



**HAL**  
open science

# Pluralité des sphères sociales, logiques de la réciprocité et sens de la justice : une relecture critique de l'hypothèse rawlsienne

Alice Le Goff

► **To cite this version:**

Alice Le Goff. Pluralité des sphères sociales, logiques de la réciprocité et sens de la justice : une relecture critique de l'hypothèse rawlsienne. Céline Spector, Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica. Le sens de la justice: une utopie réaliste?, Classiques Garnier, pp.193-216, 2015. hal-01470437

**HAL Id: hal-01470437**

**<https://hal.science/hal-01470437>**

Submitted on 16 Jun 2018

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

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

## Pluralité des sphères sociales, logiques de la réciprocité et sens de la justice - Une relecture critique de l'hypothèse rawlsienne (Version pre-print).

Alice Le Goff Université Paris-Descartes– Cerlis

Le texte qui suit propose une réflexion critique sur l'hypothèse rawlsienne du sens de la justice en s'appuyant sur un dialogue entre des approches relevant de la philosophie et des approches relevant de la psychologie sociale ou de la sociologie. Une telle réflexion a son point de départ dans les difficultés posées par le statut de l'hypothèse du sens de la justice dans l'économie de la théorie rawlsienne (ne s'agit-il pas avant tout d'une hypothèse fonctionnelle ?) ainsi que par l'articulation que cette dernière entend établir entre justice et stabilité sociale. Nous nous proposons d'illustrer l'hypothèse suivant laquelle le sens de la justice peut être compris comme un sens de la réciprocité et de la coopération s'exprimant de façon polymorphe et souvent contradictoire : il s'exprime de façon polymorphe car il prend des formes variables en fonction des sphères sociales et de façon contradictoire, car, y compris au sein d'une même sphère sociale, il est susceptible de déboucher sur des normes difficiles à articuler entre elles et entre lesquelles ne semblent pouvoir exister que des compromis instables. Pour développer cette hypothèse, nous mettons en dialogue la théorie rawlsienne avec des approches qui, comme celles de M. Walzer, mettent en relief l'importance de la prise en compte de la pluralité des sphères sociales de distribution dans la compréhension de notre rapport aux normes de justice mais aussi avec des travaux résolument empiriques et relevant de la psychologie sociale et de la sociologie (comme, entre autres, ceux de J. Kellerhals et F. Dubet). Il s'agira de préciser l'apport potentiel de ce type de travaux afin de mieux définir les contours du regard critique ainsi porté sur l'hypothèse rawlsienne du sens de la justice.

### Sens de la justice, coopération et réciprocité

Revenons tout d'abord brièvement sur le statut de l'hypothèse rawlsienne du sens de la justice. Il ne s'agit pas ici de proposer un panorama et une discussion systématique des principales objections qui ont été adressées à cette hypothèse mais de préciser le cadre problématique dans lequel s'inscrit notre questionnement sur cette hypothèse. Cette dernière recouvre l'idée selon laquelle toute personne a la capacité d'agir en accord avec des jugements sur le juste ou l'injuste. *Théorie de la justice* présente le sens de la justice comme une capacité naturelle résultant d'un processus de sélection appuyé sur l'avantage que retirent les membres d'une même espèce vivant en groupes sociaux stables de l'obéissance à un juste système de coopération. Des individus isolés peuvent certes ne pas avoir cette capacité à un degré suffisant en raison d'un contexte social défavorable ou d'un accident contingent. Mais dans ce cas, pour Rawls, il faut plutôt considérer non pas que ces personnes étaient dépourvues d'un tel sens mais que des facteurs ont entravé son actualisation. De ce point de vue, il existe pour tous les êtres humains une égale capacité de jugement et de délibération en vue de la recherche et de la hiérarchisation des intérêts qui leur sont propres mais aussi une égale capacité à proposer des principes et des critères représentant des termes de coopération équitables. Ainsi formulée, cette hypothèse du sens de la justice joue un rôle très important dans la théorie rawlsienne de la justice car elle est censée garantir la stabilité de la structure de base de la société. Si Rawls invoque certes la tradition empiriste et utilitariste qui va de Hume à Sidgwick – entre autres –, il s'inscrit davantage, pour sa part, dans le sillage de la tradition rationaliste représentée par

Rousseau, Mill ou Piaget : là où la première a mis l'accent sur la façon dont l'apprentissage et l'éducation morale peuvent produire des motivations faisant initialement défaut à l'homme, la seconde a soutenu que l'apprentissage visait davantage, en la matière, à développer des capacités innées qu'à produire des motivations initialement inexistantes. Sur cette base, Rawls soutient que le sens de la justice se manifeste de deux façons : il nous conduit à accepter les institutions justes qui s'appliquent à nous, à désirer participer à leur fonctionnement et à leur maintien ; il suscite également le souci de travailler à l'établissement d'institutions justes et à la réforme des institutions déjà existantes quand cela s'impose. Le développement plein et entier de cette capacité naturelle à laquelle correspond le sens de la justice repose sur des institutions familiales justes dans lesquelles les parents aiment leurs enfants et s'avèrent soucieux de leur bien, de sorte que les enfants apprennent à les aimer en retour et développent ainsi leur capacité de sympathie. Il repose aussi, corrélativement, sur l'existence d'une organisation sociale juste et reconnue comme telle publiquement. Chacun peut alors, dans ce cadre, développer des relations d'amitié et de confiance au-delà même du cercle familial. Sur cette base, chacun pourra aussi développer son sens de la justice en reconnaissant les bénéfices qu'il tire de la coopération dans le cadre d'une organisation juste. Rawls évoque sur ce point un cercle vertueux du sens de la justice et des sentiments tels que l'amour, l'amitié, la confiance. Le sens de la justice ainsi appréhendé correspond à un bien au sens où il peut être considéré comme rationnel pour les membres d'une société bien ordonnée de poser le sens de la justice comme dominant leurs projets de vie.

L'hypothèse rawlsienne a fait l'objet d'objections fortes<sup>1</sup>. Il s'est agi de souligner que le sens de la justice tel que Rawls le pense relève d'un postulat plus que de quelque chose dont l'existence aurait été démontrée. Corrélativement a été mise en relief la circularité de la démarche rawlsienne qui part, dans la description de la position originelle, d'une capacité qui ne pourra se manifester pleinement que dans une société bien ordonnée<sup>2</sup>. On n'a pas non plus manqué de mettre en lumière la façon dont Rawls a négligé la question de la justice intrafamiliale et de soutenir que cette dernière s'avère une condition incontournable du développement d'un sens de la justice effectif<sup>3</sup> : d'où un questionnement critique sur la notion même de libéralisme politique puisque la problématique de la justice intrafamiliale risque d'en remettre en question les frontières trop rigides. La manière dont Rawls appréhende la stabilité de la société bien ordonnée a également fait l'objet de critiques d'inspiration tocquevillienne qui ont pointé le fait que Rawls aurait négligé le rôle de l'envie et que le désir d'égalité peut croître de façon indéfinie à proportion du développement de l'égalité de conditions<sup>4</sup>. D'autres critiques moins internes et plus radicales se sont concentrées sur l'articulation rawlsienne entre problématique du sens de la justice et méthode de la théorie idéale : ainsi A. Margalit<sup>5</sup> a contesté cette méthode et a soutenu qu'il était nécessaire d'élaborer des concepts normatifs mobilisables dans des conditions non-idéales, comme le concept d'une société décente (i.e. d'une société dont les institutions éviteraient d'humilier ses membres) au lieu de se concentrer sur la notion de justice. Dans ce cas, il s'agit d'être en prise avec les sentiments moraux que les individus peuvent effectivement ressentir dans un contexte ordinaire qui s'avère non idéal.

---

<sup>1</sup> Pour une discussion systématique, voir C. Spector, « Le sens de la justice, une utopie réaliste ? », <http://www.raison-publique.fr/article520.html>, 2012.

<sup>2</sup> P. Ricœur, *Le Juste*, Paris, éd. Esprit, 1991.

<sup>3</sup> S. M. Okin, *Justice, genre et famille*, trad. L. Thiaw-Po-Une, Paris, Champs/Flammarion, 2008.

<sup>4</sup> J. P. Dupuy, *Libéralisme et justice sociale*, Paris, Hachette, 1992, p. 180.

<sup>5</sup> A. Margalit, *La Société décente*, trad. F. Billard, rev. L. d'Azay, Paris, Climats, 1999.

Une telle critique converge avec le point de vue classique de la Théorie Critique suivant laquelle ce qui doit primer par rapport à toute spéculation sur le sens de la justice, c'est la réflexion sur les formes du sentiment et de l'expérience de l'injustice<sup>6</sup>. Ces diverses critiques ont permis de faire ressortir certaines des difficultés les plus criantes qui grèvent la problématique rawlsienne du sens de la justice. Les diverses objections adressées à cette problématique peuvent amener à se demander, et c'est la question qui constitue notre point de départ dans ce texte, si le sens de la justice ne correspond pas, au fond, à une hypothèse fonctionnelle ou *ad hoc* dans le cadre rawlsien. On retrouve ici l'objection centrale de la circularité puisqu'il s'agit ici de se demander si une telle hypothèse ne correspond pas au besoin de justifier le cadre théorique de la justice comme équité par une demande se formulant dans les termes mêmes de la théorie, demande qu'on va jusqu'à présenter comme ancrée dans une disposition naturelle.

À cette question, peuvent s'en ajouter d'autres. On peut en effet signaler la difficulté liée au fait que l'hypothèse du sens de la justice s'est d'abord inscrite dans le cadre d'une approche fondationnaliste des principes de justice – approche critiquée par des auteurs qui, comme M. Walzer<sup>7</sup>, lui ont reproché de prétendre fonder en raison des principes là où la tâche du philosophe ne peut être que d'interpréter des pratiques sociales et des intuitions communes à des groupes sociaux – avant d'être insérée dans une optique s'affirmant comme plus contextualiste. On fait ici référence à la façon dont, après *Théorie de la justice*, Rawls a infléchi sa propre démarche en la présentant comme la description des sentiments moraux des citoyens des sociétés démocratiques<sup>8</sup>: les jugements bien pesés sur lesquels s'appuie Rawls ont alors été présentés comme l'expression des valeurs et de la culture politique des démocraties occidentales. Certains pourront voir là moins une inflexion qu'une clarification, par le biais d'un changement du mode de présentation, du statut de la démarche rawlsienne, en réponse aux critiques dont elle avait fait l'objet. L'universalisme aurait ainsi fait place, selon les termes de Jean-Pierre Dupuy par exemple, à la circularité herméneutique d'une tradition culturelle spécifique, celle de la démocratie libérale, cette circularité n'étant pas « vicieuse » mais vertueuse puisqu'il s'agit dès lors d'appliquer la méthode de l'équilibre réfléchi aux idées formant le consensus par recoupement propres aux sociétés démocratiques libérales<sup>9</sup>. Mais il n'en demeure pas moins que si Rawls a ainsi répondu en partie à certaines critiques visant la formulation initiale de sa théorie, une telle évolution n'est pas neutre et peut induire des difficultés liées à la tension qui demeure entre une interprétation universaliste des concepts clés de la justice comme équité (égalité, personnalité morale etc.) et une interprétation plus contextualiste.

La notion même de sens de la justice est affectée par une telle tension entre une démarche fondationnaliste et une démarche plus historiciste et relativiste. Une difficulté ressort particulièrement si on s'intéresse à l'articulation entre sens de la justice et exigence d'égalité dans la coopération<sup>10</sup>. Dans la description initialement proposée de la position originelle, Rawls met l'accent sur la notion d'égalité de droit, chacun possédant un droit égal à faire valoir ses arguments, à faire des propositions en vue de la conclusion du contrat. Cette égalité de droit

---

<sup>6</sup> E. Renault, *L'Expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

<sup>7</sup> M. Walzer, *Critique et sens commun*, trad. J. Roman, Paris, La Découverte, 1989

<sup>8</sup> *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1997.

<sup>9</sup> J.-P. Dupuy, *Libéralisme et justice sociale*, op. cit., p. 134.

<sup>10</sup> C. Lazzeri, « Théorie de la justice et sentiments moraux », in *L'Action en philosophie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2004, p. 218-234.

est posée comme une prémisse sans être justifiée du point de vue des acteurs. De ce point de vue, l'invocation d'un désir des partenaires d'exprimer leur nature rationnelle et libre de façon égale au travers des principes de justice relève d'un postulat : les principes de justice ne peuvent être construits que sur la base d'une reconnaissance préalable qui définit les conditions d'égal accès à la délibération dans la position originelle mais qui n'est pas précisément théorisée. Par la suite, lorsque Rawls prendra ses distances avec une approche fondationnaliste pour proposer une version plus contextualiste de sa théorie, cette égalité de droit sera plutôt considérée comme une valeur fondamentale reconnue par les sociétés démocratiques. Mais dans le cadre de la première approche comme dans celui de la seconde, on est à chaque fois face à une difficulté : si l'on privilégie la première version universaliste et fondationnaliste, on peut certes admettre que la coopération a besoin d'une réciprocité stabilisée par des règles, mais on peut se demander pourquoi une telle réciprocité implique l'égalité de droit telle que Rawls l'appréhende ; après tout on peut très bien envisager que la mutualité et la réciprocité dans la coopération soient compatibles avec des inégalités de droit ; même dans des contextes d'inégalités fortes et structurelles bien enracinées (système d'ordres ou de castes par exemple), peuvent se déployer des normes de réciprocité et de coopération qui se détachent dès lors sur l'arrière-plan de rapports sociaux dissymétriques.

Si l'on privilégie une lecture plus contextualiste de la problématique rawlsienne à l'inverse, l'égalité est perçue comme une valeur résultant d'un processus historique mais dans ce cas, on peut aussi s'interroger sur la façon dont une même culture peut combiner des valeurs et des principes hétérogènes et se demander si les principes de justice définis par Rawls sont réellement un moyen efficace d'identifier les croyances politiques des sociétés démocratiques. Sur la base d'un tel type de questionnement qui conduit à distendre le lien entre réciprocité et égalité, nous proposons dès lors de repartir d'une conception plus minimale d'un sens de la justice comme sens de la réciprocité et de la mutualité dans la coopération. Dans une veine plus proche de Hume que de Rawls<sup>11</sup>, on peut aussi considérer un tel sens de la justice comme résultant d'un artifice social (même si l'artifice n'a pas lieu d'être opposé sur ce point, de façon tranchée, à la nature). Sur cette base, nous nous proposons d'illustrer la façon dont un tel sens peut s'exprimer au travers de logiques de réciprocité polymorphes, voire dans certains cas contradictoires, dès lors que l'on prend en compte un élément que Rawls semble avoir négligé en se concentrant sur la seule structure de base de la société, à savoir la pluralité des sphères sociales de justice.

De ce point de vue, notre méthode est en quelque sorte « impure » puisque d'une part, nous ne resterons pas focalisés sur la seule structure de base de la société mais envisagerons la façon dont le sens de la justice peut jouer au-delà de cette structure (on peut cependant être fondé à le faire puisque la définition même du sens de la justice n'est pas censée être étroitement conditionnée par la théorisation des institutions publiques justes) ; et, d'autre part, nous nous appuyerons sur des approches à visée descriptive qui ne participent en rien d'une démarche de type « théorie idéale ». Il s'agit donc moins de déconstruire de l'intérieur l'articulation que propose Rawls entre sens de la justice et stabilité sociale, que de soulever sur ce point quelques doutes et questions. Notre propos fait dès lors ressortir un simple regard critique sur l'hypothèse rawlsienne sans prétendre énoncer à son sujet une position systématique. Cela étant posé, on

---

<sup>11</sup> Sur les rapports complexes entre Hume et Rawls sur cette question, voir É. Le Jallé, « Théorie de la justice et idéologie : Hume et Rawls », *Methodos*, no 8, 2008 : <http://methodos.revues.org/1513> ; DOI : 10.4000/methodos.1513

peut noter que la définition rawlsienne du sens de la justice ne relève pas uniquement de la théorie idéale puisqu'il s'agit d'une caractéristique anthropologique principielle sur laquelle repose en partie la construction théorique : le sens de la justice constitue le point d'appui anthropologique nécessaire pour construire la théorie idéale, mais sans pour autant être une propriété idéale. On est donc fondé à l'envisager comme une hypothèse en grande partie factuelle et si l'approche qu'en propose Rawls paraît insatisfaisante, on peut considérer que cela engage un désaccord plus profond avec les orientations de sa théorie.

## Sens de la justice et pluralité des sphères de distribution

Dans cette section, nous allons montrer en quoi la contribution de Walzer nous incite à considérer le sens de la justice comme s'exprimant suivant des logiques plurielles et hétérogènes selon les sphères sociales. Puis, nous irons plus loin dans la section suivante et nous tenterons d'approfondir les intuitions de Walzer en avançant l'idée selon laquelle l'expression du sens de la justice peut à la fois varier en fonction des sphères sociales et s'exprimer de façon contradictoire au sein d'une même sphère en s'articulant à des normes entre lesquelles seul un compromis instable et précaire est possible. On vient de le souligner, la problématique rawlsienne reste centrée sur la structure de base de la société et sur la distribution d'un nombre délimité de biens premiers. Que se passe-t-il dès lors que l'on prend en compte la pluralité des sphères sociales de justice et le plus large éventail possible des biens sociaux à distribuer ? À cette question, la réflexion proposée par M. Walzer apporte des éléments de réponse : elle met en relief la façon dont le sens de la justice peut s'exprimer par des logiques de réciprocité diverses selon les sphères de distribution.

Le travail de M. Walzer s'est d'emblée inscrit dans une critique de la démarche rawlsienne dont il a souligné la dimension initialement fondationnaliste. C'est contre des auteurs comme Rawls que Walzer a affirmé sa volonté d'assumer un point de vue résolument particulariste sur la justice, en proposant à ses concitoyens une interprétation du monde social dans lequel ils vivent. Walzer a en effet critiqué la méthode rawlsienne du choix hypothétique des principes de justice, choix censé être effectué par des hommes rationnels adoptant une perspective impartiale, s'empêchant de faire des revendications au nom d'intérêts particuliers et confrontés à un ensemble abstrait de biens : c'est moins le fait de laisser de côté le particularisme des intérêts qui est apparu problématique à Walzer que l'évacuation du particularisme de l'histoire, de la culture et de l'appartenance à une communauté<sup>12</sup>. La question que se poseraient les membres d'une communauté politique même impartiaux n'est pas « que choisiraient des individus rationnels dans telle ou telle condition propre à garantir l'universalité de leur choix ? Mais : que choisiraient des individus comme nous, dans la situation qui est la nôtre, partageant une culture et déterminés à continuer à la partager ? Et cette question se transforme rapidement en celle-ci : quelles sortes de choix avons-nous déjà faits durant notre vie commune ? Et quelles conceptions avons-nous (vraiment) en commun<sup>13</sup> ? ». On l'a mentionné, Rawls s'est in fine approché d'une telle démarche herméneutique mais il ne l'a pas fait sans que sa démarche ne conserve des ambiguïtés et des tensions résiduelles. Si une certaine distance demeure entre Walzer et Rawls, c'est que Walzer ignore la distinction entre théorie idéale et théorie non idéale pour proposer une démarche dont la visée descriptive reste plus marquée. En ce sens, Walzer part de l'idée que toute société humaine est une

---

<sup>12</sup> M. Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. P. Engel, Paris, Seuil, 1997, p. 26.

<sup>13</sup> *Ibid.*

communauté distributive, la notion de justice distributive se rapportant à un large éventail de biens, allant de la production et la consommation à l'identité en passant par la position sociale, la terre, le capital, l'honneur, la grâce divine, la parenté, la santé, etc. Toute société se caractérise par une pluralité de biens à distribuer et donc par une pluralité de sphères de distribution. Walzer récuse l'idée qu'un système distributif comme le marché puisse quadriller l'ensemble du corps social. Corrélativement il rejette l'idée d'un critère unique de répartition : « le mérite, le degré de qualification, la naissance et le sang, l'amitié, le besoin, le libre-échange, la loyauté politique, la décision démocratique, chacun de ces critères a eu sa place, en même temps que bien d'autres, coexistant non sans mal, invoqués par des groupes rivaux, et confondus les uns avec les autres<sup>14</sup>». La thèse centrale de Walzer est donc la dimension pluraliste des principes de justice : « on doit répartir différents biens sociaux pour toutes sortes de raisons, en accord avec toutes sortes de procédures, faisant chaque fois intervenir des agents différents ; et toutes ces différences ont leur source dans les conceptions différentes que l'on peut avoir des biens sociaux eux-mêmes, qui sont le produit inévitable de particularismes historiques et culturels<sup>15</sup>». Les biens sociaux sont caractérisés comme tels car leur conception et leur création relèvent de processus sociaux. Ils correspondent à des significations partagées qui varient selon les sociétés.

C'est de ce point de vue que Walzer refuse l'idée d'un ensemble unique de biens premiers : un bien de première nécessité comme la nourriture a des significations différentes selon les lieux et les contextes (le pain entrecroisant des usages nutritifs et des usages rituels par exemple dans certains cas). Un index de biens premiers risque de tronquer la prise en compte de ces significations et de n'être dès lors que de peu d'utilité sur le plan pratique puisque c'est au regard de ces mêmes significations partagées qu'une répartition sera jugée juste ou injuste. Corrélativement, la théorie rawlsienne s'avère inapte, comme toute théorie formelle, à faire face aux situations concrètes de distribution dans toute leur variété. En bref, la notion de pluralité intervient ici à tous les niveaux. On peut parler d'une pluralité de principes de justice gouvernant la distribution d'une pluralité de biens sociaux au sein de sphères distributives elles-mêmes multiples : appartenance, échange économique, éducation, assistance, reconnaissance, amour parental, pratique religieuse etc. On peut aussi évoquer une pluralité de pratiques distributives effectuées par une pluralité d'agents suivant une pluralité de critères.

La justice renvoie donc à une forme de convenance entre des biens distribués, des critères distributifs, des agents, des destinataires et des pratiques. La convenance repose sur l'accord des membres de la communauté et implique le respect de la signification sociale des biens distribués. Dans un tel cadre, s'il y a certes des pratiques communes d'une société à une autre, la manière dont ces pratiques structurent des sphères plus ou moins autonomes varie historiquement et socialement. En ce qui concerne les processus de différenciation, Walzer insiste particulièrement sur ce point : l'autonomisation d'un ensemble de pratiques en une sphère repose principalement sur une forme de consentement collectif. D'où l'importance de la méthode herméneutique qui éclaire les modalités d'émergence de significations partagées et de la pluralité de sphères distributives. Walzer met en effet l'accent à la fois sur la tendance à une autonomisation relative des sphères distributives propres à toute communauté et sur la démultiplication corrélatrice des barrières mises à certains échanges. Le népotisme, la marchandisation des biens religieux, le trafic d'êtres humains, l'achat de votes sont autant

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 27.

d'exemples d'échanges désormais prohibés. Néanmoins Walzer souligne également que l'autonomie est instituée la plupart du temps plus par la révolte et la rébellion que par une imposition permanente. De fait, elle fait l'objet de transgressions régulières liées à la tendance de certains biens à devenir prédominants au point de déterminer la distribution des biens dans les autres sphères de justice. Un bien prédominant est un bien permettant à ses possesseurs d'étendre leur pouvoir sur d'autres sphères en vertu de cette possession. Walzer distingue ici avec soin la prédominance comme usage des biens sociaux transgressant leurs significations et le monopole qui recouvre un certain usage de la prédominance. Il donne également de multiples exemples de biens qui ont été prédominants à certaines époques sur certains territoires : la force physique, la réputation familiale, les charges religieuses ou politiques, le patrimoine terrien, le savoir technique. La prédominance correspond dans tous ces cas à un processus d'alchimie sociale par lequel un bien se convertit en un autre (pensons à la façon dont certains dénoncent la conversion du capital en pouvoir et en avantages de tous ordres dans les sociétés capitalistes).

L'histoire est jalonnée par la compétition des formes d'alchimie sociale et des groupes d'alchimistes, l'idéologie étant l'outil par lequel ces groupes prétendent justifier le monopole d'un bien prédominant. Face à ces processus, on peut tenter de substituer une prédominance à une autre (par exemple à celle de la noblesse de naissance, celle que représente la richesse bourgeoise – on pense ici à la lecture marxiste de la révolution française) ; on peut contester le monopole d'un bien prédominant (c'est ce que fait Marx en visant l'abolition du contrôle bourgeois des moyens de production) ; mais on peut aussi s'attaquer aux phénomènes de prédominance eux-mêmes. C'est à cette dernière perspective que correspond l'égalitarisme complexe défendu par Walzer. Cet égalitarisme se démarque de l'égalitarisme simple qui se focalise sur le monopole et impliquerait une intervention continue de l'État (d'où le danger de voir le pouvoir étatique devenir le bien prédominant). L'égalité complexe, elle, ne vise pas l'uniformisation ou l'effacement des différences mais la réduction de la prédominance et recouvre l'établissement de limites à la convertibilité des biens. Elle rend ainsi les conflits sociaux plus diffus et particularisés et permet d'entraver les processus de cumul des inégalités d'une sphère sociale à l'autre. En définitive, elle recouvre la lutte contre la tyrannie comprise, dans une inspiration pascalienne, comme un désir de domination hors de son ordre (Pascal dénonçant notamment toute tentative de conversion de la force en croyance). La lutte contre la prédominance aboutit au principe suivant : « aucun bien social  $x$  ne doit être réparti entre des hommes et des femmes qui possèdent un autre bien  $y$  du simple fait qu'ils possèdent  $y$  et sans tenir compte de la signification de  $x$  »<sup>16</sup>.

Sur cette base, le sens de la justice peut être à nouveau problématisé à l'aune de ce que Walzer désigne comme un art de la séparation, un art du maintien des frontières entre les sphères. Certes les démocraties libérales pratiquent un certain art de la séparation des sphères en sauvegardant cette dernière par des procédures (par exemple en faisant de l'accès aux fonctions et aux charges par concours la garantie contre le népotisme ou contre une attribution basée sur des critères religieux, ethniques ou financiers etc. ; en limitant les discriminations en matière d'accès à l'éducation etc.). Mais tout le propos de Walzer est de montrer que cet art de la séparation a une fonction critique à l'égard du fonctionnement des grandes démocraties libérales qui se réclament de la séparation sans la pratiquer autant qu'elles le disent. Ainsi, s'il a existé par le passé une tendance de biens comme le pouvoir politico-militaire ou la religion à devenir prédominants, c'est aujourd'hui la sphère de la marchandise et de l'argent qui tend

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 46.

à la prédominance. Walzer critique, entre autres, le fait que la logique de la marchandise et de l'argent intervient dans l'éducation sous la forme de la privatisation, le fait que le pouvoir économique tend également à gouverner une partie de la vie des salariés, au-delà de ce que stipule le contrat de travail, etc. L'enjeu est donc de retourner contre certaines formes de libéralisme l'art de la séparation que ce dernier a initié, en le radicalisant. C'est à ce niveau que Walzer défend un socialisme démocratique décentralisé qui recouvre en somme une critique du libéralisme économique au nom du libéralisme politique.

C'est dans le cadre d'un tel projet que Walzer propose une description des sphères de justice les plus centrales dans nos sociétés démocratiques en tentant de cerner les formes de réciprocité qui peuvent y correspondre, de la sphère de l'appartenance à celle du pouvoir politique, en passant par celle de la sécurité et du bien-être social, celle de la reconnaissance, de l'éducation etc. Un des enjeux saillants de cette étude, on l'a compris, est de soigneusement cerner les frontières de la sphère de l'argent et des marchandises. D'où le souci de faire ressortir toute la gamme des échanges prohibés et d'insister à la fois sur la place irréductible de l'économie de marché où la justice des interactions est évaluée à l'aune d'un principe de libre échange et de libre concurrence mais également sur l'importance des formes d'échanges non marchands. Dans la sphère de la sécurité et du bien-être social, prédomine une logique du besoin qui peut certes varier historiquement selon les sociétés, l'assistance communautaire étant structurée par des choix politiques. Mais, dans toute communauté, où les membres ont quelque chose à dire sur le gouvernement, on trouve, selon Walzer, le schéma suivant : un ensemble d'assistances générales et particulières destinées à favoriser une culture commune et à la soutenir. Si le soutien aux invalides est une forme élémentaire de cette assistance et l'une des plus anciennes, les sociétés démocratiques se caractérisent par le développement de programmes d'assistance de plus en plus étendus, au fil du développement social, du progrès médical et scientifique. Dans la sphère de l'éducation également, Walzer met en relief l'importance de la logique du besoin, l'enjeu étant notamment d'insister sur la nécessaire autonomie relative du système éducatif par rapport aux sphères de l'économie, de la politique ou des liens de parenté. En revanche en ce qui concerne la sphère des charges et emplois réglementés, Walzer met d'avantage l'accent sur une logique du mérite et de la qualification. Il en est de même en ce qui concerne la sphère de la reconnaissance et la distribution des honneurs publics.

La description de chaque sphère de justice vise à faire ressortir les significations associées au bien correspondant et la logique de distribution qui peut en découler, cette logique pouvant être ordonnée à un principe clé (par exemple le principe de libre concurrence pour les échanges marchands) ou à une multiplicité de principes (par exemple, Walzer insiste sur le jeu entre les principes de libre concurrence et de mérite au sein de la sphère de la reconnaissance). Chemin faisant, Walzer s'attache à montrer l'hétérogénéité et l'incommensurabilité des logiques de réciprocité et de distribution qui prévalent dans les diverses sphères.

Les analyses ainsi produites ont été l'objet d'importantes critiques qui se sont interrogées, entre autres, sur la façon dont Walzer surestime la netteté et la lisibilité des frontières entre sphères<sup>17</sup> et, corrélativement, sur la manière dont il a pu verser dans le consensualisme en sous-estimant le fait que la signification sociale de certains biens peut être l'objet de contestations radicales au sein d'un même contexte culturel. L'analyse de l'histoire des soins médicaux

---

<sup>17</sup> A. Gutman, « Justice Across the Spheres », in *Pluralism, Justice and Equality*, D. Miller et M. Walzer (dir.), Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 99-120.

que propose Walzer est un exemple souvent mobilisé<sup>18</sup> car il illustre bien certaines limites des analyses de *Sphères de justice*. Walzer insiste sur l'inversion historique par laquelle le soin des âmes a eu tendance être privatisé alors qu'à l'inverse le soin des corps a été de plus en plus considéré comme une affaire publique. Sur cette base, il s'intéresse au cadre de l'État social américain et décrit comment les biens de santé y sont au cœur d'un conflit entre logique du marché et logique du besoin. Mais il soutient que cette dernière logique tend à l'emporter de sorte qu'il serait possible dans le contexte américain de défendre un système national et public de santé : « tant que l'on dépense les fonds publics, comme on le fait présentement, pour financer la recherche, construire des hôpitaux et payer les salaires des médecins du secteur privé, les services que ces dépenses garantissent doivent être disponibles pour tous les citoyens de façon égale<sup>19</sup> ». Un tel système public de santé est présenté comme étant en consonance avec le sens commun moderne qui fait valoir une conception de plus en plus élargie du besoin d'assistance : ainsi, si Walzer admet bien la diffusion large de l'idéologie libertarienne, il maintient qu'elle heurte les réquisits internes de la sphère de la sécurité. On a cependant pu reprocher à Walzer de négliger ici la façon dont les significations sociales partagées peuvent s'avérer, au sein d'une même sphère, traversées par des conflits profonds. De la sorte, la signification de certains biens sociaux comme la santé pourrait être dans certains contextes, comme le contexte américain, sujette à des contestations qu'il n'est pas réellement possible de réduire. Et la quête systématique de significations partagées faisant l'objet de consensus amènerait Walzer à négliger l'importance de telles contestations.

On peut certes souscrire à l'idée mise en relief par Walzer selon laquelle toute morale est une morale sociale qu'il s'agit d'interpréter en contexte, ainsi qu'à l'idée corrélatrice selon laquelle toute approche de la question de la justice sociale est locale – la justice sociale trouvant « sa racine dans les diverses conceptions des lieux, des honneurs, des emplois, des choses de toute sorte qui constituent une forme de vie partagée<sup>20</sup> ». Mais on peut aussi admettre les limites de l'analyse walzérienne des formes de morale sociale qui s'en tient à un critère du consentement trop superficiel<sup>21</sup>, là où il faudrait plutôt envisager que la délimitation des sphères et des diverses logiques de justice sociale repose sur un ensemble plus varié de facteurs, sur des conflits autant que sur des formes de consensus, mais aussi sur des phénomènes que la seule approche compréhensive ne permet pas de cerner et dont on pourrait considérer qu'ils relèvent, pour emprunter un vocabulaire durkheimien, de la morphologie sociale. Si la mise en œuvre de son intention par Walzer peut donc être jugée limitée, naïve et décevante, il n'en demeure pas moins que le projet descriptif lui-même est intéressant et peut nourrir la réflexion sur la problématique du sens de la justice. Pourtant, chez Walzer, l'hypothèse du sens de la justice n'est pas invoquée, elle est littéralement absente s'il faut entendre par là la supposition d'une

---

<sup>18</sup>D. Miller et al., *Pluralism, Justice and Equality*, op. cit. ; C. Lazzeri, « Reconnaissance et “sphères de la justice” », in *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, C. Lazzeri et S. Nour (dir.), Nanterre, Presses de Paris Ouest, 2009, p. 423-463.

<sup>19</sup>M. Walzer, *Sphères de justice*, op. cit., p. 137.

<sup>20</sup>Ibid., p. 436.

<sup>21</sup>Il n'est pas dans notre propos ici de faire un inventaire systématique des critiques qu'il est possible d'adresser à la démarche de Walzer mais nous pouvons mentionner le fait qu'elles peuvent s'articuler autour d'une difficulté majeure qui tient à l'absence de théorie sociale élaborée permettant de rendre compte des raisons pour lesquelles nous voudrions résister aux interférences entre sphères et protéger notre compréhension partagée de l'autonomie des sphères. Bref, manque une théorisation des ressorts de la résistance à ce que Walzer nomme « tyrannie », théorie sans laquelle son programme descriptif, pour suggestif qu'il soit, reste suspendu dans le vide. Sur ce point, voir C. Lazzeri, « Reconnaissance et “sphères de la justice” », art. cité.

disposition à approuver et à soutenir les institutions d'une société bien ordonnée. En effet, Walzer rejette ce type d'approche formaliste : la notion de sens de la justice ne peut être appréhendée dans le cadre qui est le sien qu'au prisme de la notion de « significations partagées » des biens sociaux ou de modes d'appréciation historiquement constitués de biens et de pratiques. En ce sens l'approche de Walzer permet de comprendre en quoi notre sens de la justice peut être heurté par toute démarche tentant de réduire à l'unité les différents types de biens sociaux distribués et les principes gouvernant cette distribution : une telle tentative heurte la pluralité de critères institués par la délibération et les conflits sociaux, dans nos sociétés démocratiques contemporaines et d'une telle tentative, la démarche rawlsienne est dangereusement proche. L'approche de Walzer garde donc le mérite de mettre en lumière la façon dont le sens de la justice peut prendre des formes variées dès lors que l'on prend en compte la pluralité des sphères sociales où il est amené à entrer en jeu. En cela une telle approche converge avec des travaux plus empiriques relevant de la psychologie sociale ou de la sociologie, en particulier celles de J. Kellerhals et de F. Dubet.

### Le sens de la justice, un sens de la réciprocité qui s'exprime de façon polymorphe voire parfois contradictoire

De telles approches peuvent en effet être relues de façon assez libre<sup>22</sup> comme une manière d'approfondir les intuitions de Walzer, en mettant l'accent sur l'idée que le sens de la justice recouvre un sens de la réciprocité s'exprimant de façon polymorphe voire parfois contradictoire, selon les contextes. Nous avons insisté sur la variation des formes du sens de la justice en fonction des sphères sociales. Nous allons désormais aller un peu plus loin en mettant l'accent sur les logiques hétérogènes voire contradictoires auxquelles peut obéir le sens de la justice au sein d'une même sphère sociale. Sur ce point, l'intérêt des travaux de Kellerhals tient tout d'abord à l'éclairage qu'ils apportent sur la façon dont les recherches empiriques sur les sentiments et critères de justice dans la vie quotidienne se sont structurées autour d'une exploration des limites de la théorie dite de l'équité, initialement dominante. Cette théorie de l'équité, d'abord adossée au cadre d'observation des situations de travail, s'est construite sur l'idée qu'il y a sentiment de justice lorsque les acteurs en présence sont gratifiés proportionnellement à leurs mérites. Tout un ensemble de recherches empiriques ont exploré les difficultés de cette théorie en soulignant que l'exigence de justice prend des formes variables selon les contextes et qu'elle implique des processus socio-cognitifs qui débordent le seul niveau des règles, et elles ont entrepris de mettre en lumière la pluralité des normes et référentiels de justice<sup>23</sup>. Les travaux de Kellerhals, menés avec divers chercheurs selon les terrains, s'inscrivent dans cette lignée. Ils mettent l'accent en particulier sur la façon dont les jugements de justice observés en situation, lorsqu'il s'agit de juger de la justice des salaires notamment mais pas seulement, mettent en jeu une diversité de normes : en particulier l'égalité,

---

<sup>22</sup> Puisque les chercheurs en question n'ont pas élaboré leurs travaux en s'inspirant de Walzer. Signalons ici que la démarche de Walzer pourrait être plus aisément rapprochée de celle de M. Deutsch, *Distributive Justice. A Social Psychological Perspective*, New Haven, Yale University Press, 1985, qui distingue trois normes de justice en fonction des sphères d'activité : la sphère de la production correspondrait au principe de mérite qui sanctionne la contribution de chacun, la sphère politique correspondrait au principe d'égalité de droit et la sphère de la vie personnelle à un principe de bien-être et de besoins. Cependant, l'analyse de Walzer elle-même est moins schématique que ce type de démarche. Et les approches dont nous la rapprochons ici ont l'avantage de proposer un point de vue plus riche et complexe que celle de Deutsch, en montrant notamment comment une pluralité de normes peut jouer au sein de chaque sphère.

<sup>23</sup> Pour un tableau synthétique de ces recherches, voir J. Kellerhals et N. Languin, *Juste ? Injuste ? Sentiments et critères de justice dans la vie quotidienne*, Paris, Payot, 2008.

le besoin et le mérite. Plus largement, au-delà de la seule question de la justice sur le lieu de travail, Kellerhals s'intéresse à la pluralité des images ou conceptions du juste que les individus mobilisent pour déterminer ce qu'est un contrat juste, ce qu'est une juste peine, ce qu'est un juste échange au sein de la famille etc. Et il entreprend de corrélérer cette pluralité de normes ou d'images du juste à divers facteurs. Le rapport à cette pluralité de normes ou d'images du juste varie notamment en fonction du type de relations qu'on entretient avec autrui.

Kellerhals a illustré cet impact du type de relations au travers d'une recherche<sup>24</sup> sur ce que peut être un « contrat juste ». Il s'y est attaché à montrer comment la notion de juste contrat fait l'objet de philosophies différentes, allant du providentialisme (dominé par une conception de l'individu comme jouet de forces sociales impersonnelles) au volontarisme qui met l'accent sur le primat de la responsabilité individuelle en passant par le communautarisme ou finalisme fondé sur les conséquences comparées de l'exécution d'un contrat par les acteurs en termes de bien-être. Kellerhals montre, entre autres, que la légitimité reconnue au providentialisme, au finalisme et au volontarisme varie selon qu'on contracte avec une autre personne physique ou avec une collectivité : en effet lorsque le rapport contractuel lie deux individus singuliers, le volontarisme occupe dans les jugements une place comparativement plus grande ; lorsque le contrat lie un individu à une organisation, les jugements volontaristes se réduisent fortement – en fonction notamment de la taille de l'organisation. À titre d'exemple : « un représentant de commerce qui, après avoir commandé une voiture pour son travail, tombe brusquement malade et doit cesser son activité se voit plus souvent attribuer le droit de pouvoir résilier sans autre condition ce contrat s'il a été conclu avec un grand importateur de la marque plutôt qu'avec le petit garagiste de l'endroit<sup>25</sup> ». De même, une femme de ménage non déclarée et dépourvue d'assurance est jugée plus facilement responsable du paiement des frais occasionnés par un accident de travail si son employeur est un voisin plutôt qu'une entreprise.

Autre facteur mis en évidence, l'impact de la position sociale ou du pouvoir sur la valorisation de certaines normes. Kellerhals insiste sur la convergence entre les enquêtes empiriques qu'il a menées sur divers terrains et la littérature classique sur le sujet : on retrouve dans tous les cas cette idée que la légitimité donnée au volontarisme est proportionnelle au niveau de ressources culturelles ou économiques dont disposent les personnes. Kellerhals s'inscrit ainsi dans une lignée de travaux ayant souligné qu'un degré élevé de contrôle sur l'environnement social semble corrélé à la valorisation de normes méritocratiques alors qu'un degré moindre irait davantage de pair avec la valorisation de la norme d'égalité<sup>26</sup>. Les recherches empiriques déjà mentionnées sur la représentation d'un juste contrat vont dans le même sens puisqu'elles tendent à montrer que si le providentialisme est présent chez les plus démunis, il cède la place au volontarisme à mesure que s'élèverait le niveau de ressources<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Menée entre autres avec N. Languin et M. Modak. La recherche en question s'est appuyée sur des entretiens au cours desquels on soumet des personnes à des dizaines de problèmes concrets en leur demandant de choisir des solutions jugées justes en argumentant leur point de vue. Pour une synthèse, voir J. Kellerhals et N. Languin, *Juste ? Injuste ?*, op. cit., p. 67-103.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>26</sup> Voir par exemple L. D'Anjou et al., « Social Position, Ideology and Distributive Justice », *Social Justice Research*, no 8, 1995, p. 351-384. 3 J. Kellerhals et N. Languin, *Juste ? Injuste ?*, op. cit., p. 96.

<sup>27</sup> J. Kellerhals et N. Languin, *Juste ? Injuste ?*, op. cit., p. 96.

Kellerhals a également testé l'impact du facteur de la position sociale dans des recherches sur la représentation de la juste peine<sup>28</sup>. Sur ce point, il distingue trois conceptions de la juste peine, assez proches de celles qu'il a distingué en ce qui concerne le contrat : la conception finaliste structurée autour de l'idéal de réinsertion, la conception contractualiste structurée autour de la responsabilité personnelle du délinquant ou criminel et autour d'une idée de restitution ou réparation due à la victime et au corps social et une conception plus centrée sur une appréhension statutaire ou catégorielle du criminel – formulée en termes d'ostracisme. Là encore, les résultats des enquêtes menées par Kellerhals tendraient à montrer que plus les ressources culturelles ou économiques sont élevées, plus l'idéal de réinsertion s'impose alors qu'une faible dotation coïnciderait, à l'inverse, avec un privilège accordé aux conceptions qui dissocient individu et communauté et favorisent l'utilisation de catégories statutaires dans une optique stigmatisante<sup>29</sup>.

La structure du groupe d'appartenance constitue un autre facteur étudié en particulier dans des recherches sur les conceptions de la justice intrafamiliale<sup>30</sup>. Kellerhals en a, là encore, distingué trois philosophies : la philosophie du contrat ; la philosophie du besoin et la philosophie du statut (plus hiérarchique et traditionnelle). Sur cette base, Kellerhals s'est employé à montrer que la philosophie adoptée variait en fonction du style de fonctionnement familial : ainsi la logique plus hiérarchique du statut aurait tendance à prévaloir en bas de l'échelle sociale quand la famille se vit comme un « bastion » ; celle du besoin aurait tendance à prévaloir dans les familles qui se vivent sur le mode du compagnonnage, alors que les couples qui fonctionnent comme des associations – c'est plus souvent le cas dès lors que le niveau socioprofessionnel est élevé – tendraient à penser l'échange juste sur le mode contractuel. En ce qui concerne la question du juste échange intrafamilial, les normes de justice seraient donc floues et concurrentes et la légitimité accordée à l'une ou d'autre dépendrait in fine du mode de cohésion de la famille.

L'intérêt du détour par de tels travaux tient à la façon dont ils mettent en relief à la fois la variabilité des sentiments de justice et d'injustice, la pluralité des normes et référentiels qui les commandent, ainsi que la diversité des facteurs qui peuvent éclairer cette variation – un accent particulier étant mis sur les facteurs relevant de la stratification sociale. Un travail comme celui de F. Dubet apporte un éclairage approfondi et, sur certains points, plus nuancés sur ces éléments, dans une optique plus sociologique et plus pragmatique. Ce travail retient de la problématique de l'« économie des grandeurs » portée par les recherches conjointes de L. Boltanski et L. Thévenot<sup>31</sup>, l'intuition centrale d'une société partagée entre divers mondes qui génèrent des échelles de justification hétérogènes et contradictoires. S'il reconduit cette intuition, Dubet se démarque de Boltanski et Thévenot, en traitant de l'expérience sociale en amont de la justification : il soutient ainsi que l'action sociale met en jeu trois logiques stables, une logique d'intégration suivant laquelle la justice qualifie une action conforme aux modèles

---

<sup>28</sup> Menée principalement avec N. Languin et C.-N. Robert. Pour une synthèse, voir J. Kellerhals et N. Languin, *op. cit.*, p. 106-140. Dans ce cas, la recherche s'est appuyée sur un questionnaire standardisé proposé à un échantillon représentatif de la population suisse romande.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>30</sup> Il s'agit de recherches menées, entre autres, avec R. Lévy, M. Modak, G. Cresson. Pour une synthèse, voir J. Kellerhals et N. Languin, *Juste ? Injuste ?*, *op. cit.*, et J. Kellerhals, J. Widmer et E. Lévy, *Mesure et démesure du couple*, Paris, Payot, 2008. Cette recherche s'est appuyée à la fois sur des questionnaires et « scénarios de justice » que les interviewés devaient résoudre en discutant entre eux (il s'agissait de résoudre des problèmes de juste répartition d'efforts et de bénéfices).

<sup>31</sup> L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

de hiérarchie d'un groupe donné, une logique de rationalité instrumentale qui s'articule à une conception de la justice fondée sur l'équivalence des contributions et des rétributions et une logique de subjectivation par identification des acteurs aux conceptions culturelles et morales de leur humanité, la justice se déclinant alors sur le mode de la reconnaissance.

Parmi les cités des « économies de la grandeur », Dubet distingue et caractérise ainsi la cité civique, la cité industrielle et la cité inspirée comme des cités de premier rang. D'une part, chacune en appelle à un principe incompatible avec celui des autres : « par exemple, la cité civique et la cité industrielle sont incompatibles et nécessairement associées dans la définition d'inégalités injustes<sup>32</sup> » – Dubet fait ici référence à la contradiction qui peut intervenir entre les principes d'égalité et de mérite, le mérite servant à justifier des inégalités ; quant à la reconnaissance, elle tend à se concentrer sur la singularité des individus et à neutraliser les autres principes. D'autre part, les contradictions entre ces cités de premier rang doivent être médiatisées et atténuées par des principes intermédiaires : « ce sont donc fatalement des principes de justice ou des cités plus ambigus et surtout, des principes indexés sur des situations particulières, la naissance, la foi, les circonstances, des valeurs particulières<sup>33</sup>... ». Dubet distingue ainsi les niveaux des mondes de justice relevant d'une syntaxe générale ou anthropologique et ceux qui recouvrent des « combinatoires plus locales, indexées sur des situations sociales et les cultures particulières qui inventent des normes de second rang<sup>34</sup> ». Tels sont les éléments permettant de saisir ce que recouvre chez Dubet la « polyarchie » des principes.

Cette dernière a été particulièrement mise en relief dans le cadre d'une enquête sur le repérage des injustices sur le lieu de travail en montrant que l'expérience des inégalités dans ce domaine est structurée par la référence à la dimension statutaire du travail à laquelle s'articule la norme d'égalité, par la référence à sa dimension de valeur d'échange qui implique la référence au mérite et par la référence à sa dimension de vecteur privilégié d'autoréalisation qui implique la référence à la norme de l'autonomie. Sur la base de l'enquête empirique dont les résultats sont exposés dans *Injustices*, Dubet met en lumière la manière dont les acteurs adoptent ces principes sans jamais s'en tenir à un seul. Après avoir critiqué leurs conditions de travail au nom de l'égalité, du mérite, de l'autonomie, ils critiquent chaque principe de justice au nom de l'un d'eux : « ainsi, du point de vue de l'égalité, le règne du mérite est celui de l'égoïsme, et le triomphe de l'autonomie est perçu comme celui de l'anomie et du désordre moral. Mais, quand le même individu se place du point de vue du mérite, l'ordre hiérarchique de l'égalité apparaît comme un système de castes et de privilèges, alors que l'autonomie engendre un désordre irrationnel. Enfin, quand ce même individu adopte le principe d'autonomie, le mérite est une forme de domination et l'égalité un égalitarisme niveleur<sup>35</sup> ». C'est ainsi, souligne Dubet, qu'on considérera les chômeurs comme victimes d'une injustice sociale en termes d'égalité, tout en les soupçonnant de manque de responsabilité au nom de l'autonomie et en critiquant le faible différentiel entre les prestations sociales et le SMIC au nom du mérite : « et, souvent, la même personne forgera les trois images la conduisant à condamner, à la fois, le chômage et ses victimes<sup>36</sup> ». En découle une « ronde » entre trois types de critique : la défense

---

<sup>32</sup> F. Dubet, « Principes de justice et expérience sociale », in *Compétences critiques et sens de la justice*, M. Breviglieri, C. Lafaye et D. Trom (dir.), Paris, Economica, 2009, p. 305.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>35</sup> F. Dubet, *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil, 2006, p. 40.

<sup>36</sup> *Ibid.*

de la communauté contre le capitalisme, l'égoïsme et l'anomie ; la critique des castes et du désordre moral au nom de la rationalité de la compétition et du marché ; la critique de la société de masse et de la rationalité instrumentale au nom de l'autonomie morale des sujets. Dubet décrit avec soin cette « ronde critique » ainsi que les constructions de justice intermédiaires qui cadrent les routines et arbitrages par lesquels il est possible de surmonter les contradictions entre les principes : il décrit ainsi le rôle que les conventions collectives peuvent avoir dans la composition entre le mérite et l'égalité au sein des collectifs de travail, la façon dont l'organisation du travail permet de distribuer le mérite lié à des positions et l'autonomie concédée aux individus ou encore celle dont les formes de reconnaissance au travail tentent d'articuler égalité et autonomie. Sur cette base, il tente d'interpréter cette « ronde » ou cette « spirale » en soulignant que tout se passe comme si les individus choisissaient la totalité des principes précisément parce qu'ils se neutralisent : « même si les acteurs ne connaissent pas en toute clarté le sens de leurs jugements, ils savent confusément qu'il faut multiplier les perspectives pour vivre dans un monde moins injuste, puisqu'un monde parfaitement juste serait sans doute un enfer<sup>37</sup> ». D'où l'installation dans une pluralité de principes qui relèvent au fond de « fictions nécessaires aux pratiques permettant d'orienter l'action et d'arbitrer dans les conflits et les tensions<sup>38</sup> ». Voulant tour à tour plus d'égalité, plus de mérite et plus d'autonomie, souligne Dubet, nous sommes amenés à rejeter l'idée d'un horizon de justice réconciliant ces principes. S'il est certes possible d'imaginer des ordres partiels dans le cercle restreint des relations de travail, aucun d'entre eux ne fonde l'image d'une société juste. Au travail, le monde juste ne peut dès lors être pensé, conclut Dubet, qu'en termes d'ajustements locaux entre des principes contradictoires.

Si ce travail prend en compte l'impact de la position sociale, il la nuance quelque peu en soulignant que les différentes catégories sociales se différencieraient moins selon leur préférence pour tel ou tel principe, que par les objets auxquels elles les appliquent et la manière dont elles les mobilisent. La position sociale n'est pas le seul élément qui détermine les sentiments de justice et d'injustice : il convient d'accorder toute leur place aux conditions de travail dans leur dimension concrète. D'où l'insistance de Dubet sur une piste de réflexion intéressante consistant à considérer l'organisation des sentiments de justice comme une organisation pragmatique au sens où les acteurs ne s'emparent pas des principes parce qu'ils sont valides universellement, mais parce qu'ils permettent de donner un sens positif à l'expérience personnelle. Une telle recherche enregistre ainsi une certaine individualisation des sentiments de justice et d'injustice : les travailleurs semblent juger d'abord leur situation personnelle et, par là, construisent, les images normatives qui confèrent un sens positif à leur expérience. Le sens de la justice apparaît donc ici comme éclaté mais aussi comme recouvrant des productions normatives qui visent à donner sens à l'expérience vécue.

Un tel travail met donc particulièrement l'accent non seulement sur les formes plurielles, mais aussi contradictoires que peut prendre le sens de la justice. Il rencontre la démarche de Walzer tout en ouvrant une piste qui l'approfondit : comme lui, il met en avant une pluralité de principes (de l'égalité, du mérite et du besoin) mais, à la différence de Walzer, il tend à montrer de façon plus radicale comment les logiques commandées par ces principes peuvent jouer les unes contre les autres au sein d'une même sphère de justice, en l'occurrence celle du travail. Là où Walzer maintient toujours pour chaque sphère, à travers la référence aux significations

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 460.

<sup>38</sup> *Ibid.*

supposées partagées, l'horizon d'un consensus sur une certaine logique du sens de la justice, un travail comme celui de Dubet suggère qu'au sein d'une sphère comme celle du travail, seuls des compromis plus ou moins stabilisés sont envisageables.

En définitive, et pour conclure, ce que la confrontation entre ces approches relevant de la philosophie, de la psychologie et de la sociologie permet de faire ressortir, c'est la pluralité des logiques, des normes et des référentiels en fonction desquels le sens de la justice peut se définir. Cette pluralité peut légitimement amener à réinterroger le lien unilatéral établi par Rawls entre sens de la justice et stabilité sociale. Bien plus, cette dimension polymorphe et souvent contradictoire du sens de la justice, cette polyarchie des principes en fonction de laquelle ce dernier se définit, une théorie normative comme celle de Rawls est inapte à la saisir sans la réduire. Par contraste avec les approches descriptives et empiriques que nous avons ainsi mobilisées, la dimension strictement formelle de l'approche rawlsienne de l'hypothèse du sens de la justice ressort nettement et ne peut que nous renforcer dans le sentiment que d'une part, cette même hypothèse ne joue au fond qu'un rôle fonctionnel dans le cadre de la théorie et que, d'autre part, persiste irrémédiablement une sous-détermination criante de la théorie même par rapport à l'hypothèse.