fusion prolongée avec la mère, produit une conception du soi centrée sur la connexion avec autrui, et, en conséquence, une morale «empathique», basée sur le souci de l'autre et le sens des situations particulières, plutôt que sur l'application de règles universelles et impartiales. *«Cela conduit les femmes à une pensée narrative et contextuelle opposée au mode de pensée formel et abstrait des hommes»* (Davidson, Steinmann et Wegener, 1995 : ibidem).

Si l'on suit la discussion des conceptions de Gilligan par ses commentateurs, on voit vite que ce qui est en jeu, ce n'est pas une controverse *empirique* sur la différence entre les conceptions des hommes et des femmes mais bien une controverse *normative*

sur le fait de savoir si l'une est supérieure à l'autre. Ce ne sont pas les *résultats* de Kohlberg, que Gilligan met en cause, mais leur *interprétation* comme un «arrêt du développement moral», alors qu'elle y voit, elle, une *autre forme de morale*. Mais le «différentialisme féministe» de Gilligan (l'expression est de moi) a été relativement mal accueilli par l'institution scientifique (mâle), qui n'a pas apprécié que l'on retourne contre elle ses propres découvertes : «*Dans une perspective historique, un élément instructif est que personne n'a minimisé les différences sexuelles aussi longtemps que ces différences semblaient suggérer un «arrêt» du développement moral des femmes relativement aux hommes. C'est seulement lorsque Gilligan a suggéré une raison à ces différences sexuelles impliquant, (au moins dans l'esprit de certains) que les femmes pourraient être supérieures aux hommes, que la validité et la signification de ces différences sexuelles dans le raisonnement de justice fut sérieusement remise en question*» (Furby, 1986 : 176-177).

Dès lors, le centre de la question se déplace : l'important n'est peut-être pas tant les différences entre hommes et femmes (qui restent finalement assez controversées) que la mise en évidence de deux façons de penser la justice : l'une, celle de Kohlberg, qui considère que le «progrès moral» passe par une évolution vers l'abstraction, l'universalisme et l'impartialité ; l'autre, celle de Gilligan, qui fait une place majeure à la considération des situations particulières et où le *souci concret de l'autre* devient central. Curieusement, les commentateurs de Gilligan et, en particulier, Lita Furby, passent sous silence le défenseur peut-être le plus éloquent de cette conception particulariste : Michael Walzer, qui, dans *Spheres of justice*, écrit : «*La justice est attentive aux frontières et sensible aux différences*» et «*nous rendons justice aux hommes et aux femmes concrets en respectant leurs créations particulières*» (1983 : 315, 314).

Il est donc possible que le débat Kohlberg/Gilligan ne soit pas prêt de s'arrêter parce que subrepticement, il quitte le domaine de la controverse empirique pour entrer dans celui de la discussion philosophique.

c) La justice macro-sociale.

Une façon de sortir du schéma trop exclusivement «développementaliste» de ce débat, c'est d'interroger les femmes non plus dans le cadre d'expériences *micro-sociales* de rémunération de tâches mais à propos des principes de justice sociale qui devraient régir la distribution des ressources dans le cadre de la *société globale*. En effet, on peut alors imaginer une autre explication d'éventuelles différences dans les patterns de réponse des deux sexes : c'est que, à l'échelle de la société, les *situations sociales* des hommes et des femmes ne coïncident pas et donc leurs *intérêts* peuvent les amener, soit à privilégier d'autres logiques distributives, soit même à *percevoir autrement* les distributions effectives ou les éléments factuels pertinents pour apprécier les situations.

Dans un texte récent, Davidson, Steinmann et Wegener (1995), ont défendu l'idée que les conceptions spécifiquement féminines de la justice s'expliquent conjointement par le poids de normes sociales et par la conscience que peuvent avoir les femmes de leurs intérêts matériels spécifiques. Ainsi, la préférence spécifiquement féminine pour les critères d'égalité et de besoin pourrait s'expliquer par deux facteurs convergents : d'un côté, l'adhésion aux valeurs culturelles d'une société encore «patriarcale», qui réserve aux femmes des rôles sociaux spécifiques, liés à leur prise en charge de la famille ; de l'autre, la reconnaissance par les femmes qu'elles ont un intérêt spécifique à une distribution plus égalitaire (et plus politique) des ressources disponibles.

En définitive, les différences relevées dans le cadre d'enquêtes par questionnaire apparaissent assez faibles compte tenu du fait que les femmes ont *de bonnes raisons* (au sens de Boudon) de percevoir, par exemple, davantage d'inégalité des chances ou d'être plus favorables à la prise en compte d'une norme de besoin. C'est qu'elles sont *effectivement* défavorisées dans la compétition avec les hommes sur le marché du travail et que, par ailleurs, elles sont encore, le plus souvent, chargées de «régir la maison».

3. La classe sociale

A priori, la classe sociale à laquelle appartiennent les personnes interrogées devrait constituer un déterminant essentiel de leurs conceptions du juste, au moins au niveau de la justice *sociétale*. En effet, l'«appartenance de classe» (Harnecker, 1974) des individus détermine la manière dont ils reçoivent leurs ressources (salaire, profit, transferts...), leur part dans la distribution globale et donc une *structure d'intérêts* différente.

Mais bien sûr, la domination du paradigme expérimentaliste ne permet pas aisément de mettre en évidence cette relation : comme on l'a déjà dit, et comme le reconnaissent de plus en plus souvent les chercheurs eux-mêmes, les populations d'étudiants de premier cycle américains, qui ont largement servi de base à la production expérimentale, sont sensiblement plus homogènes que la société globale et certains groupes sociaux n'y sont pratiquement pas représentés.

A cette difficulté méthodologique, il faut ajouter que trois problèmes viennent «brouiller» la liaison entre appartenance de classe et préférences normatives.

(1) Le premier de ces problèmes est relatif à la *définition même* de la classe sociale. La sociologie ne s'est jamais accordée sur une telle définition. Dans leur *Dictionnaire critique de la sociologie*, Boudon et Bourricaud (1990) ont d'ailleurs

choisi de ne pas introduire une entrée spécifique pour cette notion et de la traiter dans le cadre de la *stratification sociale*. Et leur position est plus que sceptique : «*Il est sûr que la sociologie n'est pas aujourd'hui en mesure de présenter une «théorie générale» de la stratification et il est probable que la recherche d'une telle théorie est vouée d'avance à l'échec*» (Boudon et Bourricaud, 1990 : 575). On pourrait dire, en quelque sorte, que le concept de «classe sociale» est un concept *éloigné des variables observables* en ce sens que tout concept pertinent requiert une élaboration complexe par rapport aux différentes variables potentiellement constitutives de l'appartenance de classe d'un individu : le rapport aux moyens de production (et donc la nature du revenu), le montant du revenu, la nature de l'activité professionnelle, le niveau d'éducation. La plupart des études existantes choisissent *une* de ces variables comme indicateur principal de la «classe» ou du «statut». Les études les plus élaborées construisent un indicateur qui *combine* deux ou plusieurs aspects, mais alors, la nature des «classes» variera fortement avec les types de combinaison⁷⁶.

(2) Le deuxième élément est que la plupart des théories des classes sociales distinguent une appartenance *objective* et une appartenance *subjective* (la «conscience de classe» dans la terminologie marxiste). Il n'est pas impossible d'imaginer que les appartenances objectives et subjectives divergent et que *chacune* puisse entrer en ligne de compte dans la formation des préférences normatives⁷⁷. Via la notion de «classe subjective» (et donc de conscience de classe), on touche au dernier des quatre modes d'explication que nous avons définis, à savoir l'explication *idéologique*.

(3) Le troisième élément de «brouillage» est issu du changement social lui-même. Tous les sociologues s'accordent en effet à dire que si les sociétés développées ont pu paraître, au tournant du siècle, évoluer vers une structure de classes relativement simple, la deuxième moitié du siècle a vu «exploser» les catégories et avec elles, les questions : les techniciens font-ils partie de la classe ouvrière ? Et les enseignants ? Et les employés ? De leur côté, les cadres doivent-ils être assimilés à la bourgeoisie ? Une première rupture avec le paradigme dominant, plus ou moins inspiré de Marx, avait déjà eu lieu juste après la guerre avec les théories sur la «technocratie», annonçant la constitution d'une nouvelle classe dominante dont les intérêts seraient distincts de ceux des propriétaires. A cela s'est progressivement ajoutée l'idée que dans une société de plus en plus diversifiée, l'appartenance de classe, quelle que soit la manière dont on la définit, n'est plus nécessairement un déterminant fondamental des attitudes. Dans *Malaise dans la représentation*, Pierre Rosanvallon (1988) décortique

⁷⁶ De ce point de vue, la terminologie est révélatrice : Inglehart (1977) utilise constamment une dichotomie entre *working class* et *middle class*. Même si les concepts sont opérationnels, en ce sens que l'on peut définir avec précision qui appartient à quelle classe, il est pour le moins étrange de voir baptiser «classe moyenne» l'un des deux éléments d'une typologie dichotomique.

⁷⁷ On peut imaginer, par exemple, qu'un individu puisse se définir comme appartenant à la «classe moyenne» mais concevoir fondamentalement ses intérêts à partir de son statut de salarié. Les deux aspects pourraient éventuellement influencer de manière divergente ses conceptions de la justice sociale.

l'idée, implicitement dominante dans les années 70, selon laquelle la généralisation du salariat allait engendrer une homogénéisation des comportements. Au contraire, dit-il en substance, ce sont les comportements fortement individualistes des employés qui ont peu à peu gagné la classe ouvrière.

Au bout du compte, il n'est donc pas étonnant que David Miller (1992), dans son article de synthèse sur l'étude empirique de la justice sociale, ne découvre pas une abondante moisson de résultats significatifs en termes d'appartenance de classe «*en résumé (...), le tableau est celui d'un degré considérable de consensus inter-classes sur ce qui constitue une juste distribution des ressources. Là où des différences existent, elles révèlent que les gens de la classe ouvrière sont quelque peu plus réservés envers l'idée que les plus capables et les plus talentueux méritent des rétributions élevées et quelque peu plus favorables à l'idée que c'est le devoir de la société de rencontrer un ensemble de besoins et de fournir à chacun le minimum pour vivre*» (Miller, 1992 : 584-585). Malgré cette relative modestie de résultats, il vaut la peine, pensons-nous, de passer en revue quelques-uns des plus significatifs.

Dans son étude de 1953 sur la «fraude sociale»⁷⁸, Smigel montrait que «*la violation des lois sur les allocations de chômage*» (autrement dit les tentatives pour en bénéficier en dehors des cas prévus par la loi) suscitait une réprobation différente selon la «classe sociale» d'appartenance des individus : «*Les répondants dans cette enquête qui ont des emplois médiocres, et un statut socio-économique bas sont plus enclins à approuver la «fraude» aux allocations de chômage (...)*» (Smigel, 1953 : 65). De même, l'expérience du chômage rend les gens plus indulgents (1953 : 67). Les chiffres de Smigel montrent toutefois qu'on est loin d'un «renversement d'attitudes» en fonction de l'appartenance de classe : il s'agit plutôt de nuances sur un fond de désapprobation qui reste général. De même, nous avons déjà évoqué plus haut (Section II de ce chapitre), l'autre étude de Smigel (1956) sur l'approbation ou la désapprobation du vol : il apparaît que la désapprobation *nette* est sensiblement plus importante parmi ceux qui ont un statut socio-économique élevé. On voit donc jouer ici un «biais d'intérêt» : ceux qui sont susceptibles de se retrouver dans des situations de détresse sont plus indulgents vis-à-vis des petits délits qui pourraient les aider à s'en sortir. Symétriquement, on peut aussi y voir un «biais cognitif» : à savoir que les titulaires de statut socio-économique élevé pourraient tout simplement *ne pas percevoir* les motivations éventuelles des plus défavorisés.

Robinson et Bell (1978), dont nous avons déjà cité le principe de différence inter-générationnelle (voir paragraphe précédent) suggèrent aussi une hypothèse quant aux différences d'attitude liées au statut social : c'est le *principe du «défavorisé» (underdog principle)*. En vertu de cette hypothèse, ce sont les «*petites gens*», c'est-à-dire ceux qui ont le plus à gagner à une évolution de la société vers une distribution

⁷⁸ Traduction approximative de «*chiseling*», terme populaire utilisé, selon Smigel, par les journaux de l'époque.

plus égalitaire, qui y seront le plus favorables. L'hypothèse tient généralement pour ce qui est des différences liées à la race. Par contre, elle vaut différemment pour la Grande-Bretagne et les Etats-Unis en ce qui concerne le statut professionnel : «*La classe ouvrière anglaise est plus égalitaire que la classe moyenne anglaise, alors que la classe ouvrière américaine est en fait moins égalitaire que la classe moyenne américaine*» (Robinson et Bell, 1978 : 137). Pour les deux auteurs, ces différences sont dues à des facteurs *idéologiques* : il s'agirait d'une différence globale entre l'appréhension de l'égalité en Angleterre et aux Etats-Unis.

Jean Kellerhals et al. (1988 : 121) passent en revue d'autres études, dont nous ne reprendrons ici, très brièvement, que quelques résultats significatifs :

- Shepelak et Alwin (1986), dans leur étude sur les déterminants du revenu légitime ne trouvent pas d'influence liée au statut socio-professionnel.

- Selznick (1969)⁷⁹ a étudié la manière dont les critères *d'ancienneté*, d'une part, et de *compétence* de l'autre, étaient pris en considération pour des problèmes de justice tels que le choix des travailleurs que l'on mettra en chômage technique, les décisions de promotion interne ou encore la manière de sanctionner un dommage infligé à l'entreprise (un vol, par exemple). Il montre que les ouvriers et les moins éduqués accordent beaucoup plus d'importance au critère d'ancienneté et que réciproquement, les cadres ou les titulaires de diplômes élevés attachent plus de valeur à la compétence (Kellerhals et al., 1988 : 111-112).

- enfin, Hamilton et Rytina (1980)⁸⁰ ont montré qu'en matière de justice *rétributive*, il pouvait y avoir une préférence spécifique pour l'égalité parmi les plus démunis, et donc une «dissociation» entre la faute et la lourdeur de la sanction : «*Les auteurs interprètent cette tendance par le fait que les noirs et les pauvres sont beaucoup plus sensibles à l'injustice générale de la société. Ils se refusent en conséquence à juger d'un acte en soi, préférant l'inclure dans toute la séquence de ces déterminations et de ses corrélats*» (Kellerhals, et al., 1988 : 115).

De tout ce qui précède, il ressort que, même si les plus défavorisés sont généralement plus sensibles à l'égalité et au besoin que ne sont les individus jouissant d'un statut socio-professionnel élevé, il est pratiquement impossible de détacher ces relations du *contexte culturel et idéologique* propre à la société concernée. C'est d'ailleurs la question par laquelle Jennifer Hochschild commence et conclut son

⁷⁹ P. Selznick (1969) : *Law, society and industrial justice*, New York, Russell Sage Foundation.

⁸⁰ V.L. Hamilton et S. Rytina (1980) : Social consensus on norms of justice : should the punishment fit the crime ?, *American journal of sociology*, 85, p. 1117- 1444

travail : pourquoi n'y a-t-il pas de socialisme aux Etats-Unis ? Pourquoi «*le chien n'aboie-t-il pas ?*»⁸¹

Elle montre que la réponse à cette question ne se trouve certainement pas dans les différences de structure sociale entre les Etats-Unis et les pays où s'est développé un puissant mouvement socialiste. L'inégalité économique aux Etats-Unis, dit-elle est certainement (au moins) aussi grande que dans les pays à économie comparable. Mais la *culture américaine* ou, plus exactement le *contexte idéologique dominant* est différent.

En définitive, le statut social n'est explicatif de préférences normatives que dans le cadre d'un tel contexte. Dans l'absolu, la position sociale des individus dans un système de stratification (selon la terminologie de Boudon et Bourricaud) n'explique rien. Comme concluent Kellerhals et al. (1988 : 121) : «*l'idéologie égalitariste ne dépend pas simplement de l'existence d'une injustice objective, mais est partie intégrante d'une structure culturelle et sociale. On comprend alors qu'elle soit plus rare que certains ne le souhaiteraient*».

C'est une façon, évidemment de signaler qu'aucune explication en termes de caractéristiques sociologiques ne peut suffire et qu'il est nécessaire d'évoquer la *structure idéologique* de la société.

⁸¹ Allusion à *Silver Blaze* de Conan Doyle : Sherlock Holmes fait remarquer que le chien n'a pas aboyé, alors qu'il aurait dû, puisqu'il y a eu une agression pendant la nuit. C'est un événement «*négatif*» : ce qui aurait dû se produire ne s'est pas produit.

BIBLIOGRAPHIE

Note : la bibliographie qui suit reprend tous les textes cités dans le cours, plus un certain nombre de textes non cités mais qui ont été utilisés. Elle permettra aux étudiants qui souhaiteraient approfondir l'un ou l'autre sujet de trouver facilement les références.

AFFICHARD, Joëlle (1992) : Inégalités et principes de justice in Affichard et De Foucauld, 5-23.

- (1995) : Du débat sur les inégalités au pluralisme contrôlé in Affichard et de Foucauld, 7-26.

AFFICHARD Joëlle & Jean-Baptiste DE FOUCAULD, (Eds) (1992) : *Justice sociale et inégalités*, Paris, Ed. Esprit,

AFFICHARD, Joëlle & Jean-Baptiste DE FOUCAULD (Eds) (1995) : *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*, Paris, Ed. Esprit.

ALBERT, Michel (1991) : *Capitalisme contre capitalisme*, Paris, Seuil.

ALCOCK, Pete (1993) : *Understanding poverty*, London, Macmillan.

ALVES, Wayne & Peter ROSSI (1978) : Who should get what ? Fairness Judgments of the Distribution of Earnings, American Journal of Sociology, Vol 84, N° 3, 541-564.

ALWIN, Duane, Galin CORNEY & Ludmila KAKHULINA (1995) : Comparative referential structures, system legitimacy and justice sentiments. An international comparison in Kluegel, Mason & Wegener, 109-130.

ARNESON, Richard (1995) : Against "complex" equality in Miller & Walzer (Eds), 226-252.

ARTS, Wil & Romke VAN DER VEEN, (1992) : Sociological approaches to distributive and procedural justice in Scherer, 143 - 176.

ATLAN, Henri (1986) : *A tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, Le Seuil, Coll. "Science ouverte".

AUDARD, Catherine, Jean-Pierre DUPUY & René SEVE (1988) : *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Le Seuil, coll. "Points".

AZNAR, Guy (1993) : *Travailler moins pour travailler tous*, Paris, Syros.

BALIBAR, Etienne (1992) : Inégalités, fractionnement social, exclusion. Nouvelles formes de l'antagonisme de classe ? in Affichard & De Foucauld, 135-148.

BARRY, Brian (1995) : Spherical justice and global injustice in Miller & Walzer, 67-80.

BAUDELLOT, Christian & Roger ESTABLET (1971) : *L'école capitaliste en France*, Paris, Maspéro.

BEAUVOIS, Jean-Léon, (1994) : *Traité de la servitude libérale. Analyse de la soumission*, Paris, Dunod.

BEAUVOIS, Jean-Léon & Robert JOULE (1987) : *Petit traité de manipulation à l'égard des honnêtes gens*, Grenoble Presses Universitaires de Grenoble.

BELL, John & Erik SCHOKKAERT (1992) : Interdisciplinary theory and research on justice, in Scherer, 237-253.

BENETON, Philippe (1978) : Les frustrations de l'égalité. Contributions aux recherches sur la relativité des aspirations et la perception des inégalités, *Archives européennes de sociologie*, XIX, 71-140.

BERGER, Jean-Marie & JACQUES, Etienne, (1989) : *Droit au coeur*, Bruxelles, Labor.

- BERTHELOT, Jean-Michel** (1990) : *L'intelligence du social*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Sociologies d'aujourd'hui".
- BETHLEEM, Douglas** (1990) : Social representations as widespread beliefs in Fraser & Gaskell, 47-64.
- BIHR, Alain**, (1992) : *Pour en finir avec le Front National*, Paris, Syros.
- (1995) : Ces chiffres qui masquent la réalité sociale, *Le Monde Diplomatique*, février 95, 19.
- BIHR, Alain & Roland PFEFFERKORN** (1995) : *Déchiffrer les inégalités*, Paris, Syros.
- BILLIG, Michael, Susan CONDOR, Derek EDWARDS, Mike GANE, David MIDDLETON & Alan RADLEY** (1988) : *Ideological dilemmas. A social psychology of everyday thinking*, London, Sage.
- BOBBIO, Norberto** (1996) : *Droite et gauche. Essai sur une distinction politique*, Paris, Le Seuil.
- BOBO, Lawrence & James R. KLUEGEL** (1993) : Opposition to race-targeting : self-interests, stratification ideology, or racial attitudes ? *American Sociological Review*, Vol. 58, 443-464.
- BOLTANSKI, Luc et Laurent THEVENOT** (1991) : *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard – nrf essais.
- BOLTANSKI, Luc et Eve CHIAPELLO** (1999) : *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, nrf – essais.
- BOUDON, Raymond**, (1969) : *Les méthodes en sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. "Que sais-je ?"
- (1973) : *L'inégalité des chances*, Paris, Hachette, coll. "Pluriel".
- (1977) : *Effets pervers et ordre social*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1983) : *La logique du social*, Paris, Hachette, Coll. "Pluriel".
- (1984) : *La place du désordre*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1986) : *L'idéologie*, Paris, Fayard.
- (1988) : L'acteur social est-il si irrationnel (et si conformiste) qu'on le dit ? in Audard, Dupuy & Sève, 219-244.
- (1994) La logique des sentiments moraux, *L'Année sociologique*, N° 44.
- (1995) : *"Le juste et le vrai"*, Paris, Fayard.
- BOUDON, Raymond & François BOURRICAUD** (1990) : *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BOURSIN, Jean-Louis** (1992) : *Les dés et les urnes*, Paris, Le Seuil, Coll. "Science ouverte".
- BOYER, Robert** : (1992) : Justice sociale et performances économiques : de la synergie au conflit ? in Affichard & De Foucauld, 33-71.
- (1996) : Les capitalismes à la croisée ces chemins, *Sciences humaines*, N° 14, 44-47.
- BRICKMAN, Philip, Robert FOLGER, Erica GOODE & Yaacov SCHUL** (1981) : Microjustice and Macrojustice, in Lerner & Lerner, 173-202.
- BROCLAIN, Dominique** (1992) : Cholesterol et risque coronarien : le choix des stratégies de prévention n'est-il que scientifique ? in Aïach, Bon & Deschamp : *Comportement et santé*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.

- BUCHANAN, Allen & Deborah MATHIEU** (1986) : Philosophy and justice, In Cohen, 11-46.
- CARENS, Joseph** (1995) : Complex justice, cultural difference and political community in Miller & Walzer, 45-66.
- CARTUYVELS, Yves & Philippe MARY** (1997) : Crise de la justice : et au-delà ? in *L'affaire Dutroux. La Belgique malade de son système* (1997), ouvrage collectif, Bruxelles, Ed. Complexe.
- CASTEL, Robert** (1992) : De l'exclusion comme état à la vulnérabilité comme processus in Afichard & De Foucauld, 135-148.
- CASTELAIN Francine et Michel VandEKEERE** (1994) : *Enquête nationale sécurité sociale*. Rapport final, Liège, Cleo-Ulg.
- CHALMERS, Alan** (1987) : *Qu'est-ce que la science ?* Paris, La Découverte.
- CHAMPAGNE, Patrick** (1990) : *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris, Ed de Miuit, coll. "Le sens commun".
- CHAPMAN, John** (1975) : Rawls's theory of justice, *American Political Science Review*, vol 69, 588-593.
- CHAUMONT, Jean-Michel et Philippe VAN PARIJS (Ed.)** (1991) : *Les limites de l'inéluctable. Penser la liberté au seuil du troisième millénaire*, Bruxelles, De Boeck.
- CHIAPPORI, Pierre-andré** (1992) : Inégalités, efficacité et redistribution in Affichard et De Foucauld (1992) , 73-92
- COBBAUT, Robert** (1991) : La dynamique culturelle du capitalisme in Chaumont & Van Parijs, 105-121
- COHEN, Gerald A.** (1994) : Equality as a fact and as a norm. Reflections on the (partial) demise of marxism. Manuscrit présenté au colloque "*Social Justice and economic constraints*", Louvain-La-Neuve, juin 1994.
- COHEN, Ronald** (1982) : Perceiving justice : An attributional perspective. in Greenberg & Cohen (1982) 119 - 160.
- COHEN, Ronald** (Ed) (1986) : "*Justice. Views from the social sciences*", New-York & London, Plenum press.
- COHEN, Ronald & Jerald GREENBERG** (1982) : The Justice Concept in Social Psychology in Greenberg & Cohen, 2-42.
- COLEMAN, James** (1974) : Inequality, sociology and moral philosophy, *American Journal of Sociology*, Vol 80, Nr 3, 739-764.
- COLLINGE, Michel** (1994) : Identité nationale, identité communautaire/Régionale et postmatérialisme en Wallonie in Frogner & Aisch-Van Vaerenbergh, 183-207.
- COOK, Karen S.** (1975) : Expectations, evaluations and equity, *American Sociological Review*, vol. 40, 372-388.
- COOK, Karen S. & David MESSICK** (1983) : Psychological and sociological perspectives on distributive justice : convergent, divergent and parallel lines in Messick & Cook, 1-13.
- COOK, Stuart W.** (1990) : Toward a Psychology of improving justice : research on extending the equality principle to victims of social injustice, *Journal of Social issues*, vol 46 N° 1, 147-161.
- CROSBY, Faye J. & Elisabeth Pearsall LUBIN** (1990) : Extending the moral community : logical and psychological dilemmas, *Journal of Social Issues*, vol 46, N° 1.

- CULLEN, Bernard** (1992) : Philosophical theories of justice in Scherer, 15-65.
- DAVIDSON, Pamela, Suzane STEINMANN & Bernd WEGENER** (1995) : The caring but unjust women ? A Comparative study of gender differences in perceptions of social justice in four countries in Kluegel, Mason & Wegener, 285-319.
- DE CARUFEL, Andre** (1981) : The Allocation and Acquisition of Resources in Times of Scarcity in Lerner & Lerner, 317-342
- DECOSTER, André** (1993) : Une problématique remarquable, *La Revue nouvelle*, n° 11, tome xvci, 39-48.
- DE FOUCAULD, Jean-Baptiste** (1995) : Justice sociale et responsabilité face à l'exclusion in Affichard & De Foucauld, 253-262.
- DE JOUVENEL, Hugues** (1989) : Le vieillissement démographique en Europe, *Futuribles*, février-mars.
- DELLA FAVE, Richard** (1980) : The meek shall not inherit the earth : self-evaluation and the legitimacy of stratification, *American sociological review*, Vol 45, 955-971.
- DELPEREE, Francis** (1997) : Le métier de citoyen in *L'affaire Dutroux. La Belgique malade de son système*, ouvrage collectif, Bruxelles, Ed. Complexe.
- DELWIT, Pascal** (1997) : Politisation, dépolitisation, repolitisation. Les partis politiques en Belgique in *L'affaire Dutroux. La Belgique malade de son système*, ouvrage collectif, Bruxelles, Ed. Complexe.
- DE ROOSE, Frank et Philippe VAN PARIJS** (1991) : *La pensée écologiste. Essai d'inventaire à l'usage de ceux qui la pratiquent comme de ceux qui la craignent*, Bruxelles, De Boeck.
- DEUTSCH, Morton**, (1975) : "Equity, Equality and Need : What determines which value will be used as the basis of distributive justice ? , *Journal of Social Issues*, vol 31, N° 3, 1975, 137-149.
- (1985) : *Distributive justice. A social-psychological perspective*, New-York, Yale University Press.
- (1990) : Psychological roots of moral exclusion, *Journal of social issues*, Vol 46 n° 1, 21-25.
- DEVOS, Herman, Kurt VAN DENDER, Jozef PACOLET** (1991) : *"L'âge d'or des pensions. La situation socio-économique des personnes âgées en Belgique : état actuel et prospective"*, Bruxelles, Fondation Roi Baudouin.
- DI QUATTRO, Arthur** (1986) : Political studies and justice, in Cohen, 85-116.
- DOISE, Willem** (1982) : *L'explication en psychologie sociale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1990) : Social beliefs and intergroup relations : the relevance of some sociological perspective in Fraser & Gaskell, 142-158.
- DOUGLAS, Mary** (1995) : Justice sociale et sentiment de justice. Une anthropologie de l'inégalité, in Affichard & De Foucauld, 123 - 149.
- DOUTRELEPONT, René** (1985) : Les indicateurs socio-politiques : une approche idéologique du social, *Annales du Droit*, N° 4, 403-411.
- DOUTRELEPONT, René, Marc JACQUEMAIN & Michel VANDEKEERE** (1993) : Structure sociologique de l'électorat écologiste en Wallonie. Une première exploration, *Res Publica*, Vol XXXV, N° 1.
- DOUTRELEPONT, René, Frédéric HESELMANS, Patrick ITALIANO, Marc JACQUEMAIN, Francine KINET & Michel VANDEKEERE** (1995) : A l'ombre des paradigmes en fleur. Métiers de sociologues et modes de validation in Monique Legrand, Jean-François Guillaume, Didier Vrancken : *La sociologie et ses métiers*, Paris, L'harmattan, 387-400.

- DOUTRELEPONT, René, Patrick ITALIANO & Marc JACQUEMAIN** (1997) : Citoyens, mais encore ?, *Réflexions*, n° 12, février, 2-6.
- DUBET, François** (1992) : Massification et justice scolaire : à propos d'un paradoxe in Affichard et De Foucauld, 107-122
- DUPUY, Jean-Pierre** (1992) : Les inégalités justes selon John Rawls, in Affichard & De Foucauld, 181-205.
- DURKHEIM, Emile** (1974) : *Sociologie et philosophie*, (Edité par C. Bouglé), Paris, Presses Universitaires de France.
- EDNEY, Julian** (1984) : Rationality and social justice, *Human Relations*, Vol. 37, n° 2, 163-180.
- ELSTER, Jon** (1977) : Critique des analogies socio-biologiques, *Revue française de sociologie*, Paris, Vol. XVIII, 369-395.
- (1983a) : *Sour grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1983b) : *Explaining technical change*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1984) : *Ulysses and the sirens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985) : *Making sense of Marx*, Paris et Cambridge, Cambridge University Press et Maison des Sciences de l'Homme.
- (1986a) : Marxisme et individualisme méthodologique in Pierre Birnbaum et Jean Leca : *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 60-76.
- (1986b) : *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, Paris, Ed. de Minuit.
- (1986c) Ed. : *The multiple self*, Cambridge, Cambridge University Press
- (1989a) : *Solomonic Judgments. Studies in the subversion of rationality*, Paris, Cambridge, Cambridge University Press, et Maison des Sciences de l'Homme.
- (1989b) : *The cement of society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989c) : *Nuts and bolts for the social sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1995a) : Justice locale et répartition des biens médicaux in Affichard & De Foucauld, 151-170.
- (1995b) : The empirical study of justice, in Miller & Walzer, 81-98.
- ENGEL, Pascal** (1996) : *Philosophie et psychologie*, Gallimard, Coll. Folio/Essais, Paris
- FARR, Rob** (1990) : Social representations as widespread beliefs in Fraser & Gaskell, 47-64.
- FEATHER, Norman T.** (1994) : Human values and their relation to justice, *Journal of Social Issues*, Vol. 50, N° 4, 129-151.
- FERRY, Jean-Marc** (1995) : *L'allocation universelle*, Ed du Cerf, Paris.
- FITOUSSI, Jean-Paul & Pierre ROSANVALLON** (1996) : *Le nouvel âge des inégalités*, Seuil, Paris
- FLANAGAN, Scott** (1987) : Value change in industrial societies, *American Political Science Review*, Vol. 81, n° 4, 1303-1319.
- FOIDART, Florence, Sergio PERELMAN & Pierre PESTIEAU** (1995) : *Portrait social de la Wallonie*, Fondation Roi Baudoin, Bruxelles.

- FRASER Colin & George GASKELL** (Eds) (1990) : *"The Social Psychological Study of Widespread beliefs"*, Clarendon Press, Oxford.
- FROGNIER, andré-Paul & Anne-Marie AISH-VAN VAERENBERGH** (Eds) (1994) : *Elections, la fêlure ? Enquête sur le comportement électoral des Wallons et des Francophones*, De Boeck, Bruxelles.
- FURET, François, Jacques JULLIARD & Pierre ROSANVALLON** (1988) : *La république du centre*, Paris, Calman-Lévy.
- FUKUYAMA, Francis** (1992) : *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris.
- FURBY, Lita** (1986) : Psychology and justice in Cohen, 153-204.
- FURNHAM, Adrian** (1982a) : Why are the poor always with us ? Explanations for poverty in Britain, *British journal of social psychology*, 21, 311-322
- (1982b) : Explanations for unemployment in Britain, *European Journal of Social Psychology*, Vol. 12, 335-352.
- (1985) : The determinants of attitudes towards social security recipients, *British Journal of Social Psychology*, vol 24, 19-27.
- FURNHAM, Adrian & Barrie GUNTER** : (1984) : Just world beliefs and attitudes towards the poor, *British Journal of Social Psychology*, vol 23, 265-269.
- FURNHAM, Adrian & Alan LEWIS** (1986) : *The economic mind. The Social Psychology of Economic Behaviour*, Harvester Press (Wheatsheaf Books), Brighton.
- GALEOTTI, Elisabetta** (1995) : Tolérance et justice sociale, in Affichard & De Foucauld, 103 - 119.
- GANS, Herbert** (1970) : The positive functions of poverty, *American Journal of Sociology*, vol. 78 (2), 275-289.
- GASKELL, George & Colin FRASER** (1990) : The social psychological study of widespread beliefs in Fraser & Gaskell, 3-24.
- GENEREUX, Jacques** (1993) : *Chiffres clés de l'économie mondiale*, Le Seuil, coll. Points, Paris
- GIBBS, Jack** (1965) : Norms : the problem of definition and classification, *American Sociological Review*, 70, 586-594.
- GIDDENS, Anthony** (1994) : *Beyond left and right. The future of radical politics*, London, Polity Press.
- (1998) : *The third way. The renewal of social democracy*, London, Polity Press.
- GILBERT, Alan** (1982) An ambiguity in Marx's and Engels's account of justice and Equality, *American Political Science Review*, Vol 76 n° 2, 328-346.
- GIRAUD, Pierre-Noël** (1995) : Libre-échange et inégalités, *Problèmes économiques*, n° 2241, 6-13.
- GORZ, andré** (1988) : *Métamorphoses du travail. Quête du sens*. Paris, Ed. Galilée.
- GREEN, S. J. D.** (1988) Is equality of opportunity a false ideal for society ?, *The British Journal of sociology*, Volume XXXIX, N° 1, 1-27
- GREENBERG, Jerald** (1981) : The Justice of Distributing Scarce and Abundant Resources in Lerner & Lerner, 285-314.
- GREENBERG, Jerald & Ronald COHEN** (Eds) (1982) : *Equity and justice in social behavior*. Academic Press, New-York & London.

- (1982) : Why Justice ? Normative and Instrumental Interpretations in Greenberg & Cohen.
- GURIN, Gerald & Patricia GURIN** (1970) : Expectancy theory in the study of poverty, *Journal of Social Issues*, vol 26 (2), 83-104.
- GUTMAN, Amy** (1995) : Justice across the spheres in Miller & Walzer, 99-119.
- HAARSCHER, Guy** (1997) : De la nouvelle citoyenneté au politiquement correct, in *L'affaire Dutroux*, ouvrage collectif, Bruxelles, Ed, Complexe.
- HALIMI, Serge** (1997) : Eternel retour du miracle américain, *Le Monde Diplomatique*, janvier.
- HARNECKER, Marta** (1974) : *Les concepts élémentaires du matérialisme historique*, Bruxelles, Contradictions.
- HARRIS, Richard J. & Mark A. JOYCE** (1980) : What's fair ? It depends on how you phrase the question, *Journal of personality and social psychology*, Vol 38, N° 1, 165-179.
- HARSANYI, John** (1975) : Can the maximin principle serve as a basis for morality ? A critique of John Rawls theory, *The American Political Science Review*, vol. 69, 594-606.
- HIMMELWEIT, Hilde** (1990) : The dynamics of public opinion in Fraser & Gaskell, 79-98.
- HINDESS, Barry** (1986) : "Interests" in political analysis, in Law (Ed), 112-131.
- HIRSCHMAN, Albert** (1995) : La rhétorique progressiste et le réformateur in Affichard & De Foucauld, 235-252.
- HOCHSCHILD, Jennifer** (1981) : *What's fair. American beliefs about distributive justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) & London.
- (1995) : Races, classes et rêve américain in Affichard & De Foucauld, 171-205.
- HOFFMAN, Elizabeth & Matthew L. SPITZER** (1985) : Entitlements, rights, and fairness : an experimental examination of subjects'distributive justice, *Journal of legal studies*, vol XIV, 259-297.
- HOGAN, Robert & Nichoals EMLER** (1981) : Retributive justice in Lerner & Lerner, 125-144.
- HOGG, Michael & Dominic ABRAMS** (1988) : *Social identifications. A social psychology of intergroup relations and group processes*, London and New-York, Routledge.
- HOLLIS, Martin** (1967) : The limits of irrationality, *Archives européennes de sociologie*, VIII, 265-271.
- HOMANS, George** (1982) Foreword in Greenberg & Cohen, XI-XVIII.
- HOSPERS, John** (1990) : *An introduction to philosophical analysis*, London, Routledge & Kegan Paul.
- HOTTERBEEEX Marcel** (1990) : *Les élections en Wallonie. 1919-1985*. Thèse de doctorat en sciences politiques, Lausanne, Liège, Université de Lausanne et Presses Universitaires de Liège.
- INGLEHART, Ronald**, (1977) : *The silent revolution*, Princeton, Princeton University Press.
- (1987) : Value change in industrial societies, *American Political Science Review*, Vol. 81, n° 4, 1289-1303
- (1993) : *La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées*, Paris, Economica.
- INGLEHART, Ronald & Paul ABRAMSON** (1994) : Economic security and value change, *American Political Science Review*, Vol. 88 n° 2, 336-354.

IYENGAR, Shanto (1987) : Television news and citizen's explanations of national affairs, *American political science review*, vol 83, n° 3, 815-832

- (1990) : Framing responsibility for political issues : the case of poverty, *Political behavior*, vol 12, n° 1, 19-40.

JACQUARD, Albert (1995) : *J'accuse l'économie triomphante*, Paris, Calmann-Lévy.

JACQUEMAIN, Marc (1992) : Etre rationaliste en 1992, est-ce bien raisonnable ?, *Bulletin de la Fondation André Renard*, Liège, n° 200, 79-89.

- (1993) : *"La perception de la pauvreté et des inégalités sociales en Communauté française de Belgique"*. Rapport de recherche pour la Ministre de l'Intégration sociale, CLEO - ULg, Liège.

- (1995a) : Les Belges francophones sont-ils égalitaires ? *Wallonie*, Revue du Conseil Economique et Social de la Région Wallonne, n° 39-40, 33-42.

- (1995b) : Représentations de la justice sociale. L'exemple de la Belgique francophone. *L'Année Sociologique*, Paris, Vol 45, N° 2, 399-430.

- (1995c) : Qui mérite quoi ? Quelques éléments sur la représentation collective des besoins légitimes. *Wallonie*, Revue du Conseil Economique et Social de la Région Wallonne.

JACQUEMAIN, Marc & Michel VANDEKEERE (1988) : *L'évolution des mentalités en Wallonie*. Convention d'études entre la Région Wallonne, l'Université de Liège et la Fondation andré Renard. Rapport intermédiaire. Liège, Cleo-Ulg.

- (1990) : *Application d'un Wallobaromètre (I)*. Rapport de recherches à destination de la Région Wallonne, Liège, Cleo-Ulg.

- (1991) : *Application d'un Wallobaromètre (II)*. Rapport de recherches à destination de la Région Wallonne, Liège, CLEO-Ulg.

- (1994) : *"L'opinion publique face au problème du vieillissement. L'exemple de l'arrondissement de Liège"*. Rapport de recherche à destination de la Ministre-Présidente de la Communauté Française et du Ministre des Affaires Sociales de la Région Wallonne, Liège, CLEO-ULg.

JACQUEMAIN, Marc & Jean-Pierre HUPKENS (1990) : Le socialisme et la perspective égalitaire, in Laurette Onkelinx (Ed) : *Continuons le débat*, Labor, Seraing.

JACQUEMAIN, Marc, Michel VANDEKEERE & Anne DISCRY (1992) : *Application d'un Wallobaromètre (III)*. Rapport de recherches à destination de la Région Wallonne; Liège, CLEO-Ulg.

JACQUEMAIN, Marc, René DOUTRELEPONT & Michel VANDEKEERE (1994) : Secteur public contre secteur privé. L'Etat de l'Opinion en Wallonie, *Recherches sociologiques*, Louvain, Vol XXV, n° 1.

- (1994b) : L'identité wallonne saisie par l'enquête. Une approche constructiviste de l'identité collective, *Res Publica*, Bruxelles, Vol. XXXVI, N°3/4, 343-359.

JASPARS, Jos & Miles HEWSTONE (1990) : Social categorization, collective beliefs & causal attribution in Fraser & Gaskell, 121-139.

KAHNEMAN, Daniel, Jack L. KNETSCH & Richard H. THALER (1986a) : Fairness as a constraint on profit seeking : entitlements in the market, *American economic review*, vol 76 n° 4, 728-741.

- (1986b) : Fairness and the assumptions of economics, *Journal of Business*, vol. 59, n° 5, pt 2, s285-s300.

- (1990) : Experimental tests of the endowment effect and the Coase theorem, *Journal of political economy*, Vol. 98, N° 68, 1325-1348.

- KELLERHALS, Jean, Josette COENEN-HUTHER & Marianne MODAK**, (1988) : *Figures de l'équité. La construction des normes de justice dans les groupes*, Paris, Presses Universitaires de France.
- KELLERHALS, Jean, Marianne MODAK, Jean-François PERRIN et Massimo SARDI** (1993) : L'éthique du contrat. Du rapport entre l'intégration sociale et la morale juridique populaire, *L'Année sociologique*, 43, 125-158.
- KELLERHALS, Jean, Marianne MODAK et Massimo SARDI** (1995) : Justice, sens de la responsabilité et relations sociales, *L'Année sociologique*, 45 N° 2, 317-349.
- KLUEGEL, James & Elliott SMITH** (1986) : *Beliefs about inequality*, de Gruyter, New York
- KLUEGEL, James, David MASON & Bernd WEGENER**, Ed. (1995) : *Social justice and political change. Political opinion in capitalist and post-communist states*, Berlin, New-York, de Gruyter.
- KLUEGEL, James & Masaru MIYANO** (1995) : Justice beliefs and support for the welfare state in advanced capitalism, in Kluegel, Mason & Wegener, 81-105.
- KLUEGEL, James, György CSEPELI, Tamas KOLOSI, Antal ORKENY & Maria NEMENYI** (1995) : Accounting for the rich and the poor : existential justice in comparative perspective in Kluegel, Mason & Wegener, 179-207.
- KLUEGEL, James & Petre MATEJU** (1995) : Egalitarian versus inegalitarian principles of distributive justice, in Kluegel, Mason & Wegener, 209-238.
- KNETSCH, Jack L.** (1989) : The endowment effect and evidence of non reversible indifference curves, *American economic review*, vol 79 N° 5, 1277-1284.
- KOTEK, Joël** (1997) : Une nation en dysfonctionnement, in *L'affaire Dutroux. La Belgique malade de son système*, ouvrage collectif, Bruxelles, Ed. Complexe.
- LALANDE, André** (1991) : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 2 vol.
- LANE, Robert** (1959) : The fear of equality, *American Political Science Review*, n° 53, 35-51.
- (1978) : Markets and the satisfaction of human wants, *Journal of economic issues*, vol XII, N° 4, 799-827.
- (1986) : Market Justice, political justice, *American Political Science review*, vol 80, 383-401.
- LAW, John**, Ed. (1986) : *Power, action and belief. A New sociology of knowledge ?* London, Routledge.
- LE PAIGE, Hugues** (1997) : Les médias et les "dysfonctionnements" in *L'affaire Dutroux. La Belgique malade de son système*, ouvrage collectif, Bruxelles, Ed. Complexe.
- LERNER, Melvin** (1975) : The justice motive in social behavior : introduction, *Journal of social issues*, vol 31 n° 3, 1-19.
- (1977) : The justice motive : some hypotheses as to its origins & forms, *Journal of personality*, vol 45, 1-52.
- (1980) : *The Belief in a Just World. A Fundamental Delusion*. Plenum Press, New York & London.
- (1981) The justice motive in Human Relations : Some Thoughts on What we Know and Need to Know about justice, In Lerner & Lerner (1981), 11-38.
- LERNER, Sally** (1981a) : Adapting to Scarcity and Change (I) : Stating the problem, in Lerner & Lerner, 3-10.
- (1981b) : Adapting to Scarcity and Change (II) : Constructive Alternatives, in Lerner & Lerner, 465-472.

- LERNER, Melvin & Sally LERNER** (Ed.) (1981) : *The Justice motive in social behaviour*. New-York, Plenum.
- LEWIS, Alan** (1980) : Attitudes to public expenditures and their relationship to voting preferences, *Political Studies*, vol XXVIII (2), 284-292.
- (1990) : Shared economic beliefs in Fraser & Gaskell, 192- 209.
- LEYENS, Jacques-Philippe** (1979) : *Psychologie sociale*. Bruxelles, Mardaga.
- LIENARD, Georges** (1993) : Tensions communautaires et solidarités éclatées, *La Revue Nouvelle*, n° 11, tome xvci, 74-82.
- LIPIETZ, Alain** (1991) : Les rapports capital-travail à l'aube du XXIème siècle in Chaumont & Van Parijs, 62-103.
- LUKES, Steven** (1967) : Some problems about rationality, *Archives européennes de sociologie*, VIII, 247-264.
- (1985) : *Marxism and morality*, Oxford, New-York, Oxford University Press.
- (1991) : *Moral conflict and politics*, Oxford, Clarendon Press.
- MAJOR, Brenda & Kay DEAUX** (1982) : Individual differences in Justice Behavior in Greenberg & Cohen, 43-76.
- MARSHALL, Gordon & Adam SWIFT** (1993) : Social class and social justice, *The British journal of sociology*, Volume 44, Issue n° 2, 187-211.
- MASON, David** (1995) : Justice, socialism and participation in the Postcommunist States, in Kluegel, Mason & Wegener, 49-80.
- MATALON, Benjamin** (1988) : *Décrire, expliquer, prévoir. Démarches expérimentales et terrain*, Paris, Armand Colin.
- MATTHIJS, Koen** (1994) : *Memento statistique de la Belgique*, Bruxelles, Inbel & Labor.
- MESSICK, David & Karen S. COOK** (1983) : *Equity theory. Psychological and Sociological perspectives*, New-York, Praeger.
- MESSICK, David & Keith SENTIS** (1983) : Fairness, preference, and fairness biases, in Messick & Cook, 61-94.
- MESURE, Sylvie et Alain RENAUT** (1996) : *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, coll. "Le collège de philosophie".
- MIKULA, Gerold, Birgit PETRI & Norbert TANZER** (1990) : What people reard as unjust : types and structures of everyday experiences of injustice, *European journal of social psychology*, n° 20, 133-149
- MILLER, David** (1991) : Review article : recent theories of social justice, *British Journal of Political Science*, n° 21, 371-391.
- (1992) : Distributive justice : what the people think, *Ethics*, N° 102, 555-593.
- (1994) Review of Klaus Scherer : "Justice : interdisciplinary perspectives", *Social Justice Research*, Vol 7, n° 2, 167-188.
- (1995a) : Introduction in Miller & Walzer, 1-16
- (1995b) : Complex equality in Miller & Walzer, 197-225.

- MILLER, David & Michael WALZER** (1995) (Eds) : *Pluralism, justice and equality*, Oxford, Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas** (1986) : *The view from nowhere*, Oxford, Oxford University Press
- (1987) : *What does it all mean ? A very short introduction to philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- MOSSE, Eliane** (1985) : *"Les riches et les pauvres"*, Paris, Le Seuil.
- NOYA, Francisco Javier** (1995) : Las actitudes ante la desigualdad en Espana : igualitarismo y justicia distributiva en las encuestas de opinion, manuscrit présenté au *Simposio Sobre Desigualdad y distribucion de la renta*, Fundacion Argentaria, 5 a 9 de Junio de 1995, Madrid.
- OBERSCHALL, Anthony** (1994) : Règles, normes, morale : émergence et sanction, *L'Année sociologique*, 44, 357-384.
- Observatoire économique des intérêts liégeois* (1993) : L'emploi. Analyse détaillée, *Objectif 2000*, N° 2 (1ère et 2ème partie).
- OGIEN, Ruwen** (1995) : *Les causes et les raisons. Philosophie analytique et sciences humaines*, Nîmes, Ed. Jacqueline Chambon.
- OLSON, Mancur** (1978) : *La logique de l'action collective*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Le sociologue".
- OPOTOW, Susan** (1990a) : Moral exclusion & injustice : an introduction, *Journal of social issues*, Vol 46 N° 1, 1-20
- (1990b) : Deterring Moral exclusion, *Journal of social issues*, Vol 46 N° 1, 173-182.
- OPPENHEIM, Felix** : "The concept of equality", *Encyclopoedia Britannica*, 102 - 107
- OVERLAET, Bert & Leo LAGROU** (1981) : Attitudes towards a redistribution of income, *Journal of economic psychology*, 1, 197-215.
- PANDEY, Janak, Yogand SINHA, Anand PRAKASH, R.C. TRIPAHTI** (1982) : Right-left political ideologies and attribution to the causes of poverty, *European Journal of social psychology*, vol 12, 327-331.
- PASTERMAN, Paul** (1996) : Le mot et les choses, *Revue Nouvelle*, Mars 1996, 36-43.
- PEEMANS-POULET, Hedwige** (1996) : La justice sociale plutôt que la "modernisation", *Revue Nouvelle*, Mars 1996, 44-54
- PERCHERON, Annick** (1991) : Avec l'âge, in Percheron & Rémond.
- PERCHERON, Annick et René REMOND** (Eds) (1991) : *Age et comportement politique*, Economica, Paris.
- PHELAN, Jo, Ann STUEVE, Bruce G. LINK & Robert E. MOORE** (1995) : Education, social liberalism and economic conservatism : attitudes toward homeless people, *American sociological review*, vol. 60, 126-140.
- PUTNAM, Hilary** (1992) : *Définitions. Pourquoi ne peut-on pas "naturaliser" la raison*, Combas, L'éclat
- QUATTRONE, George & Amos TVERSKY** (1986) : Self-deception and the voter's illusion, in Elster (1986c), 35-58.
- QUESTIAUX, Nicole** (1992) : Politiques publiques et justice sociale in Affichard & De Foucauld, 103-106.

- RAWLS, John** (1987) : *Théorie de la Justice*, Le Seuil, Paris.
- (1988) : La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique, in Audard, Dupuy & Sève, 279-317.
- REDING, José** (1993) : Le défi des nouvelles solidarités, *La Revue Nouvelle*, Bruxelles, tome xvci, n° 12, 46-59.
- REMAN, Pierre** (1993) : Solidarité, la décision de désinvestir, *La revue Nouvelle*, Bruxelles, tome xvci, n° 12, 36-45.
- RESZOHAZY, Rudolf** (1994) : Valeurs et choix politiques in Frogner et Aish-Van Vaerenbergh, 209-224.
- RICOEUR, Paul** (1995) : L'approche du politique dans une conception pluraliste de la justice in Affichard & De Foucauld, 71 - 84.
- RINGELHEIM, Foulek** (1997) : Feux sur la justice in *L'affaire Dutroux. La Belgique malade de son système*, ouvrage collectif, Bruxelles, Ed. Complexe.
- ROBINSON, Robert et Wendell BELL** (1978) : Equality, Success and Social Justice in England and the United States. *American Sociological Review*, vol 43, 125-143.
- ROEMER, John** (1994) : *A future for socialism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- ROMAN, Joël** (1992) : Le pluralisme universalite de Michael Walzer in Affichard & De Foucauld, 207-220
- RORTY, Amélie O.** (1986) : Self-deception, akrasia and irrationality in Elster (1986), 115-131
- ROSANVALLON, Pierre** (1981) : *La crise de l'Etat-Providence*, Paris, Le Seuil, coll. "Points".
- (1988) : Malaise dans la représentation, in Furet, Julliard & Rosanvallon, 131-182.
- (1995) : *La nouvelle question sociale*, Paris.
- RUSTIN, Michael** (1995) : Equality in post-modern times in Miller & Walzer (Eds), 17-44.
- RYTINA, Steve** (1986) : Sociology and justice in Cohen, 117- 142.
- SAMPSON, Edward** (1975) : Justice as equality, *Journal of social issues*, Vol 31 N° 3
- (1981) : Social change and the Contexts of Justice Motivation in Lerner & Lerner, 97-123
- SCARBROUGH, Elinor** (1990) : Attitudes, social representations and ideology in Fraser & Gaskell, 99-118.
- SCHELLING, Thomas** (1980) : *La tyrannie des petites décisions*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1981) : Economic reasoning and the ethics of policy, *Public Interest*, vol 63, 37-61.
- SCHERER, Klaus** (Ed) (1992) : *Justice. Interdisciplinary perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1992) : Issues in the study of justice in Scherer, 1-15.
- SCHMIDT, Volker** (1993) : Bounded Justice, arbeitspapier nr 8/93, Zentrum für Sozialpolitik, Bremen, Universität Bremen, 26.
- SCHOKKAERT, Eric** (1993) : Chiffres et valeurs, *La Revue Nouvelle*, tome xvci, 49-57.
- SEN, Amartya** (1983) : Poor, relatively speaking, *Oxford economic papers*, 35.1 , 153-168.

- (1985) : a sociological approach to the measurement of poverty : a reply to professor Peter Townsend, *Oxford economic papers*, 37, 669-676.
- (1993) : *Ethique et économie*. Paris, Presses Universitaires de France, Coll. "Philosophie morale".
- SHEPELAK, Norma et Duane ALWIN** (1986) : Beliefs about inequality and perceptions of distributive justice, *American Sociological Review*, 51, 30-46
- SHKLAR, Judith** (1995) : Justice et citoyenneté in Affichard et De Foucauld, 85-101.
- SIMON, Herbert A.** (1986) : Rationality in psychology and economics, *Journal of Business*, vol. 59 n° 4, pt 2, ss209-S224.
- SINGLETON, Michael** (1996) : "Sainte" ou "Sacrée !" famille de Nazareth ?, *La Revue Nouvelle*, Mars 1996, 68-78.
- SMIGEL, Erwin O.** (1953) : Public attitudes toward "chiseling" with reference to unemployment compensation, *American Sociological Review*, 18, 59-67.
- (1956) : Public attitudes toward stealing as related to the size of the victim organization, *American Sociological Review*, 21, 320-327.
- SMITH, Tom**, (1987): That which we call welfare by any other name would smell sweeter : an analysis of the impact of question wording on response patterns, *Public opinion quarterly*, vol 51, 75-83.
- SMITH, Patten et George GASKELL** (1990) : The social dimension in relative deprivation in Fraser & Gaskell, 179-192.
- SPERBER, Dan** (1990) : The epidemiology of Beliefs in Fraser & Gaskell, 25-44.
- (1996) : *La contagion des idées*, Paris, Ed. Odile Jacob.
- STASSART, Joseph**, (1993) *Introduction à l'économie politique*, Liège, Université de Liège.
- SWIFT, Adam** (1993) : Social Scientific and Normative Analyses of Justice : Tension or Symbiosis ? Paper presented at Conference on Social Scientific and Normative Analyses of Justice, European University institute, Florence, June 1993.
- (1995) : The sociology of complex equality in Miller & Walzer, 253-280.
- SWIFT, Adam, Gordon MARSHALL, Caroll BURGOYNE & David ROUTH** (1995) : "Distributive justice, does it matter what the people think ?", in Kluegel, Mason & Wegener, 15-47.
- SWYNGEDOUW, Marc** (1992) : *Waar voor je waarden*, ISPO.
- TALLMAN, Irving & Marylin IHINGER-TALLMAN** (1979) : Values, distributive justice and social change, *American Sociological Review*, Vol 44, 216-235.
- TAYLOR, Charles** (1973) : Neutrality in political science, in Alan Ryan (Ed) : *The philosophy of social explanation*, Oxford University Press, 139-170.
- TAYLOR-GOUBY, Peter** (1983) : Moralism, self-interest and attitudes to welfare, *Policy and Politics*, vol 11 n° 2, 145-160.
- THEUNISSEN, Anne-Françoise** (1996) : Emploi, chômage et inégalités, *la Revue Nouvelle*, Mars 1996.
- THEVENOT, Laurent** (1995) : Un pluralisme sans relativisme ? Théories et pratiques du sens de la justice in Affichard & De Foucauld, 221-256.

- THEVENOT, Laurent** (1995) : L'action publique contre l'exclusion dans des approches pluralistes du juste in Affichard & De Foucauld, 51-69.
- THIBAUT, Georges & Laurens WALKER** (1978) : A Theory of procedure, *California Law Review*, Vol. 66, 541-566.
- TODD, Emmanuel** (1990) : *L'invention de l'Europe*, Paris, Seuil.
- TÖRNBLOM, Kjell** (1992) : The social psychology of distributive justice, in Scherer, 177-236.
- TÖRNBLOM, Kjell & Uriel G. FOA** (1983) : Choice of a distribution principle : crosscultural evidence of the Effects of Resources, *Acta sociologica*, 26 (2), 161-173.
- TOURAINE, Alain** (1992) : Inégalités de la société industrielle, exclusion du marché, in Affichard & De Foucauld.
- TOWNSEND, Peter**, (1985) : A sociological approach to the measurement of poverty - a rejoinder to professor Amartya Sen, *Oxford economic papers*, 37, 659-666.
- TURNER, J.C.** (1982) : Towards a cognitive redefinition of the social group in Henri Tajfel (Ed) : *Social Identity & intergroup relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 15-40.
- TVERSKY, Amos & Daniel KAHNEMAN** (1981) : The framing of decisions & the psychology of choices, *Science*, 211, 453-458
- (1986) : Rational choice and the framing of decisions, *Journal of Business*, vol. 59, n° 4, pt 2, s251-s278.
- (1991) Loss aversion in riskless choice : a reference dependent model, *Quarterly Journal of economics*, 1991, 1039-1061.
- TYLER, Tom & Kathleen Mc GRAW** (1986) : Ideology and the interpretation of experience : procedural justice and political quiescence, *Journal of social issues*, Vol. 42, N° 2, 128-155.
- TYLER, Tom & E. Allan LIND**, (1990) : Intrinsic versus Community-Based Justice Models : When does Group membership matter ?, *Journal of Social Issues*, vol 46, N° 1, 83- 94.
- VALENDUC, Christian** (1991) : "Distribution et redistribution des revenus dans les années 80", *Courrier hebdomadaire du CRISP*, N° 1320.
- VANDEKEERE, Michel, René DOUTRELEPONT et Marc JACQUEMAIN** (1994) : Les déclinaisons de l'identité en Wallonie. Couplages et divorces entre électorats, appartenance et prises de position en matière communautaire et institutionnelle in Frogner & Aish-Van Vaerenbergh 149-183.
- VANDEMEULEBROUCKE, Martine et Marc VANESSE** (1996) : *Paroles d'argent. Les riches en Belgique : enquête et témoignages*, Bruxelles, Ed Luc Pire.
- VAN PARIJS, Philippe** (1981) : *Evolutionary explanation in the social sciences*, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield et Londres, Tavistock.
- (1986) : L'avenir des écologistes: deux interprétations, *La revue nouvelle*, 83 (1), 37-47.
- (1990) : *Le modèle économique et ses rivaux. Introduction à la pratique de l'épistémologie des sciences sociales*, Genève et Paris, Droz.
- (1991) : *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Le Seuil.
- (1991b) : Inéluctable, liberté in Chaumont et Van Parijs (Eds), 125-152.
- (1991c) : Les deux écologismes (Impasses et promesses de l'écologie politique) in De Roose et Van Parijs, 135-155

- (1993a) : *Marxism recycled*, Paris, London, Cambridge University Press et Maison des Sciences de l'Homme.
 - (1993b) : Solidarité et responsabilité : un conflit insurmontable ? *La Revue Nouvelle*, n° 11, tome xvci, 58-64.
 - (1993c) : La morale d'un graphique, *La Revue Nouvelle*, n° 11, tome xvci, 69-73.
 - (1994a) : Du juste partage d'une dette commune, *La Revue Nouvelle*, Bruxelles, n° 5, tome xcix, 56-65.
 - (1994b) : Au-delà de la solidarité. Les fondements éthiques de l'Etat-Providence et de son dépassement, *Futuribles*, N° 184, 5-29.
 - (1995) : *Sauver la solidarité*, Paris, Ed. du Cerf.
- VERBA, Sidney & Gary ORREN** (1985) : *Equality in America*, Cambridge (Mass), Harvard University Press.
- VERBA, Sidney & alii** (1987) : *Elites and the idea of equality. A comparison of Japan, Sweden and the United States*", Cambridge (Mass.) & London, Harvard University Press.
- VERDIN, José** (1993) : Les délocalisations : un problème de société, *Bulletin de la Fondation andré Renard*, Liège, n° 203-204, 7-18.
- WALSTER, Elaine & William WALSTER** (1975) : "Equity and social justice, *Journal of social issues*, Vol. 31, n° 3.
- WALZER, Michael** (1983) : *Spheres of Justice. A defense of pluralism and equality*, Basic Books (USA).
- (1995) : Exclusion, injustice et état démocratique in Affichard et De Foucauld, 29-50.
 - (1995b) : Response in Miller & Walzer, 281-297.
- WEBER, Max** (1992) : *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, coll. Agora.
- WEGENER, Bernd** (1987) : The illusion of distributive justice, *European Sociological Review*, Vol. 3, N° 1, 1-13.
- WEGENER, Bernd & Stefan LIEBIG** (1995a) : Dominant ideologies and the variation of distributive justice norms : a comparison of East and West Germany and the United States in Kluegel, Mason & Wegener, 239-259.
- (1995b) : Hierarchical and Social closure conceptions of distributive justice : a comparison of East & West Germany, in Kluegel, Mason & Wegener, 263-284.
- WEIR, Margaret** (1995) : Ségrégation géographique et création de l'exclusion sociale aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne in Affichard & De Foucauld, 207 - 231.
- WORLAND, Stephen** (1986) : Economics and justice in Cohen (1986), 47-84.