

Alain Renaut

Existe-t-il des inégalités justes ?

L'injustifiable, l'indécent et l'extrême

La question de savoir s'il se peut trouver des inégalités susceptibles de devoir être représentées comme justes est, au premier abord, fortement contre-intuitive, notamment dans notre contexte intellectuel national. L'histoire des idées a de fait été marquée en France par la défense, notamment jacobine, d'un égalitarisme absolu, consistant à considérer que, fallût-il pour cela couper les têtes, l'égalité serait totale, ou ne serait pas. *Fiat justitia, pereat mundus*, « qu'advienne la justice, le monde dût-il en périr », la formule autour de laquelle, à distance de quelques années, Kant et Hegel débattirent¹, illustre bien en tout cas cette passion d'une société sans inégalité aucune, qui conduisit Robespierre et les siens jusqu'à une tentative de supprimer les universités, dans l'été et

¹ Kant la comprend en 1795, dans le premier appendice de son *Projet de paix perpétuelle*, comme pouvant donner lieu à des méprises (notamment celle qui consisterait à « en tirer l'autorisation d'user de son propre droit avec la plus grande rigueur »), mais l'interprète pour sa part comme signifiant : « que règne la justice, fussent tous les fripons de la terre être anéantis à cause d'elle », à « comprendre comme ce qui oblige les puissants à ne pas dénier ou restreindre le droit de quiconque en raison d'une disgrâce ou d'une compassion envers d'autres ». En 1800, dans son *Écrit sur la différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, le jeune Hegel, très anti-jacobin, la lit comme soutenant que « le droit doit arriver, fussent à cause de lui la confiance, la loi, l'amour et toutes les puissances d'une identité authentiquement éthique être extirpés de fond en comble ». La sentence semble dater de la seconde moitié du XVIII^e siècle, et indiquer les aberrations d'une volonté de faire régner le droit, donc la justice, à tout prix.

l'automne 1793, au compte, non pas du fait qu'elles étaient des institutions d'ancien régime, mais de la capacité qu'elles auraient, une fois décrétée l'abolition des privilèges, d'en recréer à la faveur des inégalités de savoir forgées par un haut enseignement soucieux de procurer des connaissances inutiles, risquant ainsi d'engendrer ce qu'une pétition apportée à la Convention en juillet appelait une « aristocratie des connaissances humaines »². Contre cette propension durable, héritée du jacobinisme et de la Terreur qu'il induisit au nom d'un salut public pensé en termes d'égalité totale, c'est toute une conception renouvelée des relations entre justice et inégalités qui s'est progressivement réélaborée, au point d'aboutir, il y a moins de cinquante ans et dans le cadre de la *Théorie de la justice* publiée par John Rawls en 1971, à ne pas exclure qu'il pût y avoir des inégalités justes et qu'une société juste, voire un monde juste pourraient fort bien ne pas être une société ou un monde dépourvus d'inégalités.

Ce virage négocié progressivement sur le temps long de l'histoire des idées et thématiqué par la philosophie politique contemporaine mérite d'être éclairé à la fois sur l'argumentaire qu'il mobilise pour penser la possibilité d'inégalités justes et sur les perspectives qu'il ouvre sur une nouvelle catégorisation des injustices – puisqu'aussi bien si ces dernières ne sont pas constituées par l'inégalisation comme telle des relations humaines, mais par certaines inégalisations, il nous faut bien disposer d'un

² Document cité par L. Thiaw-Po-Une, *L'Etat démocratique et ses dilemmes. Le cas des universités*, Paris, Hermann, 2007, p. 94. Cet ouvrage consacre tout un chapitre à l'idéologie jacobine, nourrie de la critique rousseauiste des sciences et des arts, visant la création par l'enseignement supérieur d'inégalités et privilèges nouveaux (ces formules sont de Fourcroy) fondés sur la possibilité d'accéder, fût-ce pour les « meilleurs », à de plus hauts « degrés de connaissance » que d'autres.

référentiel normatif affiné pour distinguer, dans le champ des inégalités, celles qui caractérisent l'injustice. Cette étude se propose de contribuer à la construction d'un tel référentiel en examinant trois catégories permettant de l'explicitier au moins en partie : celles de l'injustifiable, de l'indécent et de l'extrême, à partir desquelles la distribution de l'inégalité entre justice et injustice peut expliciter sa logique et sa portée.

Le justifiable et l'injustifiable

De cette distribution, le point de départ logique réside dans la redéfinition de l'inégalité injuste par l'injustifiabilité. Il s'agit là, avec le justifiable et l'injustifiable d'une catégorisation puissamment normative, puisque identifier quelque chose, une situation ou un acte, comme injustifiable, c'est juger qu'il ou elle ne peuvent être argumentés comme justes, c'est-à-dire comme se laissant assigner de bonnes raisons d'être, ainsi que d'être acceptés. Et comme raisonner équivaut à postuler que « rien n'est sans raison », ce qui ne nous apparaît pas comme pouvant donner lieu à des arguments pour l'accepter ou pour le défendre, pour lui conférer des raisons d'être et d'être défendu ou préservé se voit représenter comme injuste.

Le point est plus important qu'il n'en a l'air, en ce qu'il suppose toute une réélaboration de la référence à l'exigence, pour penser une société, voire le monde, comme juste ou injuste, qui se trouve ainsi faite, positivement ou négativement, à la justice. Il ne s'agit plus d'une référence, comme autrefois chez Platon, à une idée transcendante de la justice, mais d'une représentation renouvelée du juste et de l'injuste au sens du justifiable et de l'injustifiable. Par

référence donc, non à une idée, mais à une procédure de justification normative mobilisant des arguments ou des contre-arguments, le cas échéant sous la forme d'une discussion argumentative dont les contours peuvent relever de ce que Habermas désigne aujourd'hui comme une « éthique de la discussion ». L'injuste devient ainsi l'injustifiable au sens de l'inargumentable au plan normatif, correspondant à ce que l'on ne peut pas justifier au terme d'une discussion argumentative réelle ou même simplement possible, si l'on peut dire : « pensable ». Il s'agit là d'une catégorie certes fortement normative, mais encore très formelle : c'est au fond la forme minimale du juste que d'être justifiable, et de l'injuste que d'être injustifiable, la condition nécessaire, mais non suffisante pour que nous soyons entièrement assurés que cela doit être fait absolument ou au contraire absolument évité. A elles seules, l'injustifiabilité ou, au contraire, la justifiabilité ne permettent pas d'établir avec netteté le champ de ce qui doit être ou ne pas être fait, le champ des *agenda* donc, précisément parce qu'entre justifiable et injustifiable se trouve tout l'espace de ce qui se discute ou peut être discuté, parfois à l'infini. Ce qui impose, entre autres raisons, de recourir à d'autres critères normatifs faisant partir de notre référentiel d'évaluation des personnes, des actes et des situations.

Encore faut-il ajouter encore, pour avoir achevé de la cerner, que cette catégorie normative de l'injustifiable (et du justifiable), même si elle est encore très formelle, possède déjà par elle-même une signification et constitue déjà un repère - notamment parce qu'elle indique qu'il peut bel et bien y avoir des inégalités justes et des inégalités injustes. Les inégalités justes sont celles qui nous apparaissent justifiables, pour lesquelles nous pouvons mobiliser

des arguments nous invitant à les accepter et sur lesquelles nous pouvons nous mettre d'accord, ou du moins sentons que nous le pourrions si nous discutons suffisamment ou dans des conditions suffisamment bonnes pour que l'échange d'arguments ait un sens. Inversement, les inégalités injustes sont celles qui nous apparaissent se heurter à de solides raisons de les exclure, en tout cas dans l'espace de discussion qui est le nôtre, quitte à ce que nous entrions avec d'autres interlocuteurs se représentant comme appartenant à un autre espace de discussion dans un échange d'arguments et de contre-arguments pour nous convaincre. Du moins n'y entrerons nous tant que si nous nous représentons que nous pourrions y arriver ou que nos interlocuteurs pourraient nous parvenir à nous convaincre. En ce sens, c'est donc là un point très important qu'a clarifié la philosophie contemporaine, notamment depuis Rawls, qu'une société n'a pas besoin d'éliminer toutes les inégalités qui la traversent pour être une société juste : débarrassés du jacobinisme politique, nous savons aujourd'hui que, pour qu'une société soit juste, il est en fait nécessaire et suffisant qu'elle parvienne à exclure les inégalités que ses membres ou la majorité, voire la quasi totalité de ses membres, se représentent comme injustifiables. Rawls a même sur ce point avancé des critères permettant de dire à quelles conditions une inégalité peut être juste au sens où il apparaît justifiable qu'elle existe :

-soit parce que nous pouvons nous la représenter comme adossée à un système suffisamment exigeant d'égalisation des chances (ce sur quoi il y a bien sûr encore matière à argumenter pour établir de telles exigences « suffisantes ») ;

-soit parce que l'inégalité dont il s'agit nous semble pouvoir contribuer, au moins indirectement, à l'amélioration du sort des

plus pauvres ou des plus démunis, au sens des plus démunis par la loterie tant naturelle que sociale ou encore historique.

Je n'insisterai pas davantage sur ces points où l'on voit que la justifiabilité est bien procédurale, en ceci que le justifiable ou l'injustifiable s'établissent au fil d'une argumentation se référant à des critères qui sont ici, dans la façon dont Rawls propose de les identifier, des représentations ou des exigences comprises dans l'idée d'égalité. A ses yeux : l'égalisation des chances et une restriction raisonnable ou raisonnée des écarts de richesse et de pauvreté – à établir bien évidemment selon des arguments et des échanges d'arguments sédimentés dans le droit ainsi que dans les consciences. De tels arguments peuvent varier selon les contextes et les situations, notamment selon que les biens disponibles sont plus abondants ou plus rares, mais ils ne trouvent en tout état de cause leur pertinence que dans la mesure où, même s'ils sont encore très formels en ce qu'ils relèvent seulement de la capacité procédurale de justifier ou non une inégalité, ils contribuent à donner un minimum de signification au tracé du justifiable et de l'injustifiable.

Puisque nous n'avons là qu'un minimum de signification, il faut donc aller plus loin dans l'identification de catégories normatives moins formelles, donc en un sens plus lourdes ou, selon le lexique utilisé par la philosophe américain Michael Walzer, moins minces, moins fines, en quelque façon, par conséquent, plus épaisses. Encore faudrait-il qu'elles ne soient pas trop épaisses, parce que, dans ce cas, les catégories normatives seraient si denses qu'elles dicteraient par elles-mêmes les *agenda* - en ruinant l'espace propre du choix éthique, individuel ou collectif, que nous devons pouvoir nous représenter comme libre, comme accompli à la faveur d'une réflexion ou d'un choix suffisamment ouvert pour

que nous puissions en discuter, ne serait-ce qu'avec nous-mêmes. Se trouvent ainsi requises des catégories moins formelles que l'injustifiable, sous lequel peuvent encore venir se ranger de multiples inégalités qui ne sont pas justifiables, notamment vis-à-vis des deux critères rawlsiens – sans que tout ce qui n'est pas justifiable eu égard à ces deux critères ou à tel ou tel autre critère encore, soit forcément et *ipso facto* non souhaitable ou incapable de nous convaincre. Il serait encore, en ce point où les distinctions restent si formelles, vain de rechercher des exemples précis, mais chacun peut voir sans peine qu'il demeure là un espace assez vaste à remplir pour qu'une fin ou un objectif puisse nous apparaître, non pas seulement non injustifiable, mais, si je puis dire, vraiment ou effectivement justifiable, donc comme s'imposant à nous : pour remplir cet espace, nous avons donc encore besoin de balises ou de repères, que je désignerai comme intermédiaires entre l'injustifiable prodécuralisé, on a perçu comment, et l'extrême, dont on verra se construire peu à peu, ci-dessous, la catégorie. Parmi ces repères intermédiaires, qui permettent de commencer à remplir d'un certain contenu la forme de l'inégalité injuste (injustifiable), je choisis de considérer ici, parmi d'autres repères faisant partie avec le même statut de notre référentiel normatif partagé, les catégories du décent et de l'indécent.

La décence et l'indécence

Comment situer la décence et l'indécence par rapport à la justice et l'injustice d'une inégalité injuste, entendues au sens de la justifiabilité et de l'injustifiabilité ? Ce point a été examiné notamment par Avishai Margalit dans son opuscule sur les

conditions d'une société décente³. Il y soutient avec brio, par réflexion sur ce qui doit être réalisé par une société juste pour qu'elle soit aussi décente, qu'une société décente est une société qui n'humilie pas, donc que l'indécence est humiliation de l'autre – on pourrait dire aussi : sa subalternisation. Pour parvenir à une catégorisation certes proche, mais susceptible de se trouver enrichie, je procéderai autrement, avec pour objectif de faire qu'à la façon dont Margalit avait montré que le juste (au sens rawlsien du justifiable), notamment quand il s'agit d'une inégalité, doit contenir en lui la non-humiliation, on pût apercevoir que la détermination complétée de l'indécent fera surgir celle de l'extrême, qui la dépasse ou l'excède en l'accomplissant ou en explicitant sa portée pratique.

L'importance des normes du décent et de l'indécent me sont apparues pour ma part moins à partir d'une interrogation portant sur les injustices sociales, comme c'est le cas chez Margalit, que sur ce qu'on appelle aujourd'hui, depuis une quinzaine d'années, les « injustices globales », ou injustices du monde, c'est-à-dire les inégalités qui font que le monde nous apparaît injuste⁴. A considérer en effet les inégalisations d'un point de vue global, comme les marques ou les stigmates d'un monde injuste, l'approche des inégalités fait surgir, parmi leurs particularisations les plus frappantes, celle selon laquelle les injustices du monde apparaissent comme des disproportions inimaginables – telles celles qui distinguent par exemple la qualité de vie des femmes en Haïti et

³ A. Margalit, *La société décente* (1996), tr. par F. Billard et L. D'Azay, Paris, Champs Flammarion, 2007.

⁴ Je renvoie ici à mes deux études : *Les conditions d'un monde juste. Contribution à une théorie de la justice globale*, Paris, Stock, 2013, et plus encore *L'injustifiable et l'extrême. Manifeste pour une philosophie appliquée*, Paris, Le Pommier, 2015.

en Norvège, premier pays mondial en indice de développement humain. Si l'on constate de telles disproportions, deux questions au moins se posent : d'une part, celle de savoir à quoi doivent-elles être mesurées pour se présenter et se confirmer à nos yeux comme des disproportions ; d'autre part, celle (qui conduit vers la catégorisation des inégalisations injustes extrêmes) qui consiste à nous interroger sur ce paradoxe qu'il s'agit là d'inégalités si injustes que nous ne saurions pas les imaginer *a priori* si nous ne les rencontrions pas dans le monde humain considéré globalement.

Pour focaliser l'attention sur le point de recoupement de ces questions, il me semble essentiel de considérer plus spécialement les inégalisations extrêmes qui surgissent entre nos sociétés démocratiques, souvent indécentes au sens bien cerné par Margalit où elles humilient les autres par leur opulence même, et d'autres sociétés (comme Haïti par exemple) où la question qui se pose chaque jour aux individus est de savoir comment survivre et quels seuils de négociabilité et de non négociabilité s'imposent à soi-même dans l'acceptation des conditions de la survie. Où l'on voit alors précisément, dans cette confrontation entre deux registres de l'indécence (l'indécence impudente de l'opulence, l'indécence du dénuement extrême, irréductible à un dénuement de revenus ou de ressources), que l'expérience de l'indécence, dans le second de ces deux registres, conduit par elle-même à s'explicitier, si nous en réfléchissons les conditions de possibilité, dans des termes faisant appel à une troisième catégorie normative des inégalités injustes – celle-là même de l'extrême. Par quoi se précise ou se dépasse en fait, de l'intérieur même de l'épreuve de l'indécence, ce par quoi cette épreuve se réduirait à ce qu'en analyse une appréhension par l'humiliation.

L'inégalisation injuste comme inégalisation extrême

Dans toute situation où l'expérience individuelle et collective de l'indécence en est une d'un extrême dénuement engageant une privation de ressources, mais aussi une privation de pouvoir d'agir sur sa propre vie (*destitution*)⁵, les personnes concernées par l'inégalisation extrême savent intuitivement que leur vie et leur simple survie s'articulent certes l'une à l'autre, mais ne se superposent pas entièrement. Comment ne le sauraient-elles pas ? De fait, du sein même de nos sociétés indécentes d'opulence et même de liberté comprise comme affirmation sans limite de nos individualités, nous avons encore cette intuition, pour la plupart d'entre nous qui vivons de manière « acceptable », quand surgissent des situations mettant en jeu, le plus souvent de façon métaphorique, la poursuite de la vie (telle qu'elle est). Il nous arrive alors, même ici, de refuser parfois l'acceptation de ce que de telles situations signifieraient pour nous – en disant ou en pensant :

⁵ Je reprends ici la nouvelle catégorisation de l'inégalisation globale extrême de pauvreté pratiquée à partir de l'anglais en termes de *destitution*, notamment sous l'impulsion de Sabina Alkire, dans le cadre de l'*Oxford Poverty & Human Development Initiative*. En réinterprétant les données des inégalités extrêmes de pauvreté en termes d'empêchements infligés aux potentiels d'action des acteurs sur leur propre vie, OPHI va directement à l'encontre du *satisfecit* apporté par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), durant l'été 2014, quant au remplissage supposé du premier des « Objectifs Mondiaux pour le Développement » (OMD), qui avait été en 2000 de réduire de moitié en quinze ans la pauvreté globale extrême. Je partage entièrement cette critique : l'objectif n'a pas été atteint si l'on considère, non la moyenne mondiale des données de la pauvreté extrême, mais les écarts ou les disproportions inhumaines et inhumanissantes qui apparaissent au plan global entre les grandes régions du monde, notamment entre la richesse nord-américaine et européenne du Nord d'une part, et d'autre part l'Afrique subsaharienne, pour ne rien dire, ou ne rien dire de plus, concernant la situation haïtienne.

« plutôt mourir ! ». Représentons-nous alors une seconde ce qu'il en est *a fortiori* d'une telle réaction lorsque que ce qui s'y joue n'est plus, comme c'est presque toujours le cas pour nous, la métaphore de la vie, mais bel et bien la vie. Pensons à ce qui se joue quand ce scénario, dans les contextes extrêmes, n'en est pas seulement un au sens d'une histoire que l'on peut imaginer, mais se trouve correspondre à la réalité des vies et à certains des choix éthiques qu'elles créent. Les personnes concernées peuvent alors, dans de telles situations, choisir assurément, pour des raisons humaines, trop humaines, la survie à tout prix plutôt qu'une vie répondant à des conditions minimales de simple décence ou, si l'on préfère, de dignité. De fait, les mots ici s'appellent sans qu'aucun (décence, dignité, respect de soi) soit suffisant. Signe évident que ces catégories proprement intermédiaires, en allant au-delà de l'injustifiabilité formelle, appellent ultimement leur dépassement vers celle de l'extrême ou de l'extrémisation où s'accomplit ce vers quoi elles font signe, et qui est, comme extrême, la limite même de l'humain en l'homme, la limite même de leur humanité exposée à vaciller.

Qui leur reprocherait en effet, j'y insiste, à l'approche de cette limite, de choisir la survie plutôt que les exigences humaines, mais qui leur apparaîtrait surhumaine, de la vie, et qui ne les comprendrait ? Mais qui ne conviendrait aussi que, quoi qu'elles décident, ces personnes se représentent néanmoins de façon parfaitement claire que la survie à tout prix n'est pas la vie, ou que la vie correspond à un seuil qui, à la survie comme être vivant (c'est-à-dire simplement comme n'étant pas mort), requiert l'ajout dans les représentations que l'on se fait de soi-même et de sa vie, chacun le dit comme il le

veut et surtout comme il le perçoit, d'une dimension de dignité, de décence ou d'humanité individuelle ou collective ?

Cet ajout assurément peut se concevoir, quant à l'explicitation de son *contenu*, de multiples manières selon les convictions philosophiques ou intellectuelles des personnes concernées, selon les contextes et les époques également. La conscience de l'irréductibilité de la vie à la survie peut être fort différente selon que l'on se trouve à Auschwitz, en Haïti ou au Malawi, ou encore dans une mine de charbon du XIXe siècle telle que décrite par Zola – ou encore et *a fortiori* dans une situation acceptable, comme la plupart des nôtres, où le seuil de la vie dans sa distinction d'avec la survie s'élève considérablement. Sauf à ce que tel ou tel, par les malheurs de la vie, se trouve soudain exposé à affronter cette distinction au sens quasi « clinique » de ces termes. Laissons de côté ces situations, qui nous concernent cependant tous virtuellement, au hasard de la chance, et constatons que, pour toutes autres situations, le *contenu* de la vie dans ce qu'elle a d'irréductible aux conditions de la survie est éminemment contextuel, relatif donc aux données de la situation individuelle et collective considérée – mais que tel n'est pas en revanche de la *distinction* elle-même entre survie et vie.

Cette distinction correspond en effet, exprimable faute de mieux dans les termes de la dignité, de la décence ou encore du respect de soi (et ce, quelle que soit la représentation de la dignité, du respect et de la décence qui paraisse s'imposer) à une condition quasi transcendante de l'expérience humaine. C'est par rapport à cette condition que s'affirme, entre Haïti et la Norvège, cette disproportion que j'évoquais plus haut. Je suggère donc par là que cette distinction constitue, *en tant que telle* (comme sentiment

d'irréductibilité de la vie à la survie), une dimension universelle de l'expérience réelle et même simplement possible que nous faisons de nous-mêmes lorsque nous nous estimons (réellement ou imaginativement) placés dans des situations inhumanisantes parce qu'aux limites extrêmes de l'humain, là où l'humain peut disparaître en l'homme. Dans les données mêmes de ces situations dès lors qu'elles sont suffisamment extrémisées pour que surgisse (et même simplement pour que s'affirme la conscience qu'il peut surgir) le « plutôt mourir ! », il se trouve, dans ce moment de non négociabilité au moins virtuelle, un principe hautement normatif et universel. Un principe qui réside dans le fait même de la *distinction* entre survie et vie, où réside l'extrémisation des inégalités injustes, et ce, quelle que soit la différenciation par le contexte qui en affecte le *contenu*. Un principe de distinction selon lequel une vie humaine n'est pas humaine si elle n'est que la vie comme survie au sens de « ne pas être mort ».

Ce par quoi donc, en considérant électivement de telles données des inégalités globales où se joue un choix éthique radical (éthique, parce que confrontant au premier chef l'individu à d'autres exigences que celle de l'affirmation de son individualité où il situe le plus souvent sa liberté), nous voyons surgir des référents, des références ou un référentiel normatif qui, impliquant des seuils de non négociabilité selon les contextes de vie, engagent la perception par celui qui les vit (ou par nous-mêmes quand nous représentons ce qu'il vit et que nous pourrions vivre) de ce qu'il y a de non acceptable *par lui-même vis-à-vis de lui-même* dans les conditions de survie qui lui sont imposées. Et cela, il faut y insister pour éviter le spectre hideux du paternalisme moral, quand bien même il peut lui arriver de se trouver contraint de les accepter. Où

l'on voit que les catégorisations normatives effectuées selon les exigences de la catégorie purement formelle de la justifiabilité ou selon celles de la décence et autres catégories intermédiaires pouvant normer les existences individuelles et collectives, se trouvent ici, soudain, comme approfondies, radicalisées ou accélérées. Elles le sont dans la mesure même où brusquement les enjeux grossis en apparaissent grossis par l'effet de loupe des situations d'injustice extrême où la conscience que chacun a de ce qu'il se doit à lui-même s'éprouve de façon particulièrement cruelle, précisément dans des expériences qui peuvent aller jusqu'à rendre pratiquement impossible de respecter une telle obligation.

*

Il existe donc des inégalités injustes, et la sortie hors du fantasme virtuellement, et qui l'a été effectivement, totalitaire est un acquis des transformations du paradigme de la justice qu'ont effectuées les sociétés contemporaines. Mais que nous sachions aujourd'hui qu'une société peut ne pas être injuste s'il s'y trouve des inégalités justifiables ne sature pas le champ de ce qui continue de faire question dans les inégalisations injustes, c'est-à-dire dans celles qui sont injustifiables. Ni par référence à l'égalisation des chances dont elles seraient le produit, ni par référence à leur contribution directe ou indirecte à l'amélioration des plus mal lotis. Deux questions au moins me semblent en effet continuer de s'imposer de façon dérangeante dans le cadre même de ce changement intervenu au sein du paradigme de la justice.

La première de ces deux questions est celle que j'ai posée dans cette étude, et dont j'ai le regret de devoir dire qu'elle doit

encore rester ouverte. Cette question procédait d'une tentative pour se demander si la notion d'inégalité juste (justifiable) est transposable du plan social (en tout cas du plan des sociétés où beaucoup d'inégalités sont justifiables selon les critères évoqués) au plan global, au plan de la justice et de l'injustice du monde. Or, dans la manière très particulière qu'a ce monde, le nôtre, d'être injuste, c'est-à-dire selon des injustices pouvant être aussi extrêmes que le sont celles qui engagent par rapport à l'Amérique et l'Europe du Nord le milliard de personnes vant au sud du Sahara, la question reste à mes yeux indélogeable de savoir si, à l'interrogation qui porte sur l'existence d'inégalités justes, nous répondons toujours de façon aussi affirmative quand il s'agit des inégalités globales. Du moins les inégalisations qui isolent, dans le monde, comme des mondes à part invitent-elles, en ce qu'elles sont injustes au sens de l'injustifiabilité extrême, à récuser ici toute évaluation d'ensemble, indifférenciée et indifférenciante, de la justice globale. Qu'une grande agence internationale ait pu durant l'été 2014 déclarer réalisé le premier objectif des OMD, celui qui concernait et continue de concerner la réduction par deux de l'extrême pauvreté, invite à pondérer, quand nous effectuons le saut du social au global, une forme de satisfaction intellectuelle : celle que nous pouvons éprouver à avoir vu s'acclimater la perspective de convenir qu'il existe des inégalités justes et même, à mon modeste niveau, à avoir accompagné cette acclimatation. Les injustices du monde ne sont pas, j'ai le regret de devoir le souligner, à la marge d'un ensemble global où les inégalités seraient justifiables.

Une seconde question demeure ouverte, au déploiement de laquelle cette étude n'a pas apporté sa pierre, mais que je voudrais d'autant plus pointer en terminant. Au plan global aussi bien qu'au

plan social, estimer topique de considérer qu'il existe des inégalités justes est sans nul doute acceptable, à mon sens, sous la forme d'énoncés sur les inégalisations humaines dans la généralité de l'humain, je veux dire par là que parler d'inégalités justes est acceptable, sous les conditions de justifiabilité indiquées (ou d'autres), quand il s'agit de l'existence humaine en général, individuelle et collective. En revanche, dès lors qu'il est question non plus de théoriser la justice ou l'injustice des inégalisations humaines en général, mais de la justice ou de l'injustice des inégalisations sectorielles, par exemple des injustices de genre ou des injustices ethnoculturelles, dira-t-on qu'il y a entre hommes et femmes des inégalités justes, justifiables ? Ou qu'il existe entre les cultures se déployant au sud du Sahara et celles qui se déploient en Amérique ou en Europe du Nord des inégalisations justes en termes d'accès à la reconnaissance, de droit à la mémoire et autres droits culturels et linguistiques ? Dans l'un et l'autre cas, parler d'inégalités justes est pour le moins difficile – je veux dire qu'en passant de théorisations générales de la justice ou de théorisations de la justice générale à des théorisations de la justice appliquées au genre ou aux cultures, il n'est pas encore exclu dans mon esprit que ce soit cette notion même des inégalités justes qui, dans ce registre de discours, devienne injustifiable.