



**HAL**  
open science

## Homo oeconomicus et spectateur équitable

Michel Forse, Maxime Parodi

► **To cite this version:**

Michel Forse, Maxime Parodi. Homo oeconomicus et spectateur équitable. Revue de l'OFCE, 2002, 3 (82), pp.165 - 230. 10.3917/reof.082.0165 . hal-03458612

**HAL Id: hal-03458612**

**<https://sciencespo.hal.science/hal-03458612v1>**

Submitted on 30 Nov 2021

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

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

# HOMO ÆCONOMICUS ET SPECTATEUR ÉQUITABLE

**Michel Forsé**

*CNRS et Cellule de sociologie de l'OFCE*

**Maxime Parodi**

*Cellule de sociologie de l'OFCE*

*L'opinion dérive de l'intérêt, mais aussi d'un point de vue moral qui peut être appréhendé en spécifiant la position d'un spectateur qui, n'ayant pas de parti pris pour tel ou tel acteur ou telle ou telle conception de la vie bonne, essaye de juger avec équité. Tel est, du moins, l'un des principaux enseignements qui ressort de l'analyse entreprise ici d'un sondage sur les opinions à l'égard de l'État-providence et de ses œuvres. En général, et en particulier à propos des opinions sur le RMI sur lesquelles nous nous sommes focalisés, dès que l'intérêt n'est plus en jeu, ou même moins il l'est, plus la voix du spectateur équitable se fait entendre. Ses justifications sont efficaces pour la simple raison qu'elles s'appuient sur des arguments susceptibles d'être endossés par tous. Autrement dit, elles ont valeur d'objectivité.*

**P**artisans et adversaires de la *Théorie de la Justice* (Rawls, 1971) seraient très certainement d'accord sur au moins un point : la publication de ce livre par John Rawls au début des années 1970 a significativement contribué à bouleverser le paysage de la philosophie morale. Dans le monde anglo-saxon, l'utilitarisme était d'autant plus dominant qu'il était congruent avec l'approche standard des économistes. Et, là où cet utilitarisme ne régnait pas en maître, comme en France ou en Allemagne, ce secteur de la philosophie tendait à n'être plus guère qu'une histoire critique des doctrines morales. Depuis lors, un large espace de débats a été ouvert, et dans un contexte historique où, qui plus est, l'approche de stricte orthodoxie marxiste implosait, libéraux, communautariens, libertariens et utilitaristes ont échangé leurs arguments au travers d'une masse considérable d'articles ou de livres. Cette discussion critique n'est bien sûr pas achevée, mais on peut aujourd'hui constater que tous n'en sont pas sortis indemnes. D'un côté, les thèses libertariennes les plus extrêmes, notamment la théorie historique du droit de Nozick (1974), sont réfutées ; de l'autre, plus

Juillet 2002

Revue de l'OFCE 82

personne aujourd'hui ne soutiendrait un utilitarisme radical<sup>1</sup> à la manière de celui qui pouvait encore être en vogue il y a trente ou quarante ans. Ceux qui n'ont pas voulu franchir définitivement le pas et abandonner le contenu téléologique de cette doctrine se sont vus contraints d'en donner des formulations tellement affaiblies que l'on peut se demander ce qui en subsiste réellement. On a ainsi pu parler (Slote, 1985, 1989) de « conséquentialisme *a minima* » ou de « rationalité satisfaisante », c'est-à-dire autorisant des choix « non-optimaux », qui au passage deviennent quasiment imprévisibles dans ce cadre.

Nous n'aborderons pas ici la discussion des thèses communautariennes. Bien que ce soit indéniablement un sujet d'importance, par exemple en raison du renouveau du relativisme moral, selon nous contestable, auxquelles ces idées peuvent conduire, et bien qu'elles jouissent d'une certaine aura en Amérique du Nord, peut-être davantage qu'en France, leur diversité reste telle<sup>2</sup> que cela exigerait une étude en soi. Plus positivement, nous nous centrerons sur les raisons qui militent en faveur de l'approche libérale kantienne pour expliquer et comprendre des comportements ou des opinions, c'est-à-dire en faveur d'une approche : i) pluraliste ou non-perfectionniste, ii) déontologique (donc non-conséquentialiste et anti-relativiste), iii) non-restrictive quant à la rationalité des acteurs (ou traitant du rationnel et du raisonnable). Même si cette approche kantienne, ou néokantienne lorsqu'elle est soutenue par des philosophes contemporains<sup>3</sup> tels que Rawls (1971), Dworkin (1977), Habermas (1991), Nagel (1991), Kymlicka (1995) ou d'autres, va bien évidemment à l'encontre de nombre des idées communautariennes<sup>4</sup>, nous chercherons plutôt ici à montrer pourquoi elle implique un renoncement à l'utilitarisme, notamment en raison de l'importance bien plus grande que ce dernier a exercé et exerce (encore) en sciences économiques mais aussi, quoique de façon moindre, en sociologie<sup>5</sup> (Coleman, 1990).

En un mot, et avant d'y revenir plus en détail, le point de vue kantien consiste à soutenir que si l'on veut rendre compte de ce que des acteurs font ou pensent dans le domaine pratique en général, c'est-à-dire là où ce n'est pas la seule raison théorique ou un simple jugement esthétique mais les intérêts des uns et des autres qui sont en jeu, on ne peut faire l'économie de ce principe déontologique fondamental

1. En se refusant à considérer que l'égal respect de tous puisse être d'un quelconque intérêt, Moore (1912) est sans doute l'un des meilleurs représentants de ce radicalisme.

2. Citer des auteurs tels que MacIntyre (1981), Sandel (1982), Taylor (1989), Walzer (1983), parmi bien d'autres, suffit à souligner cette diversité.

3. L'approche philosophiquement libérale dont il est ici question ne doit bien sûr pas être ramenée au sens politique restrictif qu'elle prend parfois dans le langage courant en français.

4. Un livre regroupe les traductions en français de bon nombre des textes importants du débat (Berten et al., 1997).

5. La sociologie et l'anthropologie, du fait de l'importance qu'y connaissent le holisme méthodologique et le relativisme moral, seraient sans doute plus ouvertes aux thèses communautariennes.

selon lequel la justice comme équité a toujours une priorité absolue devant le bien, quelle que soit la façon dont on envisage ce bien (bien-être matériel ou spirituel, utilité, bonheur, plaisir, etc.). Même si les acteurs suivent les impératifs hypothétiques de l'habileté (employer les moyens les mieux adaptés à la réalisation d'un objectif) ou de la prudence, on ne s'en donne qu'une vision fort incomplète tant que l'on ne perçoit pas qu'ils agissent aussi par devoir, en suivant un impératif catégorique<sup>6</sup> (Kant, 1785). Cet impératif n'est d'ailleurs pas nécessairement contradictoire avec lesdits impératifs hypothétiques. Mais il reste le seul que les acteurs doivent endosser pour agir justement. Il ne s'agit pas de contester que ces acteurs puissent optimiser une fonction d'utilité, soit individuellement, soit du point de vue de la collectivité qu'ils forment. En revanche, il s'agit bien de nier qu'en rester là pourrait être suffisant à une analyse de leur raison pratique. Cela reviendrait à accorder de fait une priorité au calcul de l'intérêt sur le choix moral d'une justice comme équité. Or, une telle position n'est défendable ni théoriquement, ni empiriquement. Se contenter de faire rationnellement passer son bien ou son intérêt devant ce qui est raisonnable ou juste pour tous n'engage ni vers une théorie consistante du choix moral, ni vers une théorie stable de la société.

On pourrait cependant se dire : « Il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien ». Si cette devise devait avoir une quelconque valeur ici, cela reviendrait à penser que nous serions raisonnables en théorie, mais que dès qu'il faudrait passer à l'action, nous ne serions plus que rationnels. Nous aurions la capacité de résoudre nos conflits avec justice mais, incapables de concéder quoi que ce soit en pratique, nous ne connaîtrions plus que les rapports de force.

Notre propos va très précisément consister à montrer que c'est plutôt cette devise qui ne vaut rien dans le cas présent. En prenant l'exemple d'un sondage récent d'opinions sur l'État-providence et ses œuvres, nous allons argumenter qu'il n'est pas possible de comprendre ces opinions dans leur totalité si l'on s'en tient à l'idée qu'elles ne font que défendre les intérêts économiques ou les préférences quant à la vie bonne de ceux qui les soutiennent et qu'en conséquence il faut se tourner vers le modèle plus large d'un acteur rationnel et raisonnable, qui se prononce en faveur de solutions objectivement justes, pour comprendre et expliquer ces opinions. Après avoir précisé ce qu'il fallait entendre par là, et en quoi cela est irréductible à une théorie utilitariste du choix rationnel, il faudra bien sûr se demander, avant d'appliquer ce modèle aux données, par quelle méthode on peut envisager de repérer concrètement et empiriquement cette priorité du juste.

---

6. Pour en rappeler l'idée, le plus simple sans doute est d'en redonner la première formulation proposée par Kant (1785) : « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. ».

## Trouver une solution juste aux conflits : des limites de l'utilitarisme à l'hypothèse du spectateur équitable

### La position déontologique

Dissipons tout de suite un malentendu. La position déontologique ne consiste en aucune manière à affirmer qu'un acteur pense ou agit sans penser aux conséquences de ses actes ou de ses opinions. « Adviene que pourra » n'est pas sa maxime. Ce contresens a beau être assez répandu, il relève d'une incompréhension. Pour Kant ou pour Rawls ou tout autre auteur du courant déontologique, une action n'a de sens que si elle est orientée par une finalité. On peut même dire qu'elle est forcément orientée par un intérêt, à condition toutefois de ne pas confondre l'intérêt pratique empirique, seulement rationnel, avec ce que Kant appelait l'intérêt pur pratique, qui est aussi raisonnable (Rawls, 2000). Le conséquentialisme (de l'utilitariste) revient à admettre que seules les conséquences qui optimisent le bien (pour soi-même, ou pour les autres, ou pour la collectivité) doivent entrer en ligne de compte, même si elles sont contraires à ce qu'exige une justice comme équité. La déontologie soutient au contraire que ces dernières doivent recevoir une priorité. Si un acteur y souscrit, c'est donc bien qu'il a pensé aux conséquences de ses actes ou de ses idées, même s'il est vrai qu'il n'a pas choisi l'optimum au sens utilitariste, puisque le juste n'est l'optimisation du bien que par accident. Une chose est de dire qu'agir par devoir moral (de vertu ou de justice) consiste à se déterminer en fonction de principes *a priori* (qui ne dérivent pas de l'expérience), une autre est de dire que cela revient à refuser de considérer les conséquences de ses actes. C'est même tout le contraire puisque c'est pour parvenir à une fin juste que l'acteur détermine sa position selon des principes déontologiques, là où au contraire un conséquentialisme radical croit raisonnable de se contenter d'optimiser une fin donnée, qui ne doit plus être renégociée en regard des conséquences, de manière à stabiliser le calcul<sup>7</sup>.

Cependant, bien peu d'économistes rejettent le conséquentialisme et même si quelques-uns, largement minoritaires, rappellent, jusqu'au titre de leurs ouvrages (Hirschman, 1984 ; Sen, 1999) que la science économique est une science morale, la majorité ne va pas, ou peut-être pas encore, jusqu'à en quitter définitivement le royaume. Dans une conférence qu'Amartya Sen a donnée en 2001 pour célébrer les vingt ans de l'OFCE, le prix Nobel d'économie s'est fait l'avocat d'une promotion radicale du *free speech* dans les pays en voie de développement. Il a

7. Précisons que le fait d'ajouter quelques « bouclages » par des procédés récursifs, loin de résoudre le problème, ne fait que noyer le poisson.

exposé toutes les bonnes raisons, y compris économiques, mais bien sûr pas seulement, que l'on pouvait avoir de soutenir un tel point de vue. Mais comment la défense de cette liberté de conscience, de pensée et de parole et sa promotion feraient-elles sens hors de tout cadre déontologique ? S'il faut attendre que le *free speech* maximise une utilité ou qu'il soit considéré comme le bien vers lequel on va finir par tendre, là où manifestement ce serait un miracle, on risque fort d'être assez déçu. Défendre la liberté d'expression uniquement en raison de ses bénéfices (économiques) est une erreur de catégorie : c'est croire que nous sommes *déjà d'accord* sur la société que nous voulons alors que la liberté d'expression est une *condition de cet accord*. C'est croire, en plus, que la liberté d'expression n'est pas sous une telle hypothèse une simple perte de temps que l'on marchanderait. La position déontologique libérale insiste au contraire sur le fait que la loi morale est, comme aurait dit Kant, « une loi de liberté », c'est-à-dire que c'est en tant qu'elle est *raisonnable pour tous* qu'elle impose le respect de la dignité de toute personne humaine, comme personne morale libre et égale, et donc forcément, entre autres, l'égal respect de la liberté de parole. Voilà en tous cas, ce à quoi l'utilitarisme, mais pas seulement lui, ne peut parvenir sans perte de cohérence, notamment en raison du conséquentialisme qu'il soutient et qui le conduit, par définition, à n'admettre aucun principe permettant d'éviter le sacrifice d'une utilité individuelle lorsqu'il est nécessaire à l'optimisation du bien commun. C'est la raison pour laquelle Rawls (1971, I, 1) débute sa réflexion sur la justice par un total rejet de ce dogme : « Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée. Pour cette raison, la justice [...] n'admet pas que les sacrifices imposés à un petit nombre puissent être compensés par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre. [...] les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni aux calculs des intérêts sociaux. ».

On pourrait certes se dire qu'après tout, ce raisonnement ne concerne qu'un utilitarisme dit normatif, celui qui classiquement vise à maximiser la somme (ou la moyenne) des utilités (« le plus grand bonheur pour le plus grand nombre », selon la formule de Hutcheson (1725) reprise par Bentham), ou l'économie normative ou du bien-être (welfarisme) qui en découle. On pourrait alors renoncer à exclure la déontologie lorsqu'il s'agit du bien commun ou des préférences agrégées, tout en conservant l'idée que pour ce qui est de l'utilitarisme explicatif individuel, c'est-à-dire de l'explication du comportement de chaque acteur, qu'on préfère appeler aujourd'hui « théorie du choix rationnel », il serait possible d'en rester à la simple maximisation de l'utilité (sous réserve qu'elle satisfasse à certaines contraintes techniques, de limitation, d'asymétrie, etc., de l'information qui ne nous intéressent pas ici directement).

Outre le fait que ce repli soit assez bancal, puisque ce qui vaudrait pour chaque individu ne vaudrait plus pour la collectivité qu'ils forment, il ne nous semble pas qu'il soit aussi facile de sortir de la difficulté. La priorité du juste vaut dans l'optique kantienne pour chaque individu qui réfléchit sincèrement et honnêtement sur les raisons qui sont susceptibles de justifier *pour tous* ce qu'il pense ou ce qu'il fait. Que ces bonnes raisons soient ainsi, par essence, publiques n'enlève rien au fait qu'elles restent bien celles de chacun des individus. C'est donc aussi la théorie du choix rationnel, pour autant qu'elle se présente comme un modèle *suffisant* de rationalité, qui est visée par l'objection déontologique.

## Les limites du mécanisme

Dans sa version welfariste, l'utilitarisme prétend que la distribution équitable d'une ressource est forcément une fonction du bien-être (ou utilité) des individus. Il a aujourd'hui abandonné l'idée de rattacher nécessairement cette utilité au plaisir ou au bonheur, pour ne la lier qu'au degré de satisfaction des préférences, révélées par les choix rationnels empiriques des acteurs. Ce renoncement à un hédonisme benthamien (Bentham, 1789), ou à un eudémonisme, n'est en réalité pas très fondamental relativement au problème crucial qui est de savoir si un choix rationnel juste peut ne pas avoir d'autre fondement qu'empirique. Pour examiner cette question, nous allons donc, simplement pour être plus concret, redonner son contenu psychologique traditionnellement hédoniste à l'utilitarisme, mais il va de soi que cela ira sans perte de généralité. Nous redeviendrons d'ailleurs plus « généraux » par la suite.

La théorie du choix (dit) rationnel (que nous abrègerons par TCR) se propose dans ces conditions d'expliquer les comportements en partant de l'idée que les individus maximisent leurs plaisirs (ou minimisent leurs peines). L'intérêt d'une telle perspective est avant tout de rendre possible une « algèbre de la société ». À l'image de la mécanique céleste : des individus mus par des mobiles suivent des trajectoires déterminées. L'un des maillons faibles de ce raisonnement tient néanmoins à sa manière de traiter les conflits ou, si l'on peut dire, à la « théorie des chocs ». Tant qu'il n'y a pas de conflit entre les individus, chacun agit dans le sens qu'il préfère et, au pire, les autres sont indifférents aux conséquences de son acte, au mieux ils s'en réjouissent. Mais, si cela peut (presque) suffire dans un univers éthéré, pour l'étude d'une société il s'agit d'une réduction drastique. L'un des grands intérêts de l'individualisme méthodologique, dans lequel s'inscrit la TCR, tient justement à son ambition d'éclairer les conséquences pour soi des actions des autres, en particuliers les conséquences négatives. S'il n'y avait pas de conflits, si ce que font les autres nous était toujours

favorables, nous n'aurions guère à nous en soucier : l'inconséquence serait un choix rationnel.

La TCR a donc souvent été conduite à proposer une « théorie des chocs ». Historiquement, celle-ci s'inscrit généralement dans le prolongement de deux perspectives qui trouvent leur origine notamment chez Hobbes : l'état de nature ou un pacte social dérivant seulement de cet état de nature. Dans le premier cas, les agents sont dotés d'une psychologie *naturelle* (égoïsme, volonté de puissance, etc.). Ils n'ont aucune distance critique sur les conflits qu'ils provoquent et vivent l'instant présent en suivant leurs penchants. Les conflits sont résolus par la force, rendant l'analogie mécanique totale. Dans le second cas, l'homme est libre. Néanmoins, cette victoire sur la nature immédiate a pour seule fin de conserver le processus vital. L'agent ne suit pas son penchant pour la seule raison qu'il doute de sa force vis-à-vis des autres et qu'il craint l'avenir. Dès lors, les agents sont poussés vers une logique prudentielle (une aversion au risque) qui les amènent à *nier leur nature au nom de leur nature* : ils acceptent de signer un contrat qui leur aliène certains désirs immédiats de manière à conserver leur vie. C'est leur « intérêt bien compris ».

Dans les deux cas, l'idée de processus vital ou le naturalisme ou l'empirisme sont conservés. C'est qu'il faut maintenir un lien avec la nature pour appliquer le modèle de la mécanique céleste. Et même lorsque la TCR a tenté de se dégager d'un tel naturalisme, elle n'a pu se résoudre à abandonner l'idée que l'essentiel de la dynamique sociale relevait de *mobiles*. Le choix d'une modélisation mécaniste la conduit à ne pas prendre au sérieux d'autres *motifs*. Cette restriction est lourde de conséquences car elle interdit une « théorie des chocs » fondée sur l'idée de contrat social. Aussi, il n'est guère surprenant que l'une des grandes pierres d'achoppement de la TCR soit le raisonnement moral et, plus particulièrement, le raisonnement sur ce qui est juste. En réalité, le contrat social, loin d'accompagner la nature, rompt résolument avec. Comme le dit Rousseau (1762) : « C'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que pouvant être inégaux en force et en génie, ils deviennent égaux par convention et de droit. » (CS, I, 9). Cela, un calcul des plaisirs et des peines, ou une aversion au risque, ou une bienveillance ou une malveillance généralisée, ou une optimisation de l'utilité, ou toute autre appréhension totalement empirique de la nature humaine ne peut l'expliquer. Au mieux, car la démonstration reste très faible, il n'en résulte qu'un pacte « naturel » rationnel qui ne fait que maximiser l'intérêt de tous, ce qui n'est pas la justice. Au lieu de cela et pour dire les choses à la manière de Kant, si le contrat social est une idée de la raison, il doit trouver son fondement dans la raison (pratique). Il ne peut pas être rationnel



seulement empiriquement. Il doit impérativement aussi être raisonnable et il doit donc respecter les principes *a priori* de la raison, en particulier celui qui lui impose de reposer sur un *accord unanime*. Or, le contrat social ne peut viser cette unanimité que si *chaque partie accepte la perspective des autres*. Autrement dit, ici la question n'est pas celle de savoir quel principe d'organisation ou quelle institution maximise l'intérêt de tous, mais quel principe ou quelle institution respecte l'égalité liberté de chacun, et cela ne dérivera jamais de l'optimisation du bien, même au prix d'efforts mathématiques sophistiqués.

## Typologie des solutions aux conflits

L'idée de contrat social souligne ainsi l'existence d'un mode de raisonnement dont ne peut rendre compte la TCR et qui est fondamental pour traiter des conflits. Pour s'en rendre compte, il faut en revenir à une rationalité élargie. Celle-ci part du principe que les individus agissent ou endossent une opinion pour de bonnes raisons. D'une part des raisons qui sont seulement *relatives à l'agent*, touchant soit à ses intérêts, soit à sa conception de la vie bonne. D'autre part des raisons *neutres* (Nagel, 1991), susceptibles de convaincre les autres membres de la société, même s'ils n'ont ni les mêmes intérêts, ni la même conception de la vie bonne. On peut encore dire que les premières raisons sont simplement subjectives tandis que les secondes tendent à l'objectivité. Aussi, tout comme les raisons neutres visent le vrai dans le domaine des jugements de faits, elles visent le juste dans le domaine des jugements de droit (Boudon, 1995). Elles tiennent alors une place éminente dans notre manière d'appréhender les conflits et, plus généralement, la vie commune.

Au total, les individus disposent de trois grandes options, et non d'une comme le suggère la TCR, pour résoudre un conflit. Ils peuvent bien évidemment ne considérer que leurs intérêts et marquer une indifférence aux conséquences pour les autres de leur acte : c'est (i) la solution égoïste. Ils peuvent toutefois se soucier aussi du bien-être des autres, ce que la TCR traduit en incluant dans la fonction d'utilité de *i* un argument représentant le bien-être ou la consommation de *j*. Cette forme générale définit l'altruisme (Ballet, 1998), mais elle se décline de deux manières bien différentes. Tout d'abord, l'altruisme dit « rationnel », qui est, avant tout, une bienveillance calculée (ou cynique), dans la continuité de Hobbes : je cède un peu de mon bien-être lors d'un conflit car j'ai une garantie de m'y retrouver à terme. L'insistance sur cette forme tient évidemment à ce qu'elle est la seule qui puisse ressembler quelque peu à des sentiments de justice sans sortir de la TCR. Cet altruisme « rationnel » peut d'ailleurs encore recouvrir d'autres formes : la compassion (je ne cède pas sur mon bien-être mais j'aimerais que les autres améliorent le leur) et cela peut même aller jusqu'à la

méchanceté (j'éprouve du plaisir aux peines de l'autre). Il n'y a pas là de paradoxe car on voit bien que dans tous les cas il ne s'agit que d'un égoïsme de second niveau. Il n'est donc pas fondamental de le distinguer de l'égoïsme pur. En revanche, il doit l'être de (ii) l'altruisme pur ou « sacrificiel » qui n'est pas calculé et *n'attend pas la réciprocité*. Ici, *i* accepte purement et simplement de « sacrifier » son bien-être à *j*. Il est quasiment, pourrait-on dire, un « anti-utilitariste ».

Jusque-là, le naturalisme empirique est toujours pris en compte, soit qu'il suit simplement son cours, soit que pris de panique il demande des garanties en sa faveur, soit qu'il adopte un comportement suicidaire. Reste donc la solution qui consiste à s'en détacher, puisque manifestement les individus peuvent encore (iii) recourir à une solution qu'ils jugent unanimement équitable. Pour cela, les parties prenantes peuvent, par exemple, s'en remettre au jugement d'un médiateur qui n'a pas d'intérêt en jeu (ni matériel, ni engageant une conception non unanime de la vie bonne). Cet individu jugera alors à partir de principes qui sont légitimement acceptés (consensuels) et dira ce qu'il est juste de faire. On notera que cette capacité de faire appel à des raisons neutres, qui justifient les principes de justice, n'est pas propre à un individu non concerné, même si elle est *a priori* moins biaisée chez lui. Tout ce que cela exige, c'est d'être capable de se faire juge à distance de soi-même<sup>8</sup>. Mais cela est visiblement trop pour la TCR. Puisqu'elle ne reconnaît que les raisons relatives à l'agent, nous ne pouvons en aucune manière selon elle être neutres. Quant à celui qui est en position de neutralité pour un problème donné, celui auquel on fait parfois appel pour juger, il n'a pour la TCR aucune raison convaincante à faire valoir, il n'a rien à dire. Les bonnes raisons sur lesquelles s'appuie un juge impartial sont étrangères à la TCR (sauf à les ajouter arbitrairement).

Il n'est pas étonnant dans ces conditions qu'elle soit amenée à qualifier toute idée de justice d'irrationnelle ou d'idéologique et que toute la tradition déontologique demeure absente de son cadre de réflexion. En particulier, l'idée que les individus cherchent certes à satisfaire leurs intérêts, mais sont également des sujets qui essaient de justifier leurs actes et leurs opinions en cherchant un accord unanime autour des principes qui guident ces actions ou opinions, est et demeurera à jamais hors de sa portée. Malgré de multiples tentatives, la TCR n'a pu masquer cette lacune qu'en niant les conflits, ce qui la conduit à être implicitement normative, ou en refusant de les traiter, ce qui réduit drastiquement ses ambitions et son champ d'étude.

<sup>8</sup>. L'autonomie du sujet que cela requiert à l'encontre de l'individu « monade » utilitariste a été bien explicitée par Alain Renaut (1989).

## Impartialité utilitariste, impartialité déontologique

Si le sentiment que tout ce qui ne repose pas sur l'intérêt personnel sombre inévitablement dans l'angélisme ou l'idéologie domine encore beaucoup d'études appliquées, la science économique a cependant dès l'origine tenté de s'écarter de ce modèle anthropologique arbitraire et orienté. Hume (1739) et Smith (1759) ont ainsi tenté d'élargir la psychologie humaine au-delà de l'égoïsme en s'appuyant sur la notion de sympathie. Pour le premier, la sympathie traduisait le fait de prendre plaisir au fait que les autres prennent plaisir. Smith, complexifiant le principe, préférerait prendre comme trait psychologique le fait que l'individu prend plaisir au fait que les individus sympathisent. Dans les deux cas, il s'agit d'introduire dans la fonction d'utilité d'un individu les préférences des autres, ce qui permet d'expliquer une certaine forme de bienveillance. Ce modèle explicatif peut également servir de modèle normatif dès lors que l'on se place du point de vue du sympathisant idéal ou Spectateur Impartial. Ce spectateur correspond à un individu idéal, parfaitement rationnel et informé, qui fait entrer dans sa fonction d'utilité les utilités des autres avec une même pondération : c'est le sympathisant parfait qui ne prend parti pour personne en particulier. Hume considérerait que c'était le seul moyen de définir l'impartialité ; c'est en tout cas, visiblement, la voie la plus naturelle dans le cadre de la TCR puisque le critère de justice qui en résulte est celui de l'utilitarisme classique : sera dit juste ce qui maximise la somme des utilités pondérées uniformément.

Néanmoins, appeler juste un jugement fait avec une parfaite sympathie tourne court. Loin de définir des droits et devoirs, acceptés unanimement, qui règlent un conflit, la sympathie opère une dépersonnalisation en fusionnant toutes les préférences et nie ainsi le conflit. Soit, alors, nous sommes toujours sympathisants car il n'existe pas d'actes qui nous nuisent : nous sommes dans un univers éthéré. Soit nous sommes tous de purs altruistes et nous choisissons toujours de faire ce que les autres désirent, ce qui, à ce niveau de généralisation, est absurde et montre bien comment le problème de la justice est évacué : si personne n'a de désir égoïste, il n'y a rien à trancher car il n'y a pas de préférences primaires pour rendre opératoire la sympathie qui est une préférence de second ordre, une préférence de préférence.

Il reste l'interprétation perfectionniste, qui s'inscrit dans la lignée du « meilleur des mondes possibles » de Leibniz (1710) et aboutit à l'utilitarisme classique. Pour se sortir des apories précédentes, on peut chercher un bien étalon *commun à tous* à partir duquel on effectue une opération comptable sur les plaisirs et les peines. Dans ce cas, un conflit peut être tranché en comparant la peine d'un individu aux plaisirs qui en résultent pour les autres. Si la peine l'emporte, ces derniers se feront

sympathisants et réfrèneront leurs désirs. En revanche, si les plaisirs l'emportent, ils sacrifieront le premier à leurs désirs.

Pourtant, on ne peut appeler juste ce calcul des plaisirs et des peines que si le bien étalon est reconnu tel par tous. Or, un tel présupposé n'est qu'une nouvelle manière de forcer l'harmonie : il évacue les conflits entre des projets de vie qui ne valorisent pas les mêmes biens. Imaginons une société dans laquelle tous considèrent que rien n'est plus important que la musique, et sont prêts à tout sacrifier pour elle. Dans ce cas, ils construiront prioritairement des salles de concert et des instruments de musique au détriment, par exemple, de stades de football. La règle de justice est simple : « Tu aimes la musique comme nous tous, donc tu ne peux te plaindre ». Dans une société de masse, cette communauté de goût est cependant difficile à croire, et l'amateur de football peut légitimement se plaindre qu'on ne le laisse pas faire ce qu'il veut (jouer au football plutôt qu'au piano). Face à ce conflit, deux positions. Tout d'abord, dans une optique perfectionniste, on peut dire que la musique vaut mieux que le football et, traitant l'individu comme un mineur, lui expliquer que c'est dans son intérêt d'apprendre la musique plutôt que le football, que c'est pour son bien. Puis, si l'amateur ne se rend pas à la « raison » en changeant ses goûts, on peut lui forcer la main « au nom de la musique », par exemple à l'aide d'incitations (du type «... sinon pas de dessert»). Autrement dit, parce que l'on n'accepte pas d'autres conceptions du bien, on force l'individu à être vertueux au sens de sa propre conception du bien. Cette solution coercitive a beau être rationnelle, elle nous écarte définitivement de la justice. Comme l'a déjà suffisamment montré Rousseau (1762) le droit du plus fort n'est tout simplement pas un droit. C'est une simple situation de fait et nous n'avons donc pas à en discuter davantage.

À l'inverse, une optique libérale admet par principe la pluralité des conceptions du bien et cherche le compromis. L'accord s'établira autour de raisons neutres. Si, exemple caricatural, tout le monde reconnaît qu'on ne peut faire les deux, mais que tous doivent soit jouer de la musique pour former un orchestre complet, soit jouer au football pour avoir 22 joueurs, une règle de justice, qui pourrait rassembler tout le monde, serait de tirer au sort. Si l'accord est unanime autour de la procédure, le résultat, quel qu'il soit, sera reconnu juste par tous<sup>9</sup>. D'autres solutions sont évidemment imaginables, par exemple, on adapte les règles du jeu de football et on se restreint à la musique de chambre, de manière à ce que chacun fasse ce qu'il lui plaît. Quelle que soit la procédure retenue, il faut bien voir que l'utilitarisme est incapable de rendre compte de ces solutions que les acteurs trouvent pour résoudre leurs conflits. Sa « solution » consiste à affirmer que le compromis est déjà trouvé sur la pondération des plaisirs et des peines qu'occasionnent musique et football. Or, d'une part, les individus s'accordent rarement

9. C'est ce qu'on appelle une justice procédurale pure.

sur des pondérations, mais sur des droits et des devoirs. Et, d'autre part, les comparaisons interpersonnelles d'utilité qui en sont le passage obligé sont très problématiques. Même si elle arrivait à fournir une procédure empirique (par exemple, un système d'enchères) pour comparer objectivement les utilités subjectives, la TCR ne pourrait rendre compte des sentiments de justice. Imaginez un juge qui ferait preuve de clémence à l'égard d'un sadique qui a martyrisé un individu mentalement déficient, en prétextant que, puisqu'il ressent moins de douleurs qu'un autre, le calcul des plaisirs et des peines parlerait dans ce cas précis en faveur du sadique. Ce cas est généralement jugé injuste parce que l'on attend du juge qu'il *objective* le délit et traite de la même manière la victime larmoyante et la victime impassible. Comme on le voit, les raisons neutres ne sont pas forcément liées aux plaisirs et aux peines.

Enfin, remarquons que l'utilitariste, en son point départ, accepte cette « déontologie » minimale selon laquelle chaque individu doit compter pour un. C'est pourquoi il se dit égalitaire et impartial<sup>10</sup>. Mais, comme il faut maximiser la somme des utilités, pondérées impartialement, au final il n'y a plus qu'un seul bien, le bien optimal, qu'il n'est cette fois plus question de remettre en cause au nom d'une quelconque déontologie. Parti d'un certain libéralisme, l'utilitariste finit donc par verser dans le perfectionnisme. Et c'est précisément ce qui fait problème, car nier, à quelque étape que ce soit du raisonnement, la pluralité des projets de vie, même s'ils sont raisonnables, c'est nier la personne morale des individus porteurs de ces projets et, dans ces conditions, il est bien clair qu'on ne saurait parler de justice.

## La justice en deçà de l'unanimité ?

Cependant, la TCR semble pouvoir éviter d'attribuer aux individus un bien suprême qu'ils sont sensés désirer ou un type de psychologie naturelle (Wolfelsperger, 2001). En effet, l'une de ses grandes faiblesses fait également sa force : en ne considérant pas que les choix des agents s'appuient sur *des raisons qui donnent sens à leurs actions*, la TCR évite de prendre parti sur ces raisons. Peu lui importe que les motivations des individus soient égoïstes ou altruistes, bienveillantes ou malveillantes, qu'elles visent l'équité ou non, peu lui importe également les fins que se donnent les individus, la TCR peut se contenter de prendre acte que ceux-ci ont plutôt tel ordre des préférences que tel autre. Rien n'interdit ainsi — selon la théorie des préférences révélées — d'accorder plus d'« utilité » à l'action « aller voter » qu'à l'action « ne pas aller voter », à l'action « jeter de l'argent par la fenêtre » qu'à l'action

10. C'est toutefois bien évidemment selon une perspective radicalement différente de celle à laquelle conduit le point de vue déontologique d'une justice comme équité. Nous y reviendrons plus loin.

« épargner ». Dans ce cas, l'optimisation de la fonction d'utilité n'est qu'une traduction formelle de la maxime « Agis dans le sens que tu préfères » et l'intérêt de la modélisation repose entièrement sur l'agrégation des comportements.

Il apparaît évident, cependant, que cette réduction de la TCR à une simple exigence formelle ne satisfait personne. Il suffit de voir le peu d'intérêt que rencontre une approche empirique de la construction de l'ordre des préférences. Les recherches se portent plutôt vers des modèles permettant de construire ces ordres. On notera qu'en pratique, l'ordre des préférences est toujours construit *a priori* et est exempté de toute justification. Cette zone de non-dit pose évidemment un problème puisque la pertinence de telle ou telle fonction d'utilité ne semble que rarement en cause. En particulier, cela permet de ne jamais avoir à discuter de la « valeur intrinsèque » d'une action. Il semble acquis, par exemple, que le travail n'est jamais une vocation mais un labeur dont l'attrait repose uniquement sur la rémunération associée. De même, il semble que l'insertion par le travail ne dépende que des incitations financières, et non également de l'élaboration de projets de vie auxquels les agents donnent sens. Autrement dit, la valeur est extrinsèque et repose sur la loi de l'offre et de la demande. Cette définition de la valeur est cependant loin d'aller de soi et cache une difficulté. Elle exige qu'un ordre des préférences soit malgré tout établi. Le principe d'économie des moyens (ou d'efficacité) est certes une motivation, mais de second ordre, puisque cette motivation a pour préalable une définition des fins.

Admettons cependant que l'ordre des préférences résulte d'une révélation. Dans ce cas, l'utilité recouvre des réalités différentes suivant les individus, ce qui répond à l'ambition non normative de la TCR. Tant qu'il n'y a pas de conflits, rien ne vient contrarier le fait que les individus fassent ce qui leur plaît. Cette idée est à l'origine du principe de Pareto, qui n'est rien d'autre que le principe mécaniste à l'œuvre tant qu'il n'y a pas de chocs. On peut alors définir l'optimum de Pareto comme l'état social où il est impossible d'accroître le bien-être d'un individu sans nuire à un autre. La force de ce principe tient avant tout à ce qu'il rassemble l'*unanimité* : par construction (pas de préférence d'*ego* liée à une préférence d'*alter*), personne n'a à se plaindre que les autres améliorent leur situation. Le problème de justice survient justement lorsque l'unanimité n'est plus acquise de manière aussi évidente.

On peut tout d'abord tenir le problème pour négligeable, comme le fait Nozick (1974) lorsqu'il développe l'exemple du joueur de basket Will Chamberlain. Il est notoire que le principe de Pareto reste muet sur les questions de répartition ; néanmoins l'appel à l'unanimité peut servir de légitimation à n'importe quelle répartition. Ainsi, supposons une répartition initiale équitable. Tout le monde est libre d'en disposer comme il veut, donc en particulier d'acheter un billet pour aller voir

jouer le talentueux Will Chamberlain. Au final, la répartition pourra être fortement inégale et résulter néanmoins d'une procédure faisant l'unanimité, donc, suggère Nozick, juste. Mais, évidemment, ce que Nozick laisse dans l'ombre ce sont les conséquences négatives qui peuvent résulter de la nouvelle répartition, donc les conflits. La seule plainte qu'envisage Nozick est l'envie, et il lui est facile de contester la légitimité d'une telle plainte. Implicitement, le seul conflit qu'admet Nozick tient à la rareté du talent de Chamberlain ; or il est largement admis dans nos sociétés qu'on n'a pas le droit d'exiger d'avoir le talent d'un autre, surtout quand on n'en a pas les moyens. Il serait moins bien admis, en revanche, que Chamberlain achète toute l'eau disponible, au point d'assoiffer ses fans. L'argumentation de Nozick ne tient que tant qu'il n'y a pas de problèmes liés à la vie commune, de manière à conserver l'unanimité.

Pour traiter des conflits et rendre compte des sentiments de justice des individus il faut donc aller au-delà du principe de Pareto. Le critère de non-envie a parfois été utilisé, mais reste insuffisant comme le montre l'exemple précédent. Au niveau explicatif, il consiste simplement à remplacer l'acteur sympathisant (induisant une forme de bienveillance) par l'acteur non-envieux (interdisant la malveillance). Surtout, il consiste à interpréter les biens en jeu comme des biens privés (« ça ne te regarde pas »), traitant les conflits comme nuls et non venus, comme illégitimes. C'est pourquoi la dimension conflictuelle n'est prise à bras le corps par la TCR qu'au sein de la théorie des choix publics.

La tentative la plus ambitieuse est à cet égard celle d'Arrow (1951), mais débouche sur son fameux théorème d'impossibilité. À savoir : il n'existe pas de procédure qui ne soit ni dictatoriale ni imposée de l'extérieur, qui ne recourt pas aux comparaisons interpersonnelles d'utilité et qui permette cependant de construire à partir des préférences individuelles un ordre des préférences collectives. En d'autres termes : ce n'est pas par un mode de scrutin que l'on construit un compromis unanimement acceptable — mais par des raisons neutres. L'espoir de construire l'unanimité en levant la contrainte d'unanimité s'est révélé vain. C'était, soit dit en passant, déjà la conclusion de Flaubert dans *Bouvard et Pécuchet* : la vérité ne se vote pas à la majorité, mais passe par une argumentation visant l'assentiment de tous. Et le point de départ de Rousseau, qui n'entendait pas faire sortir la justice d'un scrutin : « D'où cent qui veulent un maître ont-ils le droit de voter pour dix qui n'en veulent point ? » (CS, I, 5).

Au final, la TCR ne peut donc sortir du dilemme suivant : soit elle pose des mobiles objectifs (du type processus vital ou bien suprême), ce qui aboutit à qualifier de « rationnel » non pas seulement les procédures efficaces pour atteindre une fin, mais certaines fins particulières ; elle devient alors normative. Soit elle part de mobiles subjectifs, mais n'arrive plus à se donner un choix social stable parce que juste ou

objectif. Dans les deux cas, elle évacue certaines raisons — que l'on qualifie parfois de raisonnables par opposition au rationnel<sup>11</sup>, réservé traditionnellement à la TCR — dont se servent les individus pour vivre en commun.

## Les raisons neutres et le spectateur équitable

Ce débat sur la rationalité, que nous avons rapidement ébauché, a de nombreuses répercussions sur la méthodologie des sciences sociales. En effet, le fait de ne voir que les raisons relatives à l'agent peut conduire à d'absurdes contorsions intellectuelles. Au lieu d'un jugement mesuré faisant la part entre raisons relatives à l'agent et raisons neutres, l'analyste risque de partir en quête d'un intérêt caché de plus en plus improbable et empiriquement évanescant. Dans ce cas, on ne peut même pas dire que la dimension rationnelle de l'action ou de l'opinion a été éclairée : tout ce qu'on a, c'est une interprétation fautive. Bien évidemment, tous les analystes ne sont pas aussi extrémistes. De plus, les données résistent généralement à une technique jusqu'au-boutiste et amènent naturellement à reconnaître une limite à la rationalité de l'acteur. Faut-il alors abandonner cette rationalité de l'acteur ? Cela reviendrait à quitter l'individualisme méthodologique pour verser dans le holisme, ou à laisser l'*homo æconomicus* pour chausser les lunettes de l'*homo ideologicus*. Les boîtes noires que cela conduit à admettre, lorsqu'il s'agit de comprendre comment des superstructures planant au-dessus des acteurs se jouent d'eux pour en faire leurs marionnettes, ont toutefois déjà suffisamment été critiquées pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir. Nous montrerons tout de même lorsque nous aborderons l'analyse des données empiriques que, là comme ailleurs, l'explication holiste ne tient pas. Laissons-là en attendant l'idée d'acteurs irrationnels, qui n'ont qu'une fautive conscience d'eux-mêmes lorsqu'ils ne souscrivent pas à l'idéologie à laquelle le déterminisme fort leur enjoint d'adhérer en raison, par exemple, de leur position sociale. Ce n'est ni la rationalité de l'acteur ni l'individualisme méthodologique de la TCR qui posent problème, mais le fait que l'absence de toute dimension déontologique a de bonnes chances de conduire à une interprétation arbitraire des données.

Comme nous l'avons vu précédemment, le type même de l'acteur raisonnable est le juge ou le médiateur, au sens d'un individu à qui on demande son opinion dans un conflit où il n'a pas lui-même d'intérêt en jeu, ni matériel, ni engageant une conception particulière de la vie bonne : il est en position de *spectateur*. Or, nous savons qu'il n'est pas démuni pour juger puisqu'il peut recourir à des raisons neutres. Une manière de rendre compte du raisonnable consiste alors à prêter

11. Pour de plus amples développements sur la distinction du rationnel et du raisonnable, on peut se reporter à Rawls (1980).



sérieusement attention à son opinion et à en relever les arguments. De cette façon, on se donne les moyens de connaître la justification la plus convaincante d'un acte ou d'une opinion, c'est-à-dire celle qui est le mieux acceptée par tous (soi-même comme un autre).

Le premier avantage d'une telle approche est d'être non normative. Comparée à la thèse du spectateur impartial de Smith, nous n'avons pas besoin de faire une hypothèse anthropologique sur la sympathie des individus et encore moins sur une pondération entre égoïsme et sympathie. Plus encore, la neutralité est assurée du fait qu'aucune conception particulière de la vie bonne n'est *a priori* avantageuse. Ce n'est qu'*a posteriori* que l'on peut éventuellement constater un accord unanime sur un certain bien ou sur un certain projet de vie. De même, nous ne sommes pas obligés de présupposer une aversion au risque. À cet égard, il est notoire que cette hypothèse qui sous-tend l'introduction du principe du *maximin* chez l'acteur derrière le « voile d'ignorance » de Rawls (1971) est problématique. Si, par exemple, je découpe un gâteau en parts égales, ce n'est pas forcément par crainte que l'on me donne la plus petite part. Un principe d'indifférence peut aussi bien faire l'affaire : « Je ne vois pas de raisons de favoriser quelqu'un en particulier, j'applique donc une règle qui reste invariante sous n'importe quelle permutation entre les prétendants ». Rien n'empêche également que le groupe reconnaisse qu'un des prétendants ait de plus gros besoins et lui réserve un traitement particulier. Rawls est obligé d'admettre que les biens en jeu sont si cruciaux que, derrière le voile d'ignorance, nous raisonnons comme si c'était notre pire ennemi qui nous attribuait notre part ou notre place dans la société. Il est préférable de ne pas faire d'hypothèses sur le mode de raisonnement des individus dans la position originelle et, donc, de se contenter d'une garantie sur leur neutralité. C'est pourquoi le spectateur équitable est repéré par le simple fait qu'il n'a pas d'intérêts matériels en jeu et qu'il opte pour le compromis, et non pour une solution coercitive favorisant sa conception de la vie bonne.

Le second avantage est que l'on peut maintenant comprendre pourquoi l'acteur concerné ne maximise pas toujours son utilité, et ce sans recourir à une hypothèse *ad hoc* comme l'aversion au risque, généralement paradoxale (« nier sa nature au nom de sa nature »). Les raisons neutres soulignent ce qu'il y a d'objectif dans le fait de rabaisser ses prétentions maximalistes.

On évite ainsi d'inclure *arbitrairement* des préférences « morales » dans la fonction d'utilité<sup>12</sup>, soit directement, soit indirectement. La stratégie directe ne convainc d'ailleurs pas grand monde : elle est trop visiblement *ad hoc*. En outre, elle fait passer ces « préférences morales » pour des plaisirs comme les autres, dans un cadre où la logique

12. Voir Wolfesperger (2001) pour une synthèse de ces travaux.

maximaliste est à l'œuvre, alors que la logique tient ici du compromis. Une autre stratégie peut consister à prétendre retrouver les « préférences morales » en faisant appel à un capital « réputation ». Par exemple, affirmer que l'on est contre la corruption ou contre le viol permet de s'assurer une bonne image auprès des autres. Les individus ont alors par hypothèse tout intérêt à dire qu'ils sont contre la corruption ou le viol. Ce détour par la réputation permet certes d'expliquer sous certaines hypothèses (réputation et, à nouveau, aversion au risque) comment une norme pourrait s'imposer. Mais ce type de mécanismes sociaux est incapable d'expliquer pourquoi c'est la norme « refus de la corruption » ou « refus du viol » qui émerge et non l'inverse. Sans le dire, cette approche s'appuie sur une intuition déontologique minimale, à savoir que l'acte ou l'opinion qui est légitimé par des raisons neutres est, d'une certaine manière, la moins « coûteuse », au sens de la moins difficile à assumer face aux autres — tout simplement parce qu'elle a passé le tamis de l'objectivation. Ainsi, ce type de modèle n'explique que l'aspect « cosmétique » du phénomène et reste muet face aux cas où l'individu déviant, même s'il a réussi à conserver son capital réputation, est rongé de remords.

Avec cet exemple, on voit que l'objection déontologique évoquée plus haut s'adresse non seulement à un utilitarisme direct de l'acte, mais aussi à l'utilitarisme indirect ou de la règle : aucun des deux ne trouve dans son modèle les moyens de garantir que les droits de toute personne humaine ne seront pas sacrifiés sur l'autel de l'utilité. Selon l'utilitarisme direct de l'acte, les agents choisissent *effectivement* l'action qui maximise l'utilité. Or, pour répondre à cette objection, certains ont cru, comme dans l'exemple précédent, qu'il était possible de se tourner vers l'idée que si les acteurs ne calculent pas à chaque instant ce qui permet de maximiser l'utilité, ils suivent des principes dont il se trouve qu'ils ont pour conséquence « heureuse » d'amener (à plus ou moins long terme) à cette maximisation. C'est le monde du « tout se passe comme si ». Ainsi, pour Mill (1859), le principe de liberté autorise chaque individu à faire ce qui lui plaît dans sa vie privée. Et, selon lui, si chacun suit ce principe, il s'avère qu'à terme le bien-être collectif est maximisé. Jusqu'à ce jour, il n'a pas été démontré qu'il en aille ainsi nécessairement ; il faut donc en rester à la croyance leibnizienne d'une harmonie préétablie. À l'inverse, il est facile de montrer que le non-respect de ce principe pourrait être optimal du point de vue de l'utilitarisme de l'acte. Sans aucune déontologie, il faudra donc l'enfreindre. En fait, le problème est que le principe de liberté n'a ici pas d'autre garantie, pour rester cohérent, que le principe d'utilité. Le respect des droits demeure purement contingent et l'on n'a en rien progressé pour répondre à l'objection déontologique. L'utilitarisme de la règle contemporain (Harrod, 1936 ; Harsanyi, 1977) est un peu plus précis. Les agents n'agissent pas toujours directement dans le sens de la maximisation de l'utilité, mais ils agissent de manière « juste » en

choisissant une règle (morale) dont le respect par tous maximise l'utilité. Les droits des personnes sont certes présents, mais comme ils ne sont rien d'autre que ce qui résulte des règles qui assurent l'optimisation, cela laisse l'essentiel de la critique déontologique sans réponse. Par exemple, qui nous assure qu'une règle impliquant une forte discrimination négative ne passera pas, dans certaines circonstances, le test de la maximisation ? Dans ce cas, sans déontologie, nous n'avons aucun moyen de ne pas l'adopter, et les droits les plus élémentaires de la personne peuvent donc toujours être sacrifiés. Soit on finit par jeter l'éponge et l'on renonce à ces droits, soit il n'y a guère d'autre solution que de développer un argument *ad hoc* pour chaque règle, ce qui n'est guère satisfaisant. Hare (1981) répondrait cependant qu'il existe toujours une alternative, c'est-à-dire une autre règle qui, pour continuer avec le même exemple, assurerait sans discrimination négative la même maximisation de l'utilité. Si tant est que cela puisse toujours être le cas, ce qui est loin d'être prouvé, on ne fait de toute façon que reculer pour mieux sauter, car pourquoi, toujours sans déontologie, devrais-je choisir cette nouvelle règle plutôt que la précédente ? On peut arrêter là le raisonnement car on voit bien avec tous ces exemples que l'utilitarisme passe à côté de la vraie question qui n'est pas de savoir pourquoi choisir telle règle plutôt que telle autre comme moyen pour maximiser l'utilité, mais pourquoi une règle morale devrait-elle être le simple moyen de quoi que ce soit ? Tant que la justice n'est qu'un moyen, même au service du bien, il est en réalité tout simplement impossible de garantir que les droits de toute personne humaine seront toujours respectés. Pour prendre vraiment au sérieux ces droits ou la justice, il n'y a pas d'autre possibilité que d'en faire toujours aussi une fin et de lui accorder la priorité devant le bien ou l'utilité.

## Le spectateur équitable comme procédure établissant le juste

Tous les arguments qui viennent d'être évoqués suffisent à montrer que la TCR ne peut espérer se sortir sans dommage des critiques qu'une théorie libérale et déontologique de la justice est amenée à lui formuler. L'espoir envisagé plus haut que, compte tenu des graves lacunes de l'utilitarisme normatif, il serait possible de se replier sur un utilitarisme « seulement » explicatif continuant de se passer de toute déontologie, cet espoir, à vrai dire un peu curieux, est vain. En termes imagés, abandonner Bentham en espérant qu'il suffit d'atteindre Pareto et que ce dernier n'a pas besoin du secours de Kant pour rendre compte des choix qui ont une dimension morale, est illusoire. La Pareto-optimalité, même Pareto-unanime, ne fait pas la justice, car celle-ci n'est pas, sauf accidentellement, l'optimisation du bien. Il ne s'agit pas de nier que l'intérêt puisse être un puissant levier de l'opinion. Mais ce n'est qu'un cas particulier et il faut donc se donner un modèle plus général qui permette aussi de comprendre que la recherche de solutions justes

ou raisonnables reposent sur de bonnes raisons qui peuvent être contraires à l'optimisation rationnelle au sens étroit, autrement dit qu'elles ne dérivent ni du calcul de l'intérêt particulier, ni du calcul des intérêts sociaux. Comme nous l'avons vu, la négociation ou l'argumentation qui permettent de résoudre un conflit, doivent dans l'écrasante majorité des cas, pour être stable, s'écarter de l'optimalité que chacun des protagonistes revendique pour lui-même au départ. Si le point stable est le point juste, c'est parce que c'est celui sur lequel chacun s'accorde à reconnaître qu'il fournit une solution raisonnable pour tous, même s'il doit pour cela renoncer à une partie de ses intérêts rationnels. Or, ce point n'est pas, ne peut pas être, absolument contingent ou seulement empirique. Il doit impérativement être conforme à des exigences *a priori* de la raison, au sens où il ne doit pas transgresser ces principes que nous avons appelés, pour être le plus général possible, déontologiques.

C'est là la seconde caractéristique essentielle de la justice comme équité, et qui est encore moins atteignable par la TCR, puisqu'il en résulte que s'il n'y a pas de justice sans accord unanime, la justice ne réside pas tout entière dans cet accord empirique. Ce n'est pas parce que des individus décident volontairement et unanimement de devenir des esclaves que l'esclavage en général et le leur en particulier est juste. Même Pareto-optimale, même Pareto-unanime, la société qu'ils ont choisie est objectivement injuste. C'est pourquoi le *Contrat social* ne propose pas de construire la volonté générale par calcul, mais de la reconnaître à partir d'une position particulière (position originelle) d'où il est plus aisé de voir le juste. Or, non seulement le spectateur équitable exprime cette position (celle qui est raisonnable pour tous, dont il a été question jusqu'ici), mais il est aussi une procédure qui est telle que, si on la suit, on parvient précisément à cette position juste objectivement. Pourquoi peut-on être sûr qu'il en va bien ainsi ?

En fait, cela revient à ne pas faire de distinction tranchée entre l'aspect épistémologique (connaissance de la loi morale) et l'aspect motivationnel de la morale, car ce que l'on trouve juste (impératif catégorique) n'est pas un devoir oppressant que l'on ne peut vouloir faire. Au contraire, puisque le juste est un accord unanime qui prend en compte mes propres fins comme celles des autres, puisque le juste exprime aussi ma volonté, j'ai la volonté d'être juste. C'est la raison pour laquelle Kant considère que, dans le monde intelligible, je ferais en toute liberté ce qui est juste (autonomie de la volonté) ; mais que, inscrit également dans le monde sensible, soumis à l'hétéronomie de la nature, c'est-à-dire à divers mobiles, ma volonté d'être raisonnable peut s'avérer secondaire ou non-décisive de mon acte (hétéronomie de la volonté).

Il en résulte deux conséquences importantes. En premier lieu, la procédure qui permet de trouver le juste explicite également un motif d'action. C'est pourquoi on peut en faire une méthode *pour les sciences sociales*, et non simplement pour la philosophie morale. En second lieu,

le fait que ce motif doit être présent souligne un aspect fréquemment négligé des théories du contrat social, à savoir que le contrat social n'est jamais définitivement signé et ne doit pas l'être. Imaginer, par exemple, un contrat social acceptant l'esclavage est absurde car si, par un étrange aveuglement, je peux vouloir à un moment donné être esclave et signer le contrat, dès lors que je ne veux plus être esclave, ce que j'ai signé perd immédiatement de sa valeur et ne peut servir de motif — ce qui montre que ce contrat-là n'a jamais eu une quelconque valeur<sup>13</sup>. Ce second point est tout à fait fondamental puisqu'il établit que la procédure ne conduit pas n'importe où, mais au contraire à une position juste du fait d'exigences propres à la raison.

Il implique notamment qu'un contractualisme kantien n'est pas un pur conventionnalisme, où tout serait permis sous couvert d'une convention unanime, ce qui renverrait à un relativisme total, bien curieux puisque contraire à l'objectivité des valeurs morales qui a pourtant trouvé son fondement dans l'impératif catégorique. Cela mériterait certes de plus longs développements, mais ce qui vient d'être dit suffit tout de même, nous semble-t-il, à montrer que le spectateur équitable est à la fois le point de vue objectif d'une justice comme équité neutre ou raisonnable pour tous et une méthode pour identifier ce point de vue. Si nous préférons parler de spectateur équitable, plutôt que d'impératif catégorique (Kant) ou de position originelle (Rawls) ou de volonté générale (Rousseau) ou d'éthique de la discussion (Habermas), c'est tout simplement parce qu'au-delà des nuances entre ces concepts, cette méthode est directement applicable par celui qui envisage, comme nous allons le faire, d'analyser un sondage d'opinion.

Les dépouillements des enquêtes par sondage s'en tiennent souvent aujourd'hui à repérer la « volonté de tous », pour reprendre le vocabulaire de Rousseau, et ne font qu'indiquer de quelle famille d'intérêt ou de quelle famille idéologique elle relève. Nous sommes d'autant moins condamnés à une telle lecture, que nous savons à présent qu'il est possible d'entendre empiriquement la « volonté générale », ou la justice au sens défini ci-dessus, ou cette voix du spectateur équitable. Certes, comme l'observe encore Rousseau : « Chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen ; son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun. » (CS, I, 7). Il est néanmoins possible de s'assurer que c'est le « citoyen » qui s'exprime. Deux solutions sont *a priori* envisageables. La première, adoptée par Rousseau, consiste à ne s'interroger que sur des règles générales « [...] parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun [...] » (CS, II, 4) ;

13. Il n'a ni valeur pratique, ni valeur logique car dans le cadre d'une justice comme accord unanime, la proposition « un accord unanime pour se rendre en esclavage est juste » est une proposition indécidable ou autoréfutante qui n'est rien d'autre qu'une nième variation sur le thème du paradoxe d'Epiménide (un Crétois affirme « tous les Crétois sont des menteurs ») qui repose, comme cela est bien connu, sur un pur sophisme.

la seconde, qui peut parfaitement être pratiquée par celui qui analyse un sondage, consiste à mieux écouter l'opinion de ceux qui n'ont pas d'intérêt en jeu, les spectateurs, ou de ceux qui parlent contre leurs intérêts, les engagés. Dans le domaine des sondages, former l'hypothèse d'un spectateur équitable, c'est donc se donner un outil d'analyse pour comprendre que si les intérêts particuliers orientent fort normalement le cours des opinions d'acteurs partiels, une impartialité<sup>14</sup> non-perfectionniste n'en est pas moins présente et constitue un *motif efficient* de l'opinion.

C'est très précisément ce que nous allons essayer d'établir en nous appuyant sur une enquête représentative et pour ce faire nous procéderons en deux temps. Nous sélectionnerons tout d'abord dans l'enquête un large ensemble d'opinions pour en dégager la logique d'ensemble et entrevoir que si l'intérêt économique rend compte de cette logique, il semble qu'il faille également avoir recours à la dimension morale et à une certaine exigence de justice. La seconde étape consistera à montrer, en se centrant cette fois sur l'explication d'une question donnée (en l'occurrence sur le RMI), qu'au-delà de toutes les bonnes raisons qu'ont les acteurs partiels de soutenir leur opinion, il y a également place pour celle d'un spectateur équitable, qui de plus constitue l'horizon, c'est-à-dire que l'opinion tend à la justice comme équité neutre lorsque les intérêts économiques et les conceptions de la vie bonne s'effacent.

## L'émergence d'une position morale face à l'intérêt économique

L'enquête qui va nous servir à argumenter cette thèse est un sondage d'opinion réalisé, en France en février 2000, par l'IFOP à la demande de la DREES (ministère de l'Emploi et de la Solidarité), sur un échantillon représentatif par quota de 4 000 individus âgés de 18 ans et plus. Le questionnaire cherche à apprécier l'assentiment du public à l'égard de l'État-providence et de ses œuvres. Le domaine est donc large et les problèmes concrètement évoqués avec les interviewés, nombreux.

14. Au niveau de la procédure et de ce qui en résulte directement, il n'y a pas lieu de distinguer entre impartialité (absence de parti pris), équité (des cas semblables doivent être traités de manière semblable) et réciprocité (dans une classe d'équivalence de cas, ce qui vaut pour l'un vaut pour l'autre). Il va de soi par exemple qu'un jugement équitable ne peut pas ne pas satisfaire en même temps les conditions de l'impartialité et de la réciprocité. Nous employons donc parfois un mot pour l'autre. Cela est sans préjudice pour la forme de la procédure désignée, qui est unique. Nous préférons toutefois parler uniquement de « spectateur équitable », et ce afin d'éviter toute confusion avec le classique « spectateur impartial » de Smith ou de Hume, puisqu'à l'inverse il y a là, comme nous l'avons vu, de fortes divergences entre leurs points de vue et le nôtre.

---

*Liste des thèmes retenus pour l'ACM*

Opinions générales sur la société, l'État ou l'Europe	Les contreparties des allocations
Sentiments sur l'avenir et préoccupations	La retraite
Opinions morales	La protection sociale
La perception des inégalités, de la pauvreté et de leurs causes	La santé

---

En retenant une trentaine de questions (soit plus d'une centaine de modalités de réponse), témoins de chacun des grands thèmes abordés par l'enquête (cf. liste en encadré), et les soumettant à une analyse de correspondances multiples (ACM), pour en venir ensuite à une classification automatique des répondants, nous aurons dans un premier temps une représentation de la structuration d'ensemble des opinions. Nous n'entamerons pas ici un commentaire approfondi des résultats détaillés de ces analyses (que l'on trouvera en annexe) puisque ce n'est pas le propos. Nous nous limiterons à une présentation permettant de comprendre comment, même à ce niveau de généralité, la question de la place respective de la morale et de l'intérêt, puis finalement celle d'un spectateur équitable, surgissent pour rendre compte des logiques de l'opinion et devront donc faire, dans un second temps, l'objet de traitements statistiques explicatifs plus ciblés.

## Des jugements sur ce qui est et sur ce qui devrait être

L'analyse factorielle du questionnaire révèle tout d'abord que si l'opinion est structurée, elle ne l'est pas de manière caricaturale. Le premier axe principal n'explique que 5,6 % de l'inertie. Il faut aller jusqu'au 18<sup>e</sup> axe pour atteindre 50 % et jusqu'au 40<sup>e</sup> pour arriver à 90 % d'inertie expliquée<sup>15</sup>. Cela indique non pas que les opinions des Français sont incohérentes, mais plutôt que les enquêtés n'ont pas déroulé une même grille de lecture qu'ils souhaitaient sciemment faire ressortir tout au long de l'interview. Il semble qu'ils aient réfléchi à nouveau frais sur chaque sous-ensemble de questions.

Le premier axe factoriel (horizontal sur le graphique 1 ou 2) fait apparaître assez nettement une opposition entre ceux qui estiment que

---

15. Soulignons que ce premier résultat, sur le faible pouvoir prédictif des premiers axes, éclaire pleinement ce qui constituera la suite de cette étude. Dès que l'on est confronté à un ensemble riche en informations, on est amené à choisir entre d'une part des instruments qui apportent une connaissance globale mais peu nuancée et, d'autre part, des instruments qui tentent de faire « toute » la lumière sur des points précis. L'analyse de correspondances multiples fait typiquement partie du premier groupe. Les premiers axes principaux qui en résultent offrent, à ce niveau de généralité, la meilleure grille descriptive possible des opinions retenues. En revanche, pour expliquer, voire comprendre, une opinion précise, les mérites de cette grille ne suffisent pas.

la société française est plutôt juste, et les autres. Les premiers sont plutôt confiants en l'avenir pour eux-mêmes comme pour la société en général ; ils interprètent la situation sociale française comme globalement positive, jugeant plus souvent que les inégalités et l'exclusion connaissent une baisse quasi continue. Ils sont également plus nombreux à faire davantage confiance à l'État qu'aux individus. Cette satisfaction se traduit politiquement par un certain conservatisme : c'est de ce côté que l'on trouve la minorité (8,6 %) affirmant qu'« il faut conserver la société française en l'état » ; ou encore, les quelque 22 % affirmant qu'« il y a ce qu'il faut d'interventions de l'État en matière économique et sociale ». Les variables supplémentaires socio-démographiques montrent qu'il s'agit plus souvent des plus diplômés, professions libérales ou cadres supérieurs, à hauts revenus et habitant Paris.

À l'autre extrémité de ce premier axe, on observe les modalités opposées de réponse. On trouve avant tout ceux qui ont une vision pessimiste de leur avenir et de l'avenir des générations futures ; ceux qui souhaitent des réformes radicales ; ou encore, ceux qui pensent que l'état de santé des Français s'est détérioré au cours des dernières années. Cette dernière opinion, qui est essentiellement une opinion des Français les plus âgés, s'avère bien plus structurante que la modalité repérant les personnes de 65 ans ou plus. Ajoutons encore, mais ces réponses sont moins caractéristiques, car presque banales en France, qu'ils sont plus nombreux à dire qu'il n'y a pas assez d'État, que le niveau de financement de la protection sociale est insuffisant, que la société est injuste ou qu'on n'exagère pas les problèmes à propos des grandes crises sanitaires (vache folle, poulet à la dioxine, amiante, etc.). Ils affirment également plus fréquemment que l'exclusion s'explique par le fait qu'il n'y a plus assez de travail pour tous, opinion qui jouxte l'affirmation qu'il y a trop d'immigrés en France. Les catégories de population qui ressortent le plus nettement ici sont les précaires (individus élevant seuls leurs enfants avec moins du SMIC, chômeurs, pensionnés sans travail, etc.) ainsi que les moins diplômés, les moins riches et les plus vieux.

Le deuxième axe (vertical sur le graphique 1 ou 2) explique 4,2 % de l'inertie et décrit un double contraste. Il rend tout d'abord compte d'une opposition, qui se retrouve dans de nombreuses autres enquêtes (Forsé, 1999), entre une vision interventionniste et une vision économiquement libérale. Le pôle libéral est assez univoque. Les individus qui y adhèrent (au bas du graphique) pensent très clairement, et cela est très discriminant, que le financement de la Sécurité sociale est excessif et qu'en matière d'interventions économiques et sociales il y a trop d'État. Le monopole de la Sécurité sociale est pour eux une mauvaise chose et il faudrait remplacer le système des retraites actuel par une assurance ou un système d'épargne individuelle. On trouve également là l'idée que les exclus sont des gens qui ne veulent pas travailler. Il



faudrait donc être plus sélectif dans l'attribution des aides. La solidarité n'est pas rejetée, mais elle doit s'assortir de contreparties demandées aux bénéficiaires. Le pôle interventionniste opposé est plus délicat à interpréter car on n'observe pas, le long de l'axe vertical, l'ordre attendu entre les trois modalités « trop d'État », « assez d'État » et « pas assez d'État ». Ces deux dernières opinions se situent à peu près au même niveau sur cet axe. L'exclu n'est pas vu comme une personne faisant preuve de mauvaise volonté ou ne souhaitant pas travailler. Les réponses les plus discriminantes, et donc les plus pertinentes pour qualifier la dimension interventionniste, insistent surtout sur l'idée d'une solidarité sans condition : refus de demander une tâche d'intérêt général aux chômeurs ou d'exiger une contrepartie au RMI, par exemple.

Le deuxième axe fait apparaître, en second lieu, l'opposition habituelle entre libéralisme économique et « libéralisme culturel » (Grunberg G., Schweisguth E., 1990). Nous parlerions d'ailleurs plutôt ici de libéralisme moral car, d'une part, nous en repérons la position essentiellement par des opinions engageant une morale et, d'autre part, parce que, sur le fond, ce sont davantage des morales que de cultures, au sens anthropologique, qui sont en cause. Par principe, les individus moralement libéraux (situés en haut du graphique factoriel) rejettent toute norme de différenciation prenant en compte des critères ethniques ou des pratiques sexuelles — par exemple l'homosexualité (73 %). Le libéralisme moral correspond à un refus de juger la vie privée de chacun, à l'idée que tout individu est en droit de mener les projets de vie auxquels il aspire dès lors qu'ils sont respectueux de ceux des autres. Cette position peut aller jusqu'à refuser que la sphère économique puisse constituer une entrave à ces projets de vie. L'opposition sur l'axe vertical tiendrait alors à un jugement sur le lien entre les ressources économiques et ces projets de vie : d'un côté, nous aurions les individus qui perçoivent les ressources économiques quasiment comme un droit « à vivre », un droit à mener à bien ses projets ; et de l'autre, ceux qui considèrent que ces ressources sont avant tout la rémunération d'un mérite (ou d'un risque). L'épanouissement personnel contre le mérite, en quelque sorte.

Globalement, la superposition des deux contrastes soutenue par le deuxième axe factoriel traduit la forte congruence entre opinion économique et opinion morale. Le particularisme moral s'associe au libéralisme économique parce qu'il conduit à faire davantage confiance à ses propres normes qu'à celles d'une instance supérieure lorsque l'on juge qu'elle ne garantit pas suffisamment la sélectivité. À l'inverse, le refus d'une norme sélective (ou trop sélective), basé sur des principes moraux rejetant la discrimination des mœurs, porte à rechercher une solidarité pour tous, sans sélection, y compris dans le domaine économique. Le tableau I en fournit un exemple hautement significatif parmi beaucoup d'autres. Cela étant, si, comme nous avons eu l'occasion de

le remarquer, le libéralisme économique et le particularisme moral forment un pôle assez unimodal, l'interventionnisme associé à l'universalisme se scinde en deux, car on peut penser soit que la situation est satisfaisante, et donc qu'il y a assez d'État en matière d'interventions économiques et sociales, soit qu'elle est insatisfaisante, notamment parce qu'il n'y a pas assez d'État.

### I. Opinion morale et solidarité sous condition

En %

	Demander aux chômeurs de participer à une tâche d'intérêt général		Total
	Oui	Non	
Les homosexuels sont des gens comme les autres			
Plutôt d'accord	75,7	24,3	100,0
Plutôt pas d'accord	83,8	16,2	100,0
Ensemble	77,9	22,1	100,0

Khi-deux = 28, degré de liberté (ddl) = 1, probabilité d'un khi-deux supérieur (p) < 0,0001.

Ceci amène à une première interprétation d'ensemble à l'aide de l'opposition entre *insiders* et *outsiders*, c'est-à-dire entre ceux qui sont bien assurés par l'État-providence et ceux qui sont plutôt en marge de ses bienfaits. Le premier axe rend plutôt compte du sentiment d'être ou non un *insider*. Il s'agit d'un degré de satisfaction à l'égard du déploiement des aides sociales, d'un jugement sur un écart entre les besoins et l'aide effectivement reçue. Le second axe fait apparaître la même opposition mais reformulée sur le mode d'un jugement sur ce qui *devrait être*. Le pôle économiquement libéral revendique l'idée que l'on soit plus sélectif dans l'attribution des aides : il faut moins d'*insiders* et il faut qu'ils soient « mieux » choisis, tandis que le pôle interventionniste ou moralement libéral rejette l'idée même de sélection. Le redéploiement de l'aide d'État doit se faire au bénéfice de tous. On notera que cette opposition entre solidarité restreinte et solidarité élargie se retrouve nettement dans une analyse factorielle effectuée à partir d'un sondage réalisé en Belgique en 1993 et comportant quelques questions relativement similaires à celles retenues ici (Jacquemain, 1995).

### Trois classes d'opinions

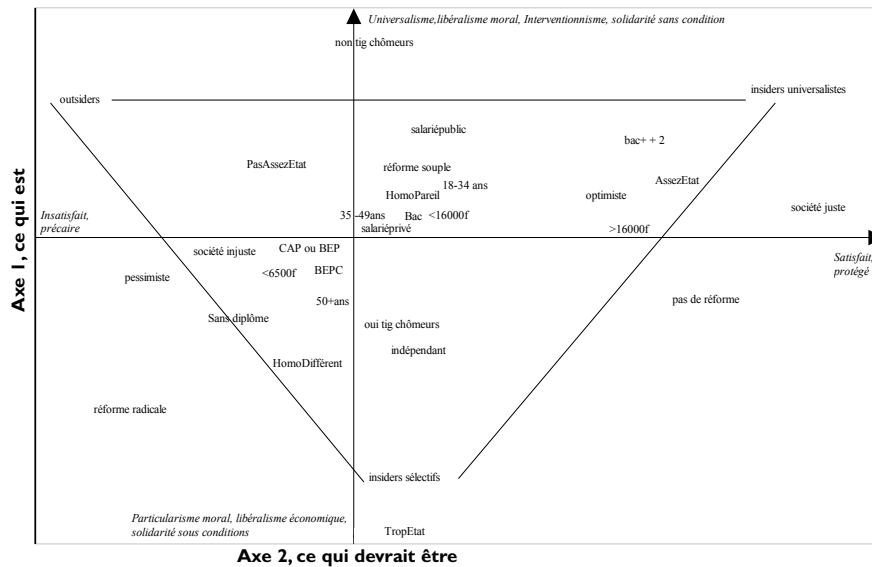
Nous n'étudierons pas le troisième axe, dont l'interprétation est plus délicate. Il rend peut-être compte d'une opposition entre radicaux et modérés, mais sans certitude. Pour aller plus loin, nous allons effectuer une classification ascendante hiérarchique (selon la méthode de Ward) à partir des cinq premiers axes factoriels. Cette démarche consiste à regrouper les individus selon leur proximité en termes d'opinions (jugée

à l'aune de leurs scores factoriels). Il faut noter qu'en s'en tenant aux cinq premiers axes, qui représentent 20 % de la variance totale, on privilégie de fait les opinions les plus structurantes. Les autres sont pour ainsi dire filtrées au nom de leur peu de pertinence ; elles sont considérées comme du « bruit » et donc comme inadéquates à repérer les affinités.

Nous nous en tiendrons à une classification en trois groupes car ce nombre est apparu être à la fois nécessaire et suffisant pour décrire correctement la structuration des opinions. Ces trois groupes se placent de manière assez heureuse aux environs des trois points du triangle formé par les modalités « trop d'État », « assez d'État » et « pas assez d'État » (cf. graphique 1 ou 2). Un tri croisé (khi-deux = 599, ddl = 4,  $p < 0,0001$ ) confirme que le premier groupe pense davantage que la moyenne « qu'il n'y a pas assez d'État », tandis que le deuxième trouve qu'il y en a suffisamment, et le troisième, qu'il y en a trop en matière d'intervention économique et sociale.

Il est assez facile de trouver la logique sous-jacente à ces trois groupes. Le premier (au nord-ouest du graphique) se considère mal protégé par l'État et souhaite à la fois un accroissement du budget de l'État et une réallocation mieux ciblée en sa faveur. D'une certaine manière, le deuxième (au nord-est) refuse les inégalités, sans les voir. L'idée que les ressources économiques puissent être une entrave aux projets de vie est fortement rejetée. Dans le même temps, il n'est pas loin de penser que les allocations actuelles répondent justement à ce principe. Les injustices, lorsque leur existence est admise, sont considérées comme « résiduelles », et il ne faudrait pas grand chose, sans grands frais supplémentaires, pour y remédier. Dans le dernier groupe (au sud du graphique), les individus se voient moins victimes du système économique que du système de redistribution, les « vaches à lait » de l'État pour caricaturer. S'il y a « trop d'État », l'essentiel est de faire la « bonne » sélection entre les *outsiders* et les *insiders*. Sans surprise, ils sont plus nombreux à affirmer être « prêts à accepter une baisse de prestations sociales avec en contrepartie une réduction de leurs cotisations et de leurs impôts ». Plus surprenant en revanche, ils affirment aussi plus fréquemment être « prêts à cotiser davantage pour maintenir le niveau de prestations sociales ». C'est sans doute qu'ils ont le sentiment marqué que le système de protection sociale dépend d'eux et que ce qu'ils versent leur revient également. D'où cette insistance sur la sélection.

I. Extrait de l'analyse factorielle et signification des axes



*Note de lecture* : Le graphique contenant tous les points (une centaine) situés dans ce plan factoriel est reproduit en annexe. Comme il est difficilement lisible en raison des superpositions de points, seul un nombre plus restreint est ici représenté, sans que cela empêche toutefois de saisir la logique d'ensemble de l'analyse. Les significations que l'on peut attribuer aux axes figurent en italique. Les points correspondant à des opinions sont seuls actifs dans la formation de ces axes. Les autres, décrivant des positions sociodémographiques, ne sont qu'illustratifs. Pour repérer plus facilement les trois classes typologiques, leurs projections (en variables supplémentaires) sont reliées par des traits.

En somme, au nord-ouest du graphique factoriel, nous avons des personnes vivant plutôt dans une situation précaire, des *outsiders* (ni sélectifs, ni satisfaits) qui aimeraient devenir *insiders*. Au nord-est, on trouve des *insiders non-sélectifs* ou *universalistes*, assez satisfaits de la protection actuelle et convaincus qu'il y en a pour tout le monde sans grand bouleversement du système, donc ne pinailant pas trop. Au sud, nous avons des *insiders sélectifs* ou *particularistes* qui n'ont aucune envie de faire entrer les *outsiders* et qui sont très *regardants* quant à la distribution du « gâteau ». Ils sont plutôt insatisfaits du système qu'ils ne sont pas loin de vouloir changer radicalement, comme certains *outsiders* d'ailleurs, mais en un sens économiquement libéral tout différent.

Ces trois groupes se distinguent non seulement par leur position morale universaliste ou particulariste, ou leur opinion économique interventionniste ou libérale, mais aussi par leur position sociale. Sociodémographiquement, l'*outsider* est plus souvent une femme, ayant entre 30 et 50 ans ou plus de 65 ans, vivant dans des villes moyennes ou des communes rurales ; il peut être salarié comme employé ou ouvrier, il est alors souvent à temps partiel, mais il est plus fréquemment à la recherche d'un emploi ; il a de faibles revenus et un niveau de diplôme peu élevé. L'*insider* universaliste est plutôt un homme, souvent

jeune, habitant Paris ou une grande ville, disposant d'un haut niveau de diplôme et de revenus élevés ; il travaille plus souvent dans le secteur public comme cadre supérieur, voire profession intermédiaire. L'*insider* sélectif est également plutôt un homme, mais il est d'âge moyen et vit dans une petite ville ; il est surtout indépendant sans salarié ou employeur et, s'il est salarié, il est fréquemment ouvrier, d'abord dans le secteur privé ; il a un niveau de diplôme inférieur ou moyen. En revanche, les écarts de revenus ne sont pas significatifs au sein de ce groupe.

Il faut souligner que tous les khi-deux associés à tous les tableaux croisant classes typologiques et variables sociodémographiques sont significatifs. Cela signifie que cette classification est non seulement un bon indicateur synthétique des opinions retenues dans l'analyse, mais aussi de la position sociale mesurée à l'aune des variables usuelles. L'opinion économique, déjà liée à l'opinion morale, apparaît être également fortement influencée par la position sociale, dont découle des intérêts et des perceptions divergentes.

Il ne fait aucun doute que nous avons ici affaire à des acteurs partiels, dont les jugements sont soumis à des biais de position, eux-mêmes d'ailleurs entraînant à des biais cognitifs. Cela ne signifie nullement que l'acteur partiel n'ait pas de bonnes raisons de penser ce qu'il pense. Compte-tenu du contexte social et cognitif qui est le sien, il est tout à fait rationnel qu'il endosse l'opinion économique qui est la sienne. C'est un acteur rationnel, mais dont la rationalité est située. Autrement dit, son opinion résulte d'un calcul de l'intérêt *tel qu'il le comprend*. L'*outsider* a tout intérêt à voir les aides de l'État s'étendre puisqu'il peut espérer en bénéficier davantage. L'*insider* universaliste n'a intérêt ni à les voir augmenter, ni à les voir diminuer. Il est déjà bien protégé. Il ne gagnerait pas grand chose à une augmentation qui, en revanche, l'amènerait à cotiser davantage. Une diminution, outre le fait qu'elle heurterait sa morale universaliste, risquerait aussi de l'affecter et de se retourner contre lui. Quant à l'*insider* sélectif, qui est souvent un indépendant, il a le sentiment (ne serait-ce que parce qu'il verse en ce cas lui-même sa part patronale et sa part ouvrière, qu'il est soumis à des taxes professionnelles qui s'ajoutent à ses autres impôts, etc.) qu'il est écrasé par des prélèvements qui pèsent sur son activité professionnelle et son revenu final. Il souhaite tout naturellement les voir diminuer. Il ne s'agit pas nécessairement pour y parvenir de supprimer toute allocation<sup>16</sup>, mais d'aller vers une répartition plus sélective, à la fois plus parcimonieuse et plus conforme à ce que sont ses principes moraux. C'est son intérêt (à court terme) tel qu'il le perçoit.

16. Une majorité d'*insiders* sélectifs (76 %) pensent que le RMI ne doit pas être abandonné, toutefois c'est seulement au sein de ce groupe que la propension à souhaiter la suppression du RMI est supérieure à la moyenne (21 %).

## Un décalage vers l'universalisme quand l'intérêt économique immédiat devient moindre

Faut-il dès lors considérer qu'il n'y a ici aucune place pour un spectateur équitable ? Assurément, l'universaliste, comme le particulariste, pourrait argumenter que son opinion économique est propice au bien commun et qu'en l'adoptant il se soucie plus de ce bien que de son intérêt. Le premier peut penser que les bénéfices de la croissance doivent faire l'objet d'une répartition plus égalitaire, que personne ne doit être laissé pour compte, parce que les aides et prestations de toute nature soutiennent la demande, qui est elle-même la clef de la richesse économique commune. Le particulariste peut quant à lui argumenter qu'une réduction des dépenses, des dettes, des impôts bénéficie à tous parce qu'elle favorise l'activité économique, et donc l'emploi, la richesse, etc. Le recours à ces théories ressemble pourtant fortement à une rationalisation *a posteriori* qui n'est guère indépendante de l'intérêt subjectif de chaque acteur à court terme. Au plan moral, nous sommes confrontés à un altruisme difficilement détachable de la sollicitude de soi : l'intérêt commun (ou des autres) est d'autant mieux servi qu'il revient, dans un cas comme dans l'autre, à servir son propre intérêt. Il n'y a guère place ici pour l'impartialité.

La position de l'*insider* universaliste apparaît cependant beaucoup plus ambivalente. Certes, nous avons vu qu'il avait plutôt intérêt au *statu quo*, mais une question demeure en suspens. Comment expliquer ses opinions plutôt solidaristes sur des thèmes qui le touchent personnellement fort peu ? Pourquoi sa coordonnée sur le deuxième axe factoriel est-elle aussi élevée que celle de l'*outsider* ? Pourquoi, par exemple, est-il favorable à un RMI sans contrepartie, ou à une extension du RMI aux moins de 25 ans, ou encore à une augmentation de son montant (cf. tableau 2), alors que lui-même, ses enfants ou ses proches n'en seront vraisemblablement pas les bénéficiaires (cf. tableau 3) ? Et même, s'il juge qu'il y a risque, pourquoi ne s'engage-t-il pas pour l'établissement de critères de sélection qui ne soient favorables qu'à lui ? L'intérêt « bien compris »

### 2. Classe typologique et opinion sur le niveau du RMI

En %

	Opinion sur le niveau du RMI			Total
	Il faut augmenter le RMI	Il faut diminuer le RMI	Le RMI est à un bon niveau	
<i>Outsider</i>	80,0	0,9	19,1	100,0
<i>Insider</i> universaliste	78,7	1,5	19,8	100,0
<i>Insider</i> sélectif	70,1	6,2	23,7	100,0
Ensemble	75,9	3,1	21,0	100,0

Khi-deux = 94,16, ddl = 4, p < 0,0001

### 3. Classe typologique et connaissance personnelle d'un « RMIste »

En % (y compris l'enquêté lui-même)

	Autour de vous connaissez-vous un RMIste ?		Total
	Oui	Non	
<i>Outsider</i>	42,5	57,5	100,0
<i>Insider universaliste</i>	35,6	64,4	100,0
<i>Insider sélectif</i>	40,1	59,9	100,0
Ensemble	40,0	60,0	100,0

Khi-deux = 11,23, ddl = 2, p = 0,004

ne semble pas *suffire* pour expliquer ses opinions. Évidemment, si cet intérêt allait à l'encontre de son universalisme moral, celui-ci s'en trouverait probablement amoindri. Mais cette lecture ne justifie qu'en creux ses convictions morales sur ce qui est juste.

Trois interprétations semblent envisageables. Soit, son intérêt économique n'étant pas directement en jeu au travers de beaucoup des questions posées, il peut laisser parler sa « passion pour l'égalité », passion démocratique s'il en est selon Tocqueville, sans chercher à l'imposer, pour *motiver son opinion à partir de raisons neutres*, donc équitables. Soit, encore, ce jugement moral est toujours à l'œuvre, mais biaisé par la position sociale : sa proximité et sa satisfaction à l'égard de l'État-providence le porte à soutenir sa mission universaliste. Soit, enfin, il faut en revenir à une interprétation marxiste de l'idéologie : les opinions universalistes sur des questions qui concernent peu ce satisfait font simplement partie d'un vernis rhétorique ou cosmétique masquant ses intérêts particularistes. L'analyse des correspondances multiples ne permet bien sûr pas de trancher entre ces trois options. Il va donc falloir y revenir avec d'autres méthodes.

Soulignons, pour clore cette partie descriptive, que la remarquable congruence macroscopique entre jugement moral, opinion économique et position sociale, qui s'est dégagée jusqu'ici, ne s'observerait sans doute pas si nettement si elle ne reposait pas sur des réalités microsociologiques solides. Si l'on veut bien admettre que la logique ternaire des opinions à laquelle nous sommes parvenus synthétise correctement les différentes attitudes à l'égard de l'État-providence et de ses œuvres, il s'en déduit que la rationalité sous-jacente n'est peut-être pas aussi « uniforme » dans son principe que ce que pourrait laisser penser une théorie restrictive comme celle de l'*homo œconomicus*. Dès lors que l'intérêt est fortement en cause, il ne fait pas de doute que cette rationalité relève d'un utilitarisme optimisant traditionnel. En revanche, si au moins pour une part, elle se fonde sur des convictions sur ce qui est juste qui ne servent pas l'intérêt particulier de l'acteur, comme une des options du paragraphe précédent le suggère, alors il n'est plus possible de parler d'optimisation. L'opinion de cet acteur non partial qui émerge n'étant pas irrationnelle, il va falloir à présent comprendre ce qui la justifie.

## L'horizon du spectateur équitable

### Les effets de la morale et de l'intérêt économique

Pour vérifier l'hypothèse du spectateur équitable, il est nécessaire de se focaliser sur un thème précis. Nous avons choisi d'examiner les opinions sur le niveau du RMI (faut-il l'augmenter, le diminuer ou doit-il rester stable ?<sup>17</sup>) et sur les éventuelles contreparties qu'il faudrait demander aux bénéficiaires en échange de son attribution. On obtiendrait toutefois des résultats identiques à ceux qui vont être présentés en faisant porter l'examen sur les questions posées en termes similaires à propos des allocations de chômage.

On notera tout d'abord qu'il y a une forte majorité (76 %) favorable à l'augmentation du RMI. Il est évidemment délicat de commenter un niveau absolu, néanmoins ce niveau semble particulièrement généreux. Au lieu de se précipiter sur des interprétations du type « c'est une opinion cosmétique pour faire bien devant l'enquêteur » (et il faudrait alors se demander pourquoi c'est la position favorable à l'augmentation du RMI qui conférerait une bonne image, et non l'inverse), il vaut de s'interroger sur les déterminants de cette opinion afin de comprendre les bonnes raisons à l'œuvre. Pour cela, il faut en passer par des comparaisons de l'opinion sur le niveau du RMI par catégories. Quelle que soit la variable que l'on considère, la dispersion est cependant rarement très importante. Un simple écart de 10 % est déjà important ; ainsi, par exemple, on observe 83 % d'opinions favorables à l'augmentation du RMI au sein des ménages gagnant moins de 381,12 € (2 500 francs) par mois contre seulement 73 % au sein des ménages gagnant plus de 5 335,71 € (35 000 francs) par mois. Comme on s'en serait douté, l'opinion est loin de se déduire mécaniquement d'un classement catégoriel. Il s'agit à l'inverse de chercher des *raisons* de forger telle ou telle opinion, en les rapprochant statistiquement de certaines catégories, qui sont considérées comme de simples biais.

Une des raisons qui va se révéler importante est le fait de distinguer, en gros, les « bons » et les « mauvais » pauvres. Comme il a été établi dans la première partie, la justice est un accord unanime sur des droits et des devoirs. Cet accord peut cependant se faire en reconnaissant qu'il existe une ou plusieurs classes d'équivalence d'individus partageant les mêmes droits et les mêmes devoirs. Ainsi, un particulariste distingue, selon un critère qui lui est propre, deux classes d'équivalences : les vertueux des non-vertueux, ou les méritants des non-méritants. Ce

17. Plus précisément, la question posée dans l'enquête était la suivante : « Aujourd'hui, le RMI est d'environ 2 500 francs par mois pour une personne seule. Avec laquelle de ces opinions êtes-vous le plus d'accord ? Il faut l'augmenter ; il faut le diminuer ; il est à un bon niveau ; ne sait pas. ».



critère peut être que les individus manifestent leur bonne volonté à travailler ou qu'ils sont efficaces et productifs, mais il peut aller jusqu'à toucher les modes de vie. Évidemment, cela laisse entière la question de savoir ce que deviennent les exclus, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas, selon le particulariste, des projets de vie raisonnables. Il peut penser que les méritants doivent seuls bénéficier d'une aide publique financée par une cotisation obligatoire et que, pour les autres, il suffit de régler les cas d'urgence et de confier l'aide quotidienne au secteur de la charité. À l'inverse, un universaliste admet la pluralité des projets rationnels de vie et considère qu'ils sont tous également raisonnables pour prétendre à l'attribution d'un revenu minimum. Pour lui, les projets de vie raisonnables ne se distinguent pas à l'aune d'un critère contraint de perfection, même si ce critère correspond à sa propre idée du bonheur, même au nom de l'efficacité économique. Il ne forme donc qu'une seule classe d'équivalence. Toute la question sera de savoir si le spectateur équitable considère, sur cette question du niveau du RMI, s'il est juste de former une ou deux classes d'équivalence.

Nous devons donc chercher une variable permettant de distinguer clairement une attitude universaliste d'une attitude particulariste. Toute question destinée à repérer une orientation sélective, que ce soit dans le domaine des modes de vie ou dans le domaine économique, peut être candidate et, à vrai dire, étant donné les très fortes corrélations entre toutes ces variables, pourrait être retenue sans que cela ne change grand chose aux résultats. Nous avons choisi celle sur les homosexuels (« sont-ils des gens comme les autres ? ») parce qu'elle semble *a priori* très éloignée du problème du RMI. Nous ne pouvons pas prouver que l'interprétation des réponses à cette question, comme indiquant une orientation morale universaliste *versus* particulariste, soit définitivement correcte, mais cela est plus que vraisemblable, du fait des très fortes corrélations évoquées à l'instant avec les réponses aux autres questions impliquant, dans le domaine économique comme dans celui des modes de vie, l'adoption d'un point de vue universaliste ou particulariste. Le tableau I en donne un exemple pour ce qui est des contreparties aux allocations de chômage, et l'on peut ici en prendre un autre en remarquant les liens très étroits qui unissent les réponses à cette question avec celles sur le rôle idéal des femmes ou celles sur les immigrés. Des tris croisés révèlent, sans aucune ambiguïté, que ceux qui pensent que les homosexuels ne sont pas différents des autres, sont aussi ceux qui pensent qu'il n'y a pas trop de travailleurs immigrés et que le rôle idéal des femmes n'est pas de rester à la maison pour élever leurs enfants (les khi-deux sont hautement significatifs). Les réponses à ces trois questions ne sont donc pas particulières au thème abordé. Elles sont guidées par une attitude morale générale opposant une orientation universaliste à une orientation particulariste que l'on peut sans dommage résumer par la question sur les homosexuels.

La première question que l'on peut se poser est l'effet de cette variable sur l'opinion sur le niveau du RMI, en particulier comparé à l'effet du revenu. Pour mener une telle comparaison, un modèle de régression logistique est parfaitement adapté. Dans le domaine de l'homophobie, il est cependant important de vérifier en outre si les conséquences de la morale se maintiennent à âge égal (c'est d'ailleurs beaucoup plus vraisemblablement la génération que l'âge, à proprement parler, qui est en cause ici). Si cela ne devait pas être le cas, il faudrait en conclure que les réponses sur l'homosexualité reflèteraient davantage une différence d'appréciation entre générations qu'une attitude morale en tant que telle, c'est-à-dire susceptible de se retrouver à chaque âge. Le modèle logistique pertinent pour juger du pouvoir discriminant de la morale comparé au revenu doit donc inclure au moins l'âge<sup>18</sup>.

Or, le résultat est fort net. À partir d'une régression logistique ordinale (Agresti, 1984), où les effets des variables revenu net du ménage, âge et attitude envers les homosexuels, sur l'opinion concernant le niveau du RMI, sont modélisés chacun par un unique paramètre, les trois ressortent significativement. Les valeurs des paramètres pour une loi normale centrée réduite sont : 2,98 pour le revenu, 3,28 pour l'âge et 3,22 pour l'attitude envers les homosexuels. La dimension morale est donc loin d'être négligeable et invite à pousser l'investigation.

Qu'il s'agisse de cette augmentation ou des contreparties, ceux qui sont au RMI ou dont un membre de la famille l'est (13 %, et il s'agit alors le plus souvent du conjoint, d'un enfant ou d'un père ou d'une mère, comme l'ont montré d'autres enquêtes où des questions de ce type étaient posées) sont bien évidemment directement concernés, et il n'est pas nécessaire d'argumenter longuement que cela fournit un indicateur d'intérêt direct et immédiat qui pèse sur les réponses à ces questions<sup>19</sup>. On peut toutefois penser qu'être soi-même ou un proche au RMI est trop restrictif pour en juger. La perspective ou le risque d'être un jour soi-même ou un membre de sa famille au RMI peut également intervenir dans le fait de se sentir concerné. Pour en tenir compte, nous avons construit des variables indicatrices d'intérêt économique faisant intervenir, en outre, le fait d'être soi-même ou un membre de sa famille au chômage non indemnisé, puis indemnisé, et même enfin dans une situation de précarité, soit à titre de variables séparées, soit en cumulant progressivement toutes ces situations, puisqu'elles ne sont pas exclusives les unes des autres. Or, comme sans être absolument identique, le sens des résultats qui seront présentés ne change pas, nous

18. Cf. Forsé M. et Parodi M. (2002) pour une régression plus complète qui ne change rien sur le fond de la conclusion.

19. On le voit sur le tableau 5 en comparant, entre sa partie inférieure et supérieure, les lignes intitulées « ensemble » (khi-deux = 13,1,  $p < 0,0001$ ).

nous limiterons dans tout ce qui va suivre, et sans perte de généralité, à résumer la dimension de l'intérêt économique direct par le fait d'être soi-même ou un proche au RMI. Ne pas être concerné, revient dès lors à être spectateur pour ce qui est de cet intérêt. À vrai dire, il ne s'agit que d'un spectateur « partiel », puisque les intérêts relatifs à la conception de la vie bonne ne sont pas encore contrôlés, mais pour ne pas alourdir l'expression nous utiliserons tout de même à partir de maintenant le terme de spectateur pour désigner le non-concerné.

Des tris croisés confirment ce qui peut être attendu à la lumière des analyses précédentes. Être ou non spectateur, tout comme la différence d'orientation morale, a un effet très significatif sur les opinions relatives au RMI. Contrairement aux concernés ou aux particularistes, les spectateurs ou les universalistes souhaitent une hausse du RMI et sont opposés à des contreparties lorsqu'elles sont perçues comme contraignantes pour l'allocataire. Que ce soit pour l'une ou l'autre de ces questions, des régressions logistiques montrent que cet effet très significatif de la morale se maintient à intérêt économique contrôlé, tout comme l'effet significatif de l'intérêt se maintient à morale identique (tableau 4). L'effet de la morale est cependant plus fort que celui de l'intérêt (comme cela apparaissait déjà dans la régression précédente).

4. Régression logistique sur la question « demander aux RMIstes d'accepter les emplois qui leur sont proposés »

Effet	Ddl	Khi-deux	Prob. d'un khi-deux supérieur
Être soi-même ou un proche au RMI	1	12,3	0,0004
Opinion morale	1	22,2	0,000002
Interaction entre ces 2 effets	1	8,6	0,003

Cet effet très net de la morale explique pourquoi les *insiders* universalistes se situent plus haut qu'on aurait pu le supposer dans le plan des deux premiers axes de l'analyse factorielle présentée précédemment. Les *outsiders*, très souvent dans des situations précaires, sont concernés (eux-mêmes ou leurs proches) par beaucoup des questions qui ont été sélectionnées pour réaliser cette analyse factorielle. Il est donc normal de les trouver à proximité des items impliquant une amélioration du sort des plus démunis, qui sont en haut du graphique. La morale n'ajoute pas grand chose à cet effet. En revanche, les *insiders* universalistes, n'étant pas intéressés directement, auraient pu se situer plus bas sur l'axe 2 (vertical). Rappelons qu'il s'agit très souvent de salariés de la fonction publique et/ou de cadres supérieurs, c'est-à-dire de personnes peu susceptibles d'être ou de devenir allocataires du RMI ou de connaître un proche qui le soit ou le devienne. S'ils se trouvent à la même hauteur que les *outsiders*, c'est que leur opinion morale universaliste les conduit à préférer les réponses de type « solidariste »,

approximativement dans la même mesure que l'intérêt chez les *outsiders*. Mais la question demeure de savoir si cette opinion vise le juste ou la promotion d'une conception de la vie bonne.

## Un spectateur universaliste a tendance à être engagé plutôt que compatissant

Parmi les spectateurs, auxquels nous allons à présent uniquement nous intéresser pour répondre à cette question, les universalistes approuvent, sans surprise, très nettement l'augmentation du RMI ou l'absence de contreparties contraignantes, tandis que les particularistes pensent le contraire. Significativement et majoritairement, l'universalisme se lie donc à une opinion « solidariste » (cf. tableau 5). Nous n'avons cependant évacué que la forme la plus évidente d'intérêt (être concerné ou non). Or, est-il si sûr que cette opinion solidariste ne masque pas un égoïsme de second niveau, pour lequel l'amélioration du bien d'autrui est souhaitée parce qu'elle a un effet positif sur son propre bien-être ? On peut aussi observer qu'il est peu coûteux d'exprimer une opinion solidariste et qu'il y a parfois loin de la coupe aux lèvres. L'action effective d'un individu ne suit pas forcément ce qu'il dit penser à un enquêteur. Pour ce qui est du niveau du RMI, cela signifie qu'il faut se

### 5. Demander aux RMIstes d'accepter les emplois qui leur sont proposés selon la connaissance d'un RMIste (ou être soi-même au RMI) et l'opinion sur les homosexuels

En %

		Demander aux RMIstes d'accepter les emplois qui leur sont proposés		Total	Ensemble
		Oui	Non		
<b>Connaissance d'un RMIste Oui</b>					
Les homosexuels sont comme les autres					
	Oui	79,0	21,0	100,0	74,2
	Non	76,2	23,8	100,0	25,8
	Ensemble	78,3	21,7	100,0	100,0
<b>Connaissance d'un RMIste Non</b>					
Les homosexuels sont comme les autres					
	Oui	82,8 (-***)	17,2 (+ ***)	100,0	72,5
	Non	90,3 (+ ***)	9,7 (-***)	100,0	27,5
	Ensemble	84,8	15,2	100,0	100,0

Khi-deux du tableau supérieur = 0,44, ddl = 1, p = 0,51, phi = 0,030, valeur absolue des résidus ajustés = 0,7  
 Khi-deux du tableau inférieur = 28,32, ddl = 1, p < 0,0001, phi = -0,094, valeur absolue des résidus ajustés = 5,3  
 Note de lecture : Le résidu ajusté est un paramètre d'écart à l'hypothèse d'indépendance, dans la liaison entre deux modalités de réponse, qui suit asymptotiquement une loi normale centrée réduite. Ainsi, une valeur en dehors de l'intervalle [-1,96, +1,96] indique un écart à l'indépendance significatif au seuil de 5 % (Haberman, 1973). Sur ce tableau, comme sur les suivants, nous reproduisons le signe de ce résidu seulement lorsqu'il est significatif au seuil bilatéral de 1 % (\*\*\*) , 5 % (\*\*\*) ou 10 % (\*).

demander si les coûts de l'éventuelle augmentation réclamée sont pris en compte. Si l'hypothèse « opinion gratuite » se vérifiait (chez les spectateurs), ce que nous avons cru identifier comme une réponse solidariste orientée par une morale universaliste ne serait en réalité que de la simple compassion. Par un même mouvement, nous serions ramenés du côté de l'intérêt et nous nous éloignerions de la position d'un spectateur équitable.

Un individu éprouve de la compassion lorsque le malheur d'autrui affecte directement son propre bien-être et l'on peut dire avec Amartya Sen (1993) : « qu'un comportement fondé sur la compassion est, en un sens important, égoïste, puisqu'on est soi-même heureux du plaisir d'autrui et peiné par la douleur d'autrui, et que la poursuite de sa propre utilité peut ainsi être favorisée par une action obéissant à la compassion ». Pour dépasser ce stade, il faut aller vers ce que Sen appelle l'engagement. Celui-ci peut certes être intéressé, par exemple lorsqu'un individu s'engage dans une action collective destinée à défendre ou promouvoir ses propres intérêts, mais il peut aussi ne pas l'être : « Si l'existence de la torture vous rend malade, c'est un cas de compassion ; si vous ne vous estimez pas personnellement atteint, mais si vous pensez que c'est un acte condamnable et si vous êtes prêt à faire quelque chose pour l'empêcher, c'est un cas d'engagement. » (Sen, *ibid.*). Il faut noter que le coût économique de la compassion est nul. Il s'agit d'une pure externalité : il suffit qu'un individu pense que le bien-être d'autrui ait augmenté pour que son propre bien-être s'en trouve lui-même amélioré. Le coût de l'engagement est en revanche non nul car en ce cas : « une personne choisit une action qui, pense-t-elle, lui apportera un degré de bien-être inférieur à celui que lui procurerait une autre action qu'elle pourrait aussi mener. » (Sen, *ibid.*). Il conviendra toutefois de distinguer ultérieurement un engagement pour la justice d'un engagement altruiste.

Dire que l'on souhaite une augmentation du RMI ne suffit pas pour identifier la recherche d'une équité neutre. Si cette opinion relève soit d'un intérêt direct, soit de la compassion, comme nous le voyons à présent, c'est en fait à un spectateur partial que nous avons affaire. Il faut montrer que l'individu non concerné qui soutient cette opinion est « engagé », c'est-à-dire qu'il a conscience qu'une telle mesure pourrait entraîner une hausse de ses prélèvements et qu'il est prêt à cotiser davantage. Il est alors partisan d'une mesure qu'il perçoit clairement être contraire à son intérêt économique « égoïste » immédiat, et nous serons davantage fondés à expliquer son opinion par l'attitude d'un spectateur équitable.

Telles qu'elles sont posées dans l'enquête, les questions qui relèvent de cette thématique ne permettent pas une vérification totale ou sans aucune ambiguïté de cette hypothèse. Nous ne disposons pas par exemple d'une question du type : « Seriez-vous prêt à payer davantage

de taxes pour financer une augmentation du RMI ? ». On peut toutefois tenir certaines questions pour de bonnes approximations.

Les quatre questions qui ont directement trait au problème des coûts cherchent à déterminer si l'interviewé est prêt à cotiser davantage pour permettre le maintien : de l'assurance maladie, des retraites, des allocations familiales ou des allocations chômage. Entre ces quatre items, la corrélation est élevée. Autrement dit, les enquêtés n'ont pas dans leur majorité cherché à répartir entre ces quatre formes d'allocation. Ce sont d'ailleurs toujours à peu près les mêmes, à savoir les *insiders*, qui y sont favorables. Le fait qu'ils n'aient pas franchement souhaité orienter leurs réponses en faveur d'un type d'allocation plutôt que d'un autre, permet de penser qu'ils ont surtout voulu montrer qu'ils étaient prêts, d'une manière générale, à s'engager. Cela valide donc, au moins partiellement, le choix d'une de ces questions comme indicateur d'engagement. Nous avons retenu celle portant sur les allocations de chômage parce que, à l'instar du RMI, et contrairement aux autres ayant trait à la santé, à la famille ou à la retraite, ces allocations sont sans doute celles qui sont le moins susceptibles de concerner directement ou à terme les *insiders* universalistes. De plus, les réponses aux diverses questions sur le RMI sont très corrélées avec celles posées en des termes comparables sur le chômage (par exemple en ce qui concerne les éventuelles contreparties) ; ce qui suggère que, sans être identiques, ces deux situations ont été traitées de manière relativement uniforme par les enquêtés. Comme la variable relative à l'augmentation du RMI, celle relative à la hausse des cotisations pour le chômage sera recodée en deux catégories opposant ceux qui y sont tout à fait ou plutôt favorables (30 %) aux autres.

Pour ce qui est des liaisons brutes dans l'ensemble de la population, remarquons que le fait d'être prêt à cotiser davantage, tout comme le fait de penser que les homosexuels sont des gens comme les autres, incite très significativement à souhaiter une augmentation du RMI. En outre, il existe également un lien fort entre l'acceptation d'une hausse de cotisation et le refus de l'homophobie. Cela étant, la question que nous nous posons ne vise pas l'ensemble de la population. Il s'agit de savoir si l'universalisme de ceux qui ne sont pas ou peu concernés par les minima sociaux est engagé. Pour les autres, le problème n'est pas pertinent. De plus, même chez les non-impliqués, pour avoir seulement affaire à l'alternative engagement/compassion, il faut restreindre l'investigation aux seules personnes qui souhaitent une augmentation du RMI. Pour ces individus en effet, et pour eux seulement, ne pas être disposé à accepter une hausse de prélèvement peut être vu comme un indicateur de compassion : ils souhaitent voir le sort des plus démunis s'améliorer, mais ils ne veulent pas que cela ait une incidence éventuelle sur leur propre bien-être. À l'inverse, ceux qui sont prêts à cotiser davantage sont engagés au sens où ils acceptent l'idée que la hausse

du RMI qu'ils appellent de leurs vœux puisse s'avérer contraire à leur intérêt économique immédiat. En sélectionnant un sous-échantillon de non-concernés favorables à la hausse du RMI, nous allons donc pouvoir déterminer si, par comparaison avec la moyenne des spectateurs solidarisés, l'universalisme spectateur s'accorde davantage avec l'engagement qu'avec la compassion.

Pour ce faire, un tableau de contingence croisant notre indicateur d'opinion morale avec notre indicateur d'engagement, dans la sous-population qui vient d'être définie, suffit. Les particularistes, spectateurs et solidaristes, sont en majorité compatissants. Dans la même situation, les universalistes le sont aussi, mais dans une moindre mesure. Or, c'est précisément cet écart de tendance, ou ce qui revient au même ici l'écart à la moyenne ou à l'indépendance, qui nous importe au premier chef pour répondre à la question posée. De ce point de vue, le résultat (tableau 6) est parfaitement clair : contrairement aux particularistes, les universalistes ont tendance à être engagés plutôt que compatissants. Cette tendance est très significative que ce soit sous l'angle du khi-deux, du résidu ajusté ou du bi-rapport (*odds-ratio*). En un mot, quel que soit le test statistique retenu, un universaliste non-concerné manifeste une plus forte propension à l'engagement qu'à la compassion.

6. Engagement et opinion morale parmi ceux qui souhaitent une augmentation du RMI tout en n'étant pas concernés (eux-mêmes ou un membre de leur famille) par le RMI ou le chômage indemnisé (résidus ajustés)

		Prêt à cotiser davantage	
		Oui tout à fait ou plutôt	Non plutôt pas ou pas du tout
Les homosexuels sont des gens comme les autres	Plutôt d'accord	+ 3,7 (***)	- 3,7 (***)
	Plutôt pas d'accord	- 3,7 (***)	+ 3,7 (***)

N.B. Pour la définition du résidu ajusté, se reporter à la note de lecture du tableau 5 ( $p < 0,001$ , test bilatéral).  
 Khi-deux = 14, effectif (n) = 1639, ddl = 1,  $p = 0,0002$ .  
 Bi-rapport = 1,6,  $p < 0,001$  (test bilatéral).

## Un spectateur universaliste, notamment engagé, n'est pas cynique

Faisons le point. L'opinion solidariste (souhaiter une hausse du RMI ou ne pas souhaiter de contreparties contraignantes) est celle de ceux qui sont concernés, mais elle est aussi très significativement, chez les non-concernés, celle des universalistes ; et en ce cas, ils ont tendance à être engagés. Mais alors, une autre forme d'intérêt indirect surgit, précisément du fait de cette tendance. Si l'universaliste non concerné est prêt à cotiser davantage pour permettre une hausse du RMI, n'est-ce pas tout simplement pour « acheter » la paix sociale ? Voyant bien que les plus démunis s'organisent pour réclamer une augmentation des

minima sociaux, il préférerait payer le prix nécessaire pour éviter l'extension du conflit, pouvant se traduire par exemple par une occupation de logements vacants par des non ou mal-logés, ou tout simplement pour ne pas entamer sa tranquillité psychologique. Cette fois, le solidarisme de l'universaliste cacherait une sorte de cynisme.

Réfuter cet argument hobbesien est important, non seulement parce qu'il va à l'encontre de l'hypothèse que nous essayons de vérifier, mais aussi plus largement parce qu'il conduit à une conception du contrat social, liant chaque citoyen à l'État-providence, qui est incompatible avec l'optique kantienne que nous suivons. Pour Hobbes (1651), comme pour tous ceux qui suivent la tradition qu'il a inaugurée, la coopération requise par le contrat social est rationnelle au sens où elle ne fait que traduire l'intérêt personnel de chacun. Il est rationnel de consentir à ce qu'une partie de mes ressources soit prélevée et redistribuée aux plus démunis parce que cela préserve la paix sociale. Chacun fait le même calcul et voit bien qu'il ne peut préserver ses intérêts à long terme, la paix sociale, sans sacrifier ses intérêts à court terme, garder son revenu intact. Il est donc de l'intérêt de tous de consentir à la règle commune ; c'est-à-dire ici d'accepter les prélèvements de l'État-providence, et même une hausse, s'il s'avère que ces prélèvements sont perçus comme n'étant plus suffisants pour garantir l'absence de conflit.

Le point de vue d'une justice comme équité amène, comme nous l'avons vu plus haut, à une tout autre théorie. Le spectateur équitable vise l'unanimité au travers de cette forme de réciprocité qui consiste, en généralisant, à faire reposer le contrat sur l'acceptation par chaque partie de la perspective des autres. C'est ainsi qu'un principe, une règle, une institution, une mesure, une opinion, etc., ne sont raisonnables que si « chacun décide la même chose pour tous et tous la même chose pour chacun. » (Kant, 1797, § 46). Alors que pour la théorie concurrente, la question est de savoir quelle répartition maximise l'intérêt de tous, la question est ici : quel principe de répartition est unanimement satisfaisant du point de vue de n'importe quel acteur et donc aussi du plus démuné ? Dans le premier cas, les préférences sont déjà données et l'équité n'intervient que comme égale pondération des intérêts de chaque agent. Dans le second cas, au contraire, l'égale considération des intérêts de chacun intervient dès le niveau de la formation des préférences, car accorder une égale considération à chaque personne c'est déjà prendre en compte les prétentions légitimes de chacun au moment de se former son propre projet de vie.

Nous devons donc encore montrer deux choses : tout d'abord bien sûr que l'argument hobbesien ne tient pas, de façon à évacuer une troisième forme d'intérêt qui pourrait se dissimuler sous l'opinion solidariste de l'universaliste engagé, mais ensuite, et positivement cette fois, que l'équité neutre, comme modèle concurrent, est bien la posture de cet universaliste.



Tel qu'il se présente, le questionnaire ne comporte aucune question qui relèverait directement de la thématique de la paix sociale. Il va donc falloir accepter de recourir à des éléments de preuve indirecte. Si la peur d'un conflit est une motivation, il faut logiquement s'attendre à ce que les personnes qui acceptent de cotiser plus perçoivent, davantage que les autres, que la pauvreté ou le chômage sont des problèmes préoccupants pour eux-mêmes ou pour la France en général. De même, elles devraient être plus disposées à penser que les inégalités, la pauvreté ou l'exclusion ont augmenté (« depuis cinq ans » dans les questions posées) ou au pire qu'elles sont restées stables, mais sûrement pas qu'elles ont diminué. Ce raisonnement devrait bien sûr se maintenir pour ce qui regarde l'évaluation du futur des inégalités ou de la pauvreté. Or, ce n'est absolument pas ce que l'on observe, même au niveau de l'ensemble de la population.

Que ce soit pour soi-même ou pour la France, être préoccupé par la pauvreté n'est en aucune façon lié au fait d'être ou non prêt à cotiser davantage (les khi-deux des tris croisés correspondants sont totalement non significatifs). Pour ce qui est de l'évolution des inégalités ou de la pauvreté, le lien est significatif, mais il est contraire à ce que suppose l'argument hobbesien. Les personnes qui acceptent de cotiser davantage pensent que les inégalités, la pauvreté et l'exclusion ont diminué. Le résultat est identique si, au lieu de se focaliser sur les évolutions passées, on traite des évolutions futures telles que prévues par les enquêtés. On pourrait en effet admettre que l'argument hobbesien repose moins sur la perception du passé que sur la crainte du futur. Or, là encore, il n'en est rien. Ceux qui acceptent une hausse de leurs cotisations pensent (significativement) que les inégalités, la pauvreté ou l'exclusion vont diminuer à l'avenir.

Cela étant, ces tendances intéressent l'ensemble de la population et ne répondent pas à la question de savoir si un acteur peu ou pas concerné par le RMI et souhaitant son augmentation « achète » sa tranquillité lorsqu'il se dit prêt à cotiser davantage. Pour le savoir, il suffit de réexaminer l'ensemble des croisements précédents dans le sous-échantillon de ceux qui sont favorables à une hausse du RMI, sans être concernés. Or, les résultats sont strictement identiques aux précédents. Le solidarisme du spectateur qui accepte l'engagement ne s'explique donc pas par l'intérêt qu'il trouverait à éviter une situation perçue comme potentiellement préoccupante, grave, voire dangereuse.

Fort logiquement, ces résultats se maintiennent si l'on restreint encore le sous-échantillon pour ne conserver que les universalistes. Par conséquent, l'engagement d'un universaliste spectateur, qui le conduit à une opinion solidariste, ne repose pas sur un intérêt de nature cynique. Sous cet angle, il est d'ailleurs intéressant de se demander si, parmi les spectateurs, l'universaliste diffère du particulariste d'une part et si, d'autre part, l'universaliste engagé diffère de l'universaliste compatissant.

Pour ce qui est des préoccupations, le lien avec l'engagement est tout aussi non significatif chez les universalistes que chez les particularistes. En revanche, ce lien diffère le plus souvent significativement lorsqu'on aborde la question des évolutions passées ou prévues des inégalités ou de la pauvreté. Le cas le plus net concerne le sentiment sur l'avenir de la pauvreté. Dans les autres cas, les tendances sont les mêmes, tout en étant un peu moins accentuées. Comme le montre le tableau 7, le jugement sur l'évolution de la pauvreté intervient davantage chez l'universaliste que chez le particulariste. Chez ce dernier, choisir de cotiser davantage ou non ne repose pas sur une évaluation de la situation en matière de pauvreté. Cette évaluation est au contraire présente dans le choix de l'universaliste et elle conduit à une nette différence entre l'engagé et le compatissant. Alors qu'un spectateur universaliste compatissant craint l'avenir et n'est donc, fort logiquement, pas prêt à cotiser davantage, un spectateur universaliste engagé est optimiste. C'est chez ce dernier, tout particulièrement, et davantage qu'ailleurs, que l'argument hobbesien s'applique le moins bien ! Les spectateurs engagés, surtout s'ils sont universalistes, ont une opinion favorable à la hausse du RMI qui est liée à leur optimisme et non à la crainte d'un futur qui, en matière de pauvreté, pourrait venir perturber leur tranquillité sociale ou psychologique. L'intérêt cynique est absent, et c'est particulièrement vrai chez les spectateurs universalistes engagés. Quel que soit le niveau d'analyse, l'argument hobbesien peut donc être totalement rejeté.

7. Engagement et sentiment sur l'avenir de la pauvreté ou de l'exclusion selon l'opinion morale de ceux qui souhaitent une augmentation du RMI tout en n'étant pas concernés (eux-mêmes ou un membre de leur famille) par le RMI ou le chômage indemnisé (résidus ajustés)

		La pauvreté et l'exclusion en France à l'avenir		
		Vont plutôt diminuer	Vont plutôt augmenter	Resteront stables
<b>Les homosexuels sont des gens comme les autres <b>Oui</b></b>				
Prêt à cotiser davantage	Oui	2,7 (***)	- 1,7(*)	- 0,9
	Non	- 2,7 (***)	1,7(*)	0,9
<b>Les homosexuels sont des gens comme les autres <b>Non</b></b>				
Prêt à cotiser davantage	Oui	0,3	- 0,5	0,3
	Non	- 0,3	0,5	- 0,3

N.B. Pour la définition du résidu ajusté, se reporter à la note de lecture du tableau 5.  
 Khi-deux du tableau supérieur = 7,7, n = 1181, ddl = 2, p = 0,02, phi = 0,081  
 Khi-deux du tableau inférieur = 0,2, n = 382, ddl = 2, p = 0,89, phi = 0,025

Si l'on accepte ces raisonnements indirects, faute de questions strictement topiques, il ne fait aucun doute que tout ce qui a pu être évacué au titre de l'intérêt économique égoïste immédiat (être directement concerné) ou second l'a été pour expliquer l'opinion solidariste d'un

spectateur. Cette opinion se fonde sur une conception universaliste qui n'est (tendanciellement) ni compatissante, ni cynique. Bien sûr, on pourrait penser qu'il faudrait se pencher sur d'autres formes d'intérêt pour arriver à plus de certitude. Outre le fait que l'on se trouve limité par le questionnaire et que, de ce point de vue, nous avons le sentiment d'être allés aussi loin que possible, il est à craindre que ce genre d'argument ne conduise qu'à une quête sans fin. Venons-en donc à l'argumentation positive, car il reste à répondre à cette question-clé : si l'opinion solidariste est celle d'un spectateur dont le bien-être matériel n'est pas en jeu, en quoi est-elle juste ?

## Le spectateur universaliste est équitable

Nos spectateurs n'ont pas de mobiles et, pourtant, ce n'est pas sans motifs qu'ils fondent leurs opinions. Pour s'en apercevoir, il faut non seulement prendre en compte les conceptions de la vie bonne mais également les considérations sur la justice. Tout un ensemble de questions posées dans l'enquête permet de se faire sur ce point une idée de la différence qui sépare spectateurs universalistes et spectateurs particularistes. Nous savons déjà que, contrairement aux seconds, les premiers pensent qu'il faut augmenter le RMI et qu'il ne doit pas être soumis à des contreparties contraignantes. Mais ils pensent aussi, et la différence avec les particularistes est toujours significative, qu'il doit de toute façon exister et être permanent jusqu'à ce que l'allocataire retrouve des revenus suffisants. Ils sont également favorables à une extension du RMI au moins de 25 ans. S'agissant des causes de la pauvreté, l'universaliste, de façon encore une fois significativement différente du particulariste, pense qu'elle peut être due à un manque de chance et sûrement pas au fait que les personnes qui sont dans cette situation ne veulent pas travailler. Il est donc clair que dans son esprit, une aide doit absolument être accordée aux plus pauvres, et même qu'il faut essayer de l'améliorer, non par intérêt, mais parce que le souci doit tout simplement être celui de l'autrui généralisé. Si le RMI doit exister comme une sorte de droit permanent, sans contrepartie, jusqu'à ce que l'allocataire s'en sorte, c'est bien que l'universaliste spectateur refuse de distinguer entre les mauvais pauvres et les bons. En d'autres termes, il ne forme qu'une seule classe d'équivalence. Il adopte une position qui consiste à prendre en compte le jugement de l'autre en se gardant de lui faire la morale (quoi qu'il en pense lui-même).

On peut aller plus loin pour montrer combien particularistes et universalistes s'opposent sur cette attitude. Alors qu'ils se rejoignent au moins sur un aspect de la vie bonne, ils n'en tirent pas les mêmes conclusions sur le juste. Ils s'accordent en effet sur le principe aristotélicien que les individus aiment (ou devraient aimer) exercer leurs talents. Disons, plus simplement, qu'ils trouvent que c'est une bonne

chose de travailler quand on en a la possibilité. Ainsi, dans leur grande majorité, ils conseillent aux RMIstes qui peuvent travailler de faire des efforts pour s'insérer socialement (94,7 %) et de rechercher un emploi (96,7 %). Telles que les questions sont posées (« Si les personnes qui touchent le RMI *peuvent travailler*, trouveriez-vous *normal* qu'on leur demande en *échange* du RMI qu'on leur verse : [...] (iv) de faire des efforts pour s'insérer socialement ; (v) de rechercher un emploi ? »), il est admis qu'il ne manque aux RMIstes que de vouloir, ce qui favorise bien évidemment la demande d'une contrepartie, et ce d'autant plus qu'il est suggéré que le RMI relève d'un échange. Néanmoins, il est caractéristique que les demandes qui demeurent de l'ordre du *conseil* suscitent une même adhésion de la part des particularistes et des universalistes, tandis que, dès que l'on passe du conseil à la *coercition* (au fait que l'on demande aux RMIstes, en échange de cette allocation, d'accepter les emplois qui leur sont proposés), les universalistes sont significativement plus réticents que les particularistes (cf. tableau 8). Cela signifie que les premiers font passer le juste avant le bien et sont bien plus soucieux du respect de la personne morale du RMIste que les seconds. Ce qu'ils considèrent comme une bonne vie n'a pas pour eux force de loi. Il semble donc que ce soit bien chez l'universaliste non concerné que la voix du spectateur équitable porte le plus.

8. Ce que l'on peut demander aux RMIstes qui peuvent travailler  
suivant l'opinion sur l'homosexualité  
parmi ceux qui sont peu ou pas concernés par le RMI (résidus ajustés)

Demander aux RMIstes...	Les homosexuels sont comme les autres	
	Oui	Non
<b>D'accepter les emplois proposés</b>		
Oui	- 5,3 (***)	5,3 (***)
Non	5,3 (***)	- 5,3 (***)
<b>De faire des efforts pour s'insérer socialement</b>		
Oui	- 1,4	1,4
Non	1,4	- 1,4
<b>De rechercher un emploi</b>		
Oui	- 0,1	0,1
Non	0,1	- 0,1

N.B. Sur ce tableau, comme pour les précédents, l'absence d'astérisque signifie que le résidu ajusté n'est pas significatif, même au seuil (bilatéral) faible de 10 %. En revanche, (\*\*\*) signifie ici que ce résidu est significatif au seuil de 1 % (et même au-delà).

N.B. Premier tableau : 3 224 individus, khi-deux = 28,3, ddl = 1,  $p < 1$  %,  $\phi = -0,094$  ; deuxième tableau : 3 294 individus, khi-deux = 1,9, ddl = 1,  $p = 16$  %,  $\phi = -0,024$  ; troisième tableau : 3 304 individus, khi-deux = 0,05, ddl = 1,  $p = 94$  %,  $\phi = -0,01$ .

Pour achever de le démontrer, il suffit d'inverser la démarche et de construire le spectateur équitable sans s'appuyer sur la distinction universaliste/particulariste. Rappelons une fois encore que pour être un spectateur équitable, deux conditions sont suffisantes : il faut ni avoir d'intérêt matériel en jeu, ni laisser parler sa conception de la vie bonne. Par définition, *un spectateur équitable est désintéressé et il n'est pas perfectionniste*, sinon il peut toujours être suspecté de chercher à imposer ses raisons non neutres, bref d'être partial, ce qui serait contradictoire. Pour nous, ici, cela signifie que (i) celui qui n'est pas concerné par le RMI, que ce soit lui-même ou un membre de sa famille, (ii) qui considère que de travailler est une bonne chose, mais (iii) qui se refuse à l'imposer aux autres, autrement dit qui n'est pas perfectionniste, remplit les conditions empiriques qui font de lui un spectateur équitable. La question est alors : qui est ce spectateur équitable ? On peut tout d'abord constater qu'il s'agit en grande majorité d'un universaliste (83 %, à comparer aux 73 % dans l'ensemble de la société). Mais on peut aller au-delà en comparant le spectateur équitable avec le spectateur perfectionniste, celui, donc, qui impose d'accepter un emploi. C'est ce qui est fait au tableau 9 et le résultat est sans aucune ambiguïté : un spectateur équitable est très significativement un universaliste.

9. Demander aux RMIstes d'accepter un emploi suivant l'opinion sur l'homosexualité chez les non-concernés par le RMI, soi-même ou un proche, et qui considèrent que travailler est une bonne chose

		Les homosexuels sont comme les autres	
		Oui	Non
Accepter un emploi proposé	Oui (perfectionniste)	- 5,3 (***)	5,3 (***)
	Non (libéral)	5,3 (***)	- 5,3 (***)

N.B. Sur ce tableau, (\*\*\*) signifie que le résidu est significatif au seuil de 1 % (et même au-delà).  
 N.B. 3 129 individus, khi-deux = 27,7, ddl = 1, p < 1 %, phi = -0,094, bi-rapport = 0,5, p < 1 %. On notera qu'en définissant plus sévèrement le spectateur c'est-à-dire en excluant aussi ceux qui sont, eux ou leurs proches, concernés par le chômage ou la précarité, le résidu ajusté reste très fortement significatif : il est en valeur absolue égal à 4,4. Il en va de même de tous les autres indicateurs de significativité.

Si maintenant on effectue une comparaison entre les concernés par le problème du RMI et les non-concernés, on observe d'une part que les concernés sont évidemment moins coercitifs et d'autre part que les universalistes et les particularistes ne se distinguent plus. Il était donc effectivement important de lever les deux biais de l'intérêt et du perfectionnisme pour repérer la position du spectateur équitable. Le fait que cette position apparaisse dès lors que ces biais sont levés montre que la justice comme équité est bien un horizon.

En définitive, il vient d'être établi qu'un individu en position de spectateur équitable a tendance à opter pour une morale universaliste,

c'est-à-dire à refuser d'accorder des droits et des devoirs différents entre les individus (pour ce qui est du revenu minimum). Cela le conduit à une opinion solidariste, non par compassion ou cynisme, mais en raison d'arguments suffisamment souples pour être acceptables par un autrui quelconque. Il a son idée du bonheur mais il ne cherche pas à l'imposer. Autrement dit, ses arguments sont ceux d'une justice comme équité à laquelle il accorde la priorité devant le bien.

## L'interprétation holiste échoue à rendre compte des données

Ce résultat est hors de portée d'une théorie s'appuyant uniquement sur un choix rationnel restreint, mais une explication holiste n'est-elle pas envisageable ? L'objection la plus pertinente — parce que reposant sur l'interprétation d'une des corrélations globales les plus fortes — consisterait à soutenir que, si tous les raisonnements qui ont été faits jusqu'ici ne sont peut-être pas inintéressants, ils sont superflus, car il suffit de remarquer qu'il existe une corrélation élevée entre le statut d'activité et une opinion sur le RMI pour rendre compte de ce qui s'observe empiriquement. De fait, une majorité d'universalistes (ou d'*insiders* universalistes dans les termes de la classification automatique) sont salariés du public, et dès lors la thèse de l'*homo ideologicus* (soutenue par un tri croisé tout simple montrant la significativité de la liaison entre statut professionnel et une variable d'opinion sur le RMI) pourrait passer pour avoir quelque crédit : le spectateur équitable ne serait qu'un fonctionnaire très favorable, du simple fait de sa position sociale ou de son statut, à la mission universaliste de l'État. En particulier, le résultat établi au tableau 9 serait biaisé en raison de la sur-représentation des salariés du secteur public parmi nos spectateurs équitables universalistes. Malheureusement pour le holiste, il n'en est rien. Si l'on exclut les salariés du public du tableau 9, on constate toujours un lien significatif entre universalisme et solidarisme. Le résidu ajusté passe à 4,7 (au lieu de 5,7) et le khi-deux à 22,3 (au lieu de 27,7) pour 1 degré de liberté, ce qui reste toujours très significatif. De plus, cette baisse relative de significativité n'est due qu'au fait que l'on considère un effectif plus petit (on passe de 3129 à 2643 individus). Pour s'en rendre compte, il suffit de comparer le *Phi* : il passe de  $-0,094$  à  $-0,092$ . Autant dire que le fait d'être fonctionnaire n'a aucun effet propre sur le résultat du tableau 9. Notons qu'il en va strictement de même si l'on exclut les cadres supérieurs et professions libérales (le résidu ajusté passe à 4,9, le khi-deux à 23,5 et le phi à  $-0,090$ ). La proximité à l'État-providence, modélisé à partir des statuts de salariés du public, du privé et d'indépendants, ne suffit pas à résorber une conception de la vie bonne, ni l'horizon de l'équité quand l'intérêt est moindre. Une méthodologie en termes de bonnes raisons en rend parfaitement compte, alors qu'une lecture holiste y échoue tout simplement. La raison en est qu'une lecture rapide de corrélations

globales, supposant de surcroît de vertigineuses boîtes noires quand on en vient aux individus, amène à une vision par trop réductrice lorsqu'elle n'est soutenue que par l'idée d'une position sociale ou d'une idéologie qui s'insinue dans l'esprit des individus au point d'en faire de vulgaires marionnettes. Et, comme d'ailleurs il y a toujours des exceptions, il faut en outre leur attribuer de la fausse conscience, quand ce n'est pas de l'irrationalité, pour maintenir l'explication. Heureusement, eu égard à l'idée qu'un tel raisonnement amène à se faire du libre-arbitre des hommes et des femmes, seule la thèse concurrente, qui tient la position sociale pour un biais possible, parmi d'autres, relativement à l'horizon d'une justice comme équité, est compatible avec les données empiriques.

## L'universaliste spectateur n'est pas angélique

Cela étant, une ultime hypothèse pourrait encore venir contredire notre interprétation du résultat du tableau 9. L'universaliste spectateur est certes équitable, mais est-ce, comme il a été dit, par souci déontologique de justice ou est-ce par altruisme pur, par exemple par amour de l'humanité ? Nous savons qu'il n'est pas égoïste, puisqu'il n'est pas concerné, et qu'il n'est ni cynique ni compatissant. Cependant, sur les trois possibilités — égoïsme, altruisme ou justice — seule la première est évacuée. L'alternative entre les deux dernières persiste en raison du fait que le voile d'ignorance de notre spectateur est quasiment total, alors que ce n'est pas le cas dans d'autres théories, notamment chez Rawls (1971), pour qui l'individu reste motivé par un intérêt égoïste ou une aversion au risque. Dans ce cas, les principes de justice, derrière le voile d'ignorance, ne peuvent évidemment pas résulter de la surrogation. Mais c'est un « coup de force » pour ce qui est de l'altruisme qui se trouve éliminé par construction. Ce coup de force n'est pas bien sûr sans attrait puisqu'il permet de retourner la théorie du choix rationnel contre elle-même, en montrant que, même en partant d'une rationalité restreinte, derrière le voile d'ignorance, la réponse au problème posé (par Rawls) ne peut pas ne pas faire surgir la dimension d'une justice comme équité. Dans notre cas au contraire, ayant évacué l'égoïsme de premier et de second niveau, pour arriver à un spectateur vraiment spectateur, nous ne pouvons plus prétendre *a priori* que sa position ne puisse être celle d'un altruiste.

Vérifier statistiquement que tel n'est pas le cas exige un long détour que nous ne pouvons faire ici dans tout son détail. Nous avons toutefois pu montrer ailleurs (Forsé et Parodi, 2002) que pour interpréter correctement les résultats d'une régression logistique expliquant l'opinion sur le niveau du RMI par des variables socio-démographiques usuelles (sexe, âge, activité professionnelle, diplôme, revenu, patrimoine, taille d'agglomération), des variables d'opinion (morales et sur le montant du revenu minimum nécessaire pour vivre décemment), ainsi que celle sur la

connaissance d'un RMIste dans son entourage, il n'y avait pas d'autre solution que d'admettre que les enquêtés jugeaient de la bonne hauteur du RMI en fonction d'un modèle moral devant combiner deux principes. Le premier est un principe de plancher : chacun doit disposer du minimum lui permettant de vivre (décentement). Le second est un principe de réciprocité : on refuse qu'autrui vive à ses dépens. Il ne signifie pas que les gens manquent totalement d'esprit de charité, mais que leur volonté est comme on dit communément de « ne pas se faire avoir ». Il exige la réciprocité au sens où si j'étais dans la position du plus démuné, j'attendrais l'aide que je prétends soutenir mais pas plus. Plus, ce serait justement « se faire avoir ». Il implique donc aussi l'idée que si chacun doit contribuer, il doit le faire dans une juste proportion et n'a pas à faire davantage. Au total les enquêtés émettent un jugement sur le niveau du RMI qui concilie, autant que faire se peut, un sens de la solidarité, tout au moins une velléité que l'autre ne meurt pas — le premier principe — et l'idée que le revenu minimum soit tout de même à peine décent, voire même soit suffisamment indécent pour que le bénéficiaire ne se satisfasse pas de cette situation — le second principe. Cette négociation intérieure conduit à une sorte de niveau du RMI idéal auquel est comparé le niveau actuel pour décider si le RMI est trop haut ou trop bas. Cet arbitrage dépend des convictions des individus, soit sur le risque que la personne aidée ne « profite » de la situation, soit sur le caractère « inconditionné » de cette aide parce que ce n'est pas la « faute » de celui-ci ou encore parce que l'on fait, en quelque sorte, passer l'épanouissement personnel avant le mérite. Les deux principes qui guident l'opinion peuvent donc faire l'objet pour ce qui est de leur application de lectures divergentes. Et cela est bien normal puisque, s'appuyant sur les résultats d'une régression, ils valent, toutes choses égales par ailleurs, en moyenne pour l'ensemble de la population. Il faut donc qu'il puissent satisfaire aussi bien un particulariste qu'un universaliste.

Or cela signifie que l'universaliste, qui nous intéresse seul ici, ne peut pas être motivé dans ses opinions sur le RMI par un altruisme pur. Si le premier principe est compatible avec un tel altruisme, en revanche le second ne l'est absolument pas, ne serait-ce que parce que la réciprocité impose une limite à la charité. Par conséquent, l'universaliste est équitable en vertu de ses raisons neutres et non par angélisme. Toutes les autres possibilités ayant déjà été exclues, puisque c'est aussi la position d'un spectateur, il ne fait plus aucun doute que l'universaliste n'affirme rien d'autre que la priorité du juste sur le bien.

Il en résulte que le modèle moral qui vient d'être sommairement résumé est strictement un modèle sur le juste lorsqu'on ne forme qu'une seule classe d'équivalence pour l'attribution du revenu minimum, puisque c'est ce que fait un spectateur équitable. Il se range du côté de l'universaliste et refuse de considérer deux classes à l'aide d'un



principe de mérite ou même d'efficacité. Aussi, si en moyenne tous s'appuient sur le même modèle moral, l'interprétation consistant à former deux classes d'équivalence (quel que soit le critère de vertu finalement retenu pour parvenir à distinguer les « bons » et les « mauvais » pauvres) n'est que subjectivement équitable. Elle n'arrive pas à se détacher d'une conception de la vie bonne ou de l'efficacité économique qui en revient toujours finalement à une plus grande sollicitude pour soi que pour les autres. Ce résultat, loin d'être normatif, est démontré empiriquement : nous nous sommes contentés d'écouter les individus qui sont dans une position ne leur laissant pas d'autres possibilités que de recourir à des raisons neutres pour forger leur opinion. Rien ne les empêchait en théorie de former deux classes, une de méritants et une de non-méritants ; force, pourtant, est de constater qu'ils ont fait le choix inverse, et ce, en toute liberté, puisqu'ils n'ont plus de mobiles pouvant venir biaiser leur opinion.

Il faut bien noter que pour établir ce résultat, nous avons distingué le spectateur équitable de l'universaliste. Nous avons défini la position du spectateur équitable en partant du fait qu'elle n'était pas impliquée et en avons déduit toutes les conséquences. Même si nous avons noté que la force de persuasion d'un argument tient à ce qu'il est acceptable par tous, et donc qu'une argumentation efficiente vise l'universalité, nous avons évité la tautologie consistant à admettre que l'équitable est l'universaliste par définition, et que le particulariste serait en conséquence nécessairement partial. En revanche, nous avons observé que le spectateur équitable est un universaliste engagé. Nous avons construit un modèle de spectateur équitable, puis constaté que ce modèle était congruent *empiriquement* avec notre universaliste engagé.

## Deux applications ressortissant à l'économie

Le spectateur équitable n'est donc pas une fiction spéculative et il faut en tirer toutes les conséquences. Pour faire court, nous nous contenterons ici de deux exemples ressortissant à l'économie et qui permettent d'argumenter (i) qu'une théorie qui ne fait appel qu'à l'*homo œconomicus* est *a priori* incomplète et (ii) qu'une analyse empirique d'opinions (en l'occurrence économiques) qui fait de même s'expose à ne pas en comprendre la logique, donc à voir de l'incohérence dans les réponses (sur base d'irrationalité des répondants), là où au contraire « imaginer » que les enquêtés puissent aussi orienter leurs réponses selon une exigence de justice sociale (ou distributive), même lorsque cela va contre leurs intérêts au sens étroit, permet d'en retrouver la cohérence.

## Amender la théorie *Insiders – outsiders*

La théorie *Insiders – outsiders* (Lindbeck et Snower, 1988) fait partie d'un ensemble de théories néo-keynésiennes de moyenne portée ayant pour objectif d'expliquer la rigidité des prix et des salaires et, finalement, le maintien d'un chômage élevé depuis vingt-cinq ans dans plusieurs pays européens (Gordon, 1990). Rappelons-en le principe. D'un côté, des *insiders* disposent d'un emploi relativement protégé, ne serait-ce qu'en raison du coût de remplacement d'un salarié par un chômeur dans une entreprise (repérage du bon candidat, temps d'adaptation du nouvel arrivant, protection légale du salarié). De l'autre, des *outsiders* sont dans une situation précaire (chômage, « emploi jetable ») où ils n'ont aucun pouvoir de négociation avec un employeur. À partir de ce déséquilibre, la théorie prévoit l'apparition d'un phénomène d'*hysteresis*, qui va figer la donne : brisant le pacte social hobbesien (pas d'aversion au risque), les plus forts d'un moment donné décident, en bonne stratégie, de se coaliser contre les plus faibles pour maintenir définitivement leur prérogative, et même l'accroître. Pour ce faire, les *insiders* profitent de leur avantage sur les *outsiders* pour négocier une hausse des salaires ou, plus exactement, pour soutirer une rente de situation. Habituellement, cette coalition est représentée par un syndicat en charge d'optimiser cette rente sans prendre en compte le sort des *outsiders*. La conséquence est alors évidente : le succès de cette coalition aboutit à freiner les embauches. L'*outsider* ne pourra plus casser les prix pour accéder au statut protégé et l'employeur considèrera le prix de ce dernier trop élevé, étant donné ses handicaps de départ (manque d'adéquation immédiate avec le poste, perte d'expériences durant l'inactivité, etc.), qui ne vont d'ailleurs pas aller en s'améliorant tant qu'il reste *outsider*. Il en résulte donc un maintien élevé du chômage et une dualisation du marché du travail avec d'un côté des emplois protégés, de l'autre des emplois précaires payés au salaire de réservation.

Cette théorie *Insiders – outsiders* est d'une grande généralité. Même si elle est souvent réduite à une théorie des syndicats, il paraît naturel d'en étendre le raisonnement à l'État-providence ainsi que le suggérait déjà Mancur Olson (1966). Il suffit de substituer à l'emploi protégé une protection sociale digne de ce nom, d'imaginer que les politiciens cherchent avant tout à plaire aux contribuables ou cotisants et de se dire que ces derniers pourraient se coaliser de manière à se réserver une bonne protection pour eux seuls pour mener à bien l'analogie. La critique que nous sommes conduits à formuler à l'égard de cette théorie n'est pas qu'elle est forcément fautive. Il est parfaitement envisageable que, sur un problème de vie commune donné, les individus se comportent comme dans l'état de nature (hobbesien) et profitent de leur force pour se faire une place au soleil en écrasant les autres. Ce que nous critiquons, c'est bien plutôt son présupposé, que résume d'ailleurs parfaitement Olson : « À l'instar du contribuable, le membre

du syndicat n'a aucune motivation pour consentir plus de sacrifices qu'il n'est nécessaire » (1966, p. 118). La théorie ne peut dès lors qu'être incomplète et, par voie de conséquence, elle risque de reposer sur une indétermination fondamentale. Qu'est-ce qui pourrait motiver le plus fort de ne pas profiter de sa force ? Pour celui qui souscrit à la TCR, il n'y a qu'une seule possibilité : le plus fort cède à la panique et court signer un pacte, même avec le plus faible. Le raisonnement est donc totalement dépendant de l'aversion au risque que la TCR finit par prêter arbitrairement aux individus ; et, comme par magie, tous les actes moraux ne sont plus que des effets de la panique, tandis que les actes immoraux sont ceux d'une absence de panique.

Pour traiter sérieusement et raisonnablement le problème, il faut envisager la possibilité d'un spectateur équitable, à côté de l'*homo œconomicus* effrayé et de l'*homo œconomicus* sûr de sa force. On évite ainsi la tentation de manipuler l'aversion au risque au gré des résultats. L'étude empirique que nous avons menée souligne que le spectateur équitable est loin d'être un cas théorique négligeable en pratique. À côté de l'*insider sélectif*, qui souhaite ne former un pacte social qu'avec quelques-uns bien choisis, il y a place pour un *insider universaliste* qui voit toujours en l'*outsider* un égal en dignité. D'une manière générale, Simmel (1908) avait déjà développé au début du XX<sup>e</sup> siècle des arguments convaincants pour expliquer qu'un jeu social est toujours un jeu à trois (au moins). La monade est une fiction et la dyade n'a pas de profondeur sociologique (pas de coalition possible, donc pas de stratégie, etc.) (Forsé, 2002). Une typologie des classes d'opinions ou de comportements devrait donc être toujours ternaire au minimum. La réduction à un pur duel n'est bien sûr pas impossible, mais elle n'est acceptable que si l'on a expliqué en quoi les conditions et les circonstances du moment entraînent à la disparition empirique du tiers, à moins d'avoir réfuté que le tiers ait en général un statut théorique. Or, on ne trouve ni l'un ni l'autre dans la théorie du duel entre *insiders* et *outsiders*. C'est une théorie par construction incomplète.

### L'opinion d'*homo œconomicus*

Cette incomplétude n'est pas sans effets lorsqu'on en vient aux applications empiriques. Il est rare que des économistes s'intéressent à des enquêtes d'opinion. Comme nous allons le voir, l'exercice est visiblement périlleux. Commentant une enquête européenne (Allemagne, Espagne, Italie, France) sur les réformes de la sécurité sociale et des retraites, Boeri, Börsh-Supan et Tabellini<sup>20</sup> (2001) rencontrent une sérieuse difficulté. Certes, la théorie est d'emblée verrouillée. Les opinions

20. Les auteurs s'appuient sur une enquête effectuée en mars 2000 en France, Italie, Espagne et Allemagne, avec des questions proches de l'enquête barométrique de la DREES étudiée précédemment.

conformes à la TCR sont les seules sérieuses : « *Les résultats (...) sont tout à fait conformes à nos attentes. Cela est encourageant puisque cela prouve indirectement que les répondants ont compris les questions et y ont répondu de manière sérieuse.* » (p. 28). Il se trouve néanmoins que ce n'est pas n'importe quelle réponse qui se révèle non sérieuse.

Le thème dont nous traiterons, à titre illustratif, porte sur les retraites. Il s'agit de savoir si les Européens interrogés sont prêts à quitter le système de retraite par répartition au profit d'un système individuel par capitalisation. Il se trouve que peu d'Européens acceptent une telle idée. En revanche, si on leur pose la même question en ajoutant comme contrainte d'obliger tout le monde à capitaliser une part de son revenu, d'un coup une majorité accepte. Plus exactement, après avoir souligné les problèmes de venir des systèmes de retraites au niveau national, à la question « *Supposez que l'on vous fasse la proposition de diminuer vos cotisations et d'autant votre pension de retraite. À savoir, on vous propose de réduire de moitié vos cotisations au système public de retraite par répartition, et d'en recevoir le montant sur votre fiche de paie. Quand vous partirez à la retraite, vous recevrez une pension plus faible comme si vous aviez travaillé pour un salaire réduit de 50 % à partir de demain. Accepteriez-vous un tel marché ?* » 19 % des Espagnols, 25 % des Français et 47 % des Allemands et des Italiens répondent oui. Et si on leur demande ce qu'ils feront de cet argent, la plupart affirme qu'ils le placeront en totalité ou en grande partie jusqu'au moment de la retraite. En revanche, à la question « *Considérez une proposition légèrement différente : les cotisations obligatoires, au lieu d'être mises sur votre fiche de paie, sont placées dans un fonds d'investissement de votre choix, et vous ne seriez libre de retirer de l'argent de ce fonds qu'au moment de la retraite. Accepteriez-vous un tel marché ?* », les réponses affirmatives passent à 50 % pour les Français, 63 % pour les Espagnols, 67 % pour les Italiens et 71 % pour les Allemands. Pour les auteurs, ce changement d'opinion est irrationnel. Pourquoi certaines personnes n'acceptent-elles que l'option contraignante ?

Outre l'hypothèse que les enquêtés n'ont pas compris la deuxième question, mais, fait surprenant, parfaitement la première, les auteurs envisagent plusieurs interprétations. La plus tentante permet de maintenir le principe d'utilité espérée. La seule raison valable de préférer une contrainte à une absence de contrainte est de vouloir se garder de ses actes futurs : on se lie les mains pour ne pas risquer un jour de faire une bêtise. Autre hypothèse : on lie les mains des autres, les fournis voulant forcer la main aux cigales pour ne pas avoir un jour à les soutenir. Les auteurs défendent néanmoins modérément ces hypothèses. Tout un ensemble d'indices tendent en effet à montrer que les enquêtés ont peu conscience des problèmes de gestion. Leurs réponses semblent plus « idéalistes ».

Autre interprétation : on sait que l'un des nœuds sur les questions de système de retraite est le passage d'un système à l'autre. Pour

basculer dans un système par capitalisation, il faudra bien rendre d'une manière ou d'une autre l'argent collecté pour le système par répartition par les anciennes générations. Ce problème motive-t-il les écarts de réponses entre nos deux questions ? À l'évidence, non. La plupart des gens n'ont pas conscience du problème et ceux qui optaient pour un système par capitalisation changent généralement d'avis dès que l'on aborde ces difficultés de passage d'un système à l'autre.

En fait, les auteurs reconnaissent implicitement le rôle de la morale. En Allemagne, ils avaient ajouté une question avec la précision suivante : « *Si cela permettait à la génération de vos enfants et de vos petits-enfants de ne pas avoir à payer de cotisations encore plus élevées* » ; or, évidemment, cette mention oriente les réponses. Ce qui est surprenant, ce n'est pas que les enquêtés prennent au sérieux ce souci des générations suivantes, c'est que nos auteurs n'y voient que de l'idéologie ou du politiquement correct et qu'ils n'en tirent aucune conclusion sur les motivations des individus.

Cette surdité s'explique avant tout par le cadre théorique qu'ils ont choisi. Selon eux, il n'y a que deux options possibles : « *S'agit-il essentiellement d'un conflit entre classes et entre idéologies, ou s'agit-il simplement d'un conflit néo-corporatiste ?* ». Précisons que la thèse dite néo-corporatiste consiste simplement à appliquer le modèle *Insider-outsider* à l'État-providence, comme on peut s'en rendre compte en lisant leur article. Or, il se trouve qu'aucune de ces options n'est convaincante. En effet, les auteurs relèvent deux points cruciaux. Tout d'abord, les réponses dépendent fortement des connaissances économiques générales de l'enquêté et plus particulièrement de son degré d'information sur le problème des retraites. Ensuite, le positionnement politique de l'enquêté n'a pas d'effet propre, toutes choses égales par ailleurs. Conclusion : le répondant raisonne bien à partir de ce qu'il connaît, mais cela ne le conduit pas à optimiser son intérêt et, de plus, *homo ideologicus* ne vient pas combler les défaillances d'*homo æconomicus*. Nos auteurs sont alors pris au piège de leurs présupposés. Ils n'ont plus d'autres solutions que de conclure à l'irrationalité – ce qui, soyons clairs, en langage moins politiquement correct, ne veut pas dire autre chose que « les gens sont bêtes ».

On l'aura compris, si l'on pense qu'avant d'en arriver à une telle conclusion, il vaut mieux se demander si ce n'est pas le modèle interprétatif qui est défectueux, c'est sur le spectateur équitable qu'il va falloir s'appuyer pour retrouver la cohérence et la rationalité des réponses, il est vrai en un sens plus large que celui supposé par la TCR. Il faut pour cela faire l'hypothèse que les enquêtés cherchent à allier au mieux plusieurs raisons, potentiellement conflictuelles. La première reposerait sur une croyance économique. Ce serait l'idée qu'un système par capitalisation rémunérerait mieux qu'un système par répartition. Nous ne disposons pas d'éléments empiriques clairs pour appuyer cette

hypothèse, mais l'envolée des cours de la Bourse au moment de l'enquête parle à l'évidence en faveur de la capitalisation pour s'assurer une retraite heureuse. De plus, sans revenir sur les débats d'experts à propos des mérites relatifs des deux systèmes, il y a peut-être également un biais cognitif en faveur du système par capitalisation. Dans ce système, il est facile de voir que l'argent est investi et, donc, fait des « petits », tandis que les mérites financiers du système par répartition sont plus difficiles à cerner. Dans un cas, la gestion du système est analogue à celle d'un particulier qui boursicote, et tout le monde en comprend les avantages, surtout en période favorable ; dans l'autre, les mérites financiers de la redistribution entre générations peuvent difficilement être compris sans une connaissance plus approfondie des concepts économiques. Aussi, l'hypothèse d'une préférence économique pour le système par capitalisation, liée en partie à la conjoncture, nous semble soutenable. Or, cette préférence entre en conflit avec une seconde raison forte et qui a trait au sentiment de justice bien davantage qu'à des considérations techniques sur le passage d'un système à l'autre.

Sortir du système par répartition a un « coût moral », si l'on peut dire. Il brise le principe de réciprocité. Dès lors, il s'explique fort bien que l'ajout d'une contrainte pour passer à la capitalisation suscite plus d'adhésion. Elle permet de concilier la croyance qu'un système par capitalisation est préférable économiquement avec le sentiment que cette option est juste, puisqu'en ce cas tout le monde en profitera. Au contraire, choisir l'option sans contrainte donnait aux enquêtés le sentiment qu'ils étaient les seuls « rats à quitter le navire ». Il est délicat d'étayer cette interprétation à partir des quelques tableaux présentés par les auteurs. Comme les bonnes questions que cela nécessite sortent de leur cadre théorique, elles n'ont évidemment pas été posées. Plus encore, le questionnaire est totalement orienté autour de l'intérêt personnel et résume l'État-providence à une entreprise vendant des assurances. Les points d'achoppement de leur approche sont alors largement prévisibles. Ainsi, les auteurs rencontrent un dernier problème qui les laisse perplexes, à savoir pourquoi un tiers des individus qui acceptent de passer au système par capitalisation sous contrainte souhaitent malgré tout que l'importance de l'État-providence soit maintenue, voire étendue ? Comment, se demandent-ils, des gens assez rationnels pour vouloir quitter le système par répartition peuvent-ils être assez irrationnels pour vouloir accroître l'État-providence ? Manifestement, nos auteurs ne comprennent pas l'idée de contrat social et ils ne voient pas qu'ils ont tout simplement affaire tout au long de leurs analyses à un *insider universaliste* qui vient miner leurs présupposés théoriques. Et s'ils ne le voient pas, c'est précisément parce que ces présupposés les empêchent de concevoir que l'opinion n'est pas « irrationnelle » lorsqu'elle se fonde sur le choix moral de ce qui est raisonnable pour tous.

## Conclusion

Cet exemple, ajouté aux précédents, montre qu'il est possible de trouver une réponse assurée à la question posée au début de cette étude. L'idée que le spectateur équitable pourrait avoir un intérêt théorique, mais n'aurait aucune valeur pratique, est selon nous récusée par un examen attentif des données empiriques. C'est même tout simplement l'inverse qui s'observe. Non seulement, la thèse du spectateur équitable permet d'éviter les apories théoriques de l'utilitarisme, mais sans elle il est plus que probable que l'on passe à côté d'une compréhension des opinions — dès lors, bien sûr, qu'elles sont susceptibles d'avoir une dimension morale.

S'en donner une typologie seulement binaire, résumant les deux termes d'un conflit d'intérêts, comme celle qui se contente d'opposer les *insiders* aux *outsiders*, n'est pas suffisant. « Oublier » le troisième terme, c'est oublier la position de celui qui recherche une solution équitable au conflit. L'erreur est d'autant plus lourde de conséquences que cette position n'est pas seulement une opinion empiriquement décelable en certaines circonstances qui viendrait s'ajouter à celles des deux parties en conflit. Elle constitue un horizon. Il y a de bonnes raisons, comme nous l'avons vu, de ne pas mettre sur le même plan la justice et ce qui dérive des intérêts des uns et des autres. Mais ce n'est pas qu'une question de « bonne philosophie » morale. Comme l'a révélé notre analyse des opinions sur le RMI, dès que l'intérêt n'est plus en jeu ou qu'il diminue fortement, l'opinion tend à adopter le point de vue d'une morale universaliste (engagée et non-cynique) qui se trouve être celle d'un spectateur équitable, c'est-à-dire d'un individu qui ne cherche à imposer ni son intérêt rationnel, ni sa conception de la vie bonne, et ce faisant accorde la priorité à ce qui est juste ou équitable.

Bien sûr, il reste que si la position du spectateur équitable peut toujours en théorie être construite et si elle a pu être ici observée empiriquement, il existe des situations qui n'en permettent pas facilement l'expression et qui ne conduiraient donc pas à la déceler de manière statistiquement significative. C'est sûrement le cas lorsqu'on se trouve face à des conflits ouverts très intenses et à somme nulle. Il peut s'agir d'une guerre intérieure ou extérieure ou d'une pure concurrence. Mais précisément, sortir du conflit, autrement que par la défaite totale du plus faible, ou ne pas en rester à la seule logique d'un marché concurrentiel sacrifiant les plus démunis, consiste toujours pour les acteurs à rechercher, comme on le dit en langage journalistique, une « issue politique », c'est-à-dire à retrouver le moyen de faire passer ce que tous pourront considérer comme juste devant l'intérêt égoïste de chacun des protagonistes. Même si cela peut ne pas aller sans difficultés, il n'en résulte bien sûr pas que la voie du spectateur équitable cesse d'être *a priori* envisageable.

En retour, il n'est, comme on le voit, pas question de contester qu'un acteur puisse être partial. Cela est dû à de nombreux biais qui ont été largement explorés depuis longtemps. Outre que son intérêt puisse être en jeu, sa connaissance des faits et sa manière d'envisager les solutions peuvent être partielles du fait de sa place dans la société ; il peut prendre ses désirs pour des réalités, telle ou telle croyance flattant, par exemple, son ego ; il peut mentir car son opinion est socialement condamnée ; son entourage peut influencer sa réponse par esprit de loyauté envers sa « communauté » d'origine ; il peut considérer ses choix de vie comme les seuls qui soient méritoires, etc. Tout cela est connu. Néanmoins, comme nous espérons l'avoir montré, ces biais ne suffisent pas pour comprendre l'opinion. Les variables socio-démographiques usuelles permettent de voir ces biais à l'œuvre, mais négliger le spectateur équitable serait s'interdire de comprendre l'opinion lorsque ces biais s'effacent.

Dans les cas où l'acteur est impliqué, le modèle de l'utilité espéré est redoutable. À la manière de La Rochefoucauld lorsqu'il affirmait que « toute vertu est un vice caché », on peut imaginer de nombreuses fonctions d'utilité qui collent aux données. Le critique a rapidement l'impression de jouer au jeu « pile je perds, face tu gagnes ». Mais, dans les cas où l'acteur n'est pas impliqué ou raisonne en se plaçant dans cette situation, ce modèle reste muet parce qu'il n'accède pas au domaine des raisons neutres.

Lorsqu'un individu raisonne déontologiquement, l'option qu'il choisit est (ou peut être), du point de vue du cadre étroit de la rationalité restreinte, *sous-optimale* (y compris pour une théorie de la rationalité limitée (Simon, 1957) ; d'où l'incompréhension de l'utilitariste. Il pourra toujours introduire, à côté des préférences sur le bien-être matériel et moral, des préférences sur le juste, tant qu'il ne cherchera pas d'autres solutions que ce qui est optimal pour cette fonction complexe de préférences, il ne pourra que de manière purement contingente rendre compte des données. Il est pourtant simple de constater que lorsqu'un sujet accorde la priorité au juste, il n'optimise rien. Loin du perfectionnisme, il recherche ce qui pourrait faire l'unanimité. Mais, l'utilitariste ne peut pas trouver cette solution pour cette raison que Kant (1788) indiquait déjà très clairement : « Le principe du bonheur peut certes fournir des maximes mais jamais de celles qui pourraient servir de lois à la volonté, même si l'on prenait pour objet le bonheur universel. ». L'utilitariste ne cessera donc jamais de s'étonner de ce que, dans la vie ordinaire, les hommes ordinaires ne se comportent pas toujours comme ils le devraient s'ils voulaient bien n'être que ces bons « demeurés sociaux » de la théorie des jeux qui le passionne tant ou ces bons « idiots rationnels »<sup>21</sup> optimisant à tout instant, directement ou indirectement, des fonctions d'utilité.

21. Nous empruntons les deux expressions placées entre guillemets dans cette phrase à Amartya Sen (1993).



Il serait peut-être alors temps de considérer que les opinions des acteurs qui voient dans la justice sociale un impératif catégorique, ne sont pas une donnée exotique ou exogène pour un modèle économique ou sociologique digne de ce nom. Ce ne sont pas des martiens qui s'expriment, mais des agents économiques tout aussi rationnels et réels qu'*homo œconomicus*. Et s'il faut pour en tenir compte réexaminer les modèles standards afin de développer le projet d'une sociologie ou d'une science économique comme science morale non-perfectionniste, c'est-à-dire retrouver d'une certaine façon l'esprit des Lumières, qui donc pourrait s'en plaindre ?

## Références bibliographiques

- AGRESTI A., 1984 : *Analysis of ordinal categorical data*, New York, John Wiley & Sons, Coll. Wiley series in probability and mathematical statistics.
- ARROW K., 1951 : *Social Choice and Individual Values*, 2<sup>nd</sup> ed., London, Yale UP, 1963.
- BALLET J., 1998 : Altruisme sacrificiel et altruisme rationnel, in Mahieu F.-R. et Rapoport H. (eds), *Altruisme. Analyses économiques*, Paris, Economica.
- BENTHAM J., 1789 : *An introduction to the principles of morals and legislation*, Londres, Athlone Press, 2<sup>e</sup> ed. revue, 1823.
- BERTEN A., P. Da SILVEIRA et H. POURTOIS (eds), 1997 : *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF.
- BOERI T., A. BÖRSCH-SUPAN, G. TABELLINI, 2001 : Would you like to Shrink the Welfare State ? The Opinions of European Citizens, *Economic Policy*, n° 32.
- BOUDON R., 1995 : *Le juste et le vrai : études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard.
- BOUDON R., 2000 : Adam Smith, le 'spectateur impartial' et l'acteur partial, in *Études sur les sociologues classiques, t. II*, Paris, PUF.
- COLEMAN J., 1990 : *Foundations of social theory*, Cambridge, Mass., The Belknap Press.
- DWORKIN R., 1977 : 4<sup>e</sup> ed. 1984 : tr. fr., 1995 : *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF.
- FORSÉ M., 1999 : Libéralisme et interventionnisme. Analyse comparée des opinions sur le rôle économique de l'État et du gouvernement dans six pays, *Revue de l'OFCE*, n° 68, janvier.

- FORSÉ M., 2002 : « Les réseaux sociaux chez Simmel : les fondements d'un modèle individualiste et structural », in DEROCHE-GURCEL L. et P. Watier (sous la dir. de), *La Sociologie de Georg Simmel (1908), Éléments actuels de modélisation sociale*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », p. 63-109.
- FORSÉ M. et M. PARODI, 2002 : « L'horizon du spectateur équitable : un modèle pour comprendre l'opinion », *L'Année Sociologique*, Vol. 52, n° 1, (sous presse).
- JACQUEMAIN M., 1995 : « Représentations de la justice sociale », *L'Année Sociologique*, Vol. 45, n° 2
- KYMLICKA W., 1995 : tr. fr., 2001 : *La citoyenneté multiculturelle, Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte.
- LINDBECK A., D. SNOWER, 1988 : *The Insider – outsider theory of employment and unemployment*, Cambridge, MIT Press.
- GORDON R., 1990 : « What is New-Keynesian Economics ? », *Journal of Economic Literature*, vol. XXVIII, septembre.
- GRUNBERG G., E. SCHWEISGUTH, 1990 : « Libéralisme culturel et libéralisme économique », in CEVIPOF, *L'électeur français en question*, Paris, Presses de la FNSP.
- HABERMAN S. J., 1973, « The analysis of residuals in cross-classification tables », *Biometrics*, 29, 205-220.
- HABERMAS J., 1991 : *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, tr. fr., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.
- HARE R., 1981 : *Moral thinking*, Oxford, Clarendon Press.
- HARROD R. F., 1936 : « Utilitarianism revisited », *Mind*, 45, 137-156.
- HARSANYI J., 1977 : « Morality and the theory of rational behaviour », *Social Research*, vol. 44, n° 4.
- HIRSCHMAN A. O., 1984 : *L'économie comme science morale et politique*, Paris, Gallimard, Le Seuil, Hautes Études.
- HOBBS Th, 1651 : tr. fr. 1990 : *Leviathan*, tr. fr., Paris, Sirey.
- HUME D., 1740 : tr. fr. 1968 : *Traité de la nature humaine*, tr. fr., Paris, Aubier Montaigne.
- HUTCHESON F., 1725 : tr. fr. 1991 : *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin.
- KANT E., 1785 : tr. fr. 1994 : *Fondation de la métaphysique des mœurs*, tr. fr., Paris, GF – Flammarion.
- KANT E., 1788 : tr. fr. 1943 : *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF.
- KANT E., 1797 : tr. fr. 1994 : *Doctrine du droit*, tr. fr., Paris, GF – Flammarion.

- LEIBNIZ G. W., 1710 : *Essais de théodicée*, Paris, GF – Flammarion, 1969.
- MACINTYRE A., 1981 : tr. fr. 1997 : *Après la vertu*, Paris, PUF.
- MILL J. S., 1859 : tr. fr. 1990 : *De la liberté*, Paris, Presses Pocket.
- MOORE G. E., 1912 : tr. fr., 1998 : *Principia ethica*, Paris, PUF.
- NAGEL Th., 1991, *Egalité et partialité*, tr. fr., Paris, PUF, 1994.
- Nozick R., 1974 : tr. fr. 1988 : *Anarchie, Etat et utopie*, Paris, PUF.
- OLSON M., 1966 : tr. fr. 1978 : *Logique de l'action collective*, Paris, PUF.
- RAWLS J., 1971 : *A Theory of Justice*, tr. fr., Paris, Le Seuil, 1987.
- RAWLS J., 1980 : « Kantian constructivism in moral theory », *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 9, 515-572.
- RAWLS J., 2000 : tr. fr. 2002 : *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Paris, La Découverte.
- RENAUT A., 1989 : *L'ère de l'individu*, Paris Gallimard.
- ROUSSEAU J.-J., 1762 : *Du contrat social*, Paris, M. Halbwachs (éd.), Aubier Editions Montaigne, 1943.
- SANDEL M., 1982 : tr. fr., 1999 : *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Le Seuil.
- SEN A., 1993 : *Ethique et économie*, tr. fr., Paris, PUF.
- SEN A., 1999 : *L'économie est une science morale*, Paris, La Découverte.
- SMITH A., 1759 : *The Theory of Moral Sentiments*, Paris, PUF, 1999.
- SIMMEL G., 1908 : tr. fr., 1999 : *Sociologie. Essai sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, coll. « Sociologies ».
- SIMON H., 1957 : *Models of Man*, New York, John Wiley.
- SLOTE M., 1985 : *Common sense morality and consequentialism*, Londres, Routledge.
- SLOTE M., 1989 : *Beyond optimizing. A study of rational choice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- TAYLOR Ch., 1989 : *Sources of the self*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- WALZER M., 1983 : tr. fr., 1997 : *Sphères de justice*, Paris, Le Seuil.
- WOLFELSPERGER A., 2001 : « La modélisation économique de la rationalité axiologique. Des sentiments moraux aux mécanismes sociaux de la moralité », in BOUDON R., P. DEMEULENAERE et R. VIALE (eds), *L'explication des normes sociales*, Paris, PUF.

## ANNEXE

L'analyse des correspondances multiples du questionnaire de la DREES a été effectuée à partir de 30 variables principales. Voici leur libellé accompagné du tri à plat et de l'abréviation retenue pour le graphique (n° 2) correspondant au plan des deux premiers axes. Les modalités non retenues comme actives sont indiquées par le signe \*. Certaines modalités ont été agrégées pour éviter de donner trop d'importance au cours de l'analyse aux modalités trop peu fréquentes. Les variables concernées sont indiquées par le signe (+).

### *Opinion générale sur la société, l'État ou l'Europe*

*Question 41* : Quand vous pensez à la société française telle qu'elle existe aujourd'hui, avec laquelle des opinions suivantes êtes-vous le plus d'accord ?

- Il faut radicalement changer la société française. 20,6 %.  
(réforme radicale).
- Il faut réformer la société française sur certains points. 68,4 %.  
(réforme souple).
- Il faut conserver la société française en l'état. 8,6 % (pas de réforme).
- Ne sait pas. 2,4 %\*.

*Question 42* : La société française aujourd'hui, vous paraît-elle plutôt juste ou plutôt injuste ?

- Plutôt juste. 26,5 % (société juste).
- Plutôt injuste. 68,4 % (société injuste).
- Ne sait pas. 5,1 %\*.

*Question 43* : Selon vous, en France, la solidarité, c'est l'affaire avant tout... ?

- De l'État et des collectivités locales. 50,6 % (SolidaÉtat).
- Des individus et des familles. 35,5 % (SolidaFamille)
- Des associations. 11,2 % (SolidaAssoc).
- Ne sait pas. 2,6 %\*.

*Question 44* : Pensez-vous qu'il y a trop d'interventions de l'État en matière économique et sociale, juste ce qu'il faut ou pas assez ?

- Trop. 17,2 % (TropÉtat).
- Pas assez. 54,7 % (PasAssezÉtat).
- Ce qu'il faut. 22 % (AssezÉtat).
- Ne sait pas. 6 %\*.

Question 46 (+) : Pour le système de protection sociale en France, l'Europe est-elle plutôt une bonne chose ou plutôt une mauvaise chose ?

- Une très bonne chose ou plutôt une bonne chose. 49,1 %. (Europebien).
- Plutôt une mauvaise chose ou une très mauvaise chose. 35 %. (Europemal).
- Ne sait pas. 15,9 %. [NSPeuropebon]

#### *Sentiments sur l'avenir et préoccupations*

Questions 37a (+), 37b (+) : Quand vous pensez à l'avenir, êtes-vous plutôt optimiste ou plutôt pessimiste ?

- Pour vous-même.
- Très ou plutôt optimiste. 69,1 %. (avenirsoi +).
- Très ou plutôt pessimiste. 28,7 %. (avenirsoi-).
- Ne sait pas. 2,2 %\*.
- Pour vos enfants ou les générations futures.
- Très ou plutôt optimiste. 50 %. (avenirgén +).
- Très ou plutôt pessimiste. 47 %. (avenirgén -).
- Ne sait pas. 3 %\*.

Question 38a (+) : Dites-moi si le sujet suivant vous préoccupe vous personnellement : le vieillissement des populations dans les pays développés ?

- Beaucoup ou assez. 43,8 %. (préovieilliPD).
- Peu ou pas du tout. 54,7 %. (paspréovieilliPD).
- Ne sait pas. 1,4 %\*.

Question 39 heures (+) : Dites-moi si le sujet suivant est très préoccupant, assez préoccupant, peu préoccupant ou pas du tout préoccupant pour la France aujourd'hui : les crises financières internationales ?

- Beaucoup ou assez. 70,2 %. (préocrise).
- Peu ou pas du tout. 27,1 %. (paspréocrise).
- Ne sait pas. 2,7 %\*.

Question 53 (+) : À l'avenir, pensez-vous que la pauvreté et l'exclusion en France... ?

- Vont plutôt augmenter. 65 %. (pauvretéavenir +).
- Vont plutôt diminuer ou resteront stables. 26,8 %. (pauvretéavenir = ou -).
- Ne sait pas. 8,1 %\*.

*Opinions morales*

Questions 47a, 47b, 47f: Voici un certain nombre d'opinions. Pour chacune d'entre elles vous me direz si vous êtes plutôt d'accord ou plutôt pas d'accord...

- Les homosexuels sont des gens comme les autres.
- Plutôt d'accord. 70,5 %. (HomoPareil).
- Plutôt pas d'accord. 26,3 %. (HomoDifférent).
- Ne sait pas. 3,2 %\*.
- Il y a trop de travailleurs immigrés.
- Plutôt d'accord. 53,9 %. (tropImmigrés).
- Plutôt pas d'accord. 39,4 %. (PasTropImmigrés).
- Ne sait pas. 6,7 %\*.

(f) Aujourd'hui, de manière générale, je fais plus confiance aux individus qu'à l'État.

- Plutôt d'accord. 68,8 %. (ConfianceIndividus).
- Plutôt pas d'accord. 20,2 %. (ConfianceÉtat).
- Ne sait pas. 11,1 %. (ConfianceNSP).

*Perception des inégalités et de la pauvreté et de leurs causes*

Question 45a (+) : En ce qui concerne les inégalités sociales, estimez-vous que les pouvoirs publics peuvent... ?

- Les résoudre en profondeur. 39,6 %. (PUIInégalité ++).
- En améliorer les aspects essentiels. 38,8 %. (PUIInégalité +).
- En améliorer quelques aspects ou ne peuvent pas faire grand chose. 20,4 %. (PUIInégalité -).
- Ne sait pas. 1,1 %\*.

Question 55 : Diriez-vous que l'exclusion et la pauvreté... ?

- Ça peut concerner n'importe qui. 62,7 %. (exclu = nimportequi).
- Il y a des populations plus fragiles que d'autres. 36,3 %. (exclu = fragile).
- Ne sait pas. 0,9 %\*.

Questions 58b, 58e, 58f: Voici un certain nombre de raisons qui peuvent expliquer que des personnes se trouvent en situation d'exclusion ou de pauvreté. Pour chacune d'entre elles, dites-moi si vous êtes plutôt d'accord ou plutôt pas d'accord. Si des personnes se trouvent en situation d'exclusion ou de pauvreté, c'est parce que... ?

- Elles ne veulent pas travailler.
- Tout à fait d'accord. 14 %. (excluspaseffort ++).
- Plutôt d'accord. 31,4 %. (excluspaseffort +).

- Plutôt pas d'accord. 32 %. (excluspaseffort-).
- Pas du tout d'accord. 19,1 %. (excluspaseffort -).
- Ne sait pas. 3,6 %\*.
- (e) Elles n'ont pas eu de chance.
- Tout à fait d'accord. 17,4 %. (excluspaschance ++).
- Plutôt d'accord. 42,1 %. (excluspaschance +).
- Plutôt pas d'accord. 25,3 %. (excluspaschance-).
- Pas du tout d'accord. 11,5 %. (excluspaschance -).
- Ne sait pas. 3,7 %\*.
- (f) Il n'y a plus assez de travail pour tout le monde.
- Tout à fait d'accord. 32 %. (Plusdetravail ++).
- Plutôt d'accord. 31,9 %. (Plusdetravail +).
- Plutôt pas d'accord. 22,5 %. (Plusdetravail -).
- Pas du tout d'accord. 11,9 %. (Plusdetravail -).
- Ne sait pas. 1,6 %\*.

### *Les contreparties des allocations*

*Question 62b* : Aujourd'hui, le RMI est versé à des personnes en difficulté. Selon vous, doit-il être soumis à des contreparties ?

- Oui. 76,8 %. (OuicontrepartieRMI).
- Non. 19,6 %. (NoncontrepartieRMI).
- Ne sait pas. 3,6 %\*.

*Question 66c* : Si les personnes qui touchent des allocations chômage peuvent travailler, trouveriez-vous normal qu'on leur demande en échange des prestations qu'on leur verse de participer à une tâche d'intérêt général proposée par l'administration, une collectivité locale (mairie, département, etc.) ou une association reconnue ?

- Oui. 75,7 %. (oui tig chômeurs).
- Non. 21,5 %. (non tig chômeurs).
- Ne sait pas. 2,7 %\*.

### *La retraite*

*Question 73* : À l'avenir, que faudrait-il faire en priorité pour garantir les pensions versées aux retraités ?

- Il faut ajouter au système actuel un système d'assurance ou d'épargne individuelle. 31,3 %. (AjouterAssurance).
- Il faut remplacer le système actuel par un système d'assurance ou d'épargne individuelle. 13,6 %. [RemplacerAssurance]

- Il faut garder le système actuel en l'adaptant. 48,3 %. (PasAssurance).
- Ne sait pas. 6,9 %\*.

Question 142b (+) : À l'avenir, compte tenu de votre niveau de ressources, seriez-vous prêt à cotiser davantage pour maintenir le niveau de prestations en ce qui concerne les retraites ?

- Oui, tout à fait ou oui, plutôt. 36,9 %. [AugmenteRetraite +]
- Non, plutôt pas ou non pas du tout. 56,8 %. [AugmenteRetraite-]
- Ne sait pas. 6,2 %.\*

### *La protection sociale*

Question 135 : Actuellement, les entreprises cotisent pour la protection sociale. Avec laquelle des trois propositions suivantes, êtes-vous le plus d'accord ? À l'avenir...

- Il est souhaitable que les entreprises cotisent davantage pour la protection sociale. 35,7 %. (CotisEntreprise +).
- Il est souhaitable que les entreprises cotisent moins pour la protection sociale. 16,9 %. (CotisEntreprise -).
- Les entreprises ne doivent ni plus, ni moins cotiser qu'actuellement. 39,6 %. (CotisEntreprise =).
- Ne sait pas. 7,9 %\*.

Question 136 : La France consacre environ le quart du revenu national au financement de la protection sociale. Considérez-vous que c'est... ?

- Excessif. 12,7 %. (financementexcessif).
- Normal. 50,5 %. (financementnormal).
- Insuffisant. 29,8 %. (financementinsuffisant).
- Ne sait pas. 7 %.\*

Questions 156d : Dites-moi si vous êtes plutôt d'accord avec l'opinion suivante : s'il n'y avait pas le monopole de la Sécurité Sociale, ça marcherait mieux.

- Plutôt d'accord. 27,9 %. (monopoleSSmal).
- Plutôt pas d'accord. 56,7 %. (monopoleSSbien).
- Ne sait pas. 15,4 %. (monopoleSS ?).

### *La santé*

Question 154b : Êtes-vous d'accord ou pas avec l'opinion suivante : en France, on a la même qualité de soins quel que soit son revenu.

- Plutôt d'accord. 40,9 %. (non santé fct revenu).



- Plutôt pas d'accord. 56,3 %. (oui santé fct revenu).
- Ne sait pas. 2,9 %\*.

*Question 155c* : À propos des grandes crises sanitaires intervenues ces dernières années (vache folle, poulet à la dioxine, amiante...) dites-moi si vous êtes plutôt d'accord ou plutôt pas d'accord avec l'opinion suivante : on exagère les problèmes, malgré ce que l'on dit cela va quand même mieux qu'avant.

- Plutôt d'accord. 46,8 %. (on exagère pb).
- Plutôt pas d'accord. 47,7 %. (on n'exagère pas pb).
- Ne sait pas. 5,5 %\*

*Questions 156a* : Dites-moi si vous êtes plutôt d'accord avec l'opinion suivante : il n'y a pas de raison de limiter les dépenses car la santé n'a pas de prix.

- Plutôt d'accord. 71,4 %. (paslimitedépsanté).
- Plutôt pas d'accord. 24,9 %. (limitedépsanté).
- Ne sait pas. 3,7 %\*.

*Question 141a (+)* : Personnellement, compte tenu de votre niveau de ressources, êtes-vous prêt à accepter une baisse de prestations avec en contrepartie une réduction de vos cotisations ou de vos impôts pour l'assurance maladie ?

- Oui, tout à fait ou oui, plutôt. 30,9 %. (BaisseAssur +).
- Non, plutôt pas ou non pas du tout. 58,9 %. (BaisseAssur -).
- Ne sait pas ou non concerné. 10,2 %.\*

*Question 143 (+)* : Selon vous, au cours des dernières années, l'état de santé des Français s'est... ?

- Beaucoup amélioré ou un peu amélioré. 62,2 %. (SantéFrançais +).
- Un peu détérioré ou beaucoup détérioré. 26,9 %. (SantéFrançais -).
- Est resté identique. 7,6 %\*.
- Ne sait pas. 3,4 %\*.

L'intitulé des variables supplémentaires utilisé sur le graphique 2 est généralement évident. Le sexe, la catégorie socioprofessionnelle, l'âge, le diplôme, la taille de l'agglomération ne posent pas de difficulté de lecture. Les modalités « < 2500f », « < 5000f », « < 6500f », « < 7500f », « < 9500f », « < 12500f », « < 16000f », « < 25000f », « < 35000f » et « > 35000f » indiquent le revenu net du ménage. Par exemple, « < 5000f » correspond aux ménages qui gagnent entre 2 500 francs et 5 000 francs net par mois au moment de l'enquête. Nous avons également fait figurer les modalités les plus excentrées des variables sur la connaissance dans son entourage d'un chômeur indemnisé, d'un chômeur non indemnisé, d'un SDF, d'une personne élevant seul(e) ses enfants avec un revenu inférieur au SMIC, d'un pensionné qui ne peut travailler, d'une personne occupant un emploi précaire et d'un rmiste. Enfin, on trouvera également sur le graphique les projections, en variables supplémentaires, des centres de gravité des trois groupes de notre classification ascendante hiérarchique : les *outsiders*, les *insiders* sélectifs et les *insiders* universalistes.

