

LES THÉORIES  
CONTEMPORAINES  
DE LA JUSTICE SOCIALE :  
UNE INTRODUCTION

La justice sociale est loin d'être le seul registre de justification de l'État-providence. Les prestations qu'il distribue sont ainsi souvent considérées comme des contreparties d'une assurance individuelle, et non comme des droits. Mais même en dehors d'un système bismarckien pur, d'autres logiques que la justice pourraient être invoquées pour fonder la légitimité de cette structure : elle peut, par exemple, se rattacher à la bienveillance et à la charité humanitaire, ou constituer un instrument efficace de contrôle social en dissipant les risques de mouvements de contestation. L'intérêt de la justification par la justice tient à ce qu'elle permet de lier cette forme étatique avec la notion, très vague mais très puissante, de citoyenneté.

31

La réflexion sur la justice sociale s'intéresse en effet à la manière dont la société doit distribuer les ressources rares entre des personnes dont les revendications s'opposent, et cherche à mettre en évidence une norme d'impartialité qui puisse fonder en raison la résolution de leurs disputes. Bien sûr, l'impartialité ne se définit pas absolument, et la norme pertinente n'est pas indépendante du type de pouvoir et de relation *politiques* qui prévalent dans une communauté donnée : le même principe qui passera pour impartial dans un contexte aristocratique, ou libéral, sera immanquablement rejeté comme fondamentalement contraire à la justice dans une société démocratique. Pour l'historien des idées, les trente dernières années, surtout dans le monde anglo-américain, ressembleront sans doute à un âge d'or de la pensée politique en matière de justice. En l'espace de quelques décennies, les philosophes ont redessiné totalement le paysage intellectuel, en élaborant une grande diversité de théories sophistiquées et réellement novatrices. Ces développements considérables ne peuvent pas être pensés indépen-

damment d'un approfondissement de la réflexion sur les conditions sociales de la démocratie. L'affrontement des approches traduit des interrogations fondamentales sur la validité et la nature de l'égalité démocratique. Celle-ci fournit désormais une base à l'analyse, en permettant une formulation plus précise des problèmes que doit résoudre une théorie de la justice : dans la réflexion philosophique sur la nature du Juste, comment traduire, en termes d'impartialité, l'égalité des individus ? Plus concrètement, quels droits sociaux doivent être attribués à des personnes qui sont dotées de droits civils et politiques égaux ? La première question renvoie notamment à la nature de la motivation morale que suppose une théorie de la justice, alors que la seconde traduit implicitement la nécessité de clarifier les relations entre la justice et la limitation des inégalités sociales.

32

## LES DIFFICULTÉS DES RATIONALISMES

L'une des voies qui semblent les plus prometteuses pour cerner la nature du juste consiste à définir cette notion en relation étroite avec un fait naturel, tel que le plaisir comme état psychologique, ou encore la capacité de négociation des individus égoïstes : la justice résulte alors de la reconnaissance rationnelle de ce fait naturel comme bien. Les avantages attendus de l'identification de la justice et de la rationalité tiennent à l'extériorité de la définition du juste par rapport à la moralité ordinaire. Les rationalistes considèrent que la fondation des principes de justice sur une base non morale est justement ce qui permet leur objectivité, et ils tiennent pour insignifiants les décalages entre les jugements moraux quotidiens et les préceptes produits par la théorie. En outre, cette extériorité est censée produire des avantages en termes de motivation, puisque tous les individus rationnels, y compris les personnes amORALES, respectent par définition les principes de justice. Dans ces théories de la valeur, l'impartialité requise par la justice se traduit soit par l'impartialité, soit par le compromis entre des partenaires qui cherchent à maximiser leurs avantages.

### *L'utilitarisme classique et le point de vue de l'univers*

L'idée principale, dans l'utilitarisme classique, est qu'une société est juste quand ses institutions majeures sont organisées de manière à réaliser la plus grande somme totale de satisfaction. Comme le plaisir en tant qu'état de conscience est reconnu comme le seul bien ultime, il est possible de formuler des théorèmes de maximisation. L'un d'entre eux

est celui de *bienveillance universelle* : « le bien d'un individu n'est pas plus important du point de vue – si je puis dire – de l'Univers, que celui d'un autre... En tant qu'être *rationnel*, je dois chercher à réaliser le bien en général... et non une partie spécifique de celui-ci<sup>1</sup> ». Ce programme philosophique et politique, et le malaise qu'il a suscité, est à l'origine d'une grande part de la production contemporaine en philosophie politique. L'ouvrage de John Rawls, *Théorie de la justice*, y joue un rôle fondamental non seulement du fait des thèses qu'il avance, mais aussi parce qu'il est le premier à présenter une critique radicale et systématique de l'utilitarisme classique. Les arguments qu'elle organise sont variés, et ne sont pas toujours clairement distingués dans les nombreuses discussions qu'elle suscite.

L'objection la plus souvent retenue porte sur le fait que l'utilitarisme classique est voué à nier les droits, compris comme des protections absolues reconnues aux personnes : en ce sens, il serait enclin à « sacrifier » certains individus sur l'autel de l'utilité sociale. En d'autres termes, cette théorie néglige la question de la distribution, puisque celle-ci n'a qu'un rôle instrumental dans la maximisation de l'utilité. Les libertés peuvent être niées, et des répartitions grossièrement inégalitaires des richesses peuvent être justifiées lorsque la promotion du bien-être social l'exige. Pour contrer cette critique, l'utilitarisme doit poser un certain nombre d'hypothèses empiriques : la similarité des fonctions d'utilité individuelle dans les aspects essentiels et la décroissance du taux marginal d'utilité permettent de fonder une distribution égalitaire ; quant à la garantie des libertés, elle découle de la préférence pour la liberté qu'on peut supposer intégrée dans les psychologies individuelles.

Mais les objections principales de Rawls visent à montrer que l'utilitarisme ne tient pas en tant que conception *démocratique* de la justice, et cette conclusion est soutenue par trois arguments différents<sup>2</sup>. En premier lieu, sa vision de l'impartialité est inadéquate parce qu'elle s'identifie avec la notion d'impersonnalité. Le bien qui est maximisé – l'utilité sociale – n'est un bien *pour* personne, sauf pour l'observateur impartial (celui qui occupe le « point de vue de l'Univers ») dont cette doctrine a besoin pour préserver l'identification de la moralité avec la rationalité. Ainsi les principes de justice doivent-ils être interprétés comme « le résultat d'une décision émanant d'une autorité administra-

1. Henri Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1907 et Indianapolis, Hackett, 1981), p. 382.

2. J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1987 (éd. orig. 1971), p. 48-59.

tive supérieure », car les individus concernés par ces principes n'ont pas le point de vue pertinent pour participer à leur élaboration. De ce fait, les individus qui reçoivent les bénéfices de la distribution ne sont pas « considérés comme liés entre eux de quelque manière que ce soit ». Or, dans une démocratie, les citoyens sont les auteurs des principes de justice : les pratiques dans lesquelles ils s'engagent doivent être considérées comme le fruit de leur *coopération*, et non comme le résultat d'une simple coordination des actions d'individus isolés sous l'autorité d'une autorité administrative. Le second argument de Rawls relève que l'utilitarisme est incapable de reconnaître l'autonomie des citoyens, puisqu'il ne peut pas concevoir leur attachement à des projets de vie spécifiques qui expriment leur caractère. Les personnes de la société utilitariste sont en effet nécessairement transparentes (*bare persons*) dès lors qu'elles sont prêtes à adopter n'importe quelles fins nouvelles si cela conduit à un bien-être plus grand. C'est en ce sens précis que le système de désirs élaboré par le spectateur impartial ignore de manière flagrante « la distinction entre les personnes », en appliquant à la société un principe de choix qui n'est valable que pour un individu. Enfin, l'utilitarisme classique ne donne pas une place suffisante à l'égalité de statut des citoyens, puisque cette doctrine accepte de prendre en compte dans le calcul de l'utilité sociale toutes les préférences ou sources de plaisir, sans aucune discrimination. Or certaines préférences violent directement l'égalité de statut, comme les préférences racistes, alors que d'autres y contreviennent de manière plus pernicieuse, comme les goûts dispendieux. Si nous avons l'obligation morale d'essayer de soulager les frustrations subjectives des autres, ceux qui ont des goûts ou des objectifs modestes seraient continuellement mobilisés pour essayer de satisfaire ceux qui ont des préférences coûteuses. Il est donc essentiel dans un système de justice démocratique que les aspirations soient limitées dès le début par des principes qui définissent les bornes des choix individuels.

### *David Gauthier et la justice comme compromis des rationalités*

L'autre tentative pour déduire la justice sociale de l'idée de rationalité emprunte une autre voie, en préférant le paradigme du compromis des rationalités individuelles à celui de la construction d'une rationalité sociale par voie d'agrégation. L'idée que la justice procède d'un compromis mutuellement avantageux entre agents rationnels constitue un élément important de la tradition inaugurée par Hobbes, dont le principal représentant contemporain est David Gauthier. Dans *Morals by*

*Agreement*, publié en 1986<sup>3</sup>, Gauthier montre qu'un système spécifique et stable de droits peut être déduit de l'idée d'avantage mutuel, en dépit des modifications des intérêts et des capacités de négociation des agents. En particulier, il conclut qu'il est dans l'intérêt de tous de respecter le droit de propriété, ainsi que de garantir une clause de non-coercition pour permettre la stabilité des contrats. Comme toutes les théories associées à la motivation égoïste, elle est vulnérable à une objection interne importante, mentionnée pour la première fois par Hume : plutôt que de respecter les règles, pourquoi ne serait-il pas encore plus avantageux de les enfreindre, tout en maintenant secrète leur violation ? En outre, même si la théorie de la rationalité de Gauthier était cohérente, elle resterait incomplète en tant que théorie de la justice sociale. Les hobbesiens définissent la justice comme ce qui correspond à l'avantage mutuel, *étant donné* les capacités de négociation des agents. Mais cette hypothèse laisse complètement irrésolue la question de savoir si la distribution de ces capacités est elle-même juste ou injuste. Pour une grande partie de la réflexion contemporaine sur la justice démocratique, cette distribution est largement arbitraire du point de vue moral – pour reprendre l'expression consacrée par John Rawls.

35

## LA JUSTICE ET L'UNION SOCIALE

Si l'on accepte les objections contre les théories rationalistes provenant de la moralité ordinaire, on est amené à renoncer à l'ambition de fonder la justice sociale démocratique sur une base non morale. Ceci revient à considérer d'une autre manière l'exigence d'impartialité, en substituant les théories de la valeur par des approches en termes d'union sociale. L'impartialité implique alors l'égalité prise en compte de chacun dans le raisonnement moral, et cette nouvelle acception n'est plus détachée des jugements moraux ordinaires : elle exprime même directement au contraire un idéal (moral) de solidarité résumant les critères de l'objectivité pratique. Du coup, les relations entre les convictions morales quotidiennes et la théorie philosophique sont conçues sur le mode de complémentarité : les principes de justice peuvent être considérés comme valables lorsqu'ils permettent ce que Rawls nomme « l'équilibre réfléchi » de l'ensemble de nos convictions bien pesées, des plus abstraites aux plus substantielles. Le sens de la justice est la motivation qui caractérise

---

3. David Gauthier, *Morals By Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

ceux pour lesquels l'idéal d'union sociale possède une force : dès lors que l'on ne fixe pas comme but à la théorie de convaincre les personnes amoralisées d'irrationalité, mais plutôt d'expliquer à celles qui ont déjà un intérêt pour le bien-être d'autrui les raisons de cet intérêt, l'attrait des doctrines de la valeur devient moins évident, et les visions en termes d'union sociale, plus plausibles. Les interprétations de cet idéal sont nombreuses, et l'une des premières conceptions élaborées de la justice fondée sur cette perspective fut celle proposée par J.S. Mill dans *L'Utilitarisme*. Sa vision, à l'opposé de la téléologie de Bentham qu'il refuse, repose en effet sur l'interprétation de l'idéal d'égalité de statut comme le poids égal accordé à chaque personne dans le calcul de l'utilité totale<sup>4</sup>. De surcroît, Mill suppose que le bien-être individuel est mesuré par des biens objectifs d'importance différente, à l'inverse des visions préférentielle et hédoniste.

36 Mais, dans son raisonnement, l'utilité infinie affectée à certains biens objectifs (sécurité, individualité), qui est nécessaire pour justifier les principes de justice, reste largement inexpliquée.

#### *Rawls et la justice comme équité*

L'une des interprétations les plus sophistiquées de l'idéal d'union sociale est donnée par John Rawls dans sa *Théorie de la justice*. La version contractualiste de cet idéal fait directement pendant à la critique de l'utilitarisme : dans une société démocratique, les principes de justice sont ceux qui correspondent à une coopération entre des citoyens libres et égaux, et non à une simple coordination administrative des actions d'individus transparents et sans relation morale. Mais qu'est-ce qu'une coopération entre personnes libres et égales ? L'idée de Rawls est que lorsque des personnes égales sont engagées dans une entreprise de coopération selon des règles, celles qui ont tiré avantage de la coopération ont une obligation de prendre leur part dans le système et de se conformer à ces règles. Lorsqu'un individu accepte cette obligation, il reconnaît les autres comme des personnes dotées d'intérêts et de capacités similaires aux siens. Cet élément de réciprocité, ou de reconnaissance mutuelle, est naturellement présent dans les entreprises volontaires de coopération sous le nom d'*équité* : Qui peut être forcé, demande Rawls, de jouer à un jeu inéquitable ? Or si les entreprises volontaires, celles qui rassemblent des personnes égales et libres de coopérer, sont régies par la norme de reconnaissance mutuelle, appliquer la même

---

4. John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, Paris, PUF, 1999 (éd. orig. 1861).

norme aux institutions non volontaires réalise dans ces institutions l'idéal d'une coopération entre personnes égales et libres. L'idéal démocratique exige ainsi de considérer la justice comme équité. Le même idéal suggère également une version du bien-être individuel ni préférentielle ni hédoniste, mais reposant sur l'idée que chaque citoyen est attaché à une conception du bien qui lui est propre, et qu'il cherche à réaliser dans le respect des principes de justice.

La justice comme équité est décrite par Rawls à l'aide d'un procédé heuristique, la « position originelle ». Son principe est d'imaginer un voile d'ignorance, qui enlève aux personnes fictives de cette situation initiale toute connaissance des atouts naturels et sociaux, de la psychologie, et de la conception particulière du bien de ceux qu'elles représentent. Les principes de justice que sélectionnent ces personnes fictives rationnelles placées derrière un voile d'ignorance sont les mêmes que ceux que choisiraient des individus réels dont la motivation serait morale, et constituée par un idéal d'équité, ou de reconnaissance mutuelle. Privées de toute information particulière, les personnes fictives distribuent ainsi les ressources qui peuvent servir de moyens polyvalents pour mettre en œuvre n'importe quelle conception du bien : elles cherchent donc à maximiser la part de « biens primaires » (les droits et les libertés, les richesses, les revenus, les loisirs, les « bases sociales du respect de soi-même ») qui reviendra aux citoyens dans la société. Cette description de la justice démocratique conduit, selon Rawls, les partenaires de la position originelle à préférer à toutes les autres options (parmi lesquelles diverses versions de l'utilitarisme et du libéralisme) les deux principes suivants :

37

1. Chaque personne a droit à un ensemble parfaitement adéquat de libertés de base égales, compatible avec le même ensemble de libertés pour les autres. En outre une clause spéciale garantit la valeur équitable des libertés politiques (la valeur de ces libertés pour tous les citoyens doit être suffisamment égale pour qu'ils aient une chance équitable d'occuper une position publique, et d'affecter le résultat des élections).

2. Les inégalités économiques et sociales satisfont deux conditions : d'abord, elles se rapportent à des postes ou fonctions ouverts à tous sous des conditions d'égalité équitable des chances ; ensuite, elles doivent exister pour le plus grand bénéfice des membres les moins avantagés de la société.

Ces principes sont ordonnés de manière stricte : le premier possède une priorité lexicale (absolue) sur le second, et la première partie du

second principe (égalité équitable des chances) possède le même genre de priorité sur la deuxième (principe de différence).

38 La combinaison des deux principes de justice est un libéralisme fortement égalitaire. Mais quelle est la logique de limitation des inégalités à l'œuvre dans le système rawlsien ? La réponse se trouve dans l'énoncé de la thèse de Rawls sur la justice démocratique : les inégalités ne doivent pas être telles qu'elles empêchent l'équité ou la reconnaissance mutuelle de l'égalité de statut. Ce n'est qu'en ce sens que les talents innés ou les circonstances familiales peuvent s'avérer « arbitraires d'un point de vue moral ». Car même dans une société bien ordonnée, certaines inégalités persistent dans la distribution des biens primaires, du fait de l'origine sociale des personnes, de leurs capacités innées, de leur bonne ou mauvaise fortune. Mais elles resteront justes si elle sont maintenues dans des limites compatibles avec l'équité ou la reconnaissance mutuelle des citoyens comme égaux. Si nous laissons les inégalités se développer d'elles-mêmes, nous ne prendrions pas au sérieux cet idéal et les conditions sociales deviendraient arbitraires d'un point de vue démocratique. Le problème du second principe de justice est donc d'utiliser ces contingences inévitables, de manière à les rendre compatibles avec la justice sociale démocratique. Ce principe exploite ainsi la faculté de la norme philosophique de réciprocité équitable d'être combinée avec une série d'idées morales qui limitent les inégalités permises : elles ne doivent pas être telles qu'elles minent l'égalité équitable des chances, qui exige que la classe sociale d'origine n'influe pas sur les chances relatives de succès de ceux qui ont les mêmes talents et les mêmes aspirations (première partie du second principe) ; elles ne doivent pas aboutir à des effets de domination, en permettant à certains de contrôler la vie des autres (clause spéciale sur les libertés politiques du premier principe) ; elles ne doivent pas permettre à certains de traiter les autres comme des inférieurs (inclusion des « bases sociales du respect de soi-même » dans les biens distribués par le principe de différence) ; elles doivent rester compatibles avec l'idée de coopération entre égaux (principe de différence). Les lecteurs qui interprètent les principes rawlsiens comme justifiant des inégalités infinies oublient le fait que le principe de différence ne distribue pas seulement des biens matériels, et que les principes qui ont priorité sur lui ont des conséquences distributives considérables<sup>5</sup>.

---

5. Je me permets de renvoyer à mon ouvrage, *Rawls et l'Égalité démocratique* (Paris, PUF, 1999), et notamment au chap. 5.



L'égalitarisme de Rawls est rendu d'ailleurs clair par son rejet de l'État-providence si ce système ne limite pas drastiquement les inégalités, en se contentant d'acheter la paix sociale par des revenus minima généreux.

### *Dworkin et la justice comme compensation*

Dans une série d'articles importants, Ronald Dworkin a interprété l'idéal d'union sociale d'une manière qui diffère de l'équité rawlsienne<sup>6</sup>. On peut décrire l'écart entre les deux conceptions comme relié à une lecture différente de la notion d'arbitraire. Alors que pour Rawls les circonstances sont arbitraires du point de vue moral si elles contreviennent à l'équité, et que les inégalités qui en découlent sont injustes si elles empêchent la reconnaissance mutuelle, Dworkin définit l'arbitraire comme ce qui ne relève pas du choix individuel<sup>7</sup>. Une théorie de la justice démocratique doit refléter les *choix* des citoyens plutôt que leurs *circonstances*, en leur attribuant des ressources égales pendant leur vie entière. De ce point de vue la théorie rawlsienne est déficiente puisqu'elle limite toutes les inégalités, même si certaines découlent du choix des agents, et qu'elle ne compense pas les coûts des handicaps non choisis.

39

Un des problèmes d'une conception de l'égalité des ressources est leur caractère hétérogène. La solution proposée par Dworkin est de mesurer leur valeur au moyen d'une vente aux enchères dans laquelle toutes les ressources de la société sont mises à prix, et à laquelle chacun participe avec un même pouvoir d'achat. Les individus achètent les ressources sociales qui correspondent le mieux à leur projet de vie. A la fin de la vente, les ressources accumulées par chacun seront égales, parce que la distribution sera conforme au « test de l'envie » : personne ne préférera le panier de biens de quelqu'un d'autre au sien. Les différences entre les personnes sont alors justes puisqu'elles découlent de leurs choix et de leurs différences d'aspiration. Une seconde difficulté résulte des différences dans la distribution des atouts naturels : jusqu'à présent, on a supposé que les gens possèdent des talents égaux, puisque c'est seulement cette hypothèse qui peut permettre d'attribuer les différences de ressources aux choix des individus. Mais si cela ne correspond pas à la société réelle, l'égalité des

6. Ronald Dworkin, « What is Equality ? », I et II, *Philosophy and Public Affairs*, 1981, p. 185-246 et 283-345 ; pour une tentative similaire, voir Amartya Sen, *Éthique et Économie*, Paris, PUF, 1993 (éd. orig. 1987).

7. C'est d'ailleurs une interprétation qui a été attribuée à Rawls par nombre de ses critiques, qui relèvent ensuite facilement des contradictions entre *cette* vision et le reste de la théorie. Voir Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988 (éd. orig. 1974) et Michael Sandel, *Le Libéralisme et les Limites de la justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1999 (éd. orig. 1982).

ressources doit devenir une conception plus complexe. Dworkin invite alors son lecteur à considérer les aptitudes naturelles comme des ressources qui doivent être distribuées de manière égale entre les individus. En d'autres termes, l'égalisation des circonstances exige que les handicaps naturels soient compensés, *autant que possible*, puisque le processus de compensation pourrait conduire à tout transférer aux personnes gravement handicapées, sans que leur sort soit amélioré. Dworkin imagine que les individus ne connaissent pas leur place dans la répartition des atouts naturels, et qu'ils doivent décider quelle fraction de leur panier de pouvoir d'achat initial ils souhaitent consacrer à une assurance contre le risque d'être affectés par un désavantage naturel. On prendrait ainsi en compte les inégalités naturelles, sans exiger des individus de sacrifier la réalisation de tous leurs projets de vie à l'achat de cette assurance : ce marché assurantiel hypothétique pourrait servir de modèle au système fiscal dans une société juste. Dans l'union sociale dworkinienne, des inégalités importantes sont permises entre les personnes dès lors qu'elles reflètent leurs choix entre le loisir et le travail, leur goût pour le risque, et l'attrait relatif des différentes activités, mais celles qui découlent de la fortune naturelle sont toujours arbitraires du point de vue moral.

## CONTRE LA JUSTICE SOCIALE

Les conceptions de la justice sociale sont toutes fondées sur deux idées simples. La première est que la justice est une vertu majeure. La seconde est que la justice est une vertu de la structure sociale comprise comme un système plus ou moins cohérent d'interdépendance entre les institutions majeures de la société, si bien qu'il y a un sens à parler des principes de *la* justice sociale, et qu'il est à la fois souhaitable et réaliste d'envisager la réforme des pratiques existantes pour les rapprocher des principes de justice. Ces deux prémisses fondamentales ont été contestées à la fois par les adversaires de la primauté du juste, et par ceux qui estiment que la justice, même lorsque sa force n'est pas mise en cause, ne peut être une vertu de la structure sociale.

### *Contre la primauté du juste*

La justice vise la distribution impartiale des droits, l'idée de droits impliquant celle de garanties, qui renvoie elle-même à un certain contexte empirique, celui que Hume associe aux « circonstances de la justice », au sein desquelles ces garanties sont nécessaires. La rareté relative des ressources disponibles et la diversité des projets de vie des individus se com-

binent pour produire un environnement social dans lequel les conflits sont possibles. L'idée que la justice n'est qu'une vertu de remplacement, qui n'est utile que lorsque ces circonstances particulières sont réalisées, est le thème central des critiques de la justice. La position de Marx, dans *A propos de la question juive*, est ainsi que « les droits dits de l'homme, distincts des droits du citoyen, ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté<sup>8</sup> ». L'existence même des droits caractérise et perpétue une situation sociale marquée par les conflits d'intérêts. Marx ne se fait pas l'avocat d'une substitution à un droit de propriété capitaliste d'un droit de propriété communiste qui lui serait supérieur : sa position est que la disparition de la rareté dans la société communiste rendra la justice inutile.

De même, la possibilité d'une atténuation du pluralisme moral est au centre des critiques dont le libéralisme égalitaire de Rawls et Dworkin a fait l'objet. Ce courant, qu'on a souvent qualifié de communautarien, insiste ainsi sur la possibilité d'accord sur le bien commun, et argumente en faveur de cet objectif de deux manières différentes. Dans son premier livre, *Le Libéralisme et les Limites de la justice*, Michael Sandel suppose que des visions du bien commun sont implicites dans les rôles sociaux et les pratiques de nos sociétés<sup>9</sup>. Mais ces visions sont souvent marquées par leur origine sociale, raciale, religieuse, sexuelle, au sein des groupes dominants de la société, et c'est sans doute la raison pour laquelle l'affirmation de Sandel est presque toujours restée très abstraite. L'autre solution consiste à affirmer que l'engagement civique et la délibération peuvent *produire* un accord sur le bien. Dans cette vision qui se réclame du républicanisme civique, les préférences des individus ne doivent pas être considérées comme des données, et la pratique de la politique encourage des vertus qui rendent l'insistance sur les droits moins nécessaire<sup>10</sup>.

8. K. Marx, *A propos de la question juive*, Paris, UGE, 1968 (éd. orig. 1844), p. 37.

9. M. Sandel, *Le Libéralisme et les Limites de la justice*, op. cit.

10. Voir par exemple Cass Sunstein, « Preferences and Politics », *Philosophy and Public Affairs*, 1991, p. 1-33. P. Pettit, *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Dans son second livre, *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, Sandel mêle les deux thèses.

*Contre la structure sociale comme cadre de la justice*

La contestation de l'autre prémisses fondamentale des théories de la justice sociale est produite par des arguments forts différents. L'un des plus importants consiste à affirmer que la justice doit être évaluée en référence à un *processus d'histoire idéale*, et non par rapport à un modèle social que l'on chercherait à atteindre. La thèse de Robert Nozick dans *Anarchie, État et Utopie* est ainsi que la justice n'est que le résultat d'accords interindividuels justes, c'est-à-dire respectant les droits naturels des agents à partir d'un état de nature lockéen, sans que l'idée de justice sociale puisse trouver de sens précis au sein de l'édifice théorique. Le résultat du processus est la justification d'un « État minimal, étroitement limité aux fonctions de protection contre la violence, le vol, la fraude et la garantie du respect des contrats<sup>11</sup> ». Alors que l'argument de Nozick est de nature morale, en affirmant que tout modèle social viole nécessairement les droits résultant d'accords librement consentis entre les personnes, F. Hayek propose une objection de type épistémologique à l'encontre de l'idée de justice sociale. Si cette idée est pour lui vide de sens, c'est en effet que la justice requiert l'observation intentionnelle de règles, alors que « cela n'a aucune application possible à la façon dont le processus impersonnel du marché confère aux individus la disposition de tels ou tels biens ou services : il n'y a rien là qui puisse être juste ou injuste parce qu'il s'agit de résultats qui n'ont été ni voulus ni prévus et qui dépendent d'une multitude de circonstances que personne ne connaît en totalité<sup>12</sup> ». La prémisses de l'individualisme méthodologique justifie la critique de la justice sociale : puisque les faits sociaux sont le résultat d'une infinité de décisions individuelles dont la combinaison produit des effets imprévisibles, l'idée que « la société » puisse se conformer volontairement à des principes de justice est utopique dans un monde de liberté.

Le troisième argument critique est proposé par Michael Walzer. Il consiste à affirmer que « les biens sociaux sont d'une nature fondamentalement hétérogène, et que la justice consiste à reconnaître cette pluralité, en refusant l'idée de principes valables pour la structure sociale tout entière. Le caractère social des biens consiste dans le fait qu'ils ont, au sein d'une société, une signification partagée. Or si nous prenons au sérieux cette dimension sociale d'un bien, c'est-à-dire si nous considé-

11. R. Nozick, *Anarchie, État et utopie*, op. cit., p. IX.

12. F. von Hayek, *Droit, Législation et Liberté : le mirage de la justice sociale*, Paris, PUF, 1982 (éd. orig. 1976), p. 85.

rons véritablement ce qu'il signifie pour ceux pour lesquels il est un bien, nous comprenons comment, par qui et pour quelles raisons il doit être distribué. Toutes les distributions sont justes ou injustes par rapport à la signification sociale des biens qu'elles concernent... Lorsque les significations sont distinctes, les distributions doivent être autonomes<sup>13</sup> ». C'est la raison pour laquelle chaque bien social est associé à une sphère de justice qui est régie par son propre critère de distribution. La nature de la médecine comme bien, dans nos sociétés, fait qu'elle doit être distribuée selon le besoin, alors que les peines et les honneurs doivent l'être en rapport avec le mérite des individus, et que la richesse doit dépendre de leur succès sur le marché en fonction de leur chance et de leur qualification. C'est cette autonomie des sphères de justice qui définit la théorie de « l'égalité complexe » : une société est juste dès lors que la distribution de chaque sphère de justice est autonome, et ceci est vrai lorsque chaque bien est réparti suivant sa signification sociale.

43

#### LA JUSTICE SOCIALE ET LE DÉPASSEMENT DU CAPITALISME

De nombreux marxistes, et peut-être Marx lui-même, ne considèrent pas le capitalisme comme injuste. La justice serait une qualification interne à ce mode d'organisation, dont les formulations sont en général idéologiques, c'est-à-dire fonctionnant au profit de la classe dominante. D'autres marxistes tiennent au contraire à critiquer le système capitaliste en termes de justice sociale, et considèrent cette critique comme la base du dépassement de ce système. Cette alternative au capitalisme n'est d'ailleurs pas propre à cette tradition, ainsi pour Rawls. Le meilleur système est celui qui, dans des circonstances particulières, permet à la structure de base de la société d'être régie par des principes justes en encourageant, chez les citoyens, la mise en œuvre du sens de la justice. Entre la démocratie de propriétaires et le socialisme démocratique, qui réalisent tous deux le libéralisme égalitaire mais en l'associant à des régimes différents de propriété des moyens de production, Rawls ne tranche donc pas. Dans la tradition marxiste contemporaine, la critique du capitalisme au moyen de la justice sociale emprunte deux voies différentes, qui débouchent sur deux genres de perspectives politiques et sociales.

---

13. M. Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1999 (éd. orig. 1983), p. 30-32.

*La critique de l'exploitation et le socialisme*

Le point de départ d'une remise en cause du capitalisme en termes de justice est naturellement constitué par une critique de l'exploitation, souvent qualifiée de vol par Marx. Cette entreprise doit affronter plusieurs difficultés, dont l'une tient à la fragilité de la théorie de la valeur travail. De nombreux marxistes contemporains estiment pourtant que l'abandon de toute référence à une théorie de la valeur n'est pas un handicap sérieux pour qui veut soutenir que l'exploitation capitaliste est injuste. Car dès lors qu'on cherche à souligner une injustice, l'important n'est pas que le travail crée la valeur, ou la détermine, mais qu'il crée le produit qui possède la valeur. Le capitaliste reçoit une partie de la valeur du produit, et le travailleur perçoit une valeur inférieure à celle du produit qu'il a créé. Cette description soulève pourtant une seconde

44 difficulté, qui tient à l'hypothèse selon laquelle les travailleurs ont droit à la valeur des produits qu'ils créent. Le problème tient à ce que cette idée semble contre-intuitive : on estime qu'il est juste d'opérer des transferts d'argent des travailleurs vers ceux qui sont incapables de travailler, or ceci devrait passer pour de l'exploitation s'il était toujours injuste d'extraire un surplus à partir du travail humain<sup>14</sup>.

Ces tensions poussent de nombreux marxistes à replacer la catégorie centrale d'exploitation au sein d'une théorie plus large de la justice distributive. L'extraction de surplus est source d'exploitation non pas toujours et en elle-même, mais seulement lorsqu'elle découle d'un accès inégal aux ressources productives. John Roemer propose ainsi une nouvelle définition de l'exploitation détachée de l'extraction du surplus : quelqu'un est exploité s'il est avantageux pour lui de quitter sa position pour une situation d'égalité dans la distribution des ressources productives. Dans cette perspective, les chômeurs peuvent être exploités alors même qu'aucun surplus n'est extrait de leur activité, puisqu'ils se voient refuser l'égal accès à ces ressources<sup>15</sup>. Les théories distributives développées par d'autres marxistes sont des sophistications de la thèse de Dworkin sur la justice sociale comme égalité des ressources. G.A. Cohen suggère ainsi d'adopter une norme d'égalité d'accès à l'avantage (*equal access to advantage*), proche de la vision de l'égalité des chances au bien-être (*equal*

---

14. G.A. Cohen, « The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation », *Philosophy and Public Affairs*, 1979, p. 338-360, et Richard Arneson, « What's Wrong with Exploitation ? », *Ethics*, 1981, p. 202-227.

15. John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

*opportunity for welfare*) défendue par R. Arneson<sup>16</sup>. Comme le reconnaissent Cohen et Arneson, le marxisme devient alors un égalitarisme plus ou moins banalisé, en abandonnant la critique radicale du salariat. Il est en effet possible qu'une personne accepte de travailler pour une autre, alors même que leurs ressources de base sont égales, parce que le simple jeu des différences dans leurs systèmes de préférences (pour le travail plutôt que le loisir, ou en faveur du risque) permettent à l'une d'elles d'accumuler des richesses et de devenir l'employeur de l'autre : la relation salariale de ces deux personnes ne peut plus être qualifiée d'injuste.

### *La critique de l'aliénation et la voie capitaliste vers le communisme*

Selon une perspective différente, la théorie marxiste est essentiellement une critique de l'aliénation, définie comme la propriété des activités qui ne sont pas accomplies pour elles-mêmes. C'est le communisme qui marque la fin de l'aliénation : il s'agit du régime dans lequel les personnes ne sont plus rétribuées en fonction de leur contribution, mais entièrement selon leurs besoins, et n'accomplissent que des activités non aliénantes, c'est-à-dire gratifiantes en elles-mêmes. Dans cette optique, le socialisme et la propriété collective des moyens de production ne sont plus justifiés par le fait qu'ils constituent des progrès en termes de justice sociale, mais de manière purement instrumentale, parce qu'ils permettent une transition plus rapide vers le communisme. En s'attachant à l'objectif d'une société débarrassée de l'aliénation, certaines approches réfutent aujourd'hui la nécessité du socialisme comme moyen de transition vers la société communiste. Ainsi selon Philippe Van Parijs, la société communiste pourrait être réalisée progressivement au sein de la société capitaliste en augmentant autant que possible la part du revenu total distribué sous forme de revenu minimal garanti sans condition, c'est-à-dire sans lien avec le fait que l'individu travaille, ait travaillé, ou veuille travailler. La justice sociale consiste alors à maximiser la liberté réelle pour tous. En augmentant la part du produit social distribuée selon les besoins par rapport à celle distribuée selon la contribution, la stratégie générale consiste à altérer la nature du travail jusqu'au point où celui-ci ne se distingue plus du temps libre<sup>17</sup>.

16. R. Arneson, « Equality and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies*, 1989, p. 77-93, et G.A. Cohen, « On the Currency of Egalitarian Justice », *Ethics*, 1989, p. 906-944.

17. P. Van Parijs, *Marxism Recycled*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 ; et *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Ce bref panorama des théories de la justice sociale, nécessairement partiel et incomplet, voudrait suggérer l'interdépendance étroite entre les questions de justice distributive, relatives à la distribution des droits sur les biens rares, et celles qui portent plus directement sur la politique, c'est-à-dire l'exercice du pouvoir coercitif de l'État. Les visions de l'égalité et de la liberté, la conception pertinente de l'impartialité entre les citoyens, les rapports entre la justice et le bien commun dessinent les contours des modèles politiques associés aux théories du juste. Sans vouloir trop forcer les correspondances, il est instructif de réfléchir sur les rapports entre l'impersonnalité visée par l'autorité administrative supérieure de l'utilitarisme classique et un certain républicanisme élitiste, sur ce qui peut rapprocher certaines versions de la sociologie pluraliste et la doctrine de la justice comme intérêt mutuel, sur le sens de la constitution politique d'une démocratie associée à la conception de la justice comme équité. L'interrogation qui nous guide est toujours éminemment pratique : quelle communauté de citoyens, mus par quelles relations politiques, voulons-nous construire ?



R É S U M É

---

*La réflexion sur la justice sociale s'intéresse à la manière dont la société doit distribuer les ressources rares entre des personnes dont les revendications s'opposent, et cherche à mettre en évidence une norme d'impartialité qui puisse fonder en raison la résolution de leurs disputes. La vitalité de la pensée contemporaine sur le sujet est indissociable d'un approfondissement de la réflexion sur les conditions sociales de la démocratie. Alors que certaines approches cherchent à détacher la justice de tout fondement moral en identifiant cette notion et celle de rationalité, d'autres l'associent à une interprétation de l'idéal d'union sociale. Mais la justice sociale trouve aussi des critiques radicaux et certains marxistes en font la base d'un dépassement du capitalisme.*