

## Qu'est-ce que le décentrement? Moralité individuelle et justice sociale

Pierre-Étienne Vandamme\*

**Résumé :** Cet article propose une réflexion sur la notion de décentrement – empruntée à l'anthropologie et à la psychologie du développement – et son intérêt pour la philosophie morale et politique. Il fait l'hypothèse que ce concept permet de mieux penser l'articulation de la moralité individuelle et de la justice sociale. En effet, si l'on renonce à l'utopie libérale de la société comme harmonie d'intérêts et que l'on refuse par ailleurs d'assimiler l'idée de justice avec celle d'avantage mutuel, il s'avère que les intérêts individuels ne convergent pas vers le bien public. La capacité de décentrement individuel devient alors un élément clef dans la quête de justice sociale. Après avoir exploré divers usages et définitions du concept, l'article situera l'importance de l'idée de décentrement dans la philosophie morale impartialiste, avant de proposer une réflexion sur l'importance de la moralité individuelle pour l'avènement de la justice sociale. Il terminera par une brève exploration des moyens de promouvoir, au niveau sociétal, une véritable culture du décentrement

**Mots-clés :** Décentrement, jugement moral, justice social, impartialité, empathie.

La notion de décentrement, qui trouve ses usages les plus fréquents en anthropologie et dans la psychologie du développement, est d'un intérêt fondamental – et parfois sous-estimé – pour la philosophie morale. Elle permet en effet de penser l'articulation de la moralité individuelle et de la justice sociale. Si l'on renonce à l'utopie libérale d'une société vivant dans l'harmonie des

---

\* Pierre-Étienne Vandamme est actuellement doctorant (aspirant FNRS) à la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale de l'Université catholique de Louvain (Belgique). Il y mène une recherche sur la relation entre démocratie et justice sociale.

intérêts (Rosanvallon, 1989; Myers, 1983) et que l'on refuse par ailleurs d'assimiler l'idée de justice à celle d'avantage mutuel (Gauthier, 1986; Barry, 1989), on doit accepter le fait que les intérêts individuels ne convergent pas vers le bien public. La capacité de décentrement individuel devient alors un élément clef dans la quête de justice. Après avoir exploré divers usages et définitions du concept, cet article situera l'importance de l'idée de décentrement dans la philosophie morale impartialiste, avant de proposer une réflexion sur l'importance de la moralité individuelle pour l'avènement de la justice sociale. Il terminera par une brève exploration des moyens de développer, au niveau sociétal, une véritable culture du décentrement.

## 1. Définitions et usages

Le décentrement réside au cœur des démarches anthropologique et ethnologique, ainsi que de la psychologie du développement moral. Il consiste en cette capacité à prendre distance d'avec soi, ses repères, ses convictions, sa vision du monde, pour aller à la rencontre d'autrui. « L'amour c'est la vie qui se décentre<sup>1</sup> », écrivait Gabriel Marcel dans son *Journal* - une des premières occurrences du terme (1919). Se décentrer, cependant, n'implique pas d'éprouver pour autrui de l'amour; seulement de l'intérêt. Non pas un intérêt stratégique, toutefois, mais communicationnel, selon la distinction habermassienne (Habermas, 1981), c'est-à-dire mû par une volonté de compréhension plutôt que d'instrumentalisation de l'autre.

Proche du concept d'empathie, le décentrement possède cependant une dimension plus cognitive, là où l'empathie est affaire de sentiments, d'affects. Le décentrement est la prise en considération raisonnée des autres, de leurs désirs, intérêts et aspirations. L'empathie rend possible ce mouvement, le stimule - on tiendra plus aisément compte d'autrui si l'on éprouve pour lui une certaine sympathie, si l'on a la capacité affective de se mettre à sa place -, mais il ne peut pour autant être réduit à cette

---

<sup>1</sup> Voir Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales : <http://www.cnrtl.fr/definition/decentration>.

dimension affective. Le décentrement peut en effet également exister en l'absence de sentiments, d'affection pour autrui, soit comme méthode d'observation (comme nous le verrons dans ce qui suit avec l'ethnologie), soit comme norme morale (comme nous le verrons avec les morales de l'impartialité). D'un point de vue moral, le décentrement est en outre préférable à l'empathie qui, introduisant des préférences moralement arbitraires, peut entrer en conflit avec la justice ou l'équité (Pinker, 2011, p. 590-591).

Le décentrement est également à distinguer de l'altruisme. Il est moins exigeant, en ce qu'il ne réclame pas l'oubli de soi pour se consacrer uniquement à autrui. Il ne s'agit pas de faire passer les autres avant soi, mais de leur accorder autant de valeur qu'à soi. Il va toutefois plus loin que l'altruisme du fait qu'il entraîne un regard critique posé sur soi en plus du mouvement vers l'autre. Ainsi peut-on aisément imaginer un altruiste qui, convaincu d'une vérité, consacrerait sa vie entière au prosélytisme, fût-il violent, afin de sauver les pauvres âmes de ceux qui ne partagent pas sa foi<sup>2</sup>. Se décentrer implique au contraire d'admettre la possibilité de se tromper, qu'autrui possède la vérité que l'on ne détient pas soi-même ou qu'aucun des deux ne la possède. Le « test » du décentrement consiste à se demander : « Est-ce parce que c'est dans mon intérêt que je crois ce que je crois ou que je défends telle option politique? Est-ce que je défendrais les mêmes idées si j'occupais une position sociale différente ou si j'appartenais à une culture différente? » La reconnaissance de l'agnosticisme théorique<sup>3</sup>, compris dans un sens large (moral et non seulement religieux), est donc à la fois une condition de possibilité d'un décentrement véritable et la conséquence d'un décentrement naturel (l'autre prétend également à la vérité; se pourrait-il dès lors que je me trompe?)

<sup>2</sup> C'est un exemple donné par Thomas Nagel pour montrer que l'altruisme ne peut être le point de départ pour la recherche d'un accord raisonnable sur des normes générales de comportement. Voir Nagel, 1991, p. 164, cité dans Barry, 1995, p. 28.

<sup>3</sup> Qui n'empêche pas une foi ou un athéisme *critiques*, basés sur des postulats pratiques plutôt que sur un savoir. Voir Ferry, 2010, p. 102-103.

Deux substantifs synonymes sont liés au verbe « décentrer » : décentration et décentrement<sup>4</sup>. Le premier est principalement marqué du sceau du psychologue Jean Piaget, dont la théorie du développement moral met en avant le processus de décentration progressive par rapport au profond égocentrisme originel qui habite chaque jeune enfant. On retrouve le même terme, outre chez Habermas qui l'emprunte directement à Piaget, également dans certaines approches contemporaines de l'interculturel (voir Cohen-Émerique, 1993, p. 71-91). Le second terme - décentrement -, déjà utilisé dans les années 1940 par Emmanuel Mounier et Paul Ricœur, notamment, est aujourd'hui très courant dans le domaine ethnoanthropologique, dont il constituerait même le fondement (voir Miguelez, 1989 et Gagnon, 2010). Dans cette perspective, le décentrement marque l'intérêt pour l'altérité et la tentative de ne pas examiner autrui avec un regard *ego-* ni *ethno-*centré, qui ne manquerait pas de faire échouer la tentative de compréhension de cultures autres. Néanmoins, comme l'explique le sociologue Roberto Miguelez (1989, p. 9), « le mouvement qui fait l'essence de l'anthropologie ou, pour mieux dire, son intention constitutive tire son principe de la conviction qu'autrui n'est pas seulement loin de nous [...], mais qu'autrui est, à la limite, mais en vérité, nous-mêmes ». Il s'agit donc de concevoir l'objet d'étude anthropologique comme un *alter ego*, à savoir un autre radicalement différent, singulier, et pourtant notre semblable. Pouvoir déceler des structures fondamentales de l'humanité sans étouffer la différence dans l'assimilation à nos codes et coutumes propres, telle est la tâche complexe de l'anthropologue. De ce mouvement d'aller-retour entre autrui et soi résulte, explique Miguelez, un regard plus critique posé sur soi, où nous nous saisissons « nous-mêmes comme altérité de sens ».

Alors que l'anthropologie nous offre une compréhension du décentrement comme démarche scientifique, comme méthode, chez Piaget, par contre, la décentration apparaît comme

---

<sup>4</sup> Pour de multiples raisons, dont aucune n'est absolument décisive, c'est le terme « décentrement » que je privilégierai ici. Sans doute est-il moins marqué théoriquement que celui de décentration, très (ou trop) piagétien. En anglais, *decentration* et *decentering* coexistent, tandis que *Dezentrierung* est le substantif allemand.

un phénomène spontané à l'œuvre dès les premiers mois de l'enfance. Le développement psychologique et moral dans lequel s'inscrit le nourrisson provoque en lui une véritable « révolution copernicienne » :

tandis qu'au point de départ de ce développement, le nouveau-né ramène tout à lui, ou, plus précisément, à son propre corps, au point d'arrivée, c'est-à-dire lorsque débutent le langage et la pensée, il se situe déjà pratiquement [...] dans un univers qu'il a construit peu à peu et qu'il sent désormais comme extérieur à lui (Piaget, 1964, p. 15-16).

Avec le langage et la pensée apparaissent, en plus du monde extérieur, le monde social et le monde intérieur, où le jeune enfant répète le passage d'un égocentrisme spontané à une décentration progressive. Grâce à la communication, il peut se construire un récit de ses actes et les justifier; la conscience morale devient possible. Cependant, jusque vers sept ans, « les enfants ne savent guère discuter entre eux et se bornent à heurter leurs affirmations contraires » (Piaget, 1964, p. 29); ils peinent à se mettre à la place de l'autre. Cela évolue après sept ans, avec le développement logique de la pensée et celui de la capacité de coopération. « Les discussions deviennent possibles, avec ce qu'elles comportent de compréhension à l'égard des points de vue de l'adversaire, et de recherche des justifications ou des preuves à l'égard de l'affirmation propre » (Piaget, 1964, p. 51).

Du point de vue des sentiments moraux, par ailleurs, on évolue entre sept et douze ans d'une norme d'obéissance aux aînés à une norme de respect mutuel, de l'hétéronomie à l'autonomie morale, d'où surgit le sentiment de justice, évoluant lui-même de la punition sévère des coupables à la justice distributive (Piaget, 1964, p. 71-72). Naît également la *volonté* en tant que capacité de choisir un devoir plutôt qu'un plaisir. Après douze ans surgit la pensée *formelle*, hypothético-déductive plutôt que purement empirique. L'adolescent organise ses idées en systèmes (tout puissants, non critiques; c'est « l'âge métaphysique »), répétant le geste primaire de l'égocentrisme, puis le mouvement de

décentration. L'adolescent se revendique à la fois l'égal des autres et *différent*. « C'est pourquoi les systèmes ou plans de vie des adolescents sont à la fois pleins de sentiments généreux, de projets altruistes ou de ferveur mystique et inquiétants de mégalomanie et d'égoïsme conscient » (Piaget, 1964, p. 82).

En somme, jusqu'à l'âge adulte, l'individu est amené par les sollicitations du monde (objectif, social, intérieur), à se décentrer en cherchant à chaque fois de nouvelles formes d'équilibre. Cela ne signifie pas qu'une fois achevée l'adolescence, se conclut également ce processus, mais plutôt, selon Piaget, que toutes les potentialités, idéalement, ont été développées et pourront être sollicitées, entretenues, exigées par la suite. Dès lors, la faible capacité de décentration<sup>5</sup>, une fois adulte, pourra être autant le fait d'un développement non idéal dans l'enfance que d'un manque d'exercice ou de sollicitation de ces potentialités intellectuelles et affectives. Comme l'affirme Habermas (1991, p. 70), « la perspective égocentrique de l'individu individué n'est pas première, mais socialement produite ». L'inscription sociale de chaque personne produit un décentrement spontané, mais le type de vie sociale, le contexte de socialisation (voir Carens, 1981) conditionne ensuite au plus haut point le développement ultérieur de cette capacité profondément morale. Dans un monde où l'accent est mis sur la compétition, seule est mobilisée une dimension stratégique de l'empathie : comprendre autrui pour mieux en tirer profit. Pour le reste, c'est surtout à la préservation de soi qu'incite un contexte de socialisation de type capitaliste, les interactions marchandes reposant essentiellement sur la « cupidité et la peur » (Cohen, 2009). Christophe Dejours (1998) a analysé de manière éclairante la manière dont l'organisation du travail dans les sociétés néolibérales génère la banalisation de l'injustice sociale : dans la compétition économique, la virilité, entendue comme attitude d'endurance de la souffrance, est tellement valorisée qu'elle rend les travailleurs hermétiques à la souffrance d'autrui et atrophie leur capacité d'empathie, source privilégiée du décentrement.

---

<sup>5</sup> On lira à ce sujet l'étude psychopathologique d'Eichmann proposée par C. Dejours (1998, p. 141 et suiv.), qui parle à son sujet de « rétrécissement de la conscience intersubjective » (p. 141).

Le contexte social influence également la capacité de décentrement collectif. Si dans des sociétés très homogènes et isolées, le décentrement des individus vers le groupe est fortement stimulé, forgeant un fort sentiment de communauté, il peut y avoir par ailleurs une tendance à l'autocentrement collectif. C'est l'interaction, la communication, en effet, qui meut le décentrement, tant du point de vue individuel que collectif, la présence de l'autre, sa différence, incitant à une remise en question de soi (Pinker, 2011, p. 175). Ainsi peut-on lire l'histoire des peuples comme une histoire de rencontres communicationnelles engendrant, parfois au terme d'interactions violentes, le décentrement de chacun, la reconnaissance mutuelle et l'ouverture des identités respectives les unes vers les autres (Ferry, 1991; 1996).

## 2. Décentrement et morales de l'impartialité

Bien que le concept y soit moins utilisé, à l'exception de Habermas et de certains de ses successeurs, on peut considérer le décentrement comme une idée sous-jacente à la philosophie morale impartialiste des Lumières (le terme n'existait pas encore à l'époque). Ainsi retrouve-t-on déjà cette démarche de prise de distance d'avec soi dans l'idée du spectateur impartial théorisée par David Hume et Adam Smith. Ces derniers nous enjoignaient à observer nos propres sentiments « à une certaine distance de nous-mêmes », « avec les yeux des autres, ou comme les autres les observeraient » (Smith, 1759, p. 171-172). Smith, constatant qu'il nous arrive fréquemment de désapprouver nos propres conduites, suggère que nous agissons alors comme nous glissant dans la peau d'un autre et nous observant de manière impartiale, désintéressée. Ce faisant, l'agent moral que nous sommes tous potentiellement se divise en un juge et un jugé, le second courtisant la sympathie du premier, auquel il prête les sentiments qu'il a observés chez les autres. Le décentrement, en l'occurrence, est surtout une manière de s'imposer ses propres normes d'action<sup>6</sup>. Bien que l'agent moral

---

<sup>6</sup> Forsé et Parodi, 2004 suggèrent que ce modèle du spectateur impartial est encore pertinent pour expliquer la rationalité morale. Il permet d'échapper aux impasses respectives du choix rationnel et de l'holisme qui, en réduisant tout choix à l'agir stratégique ou au respect de normes sociales, ne parviennent

se duplique et entre ainsi potentiellement en dialogue avec lui-même, on demeure dans le cadre d'une conscience monologique, qui ne se confronte pas réellement à autrui.

Il en va de même chez Kant, dont le principe d'universalisation peut être conçu dans la continuation du spectateur impartial de Hume et Smith<sup>7</sup>. Cette fois, cependant, c'est la raison plutôt que les sentiments qui meut le décentrement. L'agent moral cherche à agir selon des motifs tels qu'il pourrait vouloir que tous agissent de manière semblable (Kant, 1785). Il n'est plus question de se glisser dans la peau et les sentiments d'autrui, mais de situer son agir propre sous une lumière universelle. On ne se soucie pas tant de ce qu'éprouvent les autres que de la compatibilité de ses actions avec celles des autres. Là, plus encore, c'est le paradigme de la philosophie de la conscience qui domine.

Rawls est un héritier direct de cette morale de l'impartialité des Lumières – et de ses défauts. S'il entend se démarquer de l'interprétation utilitariste de l'impartialité, critiquant l'idée du spectateur impartial qui « conduit à une fusion impersonnelle de tous les désirs dans un seul système de désir » (Rawls, 1971, p. 218)<sup>8</sup>, il semble retomber dans le même piège, dans son expérience de pensée de la position originelle – où le voile d'ignorance force le décentrement –, confondant tous les choix possibles et formes de rationalités dans un unique choix rationnel<sup>9</sup>. Il a dès lors souvent été remarqué qu'en ne faisant pas négocier ou discuter les principes de justice, Rawls ne prenait pas suffisamment au

---

pas à saisir la capacité de raisonnement moral individuelle.

<sup>7</sup> Sur l'influence probable de Smith sur Kant, voir Sen, 2009, p. 163-164.

<sup>8</sup> Sen (2009, p. 176-178) critique la mésinterprétation de Smith par Rawls et l'assimilation par de ce dernier de Smith à la doctrine utilitariste qu'il rejetait pourtant. En réalité, c'est Mill qui lie explicitement le spectateur impartial à la démarche utilitariste. Voir Mill, 1863.

<sup>9</sup> Rawls reconnaît lui-même qu'un seul individu suffirait derrière le voile d'ignorance, puisque tous devraient opérer le même choix. Voir Rawls, 1971, p. 171 : « les restrictions doivent être telles que les mêmes principes soient toujours choisis » et « puisque les partenaires ignorent ce qui les différencie, et qu'ils sont tous également rationnels et placés dans la même situation, il est clair qu'ils seront tous convaincus par la même argumentation ». « C'est pourquoi nous pouvons comprendre l'accord conclu dans la position originelle à partir du point de vue d'une personne choisie au hasard. »



sérieux la pluralité et la singularité des situations et des aspirations individuelles, retombant dans le piège du monologisme du spectateur impartial qu'il critiquait pourtant (Barry, 1995, p. 58-59; Habermas, 1983).

En effet, si comme Rawls l'a lui-même reconnu, la recherche du juste vise à établir des normes susceptibles de recevoir l'assentiment raisonnable de tous (en particulier des moins bien lotis), pourquoi se passer de la voix de tous? Pourquoi réduire la recherche de ces principes de justice à un exercice monologique? Peut-on connaître autrui, ses désirs, ses aspirations, la manière dont il éprouve sa situation dans le monde, sans se rapporter à lui sur un mode dialogique? Certainement pas. On ne peut que faire des *subputations* sur base de ses propres expériences. Or, comme le suggère Ferry (1991, p. 174), « [a]ucune imputation objective d'utilité ou de coût ne peut remplacer l'appréciation subjective qui en est faite par les intéressés, ainsi que la compréhension intersubjective attendue de la communication mutuelle de cette appréciation ».

Peut-on toutefois connaître pleinement autrui par la seule discussion? Non plus, mais il y a déjà une différence décisive entre les deux : il peut, par la communication, nous dévoiler une part de lui qui nous serait autrement demeurée inconnue. Cela constitue l'argument principal pour l'approche habermassienne de la quête de l'entente normative par la discussion. Au cœur de cette quête réside également une aspiration à l'impartialité, cette dernière étant aux yeux de Habermas « enracinée dans les structures de l'argumentation même » (Habermas, 1983, p. 97). Au consensus par *recoupement* sur des principes de justice dans lesquels chacun peut se reconnaître à partir de son contexte particulier (Rawls, 1993) se substituera la recherche d'un consensus par *confrontation* des différentes situations singulières et décentrement des unes vers les autres dans une visée d'entente (Ferry, 1994).

L'approche de Rawls, cependant, ne doit pas nécessairement être conçue comme opposée à celle, dialogique, de Habermas. D'une certaine manière, l'expérience de pensée qu'il propose, à l'instar de celles de Smith, Kant ou, plus récemment, Thomas Scanlon (1982), est un exercice dialogique intérieur qui permet de rentrer dans une « attitude communicationnelle »

(Ferry, 1991, p. 147). C'est parce que les citoyens dotés d'un sens de la justice sont capables de se décentrer et de s'imaginer sous un voile d'ignorance qu'une délibération publique sur des principes de justice prétendant à l'impartialité devient possible (Berten, 1993; Arnsperger, 1995). C'est ce que soulignait déjà Arendt à propos du Kant de la *Critique de la Faculté de juger*. La théorie kantienne du jugement esthétique constitue en effet une théorie du *désintéressement*, du décentrement de soi. Et c'est en cela que réside sa dimension éminemment politique qu'a bien perçue Arendt (1982), jugeant que résidaient là les germes de la philosophie politique potentielle de Kant. Si les critiques de la raison pure et pratique prônaient, dans la droite ligne de la tradition logique occidentale, l'accord avec soi, la non-contradiction, cela ne suffit plus, selon Kant, lorsqu'il s'agit de *juger*. Il fait alors appel à une « pensée élargie » qui, se mettant à la place d'autrui, vise un « accord potentiel », une « communication anticipée » avec lui (Arendt, 1972, p. 281). Le jugement, pour être valide, doit « se libérer lui-même des “conditions subjectives privées”, c'est-à-dire des idiosyncrasies qui déterminent naturellement la perspective de chaque individu en privé » et dont Arendt dit qu'elles « perdent toute validité dans le domaine public » (Arendt, 1972, p. 281-282). Le jugement de goût est donc une pensée élargie à laquelle on parvient en « comparant son jugement aux jugements des autres, qui sont [en fait] moins les jugements réels que les jugements possibles, et en se mettant à la place de tout autre » (Kant, 1790, § 40, cité dans Arendt, 1982, p. 72).

Or, cette pensée élargie, très proche de l'expérience de pensée proposée par Rawls, est présentée par Arendt comme un préalable nécessaire à la communication :

La communicabilité dépend manifestement de la mentalité élargie; on ne peut communiquer que si l'on est capable de penser du point de vue de l'autre; sinon, jamais on ne le rencontrera, jamais on ne parlera en se faisant comprendre de lui (Arendt, 1982, p. 115).

De ce point de vue, la pensée élargie est la disposition subjective qui rend l'individu capable d'entrer en intersubjectivité,

en discussion, de se confronter à l'opinion d'autrui, non dans une lutte rhétorique dont un seul sortira vainqueur, mais dans un décentrement respectif de chacun vers le lieu improbable de l'entente. Si le décentrement véritable, complet, n'est donc possible que dans l'interaction communicationnelle réelle avec autrui, la délibération intérieure, construisant une pensée élargie et une attitude communicationnelle, doit être perçue comme le complément essentiel des délibérations collectives réelles<sup>10</sup>.

### **2.1. Le personnel et l'impersonnel**

L'homme est-il cependant capable d'impartialité, d'objectivité? Ce fut un temps la présupposition de tout discours scientifique, avant qu'elle ne soit mise à mal et que soient mis en avant les intérêts de connaissance, les biais positionnels, etc., autant d'éléments subjectifs venant entacher la pureté prétendue du regard scientifique. Les phénoménologues, notamment, se sont attelés à démontrer combien était impossible, du fait de notre inscription corporelle dans le monde, le point de vue de Dieu. Or, dit Thomas Nagel (1986, p. 9), si « le point de vue de la moralité est plus objectif que celui de la vie privée, [il est] moins objectif que le point de vue de la physique ». Il est en effet plus aisé d'être désintéressé dans l'étude de la nature que dans celle des normes morales et politiques, qui impliquent au plus haut point nos intérêts personnels. L'impartialité, en tant que jugement porté sur des relations humaines, non sur des relations d'objets, serait donc une tâche encore plus ardue que l'objectivité scientifique, du fait qu'elle mobilise davantage les passions et les intérêts. Faut-il y voir un motif d'abandon des morales de l'impartialité au nom du réalisme?

C'est la question que prend au sérieux Nagel (1991, p. 9-19), expliquant que nous sommes tous partagés entre

---

<sup>10</sup> La délibération intérieure permet en outre de rendre présents dans notre esprit ceux avec qui les interactions réelles ne sont tout simplement pas possibles. Voir Goodin, 2003. Goodin fait cependant lui aussi l'erreur d'opposer délibération intérieure et délibérations réelles, présentant la première comme une alternative plus plausible aux secondes, alors que les deux doivent être conçues sur le mode de la complémentarité.

deux points de vue : le personnel et l'impersonnel. Le premier, éminemment naturel, spontané, nous enjoint à nous préoccuper de nous-mêmes dans un souci d'autoconservation. Il n'est rien d'autre, sous cette première forme, que ce qui meut l'évolution des espèces dans la lutte pour la survie. Toutefois, il excède cette force vitale, ce *conatus*, lorsqu'il se transforme en désir d'acquisition illimitée, en volonté de puissance et de domination, lorsqu'il prend la forme pathologique de l'homme économique (Sen, 1987). Le second est le point de vue de nulle part, impartial, détaché de la position toute particulière que nous occupons dans l'espace et dans le temps, de nos déterminations sociales, psychologiques, rationnelles et affectives à partir desquelles nous jugeons toujours les choses de ce monde. Il s'agit à n'en pas douter d'un pur idéal régulateur, non d'une position que nous pouvons réellement occuper.

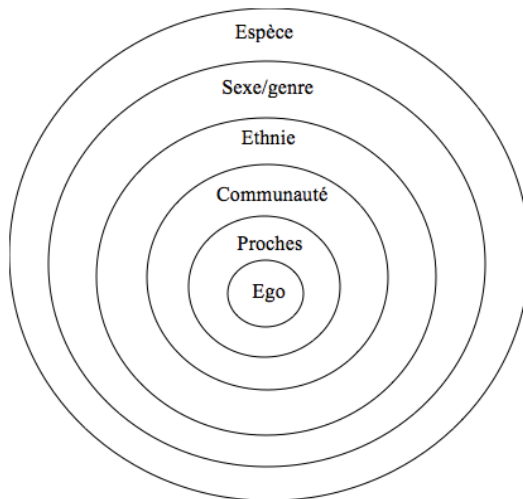
Dès lors, tout l'enjeu d'une philosophie morale émancipatrice réside dans l'élucidation des conditions de dépassement du point de vue personnel ou positionnel vers l'impersonnel, qu'éclaire la notion de décentrement, plus « humaine », moins aride que l'exigence d'impartialité. La particularité de notre espèce réside en ceci que nous ne nous contentons généralement pas d'une relation entre nous-mêmes et le monde, mais sommes capables de transcender celle-ci et de l'examiner, de même que nous examinons les relations que les autres entretiennent avec le monde, avant de comparer notre perception à la leur. Ainsi est rendue possible une « conscience élargie qui embrasse le monde plus pleinement » (Nagel, 1986, p. 10). Nous sommes donc capables, en fonction d'un certain nombre d'informations en notre possession, de *viser* l'impartialité. Étudiant les choix moraux d'un point de vue empirique, Forsé et Parodi (2004) montrent d'ailleurs de manière convaincante comment le fait de ne pas avoir ses intérêts impliqués dans une décision à prendre rend possible une attitude de spectateur équitable visant l'impartialité.

Cependant, ce qui nous paraît parfois être un jugement impartial pourrait n'être qu'une objectivité positionnelle (Sen, 2009, p. 199-220), c'est-à-dire un jugement qu'on ne peut considérer comme objectif que sur base des éléments qui s'offrent

à la conscience et à la connaissance de celui qui juge. La vérité, comme le dit Sen (2009, p. 216), c'est que « [n]otre compréhension du monde est arrimée à nos expériences et à nos idées ». Face à cela, la discussion possède une fonction décentrante, en ce qu'elle permet potentiellement de corriger les biais positionnels, d'augmenter les informations dont l'individu dispose pour construire son jugement, et de faire face à des objections, des mises à l'épreuve du jugement. Cela signifie que l'impartialité doit être visée, à travers les interactions communicationnelles, mais qu'elle ne peut sans doute jamais être considérée comme acquise. Se décentrer, c'est aussi reconnaître ses limitations positionnelles et l'improbabilité d'une impartialité pure.

Entre ces deux extrêmes que sont le point de vue personnel et l'impersonnel, se déploient une série d'étapes intermédiaires, comme des cercles concentriques autour de l'Ego (Nagel, 1991, p.13)<sup>11</sup>.

Figure 1 : Les cercles du décentrement



Selon l'interprétation de Nagel, chaque cercle, en partant de l'extérieur, correspond à un « degré moindre d'identification

---

<sup>11</sup> Idée que je reprends librement pour en donner une image visuelle dans la figure ci-dessus.

à autrui » (Nagel, 1991, p. 13). On peut également concevoir le passage d'un cercle à l'autre, dans l'ordre croissant cette fois, comme un processus de *reconnaissance d'autrui* comme *alter ego*, ou du moins comme être digne de respect et de préoccupation<sup>12</sup>. C'est ce processus qui est à l'œuvre dans le décentrement. Si chacun est naturellement, originellement, guidé par le seul point de vue personnel, le développement moral et affectif, engendré par nos interactions sociales, peut amener chacun, avec fortunes diverses, vers un plus grand degré de décentrement. C'est le travail de la raison, cependant, qui nous mène au-delà des inclinations naturelles vers des conclusions que nous n'aurions jamais soupçonnées (Singer, 1981, p. 88). Ce développement moral est rendu possible dans des conditions favorables. Plus les hommes vivent dans la misère, plus leurs attitudes rappellent le règne animal dans sa face obscure<sup>13</sup> : la lutte pour la survie. Quand l'opulence relative libère les individus humains de la lutte, la moralité peut se déployer pleinement (ce qui ne signifie pas qu'elle le fasse nécessairement). Or, la logique de compétition valorisée à l'extrême par les économies de type capitaliste n'est pas sans rappeler ces formes de vies primaires, où la rareté dresse les individus les uns contre les autres. Alors, l'intérêt personnel se voit retrouver un rôle de premier plan : il faut se battre pour réussir et écarter les autres pour triompher - sauf lorsque la coopération sert mieux nos intérêts. C'est tout le paradoxe des sociétés dites « développées » d'en revenir à des modes d'interaction primaires, dont devaient précisément nous affranchir les développements phénoménaux des sciences et techniques (voir Mill, 1848, p. 295-301).

Le point de vue personnel continue donc de déterminer au plus haut point nos comportements sociaux. Il s'agit pour la

---

<sup>12</sup> Le terme *alter ego* semble trop fort pour le dernier élargissement du cercle, qui pourrait être l'inclusion d'autres espèces dans la communauté morale. Voir Singer, 1981, sur l'élargissement progressif du cercle des êtres auxquels nous accordons une valeur égale à la nôtre à travers l'histoire, et sur l'intégration progressive de l'éthique animale.

<sup>13</sup> Le terme *alter ego* semble trop fort pour le dernier élargissement du cercle, qui pourrait être l'inclusion d'autres espèces dans la communauté morale. Voir Singer, 1981, sur l'élargissement progressif du cercle des êtres auxquels nous accordons une valeur égale à la nôtre à travers l'histoire, et sur l'intégration progressive de l'éthique animale.

théorie morale et politique, selon Nagel, de s'en accommoder, sans pour autant renoncer aux exigences fortement égalitaires du point de vue impersonnel, qu'il repousse cependant vers un horizon largement utopique<sup>14</sup>.

Bien qu'il évoque toute la complexité des identifications et motifs orientant les actions humaines, les nombreux points de vue intermédiaires entre le personnel et l'impersonnel, Nagel demeure ancré dans une conception relativement fixiste de la moralité. Car si le sentiment d'unité nationale, à certains égards, ne fait que répéter un point de vue autocentré déplacé du niveau personnel au niveau communautaire, ce n'est déjà plus la même chose d'être mû par la solidarité nationale ou par le seul hédonisme primaire de l'homme économique. Être capable de sentiment national, au-delà des attachements idéologiques ou pathologiques, c'est manifester un certain degré et donc une *capacité* de décentrement. Et si cette capacité se manifeste à un niveau de solidarité géographiquement donné, historiquement contingent, rien n'empêche théoriquement la possibilité de sa réalisation à un niveau plus élevé.

Cela à moins de souscrire à l'hypothèse – qui n'est pas la mienne – que le sentiment de communauté n'est possible que dans l'opposition à une autre (ou plusieurs autres) communauté(s). On retrouve un tel postulat chez Freud, notamment : « Il est toujours possible de rassembler, par l'amour, un nombre considérable de gens, tant qu'il en reste d'autres qui servent de cible à leur agressivité » (Freud, 1929, cité dans Nagel, 1991, p. 190). Je situe au contraire le décentrement dans un processus de développement moral évoluant des sentiments moraux spontanés envers les proches à une démarche de reconnaissance et de respect plus abstrait de l'autre généralisé. Non pas un point de vue impersonnel désincarné et épuré de tous sentiments et préférences, mais une

---

<sup>14</sup> On trouve une posture relativement proche chez Peter Singer, qui explique qu'une gauche darwinienne doit tenir compte des invariants de la nature humaine dans l'élaboration de ses principes régulateurs. Voir Singer, 1999. Il n'opère cependant pas la distinction importante établie par Gerald Cohen entre principes de justice et règles de régulation, les premiers étant indépendants des faits et les seconds basés sur des estimations factuelles. Voir Cohen, 2008, ainsi que, pour une discussion critique de la position de Nagel, « Minding the Gap », dans Cohen, 2011, p. 203-210.

capacité de mettre à distance de manière critique les dispositions affectives spontanées.

En somme, la moralité individuelle requiert-elle que nous renoncions aux informations et demandes particulières du point de vue personnel pour nous dévouer corps et âme à la recherche de l'impartialité dans l'oubli de soi? Ce n'est pas ce qu'a en vue la pensée du décentrement, qui n'est pas a-centrement, absence de centre, mais plutôt un *mouvement réflexif*, un mouvement *par rapport à soi*, permettant une attitude plus « compréhensive à l'égard d'autrui et plus réflexive à l'égard de soi » (Ferry, 1996, p. 111). S'interroger sur ce que les autres pourraient raisonnablement attendre de nous, ce qu'ils pourraient condamner ou devraient au contraire accepter, parmi nos comportements, comme dans la philosophie morale proposée par Scanlon (1982; 1998), me semble la meilleure expression de ce *mouvement vers autrui*. Le fait d'examiner de manière critique nos inclinations spontanées et nos jugements, avec une présomption négative à l'égard des attitudes qui nous sont bénéfiques, caractérise pour sa part la dimension *autocritique* du décentrement.

De la sorte, il me semble que le concept de décentrement permet de clarifier ce qui est attendu des individus dans les morales de l'impartialité. Plus « humain » que l'idée d'impartialité, à laquelle on reproche souvent de demander l'impossible (Williams, 1976), il permet de mieux saisir l'articulation des points de vue personnel et impersonnel, ainsi que l'espace habitable entre ces deux extrêmes. Dans ce qui suit, je souhaiterais maintenant mettre en évidence l'importance de cette notion pour la philosophie politique.

### 3. L'importance politique du décentrement

La nécessité de la moralité individuelle pour la justice sociale résulte en premier lieu de l'observation que la vie en société ne peut pas être adéquatement décrite comme une harmonie d'intérêts, comme le croyaient divers penseurs des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles (Myers, 1983) et comme voudraient encore le faire croire certains défenseurs du libre marché. Comme le décrit bien Rawls, la vie en société est un enchevêtrement d'intérêts communs et opposés :



Bien qu'une société soit une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel, elle se caractérise [...] à la fois par un conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts. Il y a identité d'intérêts puisque la coopération sociale procure à tous une vie meilleure que celle que chacun aurait eue en cherchant à vivre seulement grâce à ses propres efforts. Il y a conflit d'intérêts puisque les hommes ne sont pas indifférents à la façon dont sont répartis les fruits de leur collaboration, car, dans la poursuite de leurs objectifs, ils préfèrent tous une part plus grande de ces avantages à une plus petite (Rawls, 1971, p. 30).

En second lieu, la nécessité de la moralité individuelle vient du refus d'identifier la justice sociale à l'avantage mutuel, comme le défend par exemple David Gauthier (1986). Comme l'avait perçu Robert Nozick (1973, p. 242-245) et l'a analysé Brian Barry (1989), la théorie de Rawls est, dans sa première formulation, pour le moins ambivalente à ce sujet. En effet, elle prétend à la fois se situer dans la tradition de l'avantage mutuel et dans celle de l'impartialité; elle balance inconfortablement entre Hobbes et Kant. Aux yeux de Barry, cela la rend incohérente, et il me semble effectivement que cette confusion ouvre la porte aux objections de Nozick par rapport au principe de différence, qui ne s'avère en effet aucunement à l'avantage des riches propriétaires. L'extrait de *Théorie de la justice* mis en exergue ci-dessus pourrait être interprété comme manifestant cette contradiction. Cependant, on peut également y lire une distinction opérée par Rawls entre les deux approches. C'est l'attrait (naturel) d'un profit mutuel qui mène les hommes à constituer des sociétés coopératives. Cependant, apparaissent rapidement des conflits d'intérêts, dont le seul arbitrage moral est l'impartialité. En ce sens, que les hommes soient poussés par l'intérêt personnel à coopérer n'implique pas que la poursuite continue de cet intérêt soit légitime. Que l'avantage mutuel ne soit pas valable comme critère de justice découle à mes yeux du fait qu'il concède énormément aux rapports de forces. Presque tous les contrats de travail sont à l'avantage mutuel, puisqu'une des parties a besoin de main-d'œuvre et l'autre de travail. Pourtant, certains nous paraissent intuitivement

plus justes que d'autres; le simple fait du consentement ne dit rien de la justice de l'accord (Vandamme, 2014). C'est pour cette raison que la justice comme avantage mutuel paraît peu plausible d'un point de vue moral. Et c'est vraisemblablement aussi pour cela que Rawls met en avant la nécessité d'un sens individuel de la justice pour la possibilité et la stabilité d'une société juste.

Cependant, ce sens de la justice joue un rôle relativement limité dans la perspective rawlsienne, contrairement à des approches plus exigeantes du point de vue de la moralité individuelle, comme celle de G. A. Cohen, qui défend un véritable *ethos* de justice. Un bref retour sur le débat passionnant qui les a opposés met en lumière l'importance politique d'une pensée du décentrement.

### **3.1. La division rawlsienne du travail moral**

Un des principaux apports de Rawls à la philosophie politique est d'avoir mis l'accent sur le caractère systémique de l'injustice sociale, sur la possibilité qu'une société soit profondément injuste sans que les individus qui la composent ne soient des monstres. C'est pourquoi il suggérait de focaliser l'attention sur la structure de base de la société plutôt que sur les comportements et motivations morales individuels. Ce faisant, peut-être n'a-t-il pas suffisamment pris en considération le fait que les comportements et interactions des individus, comme les institutions et les lois, contribuent à façonner la structure sociale et affectent en retour, en tant que structure, les opportunités individuelles et la distribution des avantages et charges de la coopération sociale<sup>15</sup>.

Rawls établit de ce fait une division assez stricte du travail moral entre l'État – chargé de veiller à la justice des institutions, impartial à l'égard des divers intérêts fondamentaux et visions du monde – et les citoyens – essentiellement chargés d'obéir aux lois

---

<sup>15</sup>Sur les interactions entre actions individuelles et structures sociales, voir Boudon, 1979. Sur la compréhension rawlsienne de la structure sociale, voir Vandembroucke, 2001, p. 229-260. Vandembroucke considère que Rawls donne une définition très pauvre de la structure de base, qui passe à côté d'éléments, de l'ordre des interactions individuelles, structurant fondamentalement la vie sociale.

justes. Par ailleurs, il fait le pari que la réalisation institutionnelle de la justice renforcera au sein de la société l'adhésion individuelle à ses principes, de sorte que la stabilité s'auto-engendrera avec la justice, les individus s'identifiant à leurs institutions en reconnaissant leur équité.

Or, au-delà de la question de la plausibilité de cette hypothèse de la stabilisation spontanée, il me semble que cette division du travail moral ne permet pas de comprendre comment peut advenir une société juste sans un véritable désir de justice de la part des citoyens. Ces derniers ont en effet une double responsabilité du point de vue de la justice (Beerbohm, 2012) : 1) faire des choix électoraux conformes à ses exigences; 2) observer continuellement les actions de leurs représentants pour forcer ceux-ci à rendre des comptes et anticiper le jugement des électeurs.

Dans *Théorie de la Justice*, la théorie morale joue un rôle important, puisque Rawls considère précisément que les citoyens « ont un désir profond [...] d'agir conformément aux principes de la justice » (Rawls, 1971, p. 496), mais elle s'efface dans la suite de son œuvre. La raison de ce déplacement opéré dans *Libéralisme politique* vient de ce qu'il ne souhaite plus que la justice comme équité repose sur une doctrine « compréhensive ». Elle doit être conçue comme strictement *politique*, considérant que « [l]es problèmes généraux de la philosophie morale ne concernent pas le libéralisme politique, sauf lorsqu'ils affectent la manière dont la culture environnante et les doctrines qui y ont cours tendent à renforcer un régime constitutionnel » (Rawls, 1993, p. 16-17).

Ce faisant, peut-être l'approche rawlsienne perd-elle une part de ce qui faisait la force de *Théorie de la Justice*. Car si l'on peut aisément concevoir une adhésion générale aux principes du libéralisme politique ne reposant que sur un consensus par recoupement entre différentes conceptions du bien qui se retrouvent chacune de manière rationnelle et raisonnable dans une forme de neutralité libérale, on voit moins facilement comment peut être sauvé l'égalitarisme de la théorie rawlsienne. Une clarification s'impose ici. Contrairement à ce qu'ont cru certains de ses premiers lecteurs, Rawls n'entendait pas, dans *Libéralisme politique*, défendre sa conception de la justice comme équité, mais seulement étudier la plausibilité plus générale du

libéralisme politique<sup>16</sup>. De ce fait, il n'abandonne pas le principe de différence, comme certains commentateurs le lui ont reproché. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il laisse dans une certaine indétermination les moyens de défendre ce second principe de justice dans le cadre d'un consensus par recoupement (Rawls, 1993, p. 31).

L'impartialité incarnée par le voile d'ignorance possède une double dimension, dès lors que les parties prenantes ignorent à la fois leurs convictions et leur position sociale : à la fois impartialité entre les visions concurrentielles du monde et entre les intérêts fondamentaux<sup>17</sup> conflictuels des citoyens. Avec la méthode du consensus par recoupement, l'impartialité rawlsienne se voit potentiellement amputée d'une de ces deux dimensions. En effet, on peut imaginer que, dans une société largement sécularisée, un large consensus soit obtenu sur la neutralité de l'État sans que les citoyens fassent pour cela preuve d'un sens moral aigu. Cette neutralité permet en effet une paix sociale appréciable par tous. Mais un consensus sur un principe redistributif comme le second principe de Rawls (qui exige un arrangement social *au plus grand bénéfique* de ceux qui ont le moins) paraît beaucoup moins plausible, étant donné que la paix sociale peut être obtenue par des redistributions moins importantes. D'où l'importance, me semble-t-il, d'insister sur le rôle de la moralité individuelle dans la construction d'une société juste.

Or, cela n'implique pas à mes yeux d'adopter une conception particulière et articulée du bien, comme la conception kantienne de la personne que Rawls admet avoir mobilisée dans *Théorie de la Justice*. Si le type de moralité individuelle requis par la quête collective de justice est défini comme la capacité individuelle de décentrement, on a affaire non pas à une conception historiquement et culturellement située de la personne, mais à un

---

<sup>16</sup> Il l'explique à son éditrice dans une lettre publiée dans la version anglaise augmentée de *Libéralisme politique* (Rawls, 2005, p. 439).

<sup>17</sup> Les intérêts *fondamentaux* renvoient à ce à quoi chaque citoyen aspire, quelles que soient sa conception du bien et sa position sociale. On peut les distinguer des intérêts *particuliers* que chacun poursuit en lien avec sa conception du bien et sa position sociale. Si l'État doit manifester une préoccupation impartiale pour les premiers, il n'a pas une même obligation concernant les seconds.

trait universel, un invariant de l'espèce humaine. Quelle que soit leur culture, les êtres humains développent une telle potentialité. Seulement, certains contextes socioculturels l'encouragent plus que d'autres, selon la pluralité qui les habite et le degré de liberté communicationnelle toléré par l'État (nous l'avons vu : ce sont la *différence* et la *communication*, outre l'empathie, qui stimulent le décentrement). En outre, la faculté de décentrement n'est pas ici défendue comme ayant une valeur intrinsèque, mais instrumentale (voir Barry 1990, p. xlv-xlvi). Je ne cherche en effet pas à défendre l'idée qu'une vie vécue dans le décentrement est une vie plus réussie, mais simplement l'affirmation selon laquelle il est nécessaire que nous fassions preuve de décentrement si nous nous préoccupons de justice. La conjonction de la théorie morale et politique n'est donc pas nécessairement contraire à une certaine ambition de neutralité (ou d'acceptabilité transculturelle) du libéralisme politique.

Par ailleurs, il est important de noter que la division du travail moral opérée par Rawls dans *Libéralisme politique* n'est pas logiquement impliquée par la reconnaissance de l'importance fondamentale de la structure de base de la société<sup>18</sup>. On ne trouve d'ailleurs chez Rawls aucune véritable justification normative de cette focalisation sur la structure de base au détriment des comportements individuels<sup>19</sup>. En effet, il explique pourquoi son approche se focalise sur la structure de base de la manière suivante :

Une raison à cela tient en partie à ce que les effets de la structure de base sur les visées, les aspirations, et le caractère des citoyens, de même que sur les possibilités qui s'offrent à eux et leur capacité d'en tirer profit, sont

---

<sup>18</sup> Comme le suggère Scheffler (2010, p. 146-147), les remarques de Rawls sur la primauté de la structure de base comme objet de justice n'excluent aucunement la possibilité, voire la nécessité d'un *ethos* de justice. Dans ce cas, les remarques qui suivent sont à prendre comme un complément à Rawls (qui laisse de côté la question des principes devant réguler la conduite individuelle) plutôt qu'une critique.

<sup>19</sup> De manière significative, l'article « La structure de base comme objet » ne fournit pas cette justification normative. Voir Rawls, 1977, p. 37-70.

profonds et actifs dès le début de leur vie (Rawls, 2001, p. 28).

Cela explique pourquoi la structure de base est importante, mais pas pourquoi elle seule importe<sup>20</sup>. On peut par contre deviner un motif pragmatique : il est plus aisé pour le gouvernement d'agir sur une structure légale que sur les motivations individuelles (si ce n'est par les incitations, qui orientent les motivations individuelles vers un but désirable, mais ne les changent pas, ne les « moralisent » pas). Cependant, une approche centrée sur les incitations institutionnelles possède un caractère conservateur : non seulement elle « prend les individus tels qu'ils sont », mais elle empêche également leur développement moral en faisant appel à leurs motivations autocentrées. Il en va de la sorte lorsqu'on légitime des inégalités résultant de la faiblesse morale des citoyens les plus riches ou les plus talentueux, comme le fait le principe de différence rawlsien.

### **3.2. La nécessité d'un ethos de justice**

C'est dans ce contexte que se comprend la double critique adressée par Cohen à Rawls dans *Rescuing Justice and Equality* (2008).

1. Rawls est amené à confondre principes de justice et règles de régulation en raison de sa méthode constructiviste, qui fait que les agents placés sous voile d'ignorance tiennent compte d'une certaine appréciation de faits sociaux (les motivations individuelles, par exemple) pour établir les principes qui leur seraient les plus favorables. La question posée aux agents n'est pas celle de la justice intrinsèque de tel ou tel ordre social; il leur est demandé de sélectionner les principes qu'ils préfèrent, toutes choses considérées. Or, suggère Cohen, le juste est indépendant des faits sociaux contingents (telle la propension à l'égoïsme sous régime capitaliste) sur

---

<sup>20</sup> Rawls précise que sa théorie ne s'applique pas à la justice locale ni aux comportements individuels, mais il n'offre pas pour autant de justification très convaincante. Rawls, 2001, p. 30 et 82-88.

lesquels les agents rawlsiens appuient leur choix, et la méthode constructiviste ne permet pas cette distinction.

2. Le principe de différence est incohérent s'il est présenté comme principe de justice, puisqu'un individu ne peut à la fois admettre son présupposé égalitariste et cependant demander une incitation pour contribuer au produit social. Dans une « communauté de justification », « ensemble de personnes parmi lesquelles prévaut une norme (qui ne doit pas toujours être satisfaite) de justification compréhensive » (Cohen, 2000, p. 43), les choix économiques des membres du groupe doivent être justifiés en regard des principes de justice reconnus par le groupe. Ils ne peuvent être considérés comme de simples « faits sociaux » indépassables (Vandenbroucke, 2001, p. 210).

Cela permet à Cohen (2008, p. 123) de conclure qu'il n'y aura pas de société véritablement juste si les individus ne sont pas guidés par un *ethos* de justice. Je le rejoins sur ce point. Car même si l'on juge que ce qui importe *au premier plan* est d'agir sur la structure sociale (ce que ne nie pas Cohen), les comportements individuels façonnent (et sont orientés par) cette structure à deux égards. 1) La combinaison des choix individuels posés dans la vie privée et dans la vie économique crée une « structure d'interdépendance » (Boudon, 1979, p. 131) qui affecte notamment l'égalité des chances (que l'on songe au choix des écoles par les parents ou aux aides financières des parents aux enfants). 2) La combinaison des choix individuels dans la vie politique (les votes ou les contributions aux campagnes électorales) structure l'ensemble des choix se présentant au corps législatif. Or, l'écart entre l'idéal d'impartialité et le principe de majorité ne peut être comblé que par le décentrement des citoyens. Une société juste ne peut donc qu'advenir de la diffusion plus ou moins large d'un *ethos* de justice parmi les citoyens. Ces derniers doivent être désireux d'agir – non seulement politiquement, mais également dans leurs vies privée et économique – selon des principes qui soient justifiables devant toutes et tous.

On en revient alors à la mise en garde de Nagel : une telle exigence de mise entre parenthèses des prérogatives du point de vue personnel est-elle réaliste? D'après Vandembroucke (2001, p. 212), les positions de Cohen et de Nagel ne sont pas incompatibles. Il estime que la norme de justification pose un cadre moral autour des projets individuels, mais qu'elle n'interdit aucunement la poursuite de projets personnels quelque peu autocentrés. L'*ethos* de justice nécessaire à la poursuite de la justice sociale ne consiste pas en une norme de conduite impartiale en toutes circonstances ni à un calcul conséquentialiste systématique des effets sociaux de chaque action entreprise. C'est cela qui, selon Barry, distingue une impartialité de premier ordre d'une impartialité de second ordre. La première est une « maxime de comportement dans la vie quotidienne » (Barry, 1995, p. 194), tandis que la seconde tolère une sphère de partialité légitime dans les comportements individuels, à condition qu'elle ne puisse faire l'objet d'une objection raisonnable de la part des potentielles « victimes » de ces comportements. On est ici dans la perspective d'un décentrement « scanlonien » – comment puis-je m'attendre à ce que les autres évaluent mon action d'un point de vue normatif?

Dans cette démarche de *justification anticipée*, on peut supposer que personne ne pourra raisonnablement rejeter la priorité donnée par un parent à ses propres enfants par rapport à ceux des autres, car chacun préfère vivre dans un monde où peuvent se tisser des relations spéciales plutôt qu'un monde régi par une norme générale d'impersonnalité.

Quelle que soit notre conception du bien, nous désirons tous avoir la possibilité de contrôler notre propre petit coin du monde, en échange de quoi nous sommes disposés à renoncer à l'opportunité d'exercer un contrôle sur les autres dans leur petit coin du monde. Pour le dire autrement, nous désirons de l'espace pour des choix discrétionnaires dans les domaines qui nous sont les plus chers, et dans une position originelle de type scanlonien, nous devrions reconnaître que nous ne pouvons pas obtenir cela pour nous-mêmes à moins que nous le concédions à tous les autres (Barry, 1995, p. 200).



Cette dernière position, défendue par Barry, et celle de Nagel (qui défend, comme Rawls, une assez stricte division du travail moral) sont-elles à peu près équivalentes, comme le prétend Vandembroucke (2001, p. 213)? Certains passages d'*Égalité et partialité* semblent plutôt rapprocher Nagel de la position rawlsienne. Notamment parce qu'il estime que, « [d]ans l'idéal, la division du travail moral devrait imputer aux institutions qui se trouvent à l'arrière-plan la charge de concrétiser l'ensemble des valeurs neutres par rapport à l'agent, nous laissant libres de poursuivre, dans notre vie personnelle, des valeurs relatives à l'agent [c'est-à-dire autocentrées] » (Nagel, 1991, p. 92, traduction modifiée). Mais dès lors qu'il perçoit bien l'intrication entre les institutions et les comportements individuels, Nagel se rabat sur une forme de compromis<sup>21</sup> entre les exigences d'impartialité et de partialité, au nom d'un certain réalisme de sa théorie.

La position de Barry est autre, puisqu'il ne prétend pas tempérer l'exigence d'impartialité au nom des prérogatives personnelles. Il suggère plutôt que l'exigence morale d'impartialité est mal comprise si on la conçoit comme une impartialité de premier ordre. La défense d'une impartialité de second ordre n'est donc pas dictée par un impératif pragmatique de réalisme, mais elle émergerait plutôt, selon lui, d'une situation contractualiste idéale comme celle qu'a imaginée Scanlon. Dès lors, si Barry insiste sur l'importance de la mise en avant par Rawls de la structure de base, il invoque également, sans beaucoup la préciser, la nécessité d'une forme de « moralité positive » (Barry, 1995, p. 34) de la part des citoyens, qui va plus loin que la simple obéissance à la loi, et qu'éclaire à mes yeux l'idée du décentrement.

La perspective de Barry, distincte de celles de Rawls et Nagel, est par contre compatible avec l'appréciation de Cohen selon laquelle entre une conception qui tolère des individus purement « maximisateurs » de profit et une autre qui exigerait le sacrifice de soi, il y a place pour penser une exigence de justice dans les actions individuelles tout en faisant droit aux prérogatives personnelles

---

<sup>21</sup> Lui-même refuse pourtant la notion de « compromis », estimant que cet équilibre entre le point de vue personnel et l'impersonnel est plutôt une question de « justice ». Voir Vandembroucke, 2001, p. 204 et Cohen, 2011.

(Cohen, 2000, p. 9-10)<sup>22</sup>. L'*ethos* de justice qu'invoque Cohen se situe quelque part entre les deux extrêmes opposés par Nagel que sont le point de vue personnel et l'impersonnel. Pour en comprendre la nature, il me semble utile de se référer à la distinction que nous pouvons maintenant établir entre l'exigence d'impartialité, qui s'appliquerait aux institutions seulement et celle de décentrement, qui concernerait les actions individuelles. Les deux doivent à mes yeux être conçues comme appartenant à un continuum; toutes deux partagent en effet l'idéal de « justifiabilité » devant toutes et tous. Mais ces notions sont importantes à distinguer, car davantage d'écart par rapport à l'impartialité s'avéreront justifiés s'agissant d'actions individuelles que dans le cas de législations. Si les individus sont capables de décentrement, ils sont en effet également vulnérables à la faiblesse de volonté<sup>23</sup>, aux biais positionnels<sup>24</sup> et aux biais de complaisance<sup>25</sup>.

### **3.3. Impartialité des institutions, décentrement individuel**

Ronald Dworkin a longtemps défendu l'idée selon laquelle le gouvernement devait à chaque citoyen un égal respect et une égale préoccupation. Or, dans son dernier écrit, inachevé, Cohen avance l'idée selon laquelle les individus ne se doivent les uns aux autres qu'un égal respect, l'égale préoccupation étant la tâche exclusive de l'État. « Qu'untel ne soit pas membre de ma famille est une raison pour moi de ne pas le traiter avec une préoccupation égale [à celle que j'accorde aux membres de ma famille]. Ce n'est pas une raison pour ne pas le traiter avec égal respect » (Cohen, 2012, p. 199). Cette distinction s'accorde bien avec l'idée d'une impartialité de second ordre. Cependant, il reste important de souligner que plus

---

<sup>22</sup> Cela dit, Cohen et Barry divergent sur la question des incitations, Barry défendant une position plus rawlsienne, moins exigeante du point de vue de la moralité individuelle. Voir Vandembroucke, 2001, p. 215.

<sup>23</sup> Incapacité d'agir tel qu'on estime qu'il le faudrait. Voir Elster, 2009.

<sup>24</sup> Erreurs de jugement engendrées par une information partielle liée à la position qu'on occupe ou aux expériences qu'on a vécues. Voir Sen, 2009.

<sup>25</sup> Erreurs de jugement liées à notre tendance à interpréter nos actes d'une manière qui flatte notre ego. C'est ce qui fait que nous nous convainquons parfois d'agir de manière impartiale alors que nous poursuivons simplement notre intérêt personnel. Voir Pinker, 2011, p. 489-492.

les citoyens prendront soin de leurs proches et se préoccuperont du sort des autres, plus plausible sera l'avènement d'une société juste. La moralité individuelle ne peut donc se limiter au seul *respect* d'autrui. Ce sont plutôt des sphères de la vie morale qu'il convient de distinguer. Dans l'action politique, il est nécessaire à la justice que chacun se préoccupe également du sort de tous. Dans la vie quotidienne, par contre, une division du travail de soin, chacun se préoccupant prioritairement de ses proches, semble plus souhaitable. Dans cette sphère quotidienne, la préoccupation que l'on manifeste pour autrui dépend légitimement de nos liens affectifs particuliers. Demeure cependant l'exigence de respect d'autrui, dont on trouve une formulation intéressante chez Eamon Callan : « Considérer autrui de manière juste, c'est le considérer comme possédant une inviolable valeur, qui est indépendante du degré d'attachement que l'on a par rapport à lui » (Callan, 1997, p. 97).

Afin de donner un aperçu plus concret de la distinction entre impartialité et décentrement et de mieux cerner l'exigence de « justifiabilité » individuelle, considérons à titre d'illustrations deux questions célèbres mettant en tension l'impartialité et les prérogatives du point de vue personnel : l'égalitariste qui favorise ses enfants et l'égalitariste riche.

L'existence de préférences affectives pour les proches est une chose qu'aucune théorie morale sérieuse ne condamne. Certaines implications négatives peuvent, dans certains cas, rendre ces préférences condamnables, mais des écarts par rapport à une conduite impartiale à cet égard trouveront aisément grâce au sein d'une communauté de justification. Ainsi, passer plus de temps à s'occuper de ses propres enfants que de ceux des autres ne peut être raisonnablement condamné – de même que lire des histoires à ses enfants au détriment de l'égalité des chances (voir Segall, 2011; Merrill, 2014). Mais prétexter une préférence affective pour l'un de ses enfants afin de justifier un déséquilibre systématique dans la manière d'éduquer plusieurs de ses enfants apparaît largement condamnable. Dans le premier cas, on ne se désintéresse pas des opportunités des enfants des autres, mais, de manière décentrée, on se fie à une division du travail éducatif qui, de manière générale, est jugée préférable par tous; dans le second,

on n'accorde manifestement pas le même intérêt aux opportunités d'une personne par rapport à une autre. L'enfant défavorisé par ses propres parents pourra *a posteriori* raisonnablement leur demander des comptes, tandis que l'enfant défavorisé du fait qu'il a reçu une éducation parentale moins bonne que d'autres sera peu susceptible d'aller en tenir grief aux « meilleurs » parents. Il comprendra vraisemblablement que chaque parent essaye d'éduquer au mieux ses enfants et qu'une société où prévaut cette habitude est préférable à une société où ce ne serait pas le cas.

Prenons maintenant l'exemple de l'égalitariste riche. Dans quelle mesure repose sur les individus la charge morale de remédier aux injustices existantes? Il me semble que si des inégalités injustifiables, mais évitables persistent, c'est la majorité au pouvoir (en ce compris l'électorat) qui commet une faute morale, et le poids de cette faute ne peut reposer sur les seules épaules d'un individu avantagé. Est-ce à dire qu'on peut être à la fois décentré et riche sans incohérence? Pas exactement non plus. On peut espérer que les personnes injustement avantagées, mais mues par une norme de justification redistribuent volontairement une part de leurs revenus et s'abstiennent de profiter de leur situation favorable de négociation pour s'attirer des avantages supplémentaires (contrairement à ce que tolère le principe de différence). Mais on peut en même temps avoir une certaine compréhension pour la faiblesse de volonté, qui nous empêche d'être des « maximisateurs » de justice. C'est en effet notamment en raison de cette faiblesse qu'on préfère la justice à la charité et qu'on attribue la tâche redistributive à l'État<sup>26</sup>.

Il faut toutefois, selon la suggestion de Cohen (2000, p. 317), distinguer la faiblesse de volonté de la faiblesse morale. Dans le premier cas, l'individu décentré reconnaît qu'il devrait

---

<sup>26</sup>Thomas Nagel ajoute à l'argument de la faiblesse de volonté une compréhension pour la réticence individuelle à redistribuer sans garantie que les autres redistribuent également. Nagel, 1981, p. 199-200, cité dans Cohen, 2000, p. 346. Ces arguments sont convaincants pour préférer l'impôt à la charité, mais pas forcément pour dédouaner les riches égalitaristes dans des sociétés injustes. Car si la faiblesse de volonté est sans doute une dimension indépassable de la psychologie humaine, l'aversion extrême à la non-réciprocité ressemble davantage à un trait caractéristique des sociétés capitalistes avancées, qui pourrait être minimisé dans une société moins baignée dans la logique de compétition.

faire davantage d'un point de vue moral, mais ne possède pas une motivation morale suffisante pour être parfaitement juste. Dans le second, pour répondre à un inconfort moral, il se cherche des excuses qui légitiment à ses yeux le fait de ne pas agir de manière plus juste. S'il est possible de lutter contre la faiblesse morale, par l'éducation notamment, la faiblesse de volonté est sans doute un des plus vieux problèmes que pose la psychologie humaine à la morale. Mais son avantage par rapport à la faiblesse morale, c'est que la faiblesse de volonté engendre un inconfort dans l'esprit de l'individu décentré, qui sera alors plus enclin à chercher une solution collective qu'à demeurer dans cet inconfort (tandis que la faiblesse morale évacue le problème).

En conclusion, affirmer que la moralité individuelle importe au plus haut point pour l'avènement d'une société juste n'implique pas de faire reposer sur les citoyens une charge morale insupportable. Ce qui est nécessaire, ce ne sont pas des agents moraux désincarnés n'agissant que selon des motivations impersonnelles (Williams, 1976), mais des citoyens engagés et décentrés, capables de situer leurs actions sous une exigence de « justifiabilité » potentielle, non par seule hypocrisie, mais par désir de justice.

#### **4. Comment cultiver le décentrement?**

La thèse de cet article pourrait être résumée de la manière suivante : la quête de justice sociale s'accommode mal de la stricte division du travail moral, qui veut que l'État soit seul porteur de la mission d'impartialité, tandis que les citoyens seraient libérés de toute charge morale en dehors du respect et du soutien des lois présumées justes. D'abord, parce que les comportements individuels discrétionnaires contribuent à façonner la structure sociale et la distribution des avantages et charges de la coopération sociale. Ensuite, parce que la recherche collective d'impartialité, confrontée aux limitations des procédures de production des normes juridiques (représentation partielle des intérêts affectés et règle de majorité) rend nécessaire la capacité individuelle de décentrement. Affirmer, cependant, que les citoyens ont un rôle important à jouer dans l'avènement et la préservation

d'une société juste n'implique pas qu'on attende d'eux un comportement impartial en toutes circonstances. Non seulement parce qu'ils en seraient probablement incapables, mais surtout parce que cela n'est pas nécessaire. Ce qu'on attend plutôt des citoyens, c'est qu'ils soient 1) capables d'émettre un jugement moral décentré sur ce que serait un ordre social juste, jugement qui doit les pousser à promouvoir et soutenir (à travers leurs comportements personnels) des institutions justes, ainsi qu'à prendre en égale considération les raisons et aspirations d'autrui; 2) capables de réflexivité critique dans leurs comportements privés et économiques pour mettre ceux-ci en perspective de leur sens de la communauté (ce qui n'implique pas d'agir toujours pour le plus grand bien de cette communauté).

En outre, cette promotion d'une éthique du décentrement n'implique nullement l'imposition d'une conception particulière et articulée de la vie bonne. La moralité individuelle ici mise en évidence ne concerne en effet pas la manière dont on attend des individus qu'ils vivent, mais celle qui doit leur permettre de vivre *ensemble* (Barry, 1995, p. 77 et 113) dans une société juste, cadre qui leur permet par ailleurs de poursuivre une grande diversité de fins selon leurs convictions propres. En outre, la promotion du décentrement met en avant une disposition humaine universelle plutôt qu'une conception culturelle particulière de la personne. On peut dès lors œuvrer sans retenue au développement, au sein de chaque société, d'une véritable culture du décentrement. Les moyens de poursuivre cette fin sont multiples et invitent à l'imagination<sup>27</sup>. Il ne sera dès lors pas question, dans cette dernière section, de les recenser de manière exhaustive. Examinons-en seulement l'un ou l'autre à titre d'exemple.

Rappelons d'abord que le décentrement possède à la fois une dimension cognitive, rationnelle, et une dimension plus affective, liée à la faculté d'empathie. Toutes deux peuvent être stimulées par les interactions communicationnelles, mais

---

<sup>27</sup> Ainsi qu'à une certaine méfiance, instruite par les expériences des politiques révolutionnaires voulant créer un « homme nouveau ». Voir Arendt, 1972. Si les transformations institutionnelles doivent être effectuées aussi vite que possible, l'évolution morale ne peut être qu'un objectif de long terme. Voir également Singer, 1999.

de manière différente. Si l'échange de raisons et d'arguments peut favoriser la prise en considération rationnelle d'autrui, c'est davantage l'échange de récits (voire de regards) qui agit sur la seconde. Dès lors, il convient de voir plus loin que ce que font traditionnellement les approches délibératives de la démocratie, puisque la formation de la moralité individuelle s'ancre également dans des expériences communicationnelles non argumentatives. L'art, en particulier, dans ses formes multiples, joue un rôle important pour le développement de la faculté de décentrement. Non pas seulement, comme le pensait Arendt (1961, p. 284), parce qu'il stimule une attitude de désintéressement et entraîne le spectateur à « courtiser le consentement d'autrui » dans la formation du jugement de goût, mais surtout parce qu'il confronte l'individu à des témoignages – narratifs ou visuels – autres, suscitant potentiellement l'empathie (Goodin, 2003, p. 180-182; Nussbaum, 2010, p. 121-151; Pinker, 2011, p. 573-592). Il ouvre sur des expériences et des situations différentes, qui stimulent cette attitude plus compréhensive à l'égard d'autrui et plus réflexive à l'égard de soi qui constitue le décentrement.

La dimension narrative du décentrement, à l'œuvre dans le monde culturel, se déploie également dans le monde médiatique, à travers l'échange de récits non plus fictifs, cette fois, mais réels. Dans cet environnement, les récits côtoient les idées, les témoignages appuient les arguments. De la qualité et de l'accessibilité de ces échanges culturels et médiatiques dépend donc le développement sociétal du décentrement. Cela souligne, si c'est encore nécessaire, toute la responsabilité de l'État vis-à-vis de ces biens communs que doivent être la culture et les médias.

De manière plus générale, ce sont toutes les formes d'échanges communicationnels décloisonnés qui doivent être encouragées. Échanges entre groupes, communautés et classes divisés par la langue, la religion, la culture ou encore le niveau de vie. Une série de propositions politiques aussi diverses que le service civil, les séjours d'échange étudiants accessibles à tous, la création de circonscriptions électorales fédérales dans les pays divisés ou les communautés politiques en construction, comme l'Europe (Van Parijs, 2011), etc., peuvent être évaluées sous cet angle particulier. La mixité scolaire est également cruciale de ce point de vue. Sa fonction est d'éviter à la fois l'ignorance mutuelle

de groupes sociaux distincts et la polarisation de groupe (Sunstein, 2000), c'est-à-dire le renforcement des biais et préjugés induit par la fréquentation exclusive de personnes aux idées identiques, qui constitue un des facteurs de radicalisation.

Par ailleurs, en dépit de la prudence qui incite les philosophes politiques contemporains à ne pas trop se mêler d'éducation, la tâche revient indubitablement à l'éducation publique d'œuvrer au développement de la faculté de décentrement, que ce soit au sein du cours de français, dans un cours spécifique d'éducation citoyenne, d'éthique et culture religieuse, de morale laïque ou encore de philosophie. Car si l'enseignement de l'argumentation réside déjà au cœur des cours de français et de philosophie, cela n'a pas de portée morale sans qu'on y adjoigne une véritable éducation au décentrement. La pratique de la contradiction, les expériences de pensée à la place d'autrui, ou sous voile d'ignorance, doivent compléter le caractère purement formel de la dissertation traditionnelle (Vandamme, 2013).

Enfin, du côté des procédures démocratiques, l'échange public d'arguments et de justifications semble préférable, du fait de son caractère dialogique, à l'expression privée d'aspirations personnelles à travers le seul bulletin de vote. Préférer la publicité pour son potentiel communicationnel n'implique sans doute pas de revenir sur le caractère secret du vote (ce qui pourrait entraîner des conséquences néfastes pour la liberté d'expression), mais plutôt d'encourager, à tous les niveaux de la société, l'échange public des idées, au moyen de consultations populaires et de forums de discussion à échelle ascendante promouvant l'échange de justifications. Pourquoi ne pas aussi concevoir une pratique du *vote justifié* qui, tout en préservant le secret du vote, en dévoilerait les motifs (choisis par les électeurs parmi une sélection proposée), les différentes justifications pouvant être discutées et évaluées publiquement avant et après le moment du vote, de manière à encourager le décentrement dans l'isolement et à créer une communauté de justification (Vandamme, 2017)?

Les possibilités sont multiples et sont loin d'avoir été toutes explorées dans l'histoire de la démocratie. L'avantage de l'approche ici proposée réside en ceci que l'idée de décentrement



apparaît relativement peu polémique. Elle ralliera aisément autour d'elle des convictions très diverses. Et pourtant, son développement pourrait à long terme transformer les rapports sociaux et être vecteur de justice.

## Bibliographie

- ARENDDT, H. (1972). *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- ARENDDT, H. (1982; 1991). *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil.
- ARNSPERGER, C. (1995). « Équilibre réflexif et engagement individuel : deux "pierres d'angle" de la théorie de Rawls », document de travail n° 20 de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, Université catholique de Louvain.
- BARRY, B. (1989). *Theories of Justice : A Treatise on Social Justice, Vol. I*, Londres, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.
- BARRY, B. (1990). *Political Argument : A Reissue with a New Introduction*, Berkeley, University of California Press.
- BARRY, B. (1995). *Justice as Impartiality : A Treatise on Social Justice, Vol. II*, Oxford, Oxford University Press.
- BEERBOHM, E. (2012). In *Our Name : The Ethics of Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- BERTEN, A. (1993). « Habermas critique de Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle », document de travail n° 6 de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, Université catholique de Louvain.
- BOUDON, R. (1979). *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*, Paris, Hachette.
- CALLAN, E. (1997). *Creating Citizens : Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- CARENS, J. (1981). *Equality, Moral Incentives and the Market*, Chicago, University of Chicago Press.
- COHEN, G. A. (2000; 2010). *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche?*, Paris, Hermann.
- COHEN, G. A. (2008). *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Harvard University Press.
- COHEN, G. A. (2009; 2010). *Pourquoi pas le socialisme?*, Paris, L'Herne.

- COHEN, G. A. (2011). « Minding the Gap », dans *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.
- COHEN, G. A. (2012). *Finding Oneself in the Other*, Princeton, Princeton University Press.
- COHEN-ÉMÉRIQUE, M. (1993). « L'approche interculturelle dans le processus d'aide », *Santé mentale au Québec*, vol. 18, n° 1, p. 71-91.
- DEJOURS, C. (1998). *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil.
- ELSTER, J. (2009). *Agir contre soi. La faiblesse de volonté*, Paris, Jacob.
- FERRY, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, T. II, Paris, Cerf.
- FERRY, J.-M. (1994). *Philosophie de la communication. T. II. Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Cerf.
- FERRY, J.-M. (1996). *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf.
- FERRY, J.-M. (2010). *La religion réflexive*, Paris, Cerf.
- FORSÉ, M. ET M. PARODI (2004). *La priorité du juste. Éléments pour une sociologie des choix moraux*, Paris, PUF.
- GAGNON, É. (2010). « Décentrement. Sur la portée éthique de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 259, p. 53-71.
- GAUTHIER, D. (1986). *Morale et contrat. Recherches sur les fondements de la morale*, Sprimont, Mardaga, 2000.
- GOODIN, R. (2003). *Reflective Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- HABERMAS, J. (1981; 1987). *Théorie de l'agir communicationnel. T. 1 et 2*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, J. (1983; 1986). *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf.
- HABERMAS, J. (1991; 1992). *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- KANT, I. (1785; 1969). *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave.
- MERRILL, R. (2014). « L'amour comme émotion morale? Partialité parentale et égalité des chances », *Raison publique*, n° 19, p. 177-197.
- MIGUELEZ, R. (1989). « Présentation : Anthropologie et méthodologie », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 13, n° 3, p. 5-12.
- MILL, J. S. (1848; 1953). « De l'état stationnaire », dans *Principes d'économie politique (Stuart Mill. Textes choisis)*, Paris, Dalloz.
- MILL, J. S. (1863; 1988). *L'Utilitarisme*, Paris, Flammarion.

- MYERS, M. (1983). *The Soul of Modern Economic Man : Ideas of Self-Interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago, The University of Chicago Press.
- NAGEL, T. (1986; 1993). *Le point de vue de nulle part*, Paris, Éditions de l'Éclat.
- NAGEL, T. (1991; 1994). *Égalité et partialité*, Paris, PUF.
- NUSSBAUM, M. (2010; 2011). *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXIe siècle?*, Paris, Climats.
- PIAGET, J. (1964). *Six études de psychologie*, Genève, Denoël/Gonthier.
- PINKER, S. (2011). *The Better Angels of Our Nature : The Decline of Violence in History and Its Causes*, Londres, Penguin Books.
- RAWLS, J. (1971). *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1997.
- RAWLS, J. (1977; 1993). « La structure de base comme objet », dans *Justice et démocratie*, Paris, Seuil.
- RAWLS, J. (1993; 1995). *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- RAWLS, J. (2005). *Political Liberalism (revised edition)*, New York, Columbia University Press.
- RAWLS, J. (2001; 2008). *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, Paris, La Découverte.
- ROSANVALLON, P. (1989). *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil.
- SCANLON, T. (1982). « Utilitarianism and Contractualism », dans SEN, A. et B. WILLIAMS (dir.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 103-128
- SCANLON, T. (1998). *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press.
- SCHEFFLER, S. (2010). « Morality and Reasonable Partiality », *Equality and Tradition : Questions of Value in Moral and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, p. 41-75.
- SEGALL, S. (2011). « If you're a luck egalitarian, how come you read bedtime stories to your children? », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 14, n° 1, p. 23-40.
- SEN, A. (1987; 1993). « Des idiots rationnels », dans *Éthique et économie. Et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France.
- SEN, A. (2009; 2010). *L'idée de justice*, Paris, Flammarion.
- SINGER, P. (1981). *The Expanding Circle : Ethics and Sociobiology*, Oxford, Oxford University Press.

- SINGER, P. (1999; 2002). *Une gauche darwinienne. Évolution, coopération et politique*, Paris, Cassini.
- SMITH, A. (1759). *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
- SUNSTEIN, C. (2000). « Deliberative trouble? Why groups go to extremes », *The Yale Law Journal*, vol. 110, n° 71, p. 71-119.
- VANDAMME, P.-E. (2013). « Quels fondements philosophiques pour l'enseignement de la morale laïque? Pour une éducation au décentrement », *Revue française de pédagogie*, n° 182, p. 107-116.
- VANDAMME, P.-E. (2014). « Exploitation et obligation de travailler », *Les Ateliers de l'Éthique / The Ethics Forum*, vol. 9, n° 2, p. 29-49.
- VANDAMME, P.-E. (2017). « Voting Secrecy and the Right to Justification », *Constellations*, à paraître.
- VANDENBROUCKE, F. (2001). *Social Justice and Individual Ethics in an Open Society : Equality, Responsibility and Incentives*, Heidelberg, Springer-Verlag Berlin.
- VAN PARIJS, P. (2011). *Just Democracy. The Rawls-Machiavelli programme*, Colchester, ECPR Press.
- WILLIAMS, B. (1976; 1981). « Persons, Character and Morality », dans *Moral Luck : Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press.