

JUSTIFICATION ET COMPROMIS

Laurent THEVENOT

**in Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996, pp.789-794*

Justification et jugement de valeur

L'opération de justification se situe en premier lieu dans la scène judiciaire avant d'être placée dans une scène religieuse qui, avec la Réforme, voit s'ouvrir l'affrontement autour de la question du jugement de Dieu : la justification par les œuvres conformes à la loi s'oppose à une justification par la foi inspirée de l'apôtre Paul et de l'enseignement augustinien. Même lorsqu'elle s'écarte de ces deux lieux de mise en cause, l'opération de justification reste inscrite dans le mouvement critique (Perelman, *Introduction historique à la philosophie morale*, 1980, 203) d'un procès auquel elle répond ou qu'elle cherche à prévenir. Face à une critique qui est dévaluation, la justification participe d'une mise en valeur et ne se limite pas à une explication causale. On réservera le terme à une évaluation qui ne se referme pas sur la réussite d'une action particulière, ou bien sur l'accomplissement d'obligations spécifiques à l'égard d'une autre personne ou d'une organisation, mais qui renvoie à "des fins ou des valeurs méritant sacrifice et réclamées pour la justification d'actes" (Nagel, *Mortal Questions*, 1979, 129). Si l'action intentionnelle est requise pour pouvoir se justifier à l'égard d'autrui (Ricœur, "Le discours de l'action", 1977, 70), la justification déborde le format de l'action, des intentions et des motifs individuels, pour impliquer une évaluation collective des actes. L'opération s'inscrit dans une incertitude ou un conflit d'évaluation. Hors d'une coopération tacite entre familiers aussi bien que d'un affrontement violent, les personnes engagées dans des justifications s'expliquent sur leurs évaluations, et les arguments rattachés à la situation sont soumis à une exigence de généralisation. Cette mise en situation du juste que contient l'opération de jugement est souvent oblitérée par la réduction du jugement à l'application de règles formelles rapportées à un principe d'ordre supérieur (Larmore, *Patterns of moral complexity*, 1987, 10), réduction qu'évitent les philosophes moraux s'inscrivant dans les traditions aristotélicienne et herméneutique (MacIntyre, *After Virtue*, 1984²; Gadamer, *Vérité et méthode*, 1976).

Si l'on ne retient de la justification que la validité logique du raisonnement, on retrouve peu ou prou le questionnement des théories formelles du juste quant aux principes garantissant la généralisation de l'accord. Si l'on s'intéresse aux modalités de l'argumentation propres à convaincre, on se situe dans la tradition classique de la rhétorique. Si l'on met l'accent sur des valeurs, leur rattachement à des collectifs tend à réduire l'opération de justification au renforcement d'un code moral par des pressions collectives. Cette dernière approche sert aussi bien à fonder les valeurs, position qui est celle de Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1960⁴), qu'à en relativiser l'analyse, comme lorsque Ayer, après avoir avancé la thèse selon laquelle les concepts éthiques sont des pseudo-concepts, inanalysables, considère qu'une approche scientifique de l'éthique ne peut procéder que d'une

enquête sur les "habitudes morales" d'une personne ou d'un groupe, qui tombe dans le domaine des sciences sociales existantes et mettra en évidence le "code moral de la société" et ses "sanctions morales" (Ayer, *Language, Truth and Logic*, 1952², 112-113).

Cette approche des jugements de valeur est très accueillante à la diversité, tant ethnographique qu'historique, comme en témoigne la conception weberienne d'un "polythéisme des valeurs" marqué de l'influence de Nietzsche. Cependant un tel pluralisme, même lorsqu'il met en évidence des ordres légitimes (Weber, *Economie et société*, 1971), se développe au prix d'une neutralisation des exigences que comporte l'opération de justification - notamment de raisonnement et de preuve. A l'inverse, la prise en considération de ces exigences empêche d'opposer simplement normes et rationalité (Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings, A Theory of Normative Judgment*, 1990; Thévenot, "Rationalité ou normes sociales : une opposition dépassée ?", 1995). La prise au sérieux des exigences de justification se heurte à l'opposition critique entre dire et faire. Par son inscription temporelle, la justification qui fait retour sur un acte antérieur, ou précède l'agissement, risque d'être vue comme rationalisation *a posteriori* ou *a priori* voilant des intérêts sous-jacents qui gouvernent en fait l'action. Cette figure du *dévoilement*, présente dans l'œuvre de Pareto, Weber ou Marx, peut également prendre appui sur le traitement par Freud de la sublimation idéaliste des intérêts inconscients, et participer d'un commun exercice du soupçon (Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, 1969, 148) caractérisant l'attitude de sciences sociales critiques à l'égard de l'opération de justification. S'intéressant, en revanche, aux exigences de validité auxquelles doivent se soumettre les arguments échangés dans la discussion, Habermas a proposé une figure de la validation inspirée des travaux d'Apel sur l'"*a priori* de la communauté communicationnelle" (Apel, *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, 1987). En complément de la validité "sociale" attachée à la notion de norme; la communication intègre deux autres prétentions à la validité auprès d'une communauté, l'une orientée vers la vérité, l'autre vers l'authenticité (Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 1987).

L'examen des justifications en situation nous fait voir une mise à l'épreuve des arguments qui oblige à sortir d'un cadre idéologique ou bien langagier pour envisager la relation entre une justification et des preuves puisées dans le déroulement des actions et les circonstances de la situation. Une perspective pragmatique sur la justification nous amène à inscrire les catégories du juste ou du bon dans la perspective des recherches sur l'action et sa *coordination*, ce qui correspond à la fois à un mouvement dans la philosophie morale (Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings, A Theory of Normative Judgment*, 1990, 26) et dans les sciences sociales (Ladrière, Pharo, Quéré, *La théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, 1993, 11). Ceci conduit à spécifier un régime de coordination des actions en justice tel

qu'appréciations et ajustements satisfassent à des exigences de publicité (Thévenot, "L'action qui convient", 1990; "Jugements ordinaires et jugement de droit", 1992). En amont de la justice d'une distribution, un tel régime requiert une qualification des personnes et des ressources déterminant leur mise en valeur dans des justifications.

La complexité morale d'une pluralité de justifications et leurs communes exigences

La pluralité des formes de qualification détermine autant d'ordres de justification. Plutôt qu'une diversité de valeurs sans commune mesure, refermées sur des communautés distinctes ou des préférences individuelles, les justifications supposent des possibilités d'ajustement selon des ordres d'évaluation différents ainsi qu'une capacité de passage d'un ordre de justification à un autre.

La complexité axiologique apparaît historiquement dans la recherche d'une justice laïque au sein d'une communauté religieuse, et la notion de tolérance est destinée à apaiser la tension qui en résulte (Larmore *Patterns of moral complexity*, 1987, 130). Cependant la construction libérale issue de Locke polarise l'opposition entre un ordre politique et des attachements moraux ou religieux circonscrits dans un espace privé ou étendus à des communautés spécifiques et des associations. Or la complexité axiologique des sociétés modernes ne se limite pas à cette opposition dès lors que chaque ordre de justification vise une forme de bien commun et répond aux exigences de coordination, sur un espace public, entre personnes d'égale dignité.

Une autre figure du pluralisme qui échappe à l'opposition du public au privé, est dessinée dans les considérations de Pascal sur les "grandeurs d'établissements" (Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, II) et leur place par rapport à d'autres grandeurs dites naturelles. Pascal voit une source de tyrannie dans la référence à une grandeur "hors de son ordre" (Pascal, *Pensées*, 244 <67>, 1954, 1153), l'injustifiable consistant "à attacher les respects naturels aux grandeurs d'établissement, ou à exiger les respects d'établissement pour les grandeurs naturelles" (Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, I). Dans le prolongement de la compréhension pascalienne de la tyrannie, Walzer rend compte d'une pluralité de "sphères de justice" (Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, 1983) et du sentiment d'injustice suscité par la contamination induite d'une sphère de justice par une autre. L'"art de la séparation" des individualités qu'implique le libéralisme est ainsi étendu à une séparation de sphères centrées sur la distribution d'un même bien social : richesse, pouvoir politique, éducation, santé, salut (Walzer, "La justice dans les institutions", 1992). Walzer se montre soucieux de la mise en rapport entre justice et *pertinence*, pour répondre à une critique qu'adresse Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, 1974, 233-234) à la relation posée par Williams entre justice et "réussite du but interne d'une action" (Williams, "The Idea of Equality", 1962). Walzer cherche à sauver Williams de cette critique en étendant la notion de cohérence d'une activité à un bien social, et en

remplaçant le "but interne" par une "signification sociale" ou "culturelle" (Walzer, *Spheres of Justice*, 1983, 88). Les limites de l'entreprise sont celles des notions de "compréhension commune (*shared understanding*)" ou de "culture" utilisées pour traiter de la cohérence de chaque sphère (Ricœur, "Unicité ou pluralité des principes de justice", 1992, 179). La dynamique de la critique et de la justification déborde une compréhension commune et oblige à considérer les formes pragmatiques du jugement et de sa mise à l'épreuve.

L'examen de ces formes conduit à mettre en évidence des exigences communes à un nombre limité d'ordres de justification et à les rapporter à un même modèle (Boltanski et Thévenot, *De la justification*, 1991²). On peut espérer ainsi dépasser l'opposition entre l'universalité de principes ou procédures et le pluralisme de valeurs infiniment variées, en mettant au jour les propriétés de ce modèle commun. Chaque ordre de justification trouve sa cohérence dans une forme de *qualification* des personnes et des choses impliquées dans le jugement et sur laquelle pèsent des exigences d'admissibilité. Une première exigence majeure correspond à un préjugé de "*commune humanité*". Elle peut être comprise comme le cœur d'une visée éthique, ou entendue comme une contrainte pragmatique de coordination sur une société étendue d'étrangers, et impose de ne pas saisir les êtres humains mais de laisser ouverte la question de leurs capacités. Seule, cette exigence dessine une figure d'Eden qui méconnaît tout différend et critique. Le modèle suppose donc une dissemblance qui conduit à doter les personnes de qualités et, plus spécifiquement encore, une seconde exigence majeure d'*ordre* de grandeur sur ces qualités afin de soutenir des cadres généraux d'évaluation. C'est pour apaiser la tension entre ces deux exigences de commune humanité et d'ordre, que chaque ordre de grandeur est lié à une spécification du bien commun. L'articulation entre qualité et bien commun réclame que la grandeur des grands soit bénéfique à tous et, notamment, aux plus petits sous ce rapport de grandeur. En outre, un second réquisit est destiné à préserver la commune humanité en dépit de l'ordre : les qualités ne peuvent être attachées en permanence aux personnes mais sont révisables, remises à l'épreuve. Se trouvent ainsi exclues des qualités telles que celles mises en valeur dans les projets de "cité eugénique". La commune humanité ne se manifeste donc pas simplement dans une communauté d'appartenance qui servirait d'assise à des "standards d'excellence" (MacIntyre, *After Virtue*, 1984²) mais dans une exigence de traitement des humains. La remise en cause critique, preuve à l'appui, dessine la dynamique d'un régime pragmatique de justification qui ne saurait se réduire à une idéologie du bien commun.

On notera certaines convergences apparues *a posteriori*, en dépit de cheminements très différents (Thévenot, "Un pluralisme sans relativisme ? Théories et pratiques du sens de la justice", 1992), entre le modèle commun aux différents

ordres de justification et la théorie de la justice de Rawls (Rawls, *A Theory of Justice*, 1971). L'exigence de commune humanité correspond à celle inscrite dans la situation originelle du voile d'ignorance qui est destinée à concilier une visée kantienne d'universalisation, ou une position surplombante de spectateur impartial, avec une notion d'individu intéressé et doté de qualités particulières. La tension entre ordre (ou inégalité) et commune humanité, également centrale dans la théorie de Rawls, est apaisée par deux principes. Le "principe de différence", stipulant que les inégalités sociales et économiques doivent être au plus grand bénéfice des membres les moins avantagés de la société, transforme des inégalités de fait, qui peuvent être fonctionnelles, en un bien commun. Cependant Rawls admet, parmi ces qualités inégales justifiant les distributions, des dons ou talents attachés en permanence aux personnes. L'autre principe réclame l'ouverture de l'accès aux états inégaux dans des conditions d'égalité des chances dont le réquisit de remise à l'épreuve dessine une extension : pour ne pas rompre la commune humanité, les grandeurs ne doivent pas être attachées aux personnes, mais subir des réévaluations au fil des actions. Enfin, la différenciation qu'opère progressivement Rawls entre le *rationnel* du choix individuel des moyens propre à réaliser ses propres fins, et le *raisonnable* des conditions acceptables pour définir les justes termes d'une coopération sociale (Rawls, "Kantian constructivism in moral theory", 1980) éloigne de la définition du raisonnable en terme de sens commun partagé par une communauté (Perelman, "Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice", 1984, 204-205) pour prendre en compte les exigences d'une coopération limitée.

La genèse de chacun des ordres de justification, leur ancrage dans des limites historiques et culturelles, le mouvement de création de nouveaux ordres (Lafaye et Thévenot, "Une justification écologique ?", 1993) n'empêchent pas de s'interroger sur leurs fondements anthropologiques. De fortes contraintes pèsent sur leur confection, que l'on peut rapporter aux capacités cognitives et émotives des êtres humains mobilisées dans les dynamiques d'interprétation et de jugement, ainsi qu'aux possibilités offertes à la coordination par l'engagement d'objets. Chaque ordre de justification offre une réponse différente aux limitations rencontrées dans les interprétations et évaluations de l'action de l'autre, par combinaison de procédures, types d'action collective et de modalités de traitement des objets (Livet et Thévenot, "L'action collective", 1994; Livet, *La communauté virtuelle; action et communication*, 1994).

Les ordres de justification : bien commun et raison pratique

On peut extraire de constructions classiques de philosophie politique et morale, notamment dans leur spécifications du bien commun, l'ébauche des ordres de grandeur mis en œuvre dans les justifications contemporaines. Une justification

par la grandeur de l'*inspiration* peut être mise en relation avec la *Cité de Dieu* d'Augustin, la grandeur *domestique* de la confiance confrontée à la *Politique* de Bossuet, la grandeur du *renom* dans l'opinion mise en rapport avec le *Léviathan* de Hobbes, la grandeur *civique* de la solidarité collective liée au *Contrat social* de Rousseau, la grandeur *marchande* de la concurrence rapportée à la *Richesse des nations* de Smith, la grandeur *industrielle* de l'efficacité au *Système industriel* de Saint-Simon. Toutefois, il faut chercher ailleurs une mise en relation entre justification et action, une mise en situation du jugement prenant en compte des objets appropriés pour la preuve. Le corpus des *arts de prudence* ou des *civilités*, ouvrages rassemblant jugements et prescriptions, donne à voir des mondes de la pratique. Des civilités contemporaines ou guides pratiques de l'action, même circonscrits à une sphère d'activité particulière telle que l'entreprise, déploient les mondes correspondant à chacun des ordres de justification qui ont été observés empiriquement à l'occasion de confrontations critiques se déroulant dans des espaces publics, des entreprises privées, des services publics, des associations, ou des espaces plus privés lorsque s'y fait sentir la nécessité d'une justification générale des conduites.

La grandeur de l'*inspiration* trouve une expression laïque dans la mise en valeur d'actes créatifs, de gestes d'avant-garde artistique ou politique, et d'innovations rompant avec un état de chose antérieur. L'authenticité de l'*inspiration* tient à la suspension du contrôle de soi et, en dépit d'un déclenchement émotionnel privé, cette authenticité est étendue collectivement dans un ordre de justification. Lorsque des choses sont engagées dans cet ordre, c'est par une singularité ou un détournement de l'usage fonctionnel ou coutumier. L'équipement primordial pour faire valoir reste le corps pour autant qu'il échappe à une maîtrise instrumentale, le corps ému, le corps souffrant, le corps soumis à un transport qui n'est pas gouverné par un projet.

La grandeur *domestique* de la confiance fait ressortir la nécessité d'extension de la communauté de référence inscrite dans les exigences modernes de justification, alors même que les liens mis en valeur sont noués dans la proximité, que les objets engagés sont des biens personnalisés et que le supérieur commun prend la forme d'une autorité. Une telle justification doit étendre une modalité de lien avec des êtres proches au-delà d'un lien familial, amical ou communautaire, et permettre une qualification dépassant les frontières d'une communauté particulière de façon à assurer le transport d'un jugement de confiance. La nécessité de réélaboration, y compris dans le cadre de traditions (Gadamer, *Vérité et méthode*, 1976), éloigne d'une conception de coutumes perennes. À défaut de généralisation et de remise à l'épreuve, l'ordre domestique se rigidifie dans une communauté fermée et ordonnée selon une hiérarchie intangible.

Dans la justification par le *renom* dans l'opinion, la qualification repose sur la reconnaissance par un collectif et non sur la spécificité d'une relation familière. Le supérieur commun est l'opinion des autres et la qualité mise en valeur dans l'objet est ce qui en fait un signe reproductible et communicable, comme on le voit déjà dans le rapprochement qu'opère Hobbes entre les signes et la qualité d'honorable utilisée pour déterminer la valeur d'un homme (Hobbes, *Les éléments du droit naturel et politique*, VIII, 5, 1977, 164). L'extension moderne qui éloigne du renom dans une société de cour, dont la valeur est déjà manifestée par le regard et l'imitation, passe par l'anonymat des porteurs de l'opinion. En outre, les dispositifs modernes d'instrumentation du regard, de transport d'images et de signes, permettent de conférer une valeur à la capacité d'être connu et reconnu.

L'ordre de justification *civique* fournit un puissant levier critique pour dénoncer le détournement, au profit d'intérêts particuliers, d'un bien commun qualifié par l'intérêt général. A la différence du supérieur commun qu'est le renom dans l'opinion, la grandeur civique offre à chacun la possibilité d'être évaluateur en accédant à la volonté générale. Les objets qui arrêtent, par une qualification conventionnelle, le conflit entre évaluations différentes sont des règles et des repères codés. L'instrumentation développée par les sciences sociales pour représenter des collectifs a largement contribué à la consolidation et à l'extension de cet ordre de justification. Toutefois ce soutien s'accompagne d'une profonde transformation de l'exigence morale de justice, de la loi civile telle que la conçoit Rousseau en loi sociale telle que l'établit Durkheim, et tend à réduire l'opération de justification à la soumission à des normes sociales. La notion de norme permet en effet de passer de l'être social comme instance de jugement, à une chose sociale susceptible d'être observée dans ses régularités.

La grandeur *marchande* constitue également un ordre de justification, en dépit de son assise sur des intérêts individuels, selon une figure de la concurrence comme bien commun qu'élabore l'économie politique mais qui est déjà préparée par la philosophie morale de Hume, lorsqu'il pose que les devoirs recommandés doivent correspondre au véritable intérêt de chaque individu (Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, IX, II, 1902², 280). La réussite de cette construction tient largement à la mise à disposition d'un espace de marchandises, c'est-à-dire non seulement d'une convention monétaire offrant un équivalent général pour la mesure des valeurs, mais aussi d'une identification commune de biens qualifiés pour l'échange, détachables des personnes qui les ont fabriqués ou possédés antérieurement.

La justification par la grandeur *industrielle* de l'efficacité repose également sur l'engagement d'une profusion d'objets, saisis dans ce cas à l'état de techniques. L'équivalence par l'efficacité des techniques et du travail permet la mise en rapport

d'actions diverses et l'évaluation dépend de la relation aux objets. La genèse historique d'un supérieur commun offrant une telle justification n'est pas limitée à la tradition de Comte ou de Saint-Simon, ou à une éthique protestante, ou encore à la valeur d'artisans de l'ère préindustrielle : le "bon citoyen" américain désigne souvent une personne ayant un comportement exemplaire dans son activité professionnelle (Shklar, *La citoyenneté américaine*, 1991, 13, 89, 96).

L'équipement lourd de certains des ordres de justification et la profusion d'objets et de dispositifs qui les soutiennent peuvent faire obstacle à l'exigence éthique de commune humanité. Les configurations d'ensemble en termes de *réseaux* ou de *systèmes* expriment une mise en relation sans épreuve critique (Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 1987) qui est une source de sentiment d'injustice dans les ordres du *renom*, *marchand* et *industriel*. Le développement de disciplines se proposant de mettre au jour les lois qui régissent ces ensembles techniques, économiques, sociaux, peut aussi contribuer au glissement de l'interrogation sur le juste à une interrogation sur le régulier.

Dynamique critique et organisation de compromis

La référence à des valeurs incite à dresser des tableaux statiques, alors que l'attention aux mouvements de critique et de justification met en relief différentes ouvertures dynamiques. Le mouvement critique interne à chaque ordre ne conduit pas seulement à dénoncer l'absence de remise à l'épreuve des qualités attribuées, *l'abus de pouvoir*. Il contribue à étendre le répertoire des ressources qualifiées, dans des mouvements de création, d'innovation, d'émancipation, etc. (les termes pour désigner ces mouvements différant selon les ordres de justification). D'autre part, le mouvement critique s'exerce d'un ordre de justification à l'autre. Le transport indu d'une grandeur dans une épreuve relevant d'une autre forme de justification est dénoncé comme injustice : un cadre dont la position ne résulte pas tant de sa compétence que de ses relations, un créateur qui tire moins sa grandeur de l'inspiration de ses œuvres que d'un lancement médiatique, un élu qui doit son élection aux avantages distribués à une clientèle, etc. Les dénonciations visent la menace d'un ordre unique et rigide, dans lequel toutes les grandeurs seraient superposées, ou toutes les misères confondues dans l'exclusion (Walzer, "Exclusion, injustice et Etat démocratique", 1994).

Cependant, aucune ordre de justification ne suffit à lui seul à régir les coordinations complexes que réclame une vie organisée en société et la confrontation entre plusieurs formes de justification nécessite la confection de *compromis*. Par ce terme, on n'entendra pas de simples arrangements entre particuliers ou entre groupes d'intérêts rivaux, une "fusion d'intérêts motivés soit de façon rationnelle en finalité, soit de façon rationnelle en valeur", selon la conception du compromis que

Weber situe à l'origine de la socialisation (*Vergesellschaftung*; cf. Weber, *Sociologie du droit*, 1986, 18). Ou encore une suspension nécessaire de la sincérité en public, un "refus opiniâtre du compromis" menaçant de ruine la civilité démocratique "dans une société politique où les individus ont des différences d'intérêts et de croyances nombreuses et importantes" (Shklar, *Les vices ordinaires*, 1989, 92). Une notion de compromis en rapport avec l'exigence de justification suppose un effort pour dépasser les tensions entre plusieurs justifications. Le compromis reste soumis aux critiques poussant à bout l'une ou l'autre des formes de justification engagées; cependant, il vise leur compatibilité locale. Frayer un compromis peut être le fait d'un être humain qui favorise, en personne, le passage d'un ordre à l'autre, mais le stabiliser durablement requiert des équipements. Dans le premier cas, on retrouve la notion classique d'équité portée par le juge ou l'arbitre qui amène à prendre en considération la "matière des choses de l'ordre pratique" (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 14; VI, 15) et à s'écarter du juste pour aller vers le compromis par la prise en compte simultanée de "plusieurs caractéristiques qui viennent se heurter dans certains cas d'application" (Perelman, *Justice et raison*, 1972, 46-47). La pondération de justifications préalablement mises en critères et quantifiées, telle qu'on l'observe dans certaines règles de répartition de biens médicaux (Elster, "Justice locale et répartition des biens médicaux", 1994), propose une combinaison sans toutefois élaborer un véritable compromis dans lequel est recherché un bien commun dépassant les justifications confrontées. Dans le second cas, le compromis est étayé par des dispositifs qui conjuguent des êtres qualifiés dans plusieurs ordres. La référence à l'"expérience" permet de conjuguer une qualification *domestique* de la confiance souvent signalée par l'ancienneté et une qualification *industrielle* de la compétence professionnelle. L'équipement du droit social permet, quant à lui, de soutenir une référence aux "droits des travailleurs" composant une justification *civique* égalitaire et solidaire avec une justification *industrielle* orientée vers l'efficacité. Plus généralement, l'examen de la confection de compromis durables et étayés offre un passage des théories de justice aux théories des organisations, en invitant à considérer les organisations comme des dispositifs composites destinés à frayer de tels compromis et à composer avec une pluralité d'impératifs.

Les limites d'un régime de justification

Les ordres de justification n'ont pas une aire d'usage universelle pas plus qu'ils ne sont a-historiques. Cependant la mise en évidence de leur matrice commune permet d'échapper à un arbitraire culturel de valeurs. L'identification des limites de ces ordres de justification conduit également à situer la coordination par justification parmi une variété de modalités d'ajustement à un entourage humain et non humain. La généralité de la justification, la nécessité de pouvoir transporter le jugement à

partir de repères communément identifiables, l'exigence de le décomposer pour imputer une responsabilité à tel ou tel agent humain ou non humain, toutes ces caractéristiques obligent à saisir les états des personnes selon une qualification générale. Il en résulte que l'opération de justification tend à défaire d'autres formes de saisie des êtres humains qui sont notamment requises dans les efforts de réinsertion (Thévenot, "Un pluralisme sans relativisme ? Théories et pratiques du sens de la justice", 1992, 248). Le jugement impliqué par la visée de justification, parce qu'il suppose la mise en équivalence, oriente le traitement des gens dans une direction éloignée de celle que réclame le pardon (Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, 1990). En suivant la distinction proposée par Ricoeur (*Soi-même comme un autre*, 1990), on pourrait dire que l'équivalence du juste peut s'accommoder d'une identité définie comme *mêmeté*, qui est celle de la qualification, mais qu'elle va à l'encontre de l'identité comme *ipséité*, liée au mouvement de l'action et à une appréhension de la personne impliquée dans le maintien de soi.

BIBLIOGRAPHIE SPECIFIQUE

- Boltanski (Luc), *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Ed. Métailié, 1990.
- Elster (Jon), "Justice locale et répartition des biens médicaux", in Affichard (Joëlle) et de Foucauld (Jean-Baptiste), eds., *Pluralisme et équité; penser la justice dans la démocratie*, Paris, Ed. Esprit, 1994.
- Ladrière (Paul), Pharo (Patrick), Quéré (Louis), eds., *La théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, Paris, Ed. du CNRS, 1993, pp.275-289.
- Lafaye (Claudette) et Thévenot (Laurent), "Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature", *Revue Française de Sociologie*, vol.34, n°4, oct.-déc., 1993, pp.495-524.
- Livet (Pierre) et Thévenot (Laurent), "L'action collective" in Orléan (André), ed., *Analyse économique des conventions*, Paris, PUF, 1994, pp.139-167.
- Perelman (Chaïm), "Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice", in Ladrière (Jean) et van Parijs (Philippe), eds., *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Louvain-La-Neuve, Ed. de l'Institut supérieur de Philosophie, 1984, pp.195-211.
- Rawls (John), "Kantian constructivism in moral theory", *Journal of Philosophy*, 77, 1980, pp.515-572.
- Ricoeur (Paul), "Le discours de l'action", in Tiffeneau, D. (ed.), *La sémantique de l'action*, Paris, Ed. du CNRS, 1977, pp.3-136.
- Ricoeur (Paul), "Unicité ou pluralité des principes de justice" in Affichard (Joëlle) et de Foucauld (Jean-Baptiste), eds., *Justice sociale et inégalités*, Paris, Ed. Esprit, 1992.

- Thévenot (Laurent), "L'action qui convient", in Pharo (Patrick) et Quéré (Louis), eds., *Les formes de l'action*, série "Raisons pratiques", n°1, Paris, Editions de l'EHESS, 1990, pp.39-69.
- Thévenot (Laurent), "Un pluralisme sans relativisme ? Théories et pratiques du sens de la justice", in Affichard (Joëlle) et de Foucauld (Jean-Baptiste), eds., *Justice sociale et inégalités*, Paris, Ed. Esprit, 1992, pp.221-253.
- Thévenot (Laurent), "Jugements ordinaires et jugement de droit", *Annales ESC.*, n°6, nov.-déc. 1992, pp.1279-1299.
- Thévenot (Laurent), "Rationalité ou normes sociales : une opposition dépassée ?", in Gérard-Varet, L.-A. et Passeron, J.-C., (dir.), *Le Modèle et l'Enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1995.
- Walzer (Michael), "La justice dans les institutions", *Esprit*, mars-avril 1992 (traduction de "Liberalism and the art of separation", *Political Theory*, 1984, vol.12, n°3, pp.315-330).
- Walzer (Michael), "Exclusion, injustice et Etat démocratique", in in Affichard (Joëlle) et de Foucauld (Jean-Baptiste), eds., *Pluralisme et équité; la justice sociale dans les démocraties*, Paris, Ed. Esprit, 1995.
- Williams (Bernard), "The Idea of Equality", in Laslett (Peter), Runciman (William), eds., *Philosophy, Politics and Society*, New York, Bernes and Noble, 1962.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

- Apel (Karl-Otto), *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, Presses universitaires de Lille (traduit de *Transformation der Philosophie*, vol.2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, 1973, par R. Lellouche et I. Mittmann, avec le concours de C. Bouchindhomme et A. Laks; introduction de R. Lellouche), 1987.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin (introduction, notes et index par J. Tricot), 1967.
- Ayer (Alfred) *Language, Truth and Logic*, New York, Dover publications, 1952².
- Boltanski (Luc) et Thévenot (Laurent), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991².
- Durkheim (Emile), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960⁴.
- Gadamer (Hans-Georg), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil (traduction de E. Sacre, révisée par P. Ricoeur, de la deuxième édition de 1965; première édition, 1962), 1976.
- Gibbard (Alan), *Wise Choices, Apt Feelings, A Theory of Normative Judgment*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

- Habermas (Jürgen), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard (traduit par J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, édition originale 1981), 1987.
- Hobbes (Thomas), *Les éléments du droit naturel et politique*, Lyon, Ed. L'Hermes (traduction, introduction et notes de L. Roux, édition originale, 1640), 1977.
- Hume (David), *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press (ed. L.A. Selby-Bigge, 1893), 1902².
- Larmore (Charles), *Patterns of moral complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Livet (Pierre), *La communauté virtuelle; action et communication*, Combas, L'éclat, 1994.
- MacIntyre (Alasdair), *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984².
- Nagel (Thomas), *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Nozick (Robert), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
- Pascal *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard (texte établi, présenté et annoté par J. Chevalier), 1954.
- Perelman (Chaïm) *Justice et raison*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1972.
- Perelman (Chaïm), *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1980.
- Rawls (John), *Theorie de la justice*, Paris, Seuil (traduction et introduction de Catherine Audard; édition originale 1971), 1987.
- Ricœur (Paul), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Ricœur (Paul), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil-Esprit, 1969.
- Shklar (Judith), *Les vices ordinaires*, Paris, PUF (traduit de l'américain par Francine Chase), 1989.
- Shklar (Judith), *La citoyenneté américaine*, Paris, Calmann-Lévy (trad. par O. Camy), 1991.
- Walzer (Michael), *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- Weber (Max), *Economie et société*, t.1, Paris, Plon (traduction sous la direction de J. Chavy et E. de Dampierre), 1971.
- Weber (Max), *Sociologie du droit*, Paris, PUF (préface de P. Raynaud, introduction et traduction de Jacques Grosclaude), 1986.

RENVois

Action collective
 Habermas
 Justice
 Nietzsche
 Normes
 Prudence
 Rawls
 Ricœur
 Sociologie
 Valeurs
 Weber

NOTICE BIO-BIBLIOGRAPHIQUE

Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et responsable du Groupe de Sociologie Politique et Morale (EHESS-CNRS), Laurent Thévenot étudie les différentes modalités de coordination des actions tant économiques que sociales, et la place qu'y occupent justifications, jugements et preuves. Sur ces questions, il a publié *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991 (avec Luc Boltanski) et dirigé : *Conventions économiques*, Paris, CEE-PUF, 1986; *Le travail; marchés, règles, conventions*, Paris, Economica, 1986 (avec Robert Salais); *Justesse et justice dans le travail*, Paris, CEE-PUF, 1989 (avec Luc Boltanski). Ses recherches se prolongent actuellement sur les relations entre agencements publics et privés, et sur l'articulation entre cognition et émotion.