

Véronique MUNOZ-DARDÉ

Professeur de philosophie
University College London

LA JUSTICE SOCIALE

**Le libéralisme égalitaire
de John Rawls**

Ouvrage publié sous la direction de
François de Singly


**ARMAND
COLIN**



243-17/142

Pour Agueda, Anouck
et Thibaut

Dans la même collection

Domaine : Philosophie

138. Jean-François Balaudé, *Les Théories de la justice dans l'Antiquité*
176. Denis Huisman, *Histoire de l'existentialisme*
178. Patrick Dupouey, *Épistémologie de la biologie*
184. Jérôme Lafargue, *La Protestation collective*
201. Jean Lechat, *La Politique dans L'Esprit des lois*
215. Jean-Pierre Cléro, *Épistémologie des mathématiques*

pht

711

w

u00

Édition : Bertrand Dreyfuss

Conception de couverture : Noémi Adda

Conception graphique intérieure : Agence Média



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, tout particulièrement dans le domaine universitaire, le développement massif du « photocopillage ». Cette pratique qui s'est généralisée, notamment dans les établissements d'enseignement, provoque une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc que la reproduction et la vente sans autorisation, ainsi que le recel, sont passibles de poursuites. Les demandes d'autorisation de photocopier doivent être adressées au Centre français d'exploitation du droit de copie : 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris. Tél. : 01 44 07 47 70.

© Nathan/HER, 2000

© Armand Colin, 2005, pour la présente impression

ISBN : 2-200-34326-4

SOMMAIRE

INTRODUCTION : L'IDÉE DE JUSTICE SOCIALE	5
1. Justice et légitimité	7
1.1 L'idéal d'une société sans règles de justice	7
1.2 Les circonstances de la justice	8
1.3 Les critères d'une société juste	9
2. Le rôle de l'abstraction	11
2.1 Abstraction et sagesse d'expérience	11
2.2 Universalité abstraite	12
1. LES IDÉES DE LIBERTÉ ET D'ÉGALITÉ	15
1. Quelle conception de la liberté ?	15
1.1 Conceptions « positive » et « négative » de la liberté	15
1.2 La version triadique de la liberté et la valeur de la liberté	21
2. L'égalité est-elle un idéal ?	28
2.1 Les caractéristiques humaines communes	30
2.2 L'égalité des chances comme méritocratie	33
2.3 Une égalité des chances plus radicale ?	35
2.4 Une autre conception de l'égalité, ou simplement la priorité aux plus défavorisés ?	41
3. Conclusion : trois questions fondamentales	49
2. LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ : LE LIBÉRALISME ÉGALITAIRE DE JOHN RAWLS	50
1. Le projet : contractualisme et anti-utilitarisme	50
1.1 Les sources contractualistes de la <i>Théorie de la justice</i>	50
1.2 Contractualisme hobbesien et contractualisme kantien	54
1.3 Le contractualisme face à l'utilitarisme	59

2. La position originelle	69
2.1 L'expérience de pensée	70
2.2 L'information ignorée dans la position originelle	71
2.3 L'information disponible : les circonstances de la justice et les biens premiers dans la théorie étroite du bien	73
3. La structure de base de la société et les deux principes de justice	77
3.1 La spécificité de la communauté politique	77
3.2 L'objet de la réflexion derrière le voile d'ignorance : la structure de base	79
3.3 Déduction des principes derrière le voile d'ignorance	83
4. Conclusion : un libéralisme égalitaire, de nombreuses pistes critiques	91
3. LA JUSTICE SOCIALE APRÈS RAWLS.	
QUELQUES DIRECTIONS CRITIQUES	94
1. Les principes sont-ils cohérents et compatibles ? Libertarianisme et égalitarisme face à Rawls	95
1.1 L'individualisme radical de Nozick	95
1.2 Les égalitariens et la critique du principe de différence	104
2. La justice est-elle vraiment la première vertu ?	110
2.1 Éthique communautaire et justice	111
2.2 Éthique de la sollicitude et droits individuels	114
CONCLUSION : LES DÉFIS DÉMOCRATIQUES DE LA JUSTICE SOCIALE APRÈS LA THÉORIE DE LA JUSTICE	120
BIBLIOGRAPHIE	123

INTRODUCTION L'IDÉE DE JUSTICE SOCIALE

« Justice sociale » : l'expression revient souvent, dans toutes sortes de contextes, sans être toutefois bien définie. Intuitivement, il semble qu'il s'agisse d'une notion importante. Mais qu'entendons-nous précisément lorsque nous l'employons ? C'est en partie pour permettre une compréhension plus précise de cet idéal, celui d'une société juste, que ce livre est écrit. Le second but ici visé est de procurer une approche critique de certains des débats essentiels qui entourent la notion de justice dans la philosophie politique en langue anglaise et de donner un aperçu de la richesse des discussions contemporaines, particulièrement depuis la publication de la *Théorie de la justice*, de John Rawls¹.

Si ce chapitre s'ouvre sur une interrogation, c'est parce que les différentes positions en présence seront présentées de façon à analyser les éléments contribuant à la formulation de principes de justice sociale². Cela devrait nous permettre de cerner plus précisément les arguments concernant des notions telles que la liberté, la tolérance, l'équité ou l'égalité. En effet l'objet de ce livre n'est pas tant de *décrire* les théories contemporaines de la justice sociale, que de présenter les problèmes fondamentaux analysés par les différents auteurs, et les solutions qu'ils proposent. C'est pourquoi cet ouvrage n'a pas été conçu comme un défilé de théories, mais comme une série de questions et d'arguments. La présentation des différentes conceptions de la justice

1. Je ferai parfois référence à des auteurs classiques ou à des auteurs non anglophones, mais la perspective adoptée ici est volontairement axée sur les débats anglo-américains contemporains, avec lesquels j'espère familiariser le lecteur. Sauf lorsque la référence à la traduction publiée en français est indiquée explicitement, la traduction des textes anglais cités a été effectuée par mes soins.

2. L'expression de « justice distributive » reviendra fréquemment dans ce livre. Dans les débats de philosophie politique en langue anglaise, particulièrement depuis la publication de la *Théorie de la justice* de John Rawls, cette expression est presque devenue synonyme de celle de « justice sociale ». Certains contestent cependant (avec quelque raison) que la notion de justice se résume seulement à savoir ce qui doit être distribué, comment, et à qui, même si cet aspect constitue évidemment un élément important de presque toute conception de la justice.

sociale, la place accordée à chacune d'elles, et en particulier la place centrale ici dévolue à la théorie rawlsienne, sont d'ailleurs, elles aussi, sujettes à discussion ; elles représentent une certaine perspective, peut-être dominante mais bien sûr contestable, des débats anglo-américains sur la notion de justice.

La réflexion sur la justice distributive et sociale appartient à l'un des domaines les plus dynamiques de la pensée politique contemporaine et est aussi très proche des problèmes politiques familiers à chacun. Ce sujet semble donc particulièrement adéquat pour rendre accessible une certaine pratique de la philosophie politique.

Pourquoi une telle orientation ? La philosophie peut paraître une discipline élitiste, inaccessible au plus grand nombre et éloignée des préoccupations et réalités quotidiennes. Or, c'est précisément l'une des qualités de la philosophie politique telle qu'elle est pratiquée par beaucoup des auteurs analysés ici que d'aborder les intuitions et soucis de chacun, dans un langage s'éloignant volontairement de tout jargon.

Dire que les auteurs dont je vais traiter sont lisibles ne rassurera peut-être pas certains lecteurs, enclins à se méfier non tant du style que de la perspective entièrement abstraite de cette philosophie politique qu'ils trouveront, précisément, bien peu politique. Une méfiance parallèle, mais plus profonde, à l'égard de la réflexion abstraite sur la justice sociale, en particulier les théories du contrat social – y compris la théorie rawlsienne, à laquelle j'accorderai une large place – consiste à penser qu'elle ne vise pas tant la justice distributive ou sociale que la *justification* du pouvoir (tout spécialement du pouvoir politique). Pascal avait déjà suggéré ce lien entre la justice sociale et l'obéissance à la coercition politique par une formule : « Sans doute, l'égalité des biens est juste ; mais, ne pouvant faire qu'il soit forcé d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force [...]. » (*Pensées*, 298 et 299, 1670, vol. XIII, 224-225). C'est en particulier aux lecteurs tentés d'adopter cette formule, et donc réticents devant la perspective adoptée ici, que s'adressent les deux premières parties de ce chapitre.

1. JUSTICE ET LÉGITIMITÉ

1.1 L'idéal d'une société sans règles de justice

L'une des utopies les plus constantes dans l'histoire des écrits politiques concerne la vision d'une société où l'État n'existe pas encore, ou n'existe plus, parce que les hommes ne sont pas ou plus corrompus et que, de ce fait, tout rapport de pouvoir est impensable entre eux. Cette utopie s'accompagne souvent de la description de conditions d'abondance, qui permettent à chacun d'obtenir ce qui satisfait à ses besoins. De ce point de vue l'égalité juridique entre les individus et même l'idée d'une distribution équitable, qui semblent sous-tendre l'idée de justice sociale, ne constituent en rien un idéal désirable. L'idéal que nous devrions viser serait en effet celui d'une communauté humaine dans laquelle les rapports humains seraient moins individualistes et plus bienveillants, les règles de justice non nécessaires, et la répartition des biens non pas égale ou équitable, mais superflue.

Souvent, à cette vision d'une communauté pour laquelle la justice serait enfin une vertu inutile se superpose le sentiment que penser les rapports humains en termes de justice est à la fois nocif et un leurre.

Nocive, la justice détournerait chaque individu de ses semblables, murant chacun dans la revendication individuelle de ses droits et de ses biens, plutôt que de cultiver une attitude de générosité et de répartition des ressources et des peines. Or, une fois posé que la justice n'est guère adéquate pour l'épanouissement de rapports humains idéaux, et qu'elle constitue tout au plus ce à quoi nous devons nous résigner dans un monde mal partagé, il y a peu à y voir un leurre. Si la justice nous est avec insistance présentée par un courant de la philosophie politique (les auteurs du contrat social, par exemple) comme un horizon désirable, ce ne serait donc que pour que nous acceptions le monde tel qu'il est, et les règles imposées par les puissants comme légitimes. Selon cette lecture, la réflexion sur la justice apparaît vite comme un subterfuge rhétorique, destiné à nous faire plier de bon gré devant la coercition. Subterfuge pernicieux donc, car imposant un devoir d'obéissance à des règles pour l'élaboration desquelles nous n'avons pas été consultés.

Ces arguments sont intuitivement attirants, ce qui explique leur fréquente réapparition au cours de l'histoire des idées politiques. L'idéal qu'ils nous présentent en creux est celui d'une société dans laquelle nous serions de nous-mêmes enclins au partage, au respect d'autrui, à la communauté avec nos

semblables, et non pas contraints d'observer des règles. Pour que cet idéal nous incite à nous détourner définitivement de l'idée de justice sociale, une première condition s'impose toutefois, à savoir qu'il soit pour le moins théoriquement réalisable : qu'il soit possible d'imaginer une société pour laquelle les règles de justice seraient superflues. Attachons-nous à explorer cette possibilité : dans quelles circonstances la justice pourrait-elle donc être inutile ?

1.2 Les circonstances de la justice

Écartons tout d'abord les circonstances d'extrême dénuement, dans lesquelles la question de la justice distributive n'a plus de sens. S'il n'y a rien à partager, à quoi bon discuter de partage ? Pour donner toutes ses chances à l'horizon d'une coexistence paisible sans règles de justice, imaginons au contraire des facteurs favorables à une sociabilité harmonieuse : ceux qui seraient réunis dans une société formée par des personnes plutôt altruistes, vivant toutes dans des conditions d'assez grande abondance matérielle.

Représentons-nous des conditions de socialisation incitant chaque personne à la fois à prendre soin de ses semblables et à ne pas accaparer les biens. Leur générosité permettra certes aux heureux membres de cette société de ne pas être facilement en butte aux conflits qui trouvent leur source dans l'égoïsme, et ce d'autant que l'abondance garantit la satisfaction de la plupart de leurs nécessités premières. Mais toute possibilité de conflits générateurs d'injustice n'est pas pour autant écartée. En premier lieu, pour importante qu'elle soit, l'abondance postulée ne peut recouvrir tous les biens désirables. Certains biens, tels que l'espace ou l'eau, sont naturellement limités. D'autres encore, tel que le pouvoir, demandent plus que de l'altruisme pour être partagés équitablement. Même si les membres de cette société consacrent la plupart de leurs efforts et de leurs biens à autrui, certains peuvent toutefois souhaiter imposer leurs conceptions morales aux autres, et accaparer le pouvoir à ces fins³. Même dans le cas d'un altruisme généralisé, situation pour le moins difficile à obtenir, de profonds conflits pourraient encore surgir : sur ce que l'altruisme implique, ou parce qu'il y a désaccord par rapport à d'autres idéaux.

3. Certaines formes de sollicitude parentale, à la fois matériellement généreuses et intolérantes ou autoritaires, constituent une illustration de ce type de conflits.

Ce que nous avons vu, dans un raisonnement dérivé et prolongé de celui de David Hume⁴, c'est que l'horizon d'une société sans conflits ni matériels ni normatifs semble impossible à atteindre, même dans des circonstances humaines et matérielles favorables. Par conséquent, le rêve d'une coexistence sans contraintes ni règles de justice n'est séduisant qu'en apparence. Il ne semble en tout cas pas suffisant pour faire l'économie d'une réflexion sur les principes de justice.

1.3 Les critères d'une société juste

Le lecteur sceptique ne sera pas pour autant convaincu. Il soulignera que je n'ai jusqu'ici montré qu'une chose : que nous ne pouvons guère nous passer de la justice, mais pas que la justice constitue un *idéal*. De fait, pour Hume, si cette « froide et jalouse vertu » est nécessaire, ce n'est pas tant dans l'espoir d'atteindre un idéal de perfection humaine, mais bien pour protéger chacun contre les imperfections de tous, en se servant de ce qui, en chacun, tend à la coopération. C'est le sens de sa formule : « C'est uniquement de l'égoïsme de l'homme et de sa générosité limitée, ajoutée à la parcimonie de la nature quand elle a pourvu à ses besoins, que la justice tire son origine » (Hume, 1739, III, 2, section 2, p. 96). Il est d'ailleurs utile de noter au passage la similitude de cette formule avec celle dans laquelle se résume l'anthropologie politique à la fois conflictuelle et consensuelle de Kant, qui parle de « l'insociable sociabilité » des hommes, c'est-à-dire leur tendance à entrer en société, tendance cependant liée à une constante résistance à le faire qui menace sans cesse de scinder cette société » (Kant, 1784, quatrième proposition, 482).

Nous verrons certaines théories contractualistes s'écarter du scepticisme de la conclusion humienne, et attendre bien plus de la justice (tout en acceptant toutefois le diagnostic sur la nature de l'homme). Cependant, même une fois accepté sa part de scepticisme, le raisonnement dérivé de Hume permet déjà de tracer la frontière entre légitimité de l'ordre établi et justice. Ce qu'il abou-

4. Hume, *Traité de la nature humaine*, livre III, 2, particulièrement section 2. Pour Hume, la justice est une vertu artificielle (par opposition à la sympathie naturelle), née des conventions, et rendue nécessaire du fait que les ressources à la disposition des hommes, tout comme leur générosité, sont limitées. J'y ai ajouté la notion que même l'altruisme généralisé ne nous dispenserait pas des règles de justice. Je reviens, dans la partie consacrée à John Rawls, sur la définition plus précise des « circonstances de la justice » dans la problématique contemporaine de la justice distributive.

tit à montrer, c'est qu'il faut se servir de ce qui en l'homme tend à la coopération, pour protéger des individus en conflit et vulnérables d'une guerre de tous contre tous. Or, même exprimée de cette façon très générale et minimale, cette conception de la justice établit un *critère* par rapport auquel nous pouvons jauger les différentes sociétés, les différents gouvernements. Dans cette version pourtant étroitement liée à l'intérêt rationnel de chacun à coopérer, plutôt qu'à un idéal partagé, chacun n'a de raison de considérer un gouvernement juste que *dans la mesure* où il remplit la condition de protéger l'intérêt de chaque personne. La réflexion sur la justice ne vaut donc pas, même dans la version humienne (ou hobbesienne), simple intimation d'obéir aux règles arbitraires imposées par les puissants, puisque ces règles ne sont considérées justes qu'au regard de leur conformité avec des principes.

Nous pouvons maintenant revenir au lien entre justice et légitimité. La réflexion abstraite, qui constitue la méthode employée par les théories de justice politique et sociale auxquelles ce livre est consacré, ne s'attache pas à décrire la *perception* de légitimité que tel ou tel gouvernement obtient des gouvernés, ni à détailler les différentes formules permettant d'inciter à l'obéissance (par exemple les différentes formes de domination légitime distinguées par Max Weber), mais bien à analyser les *critères* qui permettent de juger si des règles sont justes et donc légitimes par rapport à des normes.

Un gouvernement peut être obéi et pourtant injuste, les règles qu'il impose être perçues comme légitimes et pourtant être dépourvues de légitimité normative. Soit, rétorquera le lecteur sceptique, mais alors quel est donc l'intérêt de cette réflexion entièrement abstraite ? Peut-être arriverez-vous à la formulation de principes de justice, mais ceux-ci seront sans effet véritable pour la vie d'hommes et de femmes soumis à des injustices concrètes. L'objection est évidente, mais aussi surprenante, au vu des exemples historiques de gouvernements obéis (et donc, en ce sens seulement, légitimes), jusqu'au jour où la perception aiguë de leur injustice, de leur illégitimité au regard des principes, provoque, dès que des circonstances favorables se trouvent réunies, leur renversement. Cependant, de nouveau, l'objection est intuitivement attirante, d'autant qu'elle revêt souvent la force apparente du bon sens.

Nous aurons l'occasion de revenir sur cette accusation. Je voudrais toutefois effectuer ici une brève halte pour quelques notes provisoires sur la place dévolue à l'abstraction.

2. LE RÔLE DE L'ABSTRACTION

La réaction qui vient d'être évoquée face aux raisonnements abstraits et leur peu d'effet sur les injustices concrètes constituent presque un lieu commun ; pourtant, elle n'a la force apparente du sens commun opposé aux vœux idéaux de l'abstraction qu'aussi longtemps que l'on accepte de ne pas retourner l'interrogation, et d'examiner plus avant l'objection avancée.

2.1 Abstraction et sagesse d'expérience

La première question concerne la *portée* de l'argument proposé contre l'abstraction. S'il ne s'agit que de privilégier la sagesse d'expérience, et de ne donner à la réflexion abstraite sur la justice qu'un rôle menu, mais un rôle tout de même, alors cette réflexion n'est pas futile. Pour que l'abstrait devienne superflu, il ne suffit pas de penser que ce qui est juste en théorie n'importe que peu en pratique, il faut que les principes n'aient jamais *aucun* rôle. Or, les principes sont utilisés non seulement pour l'élaboration de théories abstraites, mais aussi de façon toute quotidienne. Lorsque je réfléchis à la façon d'utiliser mon temps, mes ressources limitées, et que je décide entre plusieurs options incompatibles, pour peu que des considérations de principe entrent en jeu (des considérations morales, par exemple : telle personne a un besoin impérieux que je ne peux ignorer, etc.), j'utilise des principes abstraits. Parfois, aussi, nous voyons plus clairement des problèmes concrets si nous adoptons une distance critique et faisons abstraction de certains éléments de moindre importance qui brouillent notre jugement⁵.

L'idée selon laquelle le raisonnement abstrait impliquerait un total détachement de la réalité est donc erronée. En philosophie politique, les principes constituent un paramètre de jugement de la réalité ; ils permettent d'établir des priorités, de choisir entre des options incompatibles, mais aussi de présenter des arguments, par exemple contre ce qui semble injuste. Proclamer avec force la futilité de toute réflexion morale abstraite sur la justice de la société, ou la qualifier de purement « formelle », revient donc à se priver de ces arguments, pourtant particulièrement nécessaires pour faire obstacle aux sources d'injustices les plus criantes, les plus concrètes.

5. Pour une réflexion classique sur cette question, voir Kant, *Sur le lieu commun il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point* (1793, III, 249-300).

Parfois, pourtant, l'idée n'est pas que l'abstraction soit futile, mais au contraire trop contraignante. Nous en avons vu une version avec l'idée que les raisonnements sur la justice des institutions induisent l'obéissance. Ici comme précédemment, la première question concerne la portée de ce qui est avancé : il convient en effet de ne pas confondre la force des arguments et la force brute. Tout parent sait qu'un bon argument n'entraîne pas automatiquement l'obéissance, et il y aurait de la mauvaise foi à confondre entièrement logique et coercition.

L'idée de contrainte peut cependant se déplacer sur un autre terrain, à savoir celui des *catégories* employées par la pensée abstraite. Il est ainsi devenu fréquent d'attaquer la pensée universaliste qui, par son ignorance des différences, amènerait à appliquer des solutions conçues pour une seule catégorie de personnes à d'autres personnes, pour lesquelles elles seraient entièrement inadéquates.

2.2 Universalité abstraite

Accordons-le d'emblée : il n'est pas absurde de dire que si la pensée abstraite opère avec certaines catégories, et que les politiques publiques reprennent ensuite à leur compte ces divisions, alors ces catégories ont des effets réels et coercitifs. Cela étant, l'abstraction faite de certaines caractéristiques des individus ne vaut pas injonction de les ignorer, ou de se conformer à un quelconque modèle.

Ce que les raisonnements abstraits sur la réalité ont en commun, c'est de dégager et d'isoler certaines propriétés pertinentes au regard d'une question précise. Ainsi, lorsque les déclarations des droits de l'homme posent comme illégitimes les discriminations pour raison de sexe, de religion, d'origine ethnique, etc., elles demandent qu'il soit fait abstraction de cette caractéristique des personnes du point de vue de leur accès à des droits. Pour autant, elles n'invitent pas à penser que le sexe, la religion... n'ont aucune importance dans la façon dont les êtres vivent leur vie. Elles se limitent à affirmer que ces aspects ne devraient pas *conditionner* l'accès aux droits, accès qui repose sur une caractéristique partagée en revanche par toutes les personnes concernées, à savoir leur commune humanité.

Ainsi, l'accusation souvent portée selon laquelle l'abstraction méprise et opprime les différences réelles entre les personnes, est mal fondée. C'est parce qu'elles invitent à prendre comme point de départ des principes

abstraits, impartiaux, plutôt que l'appartenance à une catégorie ou un groupe déterminés, que les déclarations des droits offrent un cadre adéquat à qui veut combattre les discriminations illégitimes. C'est leur insistance sur le fait que toute personne, abstraction faite de sa position sociale, son sexe ou sa religion, reçoive certains droits qui pose les fondements conceptuels du rejet de ces discriminations.

Tenons-nous en à cette conclusion provisoire sur le rôle de l'abstraction ; il suffit en effet pour l'instant qu'elle n'apparaisse ni entièrement superflue ni directement contraignante. Je reviendrai dans la conclusion sur les arguments avancés au sein même de la philosophie politique, par la critique du libéralisme néo-kantien ou par un courant du féminisme, contre certaines formes d'abstraction. Cela nous amènera à nous occuper d'un autre reproche, que nous n'avons fait qu'effleurer, sans encore y répondre : celui selon lequel la justice correspond à une logique individualiste. Ces polémiques se situent pourtant déjà dans le contexte d'une réflexion abstraite, et elles ne contestent donc pas tant l'abstraction que certaines des catégories théoriques adoptées. C'est pourquoi nous les examinerons dans le contexte des arguments qu'elles entendent réfuter.

M'étant jusqu'ici adressé au lecteur sceptique devant la réflexion abstraite sur la justice sociale, je voudrais maintenant abandonner cette perspective défensive, et diriger l'attention vers des problèmes particuliers soulevés par la justice sociale. En effet, l'intérêt de la réflexion normative sur la justice des institutions apparaît sans doute plus clairement dans l'analyse minutieuse des arguments avancés, par exemple pour dire dans quelles conditions des valeurs telles que la liberté ou l'égalité sont respectées, ou au contraire mises en danger.

Revenons donc vers la question posée au début de l'introduction : qu'est-ce que la justice sociale ? Certaines composantes se dégagent d'emblée. Pour qu'une société soit considérée juste par les personnes qui la composent, il faut tout d'abord que les décisions qui les affectent soient prises d'une façon qu'elles considèrent comme légitime. Mais à cela s'ajoute une seconde exigence : que la répartition des bénéfices et des peines leur semble équitable.

Qu'il s'agisse de légitimité ou de partage, certaines questions reviennent constamment. Un premier groupe de questions concerne la légitimité de l'imposition des règles, par exemple des règles de partage, mais aussi, plus fondamentalement, des normes évitant la guerre de tous contre tous, ou encore l'oppression d'une partie de la population. Un second ensemble de

questions concerne le fait de savoir s'il existe un critère permettant de déterminer ce qui devrait revenir à chaque personne, et si oui, lequel. Dans le premier cas, il s'agit de savoir s'il est possible de définir des conditions telles que le pouvoir de coercition nécessaire à l'imposition de normes de justice puisse être moralement légitime, en particulier pour la garantie de la liberté de chacun. Ce premier ensemble de questions peut donc être placé sous le signe de l'idée de liberté, alors que le second vise à déterminer quels sont les aspects sous lesquels les différents membres d'une société sont ou devraient être égaux. C'est vers ces notions de liberté et d'égalité que je vais me tourner maintenant.

LES IDÉES DE LIBERTÉ ET D'ÉGALITÉ

1. QUELLE CONCEPTION DE LA LIBERTÉ ?

Parmi les concepts sur lesquels repose la philosophie politique, l'idée de liberté est certainement l'un des plus puissants ; c'est aussi, probablement, celle qui semble intuitivement la plus importante. Il est toutefois difficile de dire en quoi exactement, du point de vue social et politique, consiste un être libre. Cette idée implique-t-elle simplement l'absence d'entraves, ou bien, pour être vraiment libre, faut-il que d'autres conditions soient réunies, par exemple la capacité d'autolégislation, ou les moyens nécessaires à l'usage de la liberté ? Selon les réponses apportées, il est possible d'opérer des distinctions entre différentes conceptions de la liberté, ou pour le moins entre différents éléments de cette idée.

Parmi ces distinctions, l'une des plus célèbres et des plus citées concerne la différence entre une conception « négative » et une conception « positive » de la liberté. Elle prend ses sources récentes dans une analyse initialement menée à bien par Isaiah Berlin (Berlin, 1958a) et que beaucoup d'auteurs contemporains ont reprise et adaptée. Certains recommandent avec Berlin de s'en tenir à une conception purement « négative » de la liberté, d'autres optent pour la conception « positive », d'autres encore nient qu'il y ait à choisir, faute d'avoir une conception appauvrie ou même fort peu plausible de la liberté. Quelle que soit la position adoptée, la distinction analytique est utile, et c'est elle que je vais explorer maintenant.

1.1 Conceptions « positive » et « négative » de la liberté

Berlin signale qu'à l'idée de liberté comme absence d'obstacle ou de contrainte (ou liberté « négative »), est venue se mêler une notion plus complexe, celle de liberté comme possibilité de mener à bien une action, comme capacité à atteindre une fin (ou liberté « positive »). Du point de vue des politiques publiques, ces deux sens de la liberté induisent deux attitudes distinctes :

– au premier sens, je suis libre dans la mesure où personne ne fait obstacle à mon activité : la liberté est « négative » au sens d'*absence* de contraintes. C'est dans la mesure où elles me préservent de l'ingérence d'autrui que les politiques protègent ma liberté ;

– pour que je sois libre au second sens il faut cependant que d'autres conditions soient réunies : que mes actions dépendent de moi plutôt que de forces externes, que je dispose d'un véritable libre arbitre, que je me gouverne moi-même. Pour que ma liberté « positive » soit garantie, il faut donc que les politiques publiques me garantissent les *conditions* nécessaires à une telle autonomie.

Les deux dimensions de la liberté peuvent aussi s'exprimer sous forme de questions :

– « dans quelle mesure autrui fait-il entrave à mes activités ? », pour la liberté négative ;

– « dans quelle mesure est-ce que je me gouverne moi-même ? », pour la liberté positive.

Quelques précisions doivent d'emblée être effectuées. La question sur laquelle repose la liberté positive révèle une ambiguïté, puisque la capacité à se gouverner soi-même peut faire référence aussi bien à des droits (le droit de vote) qu'à des vertus (la capacité à ne pas se laisser gouverner par ses instincts) : c'est cette ambiguïté que souligne Berlin, et avec lui les théoriciens dont les préférences vont à une définition « négative » de la liberté (je reviendrai sur cet aspect ci-après).

Quant à la liberté négative, soulignons que l'absence d'entraves est entendue au sens purement mécanique, ou d'obstacles physiques imposés à l'action d'un être humain par d'autres être humains. Autrui ne peut donc être tenu pour responsable de mon manque de liberté s'il ne me fournit pas les *moyens* nécessaires à la mise en œuvre de mes activités, mais seulement s'il *fait obstacle* aux activités que je suis à même de mener par moi-même (étant donné mon éducation, ma culture, etc.). C'est précisément au fait que cette conception de la liberté soit dépouillée des moyens ou même de certaines garanties légales nécessaires à sa mise en œuvre que s'attaqueront les critiques.

Le paradoxe de l'esclave plus libre que son maître

Cet aspect apparaît peut-être plus distinctement avec un exemple. Imaginons un esclave dont le maître soit extrêmement généreux, en ce qu'il ne lui impose aucune exigence, et qu'il le laisse entièrement libre de ses mouve-

ments¹. Au premier sens, celui de la liberté négative, l'esclave est aussi libre que possible. Imaginons maintenant que son maître, lui, soit soumis à de nombreuses contraintes ; nous parvenons à ce paradoxe apparent : si l'on s'en tient à la conception de la liberté négative, l'esclave est plus « libre » que son maître.

C'est justement ce paradoxe qu'exploitent les critiques de la liberté négative, qu'ils considèrent comme trop étriquée, en ce qu'elle réduit la liberté à la simple licence. Ils s'empressent ainsi de noter que l'esclave n'est libre que *tant que* la bonne volonté de son maître reste ainsi favorable. Il n'est donc pas vraiment libre, puisque la détermination des contraintes et des règles auxquelles ses actes sont soumis lui échappe entièrement. Il est libre en apparence, tant que les normes lui sont favorables, mais il est sans pouvoir sur l'élaboration de ces mêmes normes. L'esclave peut bien répondre à la première question en disant qu'il est tout à fait libre de contraintes, mais il devra pourtant admettre qu'il est gouverné par autrui, qu'il n'est donc pas autonome. La liberté ne semble pas complète sans une véritable garantie de la capacité d'autolégislation, concluent donc les partisans d'une définition moins restrictive de la liberté.

Les deux conceptions de la liberté sont-elles incompatibles ?

Parvenus à ce point, un étonnement peut cependant nous saisir : le débat n'est-il pas artificiel ? Il semble en effet évident que les deux composantes de la liberté sont importantes, la liberté comme non-ingérence dans mes actions, et la liberté comme capacité à élaborer moi-même les normes qui me gouvernent. S'il y a donc bien deux dimensions de la liberté, il semble raisonnable de souhaiter jouir d'un type de liberté autant que de l'autre. À la question : « Quelle liberté demandez-vous ? », pourquoi ne pas répondre : « Toutes les deux », pourquoi ne pas traiter cette distinction comme une simple distinction analytique entre éléments compatibles et nécessaires d'un seul et même concept ? Nous reviendrons sur cette proposition, mais comprendre les difficultés qu'aurait Berlin à l'adopter nous permet de mieux saisir le sens de ce qu'il avance. Berlin établit en effet la distinction entre deux conceptions de la liberté non seulement à des fins analytiques, mais aussi et surtout pour effectuer une mise en garde : à trop demander aux politiques publiques, nous pour-

1. J'emprunte cet exemple à Quentin Skinner, et à son excellente étude de certains des moments fondamentaux dans l'histoire du concept de liberté (Skinner, 1998). Le paradoxe de l'esclave échappant à toute coercition est aussi analysé par Philip Pettit (Pettit, 1997, particulièrement pp. 32-35). Je reviendrai plus avant sur les raisons pour lesquelles Skinner et Pettit utilisent cet exemple.

rions créer une situation telle que la liberté de chacun se trouve réduite. Il semble étrange d'affirmer qu'à vouloir que les politiques publiques garantissent à tous les moyens d'être autonome, la liberté individuelle risque de souffrir. Contre quoi sommes-nous donc encouragés à nous prémunir ?

Liberté négative et doctrine du laissez-faire

Une interprétation vient tout de suite à l'esprit : Berlin ne fait que reformuler la doctrine du laissez-faire économique, qui refuse comme atteinte à la liberté les contraintes à des fins de redistribution, *même si* cette redistribution sert à donner les moyens nécessaires à la véritable jouissance des libertés formellement énoncées dans le droit. Bien que cette interprétation ait souvent été avancée, l'inquiétude de Berlin est différente. Il reconnaît en effet lui-même que la liberté n'est rien sans les moyens de sa mise en œuvre. Des années après la publication de son texte classique, il saisit l'occasion d'une republication pour préciser ce qui lui avait d'abord semblé « trop évident pour avoir à le dire » : offrir, comme le faisait par exemple Herbert Spencer, aux plus démunis, à ceux qui vivent dans la pauvreté et grandissent dans l'ignorance, la liberté de dépenser leur argent à leur guise et de choisir leur éducation favorite n'est qu'une « plaisanterie odieuse » (Berlin, 1958b, 46).

Le but visé par Berlin est donc clairement ailleurs que dans la justification du libre-échange sans contrainte. Il nous faut effectuer de nouvelles précisions pour mieux le comprendre. Revenons pour cela sur l'exemple de l'esclave. Nous avons vu qu'à condition que son maître soit pleinement bienveillant, l'esclave était libre de ses mouvements, tout en étant privé de tout pouvoir d'autolégislation. Pour reprendre le vocabulaire souvent utilisé dans les débats contemporains en langue anglaise, l'esclave est privé de liberté au sens *républicain* du terme, c'est-à-dire comme participation à une communauté politique et sociale définie de telle sorte que chacun de ses membres ait la faculté de participer à l'élaboration des normes auxquelles tous obéissent.

Liberté républicaine

La liberté républicaine, c'est celle que Rousseau résume en une formule : « [L']obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (1765, p. 365)². Kant, à son tour, considère sur les traces de Rousseau que l'attribut fonda-

2. Pour un exposé du républicanisme et de la théorie de la liberté qu'il comporte, cf. Pettit, 1997. Le lecteur français trouvera une présentation critique des débats entourant la notion de liberté républicaine dans le livre de Jean-Fabien Spitz (1995, particulièrement chap. 4 et 5).

mental de la citoyenneté est « la liberté légitime de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle chacun a donné son accord » (Kant, 1986, vol. III, 579). Une telle liberté est importante, en ce qu'elle garantit l'absence de soumission à la volonté arbitraire d'autrui. La définition de ce type de liberté repose sur le lien affirmé entre la protection de l'individualité et les arrangements politiques et sociaux. Ceux-ci doivent en effet être tels qu'ils répondent aux intérêts de chacun dans la société, intérêts compris non par un observateur externe et bienveillant mais par chacun des individus considérés.

L'exigence formulée par la liberté républicaine est donc que chacun ait la capacité de prendre part à la détermination des arrangements qui le concernent ; elle semble inséparable de toute conception moderne de la liberté³. À l'exigence de non-ingérence par autrui, elle préfère la liberté comme non-domination par autrui. Cette exigence ne dirige cependant notre attention que vers les contraintes *externes* à la liberté de l'individu, et vers sa capacité à élaborer les normes politiques et sociales qui le gouvernent.

L'ambiguïté de la notion d'autonomie

Or l'idée d'autonomie est complexe, car elle fait référence aux normes d'ordre moral tout autant qu'aux lois politiques (en ce sens la formule de Rousseau est ambiguë). S'il était possible de distinguer entre un « bon » et un « mauvais » usage de notre liberté, le premier étant plus conforme à notre « vraie » autonomie, alors il deviendrait possible d'exercer des contraintes (c'est-à-dire de limiter notre liberté négative), pour nous inciter (ou même nous obliger) à vivre en conformité avec une certaine conception de notre autonomie, ou liberté positive.

De même, si parmi les penchants pour la satisfaction desquels nous usons de notre liberté, des distinctions sont établies entre ceux qui correspondent à un certain idéal d'humanité et de rationalité, et ceux qui nous rendent « esclaves de notre nature », alors il devient possible de nous « contraindre à être libres ».

3. C'est cette liberté dont l'esclave de l'exemple est privé, même s'il a toute liberté de mouvement. Quentin Skinner me semble avoir raison lorsqu'il invite à séparer la nécessité d'autolégislation de ce qui cause le souci de Berlin, et vers quoi nous nous tournons ci-après. Skinner rappelle par ailleurs que, bien qu'elle ait pris une importance fondamentale dans les institutions de l'époque moderne, la liberté comme non-soumission à la volonté arbitraire d'autrui puise ses racines dans la culture classique, dont l'étude nous permet de reconsidérer ou de réévaluer nos propres postulats (il cite à cet égard les comédies de Plaute jouant sur le paradoxe mentionné plus haut de l'esclave libre de toute coercition ; cf. Skinner, 1997, en particulier pp. 40-41).

Or, Berlin estime que les courants de pensée qu'il place sous la notion de liberté positive ont en commun de se servir de notions telles que la maîtrise de soi pour imposer des distinctions d'ordre moral entre les désirs ou préférences d'une même personne⁴. Une fois l'être ainsi divisé par un regard extérieur en une part « supérieure » et une part « inférieure », deux dangers guettent : la perte d'importance des contraintes externes, et leur imposition pour obtenir une « véritable autonomie ». Voyons comment ils s'articulent :

1. Tout d'abord, la liberté positive tourne son attention vers certains aspects internes (les vertus qui nous permettent de ne pas être « esclaves » de certains de nos penchants naturels, par exemple), ce qui pourrait bien inciter (bien qu'il n'y ait là rien d'automatique) à perdre de vue les contraintes externes, et à en minimiser l'importance.

Un nouveau paradoxe pourrait en effet surgir. L'esclave pourrait ainsi être dans les fers et donc privé de liberté au sens négatif, mais être toutefois considéré comme « libre » en ce qu'il a atteint une forme d'autonomie rationnelle, par la réflexion et la maîtrise de ses instincts naturels (ce qui reviendrait à confondre liberté de l'esprit et liberté au sens politique ou social).

2. Un second danger paraît, selon Berlin, lié à ce premier problème : si l'autonomie est ainsi conçue comme une vertu, alors il n'y a plus qu'un pas pour parvenir à l'imposition de contraintes incompatibles avec le respect de la liberté individuelle, *au nom* d'une certaine conception de la perfection humaine, et du *bon* usage de la liberté.

Liberté des Anciens et des liberté des Modernes

Il devient maintenant apparent qu'il faut distinguer l'idée de Berlin de celle qui est souvent citée en parallèle, et que nous devons à Benjamin Constant, à savoir la différence entre la liberté des Anciens et celle des Modernes (Constant, 1819). Il y a, il est vrai, un point de contact entre les deux penseurs, dans leur méfiance à l'égard des contraintes imposées par l'État au nom de la liberté. Cela les amène l'un et l'autre à souligner sans relâche que

4. Berlin précise d'ailleurs, dans l'introduction des *Four Essays on Liberty* (1958b, 38), que la liberté négative ne peut pas se définir comme absence d'obstacles mis aux désirs, corrigeant ainsi sa conception initiale. Si différents degrés de liberté correspondaient à différents niveaux de satisfaction des désirs, note-t-il, alors il deviendrait possible d'augmenter le degré de liberté dont jouit chaque personne de par l'extinction des désirs (par exemple par une socialisation adéquate), ce qui constituerait précisément une violation de la liberté.

la liberté est une propriété des individus plutôt que des groupes. Cependant, Berlin va plus loin.

Constant suggérerait qu'entre la liberté de participation politique (la liberté des Anciens) et la liberté de vivre sa vie comme chacun l'entend (la liberté des Modernes), l'individu des sociétés modernes doit privilégier la seconde, d'autant que son influence politique est « perdue dans la multitude », et qu'il y aurait donc un leurre à échanger l'indépendance individuelle contre une illusion d'autogouvernement. Berlin montre, quant à lui, que toute imposition, toute contrainte étatique au nom d'une idée de perfection humaine, *que celle-ci porte ou non sur le politique*, peut porter dommage à l'idée même de liberté. Il ne nous engage pas pour autant à nous défaire de toute conception d'idéal humain, mais il nous invite à ne pas le *superposer* à la notion de liberté.

Comme Constant, donc, Berlin considère que Rousseau réconcilie trop facilement l'individu et l'État ; plus encore que Constant, il attire notre attention sur le fait que l'autorité politique exercée *au nom de tous* ne l'est pas moins par certains. Il invite donc chacun à exercer sa capacité critique à l'égard des contraintes imposées au nom de notre liberté.

L'idée fondamentale visée par la distinction entre liberté positive et liberté négative peut donc être exprimée de la façon suivante : à trop inclure d'autres valeurs dans l'idée de liberté, celle-ci devient au mieux inopérante et au pire utilisable pour limiter la liberté même. L'utilisation même bien intentionnée du pouvoir de l'État demande toujours à être justifiée, car elle fait peser l'une des plus puissantes menaces sur la liberté individuelle : telle est en une phrase l'essentiel du plaidoyer de Berlin⁵.

1.2 La version triadique de la liberté et la valeur de la liberté

Nous ne sommes jusqu'ici parvenus qu'à déterminer l'un des éléments fondamentaux dans l'analyse de l'idée de liberté, à savoir que cette notion ne peut,

5. Il serait toutefois excessif d'affirmer, comme le fait David Miller, que pour les libéraux tels que Berlin « la liberté commence là où la politique finit ». C'est en effet dans la définition des contraintes que l'État peut légitimement imposer, en particulier pour garantir la liberté de chaque personne, que la tradition de réflexion libérale s'inscrit, par opposition à l'anarchisme, auquel la phrase citée s'applique probablement mieux (cf. Miller, 1991 ; le passage cité se trouve dans son introduction, p. 3).

faute d'ambiguïté éventuellement dangereuse, contenir toutes les autres valeurs. D'autres questions sont toutefois restées en suspens. Ainsi, qu'entend-on par « contraintes » dans la définition négative de la liberté ? Un aspect connexe concerne les attentes que l'idée de liberté génère en termes de droits, pour protéger chaque personne contre les contraintes ou obstacles imposés par d'autres, et qui font obstacle à sa liberté.

De nombreux interprètes signalent que l'idée de liberté négative prend ses sources dans Hobbes et dans sa définition de la liberté comme absence d'obstacles externes. La nature de ce rapprochement réside dans le refus affirmé par Hobbes de considérer que la liberté augmente ou diminue en fonction de la plus ou moins grande capacité à réaliser tel acte, ou à atteindre tel but. S'il n'y a pas de contrainte extérieure, si l'incapacité est d'ordre interne, alors, la liberté reste entière. Nous ne disons pas d'une pierre, remarque Hobbes, qu'elle est privée de liberté juste parce qu'elle est incapable de se mouvoir par elle-même⁶. De façon similaire, Berlin estime que la simple incapacité, le manque d'aptitude n'affecte en rien la liberté. Il serait « excentrique », dit-il, de considérer que ma liberté est diminuée par mon incapacité à comprendre « les pages les plus obscures » des œuvres de Hegel (Berlin, 1958a, p. 122).

L'exemple de Berlin est intéressant, justement par les éléments qui font qu'il s'éloigne de celui de Hobbes. Aucune caractéristique intrinsèque de la pierre ne lui permet de se mouvoir ; il est cependant tout à fait possible que certaines de ses capacités *intrinsèques* ne demandent qu'à être développées pour que je puisse comprendre Hegel. Deux problèmes apparaissent donc avec cet exemple. Le premier affecte la définition d'objectifs qui constituent un horizon de valeur pour la liberté individuelle (pour que je sois véritablement libre, faut-il que certaines capacités soient développées, voire encouragées, et si oui, lesquelles ?)⁷. Le second problème, plus interne à la perspective adoptée par Berlin, concerne la distribution des ressources et ses effets sur la liberté définie au sens strictement négatif.

6. Ces quelques notes s'appuient sur le *Leviathan*, chap. 21 (1651, pp. 261-274). Parmi les auteurs classiques sur lesquels s'appuie sa distinction, Berlin cite aussi Helvetius : ne pas être capable de voler comme un aigle, ce n'est pas manquer de liberté.

7. Cet aspect est au cœur de la critique adressée par les partisans idéalistes de la liberté, en particulier Charles Taylor, à l'égard de la conception libérale de la liberté négative. Nous avons vu que Berlin tentait de répondre par avance à cette critique.

La pénurie de moyens vaut-elle absence de liberté ?

L'objection évoquée plus haut revient en effet à l'esprit : distinguer, comme nous y invitent Hobbes et Berlin, l'incapacité liée aux caractéristiques intrinsèques à la personne, de l'absence de liberté due à des entraves extérieures, semble valoir invitation à ignorer les *moyens* nécessaires à la véritable jouissance des droits auxquels la notion de liberté donne lieu⁸. Si la liberté négative implique l'inattention, voire le rejet de cet aspect, alors il semble qu'il s'agisse d'une idée bien étriquée de ce que nous entendons lorsque nous parlons de liberté.

Comme nous l'avons vu, Berlin est tout prêt à accorder de l'importance à ce problème. Il va même plus loin : être privé de ces moyens (par absence de ressources matérielles, par exemple) équivaut à une violation de la liberté *négative*. Il écrit ainsi : « J'aurais dû dire encore plus clairement que les maux provoqués par un laissez-faire illimité, et par les systèmes sociaux et légaux qui l'ont permis et encouragé, ont conduit à de terribles violations de la liberté "négative" – à des violations de droits humains fondamentaux [...] tels que la liberté d'expression et d'association [...] » (Berlin, 1958b, 45)⁹. Dans la mesure où la pénurie (surtout lorsqu'elle est extrême) affecte notre capacité à agir de notre propre fait, capacité qui constitue l'élément fondamental mis en exergue par l'idée de liberté négative, l'affirmation n'est en rien surprenante.

Il ne faut toutefois pas déduire des lignes citées plus haut que Berlin soit automatiquement prêt à considérer la pauvreté ou le dénuement comme absence de liberté. Pour que ma pauvreté puisse être décrite comme absence de liberté, souligne-t-il, il faut qu'elle soit la *conséquence* de contraintes imposées par autrui (plutôt que le résultat de mes propres actions). Cette description doit donc s'accompagner d'une théorie sociale et économique concernant les causes de mon dénuement, et montrant qu'autrui en est bien responsable¹⁰ (Berlin, 1958a, p. 123).

8. La conception de la liberté négative la plus proche de cette position est certainement celle de Friedrich Hayek (Hayek, 1960).

9. Pour une illustration éloquent du fait que la pauvreté, et en particulier le fait d'être privé de logement, constitue une violation de la liberté négative (par imposition de contraintes d'ordre physique aux libres actions et mouvements des personnes), cf. Jeremy Waldron « Homelessness and Freedom » (Waldron, 1993, pp. 309-338).

10. Pour ce qui est des exemples de théories attribuant de la sorte mon absence de liberté et mon dénuement aux actes d'autrui, Berlin propose une liste assez exhaustive (1958a, note 1, p. 123) : « La conception marxiste des lois sociales est évidemment la version la plus connue de cette interprétation, mais elle joue aussi un rôle important dans certaines théories chrétiennes et utilitaristes, et dans toutes les théories socialistes ».

De nouveau, l'insistance de Berlin est due au souci de ne pas causer de dommages à la liberté de chacun. Toute loi imposant des contraintes, à des fins de redistribution par exemple, limite la liberté des personnes auxquelles elle s'applique. Pour justifier ces contraintes, il faut donc montrer qu'elles sont nécessaires pour rétablir la liberté de chacun, rétablir la partie qui a été usurpée ou opprimée, par d'autres s'entend.

Le problème est que certains aspects peuvent constituer une atteinte à ma liberté au sens négatif, sans que personne n'en soit *personnellement* responsable. Le dénuement peut, *quelles que soient ses causes*, me soumettre à la volonté arbitraire d'autrui, qui peut alors m'imposer des entraves (violer ma liberté négative). Le passage cité de Berlin montre qu'il est sensible à ce problème, mais il nous laisse sans ressources suffisantes pour l'affronter. Sommes-nous donc devant une impasse ?

La version « triadique » de la liberté

Les débats qui ont suivi le texte de Berlin ont permis d'introduire certaines précisions utiles à cet égard. Un pas fondamental a été effectué lorsque la notion de liberté a été redéfinie par Gerald McCallum non plus seulement comme la simple absence de contraintes ou d'entraves, mais comme une notion « triadique » : la liberté d'un agent *x*, par rapport à des contraintes ou entraves *y*, de mener à bien une action *z* (McCallum, 1967)¹¹. La formule « *x* est libre par rapport à *y* de faire *z* » permet de sortir de l'impasse que constituait le choix impossible entre deux formes de liberté, et attire l'attention sur ce qui sépare vraiment les différentes positions, à savoir non seulement ce qui constitue ou non une contrainte ou entrave, mais aussi pour quels agents, et à quelles fins. La version triadique permet en effet de poser plusieurs questions :

- qui sont les agents ?
- quelles sont les contraintes considérées ?
- quelles sont les actions que les agents sont libres de mener à bien ?

La clarification de la description exacte des trois éléments de la formule donne à son tour des éléments conceptuels importants. Ainsi, par exemple, les ennemis de l'absolu laissez-faire, ceux qui veulent rappeler que la liberté n'est pas la liberté d'une vague entité (le marché), mais la liberté des personnes,

11. Cet article ainsi que de nombreux textes classiques et contemporains fondamentaux concernant la notion de liberté ont été réunis dans l'utile volume de David Miller (Miller, 1991).

pourront souligner que, dans l'expression « la liberté du marché », le premier terme (quel agent ou quels agents) n'est pas adéquatement caractérisé.

La valeur de la liberté

Nous pouvons maintenant revenir au problème souligné mais non résolu par Berlin : celui de la garantie à chacun de ressources nécessaires à la véritable jouissance de la liberté individuelle (par opposition à sa simple garantie formelle dans des textes). Le problème pourrait se résumer de la façon suivante : si je suis profondément démuné, trouvant à peine de quoi me nourrir, me vêtir et me loger, analphabète et sans accès possible à l'apprentissage de la lecture, il ne m'est guère utile que les lois m'attribuent la liberté de dépenser mon argent comme je l'entends, ou de divulguer mes opinions par des écrits.

La liberté n'est rien sans les conditions adéquates à son exercice : cette idée, familière au moins depuis Rousseau, peut être exprimée par une nouvelle distinction, non plus entre deux conceptions de la liberté (entre lesquelles, nous l'avons vu, la version triadique nous permet de ne pas avoir à choisir), mais entre l'idée de liberté et la « valeur de la liberté ». L'idée, initialement exprimée par John Rawls dans sa *Théorie de la justice*, est simple : sans certaines ressources, la liberté est, littéralement, sans valeur. Ainsi Rawls revient-il sur le souci que nous avons déjà trouvé chez Berlin en ce qui concerne la liberté des plus démunis :

Parmi les contraintes définissant la liberté, on compte parfois l'incapacité de tirer profit des droits et des possibilités offertes, qui résulte de la pauvreté et de l'ignorance, et d'une manière générale d'un manque de moyens [...] [J]e pense plutôt que ces données affectent la valeur de la liberté [...] Ainsi la liberté et la valeur de la liberté sont distinguées de la façon suivante : la liberté est représentée par le système complet des libertés incluses dans l'égalité des citoyens, tandis que la valeur des libertés pour les personnes et les groupes dépend de leur capacité à favoriser leurs fins dans le cadre défini par le système. La liberté en tant qu'équale pour tous est la même pour tous ; il n'est pas question de donner une compensation pour une liberté moindre. Mais la valeur de la liberté n'est pas la même pour tous (Rawls, 1971, *TJ*, p. 204¹²).

12. Dans ce chapitre et les suivants, les références à la *Théorie de la justice* (Rawls, 1971, cité *TJ*) et à *Libéralisme politique* (Rawls, 1993a, cité *PL*) comportent deux numéros de page, le premier renvoyant à l'original en américain et le second à la traduction française de Catherine Audard (ex. : 105/136), sauf lorsque je propose une nouvelle traduction.

L'avantage de poser le problème en ces termes est tout de suite apparent : ce n'est pas parce que quelqu'un d'autre a violé ma liberté que je reçois des ressources. Si tel était le cas, je ne devrais en recevoir que si et dans la mesure où ma liberté a été violée par des entraves ou contraintes dont cette personne, ou ce groupe de personnes, est responsable. Par ailleurs, la compensation reçue devrait probablement venir de cette personne, ou de ce groupe de personnes, ce qui mène parfois dans l'impasse signalée.

Dans l'analyse qui dissocie la garantie des droits auxquels la liberté donne lieu et la valeur de la liberté, par contre, ma liberté est bien la même que pour les autres membres de la société (elle m'est garantie comme aux autres) mais, du fait de l'organisation structurelle de la société, elle a tout de même moins de « valeur ». Pour ceux qui effectuent cette distinction (les libéraux égalitaires), il n'y a donc pas plusieurs notions de liberté mais une seule, *en vertu de laquelle* l'État a des obligations envers chaque individu. Ainsi, c'est la collectivité qui est tenue pour responsable des effets de la structure de la société à laquelle tous participent ; c'est sur elle que repose le fait de garantir que la liberté ait une valeur réelle dans la vie des personnes, et ne soit pas simplement formellement garantie dans des textes.

Les objections à la garantie de la valeur de la liberté

Toutefois, nous ne sommes pas parvenus à éliminer toutes les objections qui s'opposent à ce que la valeur de la liberté soit garantie. Le problème qui sera soulevé par les individualistes radicaux, tels les libertariens, est que l'idée de « collectivité » laisse dans une ambiguïté commode un problème pourtant fondamental : *qui*, quels individus vont fournir les ressources qui composent la valeur de la liberté ?

Une telle ambiguïté masque, soulignent-ils, le problème moral de la légitimité de l'action étatique qui va dans le sens de contraindre certains à fournir ces ressources. Parler de « collectivité » semble impliquer qu'il existe quelque chose comme un « pot commun » n'appartenant à personne, et dont il s'agit de décider de l'usage. Il suffit cependant de réaliser qu'il n'y a pas de domaine commun de cet ordre, continuent-ils, pour voir que la liberté de certains individus, contraints de se séparer d'une partie de leurs propres ressources, sera diminuée, et ce alors que ces individus ne sont pas directement responsables des maux qu'ils sont contraints de contribuer à soulager.

Dans le troisième chapitre, je présenterai l'un des tenants de cette position, à savoir Robert Nozick, pour qui il n'est pas justifié d'étendre le rôle de l'État

au-delà de son rôle de protection contre « la force, le vol, la fraude » et de garant des contrats. Pour l'heure, je conclurai cette première ébauche des différentes conceptions de la liberté en distinguant trois types de positions théoriques, selon le rôle qu'elles attribuent à l'État pour la protection de la liberté des personnes.

Liberté et rôle de l'État

Si nous progressons des positions qui plaident pour un rôle extrêmement réduit de l'État vers celles qui justifient (moralement ou rationnellement) une intervention plus large, nous trouvons trois grandes familles :

1. L'État peut n'avoir qu'un rôle limité à la stricte préservation de la liberté négative, de la souveraineté de l'individu qui est parfois liée, comme le font certains libertariens, à la propriété (une première ébauche de cette position vient d'être brossée à très gros traits ci-dessus).

2. Une seconde position consiste à considérer qu'à côté des garanties nécessaires pour préserver la liberté des personnes, il relève aussi du rôle de l'État de garantir des conditions telles que les libertés formelles prennent toute leur valeur, même si les deux éléments (la liberté et les ressources nécessaires à son exercice, ou valeur de la liberté) ne peuvent être conceptuellement confondus. Nous avons vu que cette position était adoptée par les libéraux égalitaires, en particulier par John Rawls, vers lequel je me tournerai au deuxième chapitre.

3. Une dernière position considère que l'État est responsable non pas seulement de la garantie de ressources sans lesquelles la liberté est sans valeur, mais plus généralement des conditions d'exercice de la liberté, par exemple en encourageant une certaine forme d'autonomie, ou en favorisant l'enracinement dans la culture de la société considérée de valeurs favorables à la liberté (le pluralisme, par exemple¹³).

Si nous effectuons maintenant une halte pour nous pencher un instant sur la seconde position, un élément apparaît, sous-jacent : l'idée qu'une distribution de certaines ressources est nécessaire pour que nous puissions faire également usage de notre liberté. Un élément égalitaire est donc introduit, mais il est lié et même subordonné à la notion de liberté : c'est une égalité

13. La conception dite « républicaine » de la liberté est difficile à placer. Dans la mesure où elle considère que l'État doit encourager les capacités réelles d'autolégislation, et en particulier une participation active aux affaires du gouvernement par tous et par chacun des citoyens, elle appartient certainement aussi à cette dernière famille.

instrumentale. Telle n'est pas, cependant, la seule façon d'envisager l'égalité. Les inégalités peuvent en effet sembler injustifiées non pas seulement parce qu'elles nous privent de l'accès à un autre bien, mais *en elles-mêmes*. Il est peut-être certains aspects dont il est suffisant de savoir qu'ils sont distribués de façon inégale pour considérer une situation injuste. S'il en existe, il est important de déterminer quels éléments présentent cette caractéristique. Par ailleurs, cela pourrait permettre de revenir sur le problème que nous avons laissé en suspens ci-dessus : celui de la légitimité de la redistribution de certaines ressources. C'est donc vers la possibilité ou non de définir un ou des éléments sur lesquels viendraient s'ancrer l'égalité de traitement des individus et la justice à proprement parler distributive, que je vais me tourner maintenant.

2. L'ÉGALITÉ EST-ELLE UN IDÉAL ?

L'idée d'égalité nous confronte d'emblée à une difficulté : peut-être n'est-elle qu'apparemment souhaitable. Il suffit pour s'en convaincre de revenir un instant sur la notion de liberté. Celle-ci se trouve, nous l'avons vu, à la jonction de deux notions : l'absence d'entraves, rencontrée par un sujet, et sa capacité à atteindre un but donné. Or, ces composantes sont toutes deux *positives* : un monde où chacun pourrait à la fois jouir d'une totale absence de contraintes par l'action d'autrui et d'une très grande capacité à atteindre les buts qu'il se fixe semble souhaitable. Pour le dire en d'autres termes, un monde dans lequel tous seraient entièrement libres constitue un idéal – certes chimérique ; cependant, *s'il était réalisable*, alors nous voudrions certainement nous en rapprocher autant que possible. Par contraste, il nous est difficile d'envisager sans frémir un monde où tous les hommes seraient entièrement égaux, *sous tous les aspects*.

Une première raison de cette résistance se trouve dans le fait que rendre tous les hommes égaux ne constitue un idéal, sinon réalisable du moins imaginable, qu'en réduisant tout le monde au plus petit commun dénominateur. Il faudrait ainsi effacer les différences entre voyants et non-voyants en rendant tout le monde aveugle¹⁴, etc. Il n'est cependant même pas nécessaire

14. Pour une objection de ce type contre l'idéal d'égalité, cf. par exemple Raz, 1986, chap. 9. L'exemple de l'égalité entre voyants et non-voyants obtenue en rendant tout le monde aveugle est emprunté à Temkin (1986). Je reviens sur cet exemple à la fin de ce chapitre.

d'utiliser cet argument pour rejeter l'égalisation radicale, de *tous* les points de vue. Il suffit de penser aux utopies négatives de mondes dans lesquels la population (tout ou partie) est composée d'individus rendus entièrement identiques : c'est le fait que les personnes soient privées de leur *singularité* que nous rejetons dans l'idée d'une égalité absolue.

Ainsi, lorsque nous acquiesçons à une proposition du type : « Tous les hommes doivent être égaux », nous pensons en réalité non pas à une égalisation parfaite, mais à certains aspects concrets qui doivent être garantis ou distribués de façon égale, par exemple des droits fondamentaux (la liberté d'expression), ou des ressources fondamentales pour développer nos capacités, tel que l'accès à un certain niveau d'éducation (nous parlons alors souvent d'égalité des chances), ou encore des éléments fondamentaux liés à nos conditions de vie, tel que le droit à un revenu minimum ou à des soins de santé. De fait, la question de l'égalité oscille entre deux éléments : un élément *descriptif* (les aspects présents chez tous les êtres humains, par exemple la capacité à réfléchir ou à souffrir, et au regard desquels ils sont donc considérés égaux), et un élément *normatif* qui en découle (les aspects qui doivent être également garantis ou distribués, au vu de certaines caractéristiques propres à la nature humaine).

Pour le dire encore plus précisément, ce n'est pas tant l'égalité que nous visons que la *réduction des inégalités* entre les personnes, au vu de certaines de leurs similitudes fondamentales. La volonté égalitaire est ainsi de réduire les inégalités en introduisant certaines formes d'égalité de traitement, dans les domaines considérés comme moralement pertinents. La réduction des inégalités peut cependant prendre une grande diversité de directions, précisément selon les secteurs considérés comme pertinents, de la simple égalité devant la loi à une égalité substantielle dans la possession de ressources économiques, ou dans le partage du pouvoir. Paraphrasant Aristote (*Politique*, livre V), l'économiste et philosophe Amartya Sen posait, voici quelques années, la question : « Égalité de quoi ? » (Sen, 1980). Bien que la question ait été posée dans le cadre de la justice distributive (pour demander ce qui doit être distribué également), je l'utiliserai ci-après pour définir plus généralement au regard de quel(s) aspect(s) l'égalité semble souhaitable.

Cependant, pouvons-nous vraiment identifier de tels aspects ? Pour le philosophe libéral égalitaire Ronald Dworkin, la réponse est évidemment positive. Dworkin affirme en effet que toute théorie politique plausible est

égalitaire, en ce sens que toute théorie politique définit au moins un aspect au regard duquel tous les êtres humains doivent être traités de façon égale. Toute théorie politique s'appuie ainsi, dit Dworkin, sur un « plateau égalitaire¹⁵ » (Dworkin, 1977 et 1983). Certains seront en désaccord avec cette affirmation. La question : « Égalité de quoi ? » aide en tout état de cause à déterminer les éléments sur lesquels portent les désaccords entre les différentes théories, même pour les personnes pour lesquelles la réponse devrait être entièrement négative. Je vais donc essayer d'établir certaines des réponses possibles à cette question.

2.1. Les caractéristiques humaines communes

Tournons nous en premier lieu vers l'élément descriptif. Lorsque nous essayons de définir en quoi les êtres humains sont égaux, remarque Bernard Williams (Williams, 1962), nous oscillons entre dire quelque chose de parfaitement invraisemblable ou de trop évidemment vrai, entre l'affirmation d'une absurdité (puisque les êtres humains ne sont évidemment pas égaux ni en intelligence, ni en vertu, ni en force, ni en habileté) et celle d'une banalité ou tautologie (les êtres humains sont égaux en ce qu'ils sont humains).

Les apparences semblent telles, reconnaît Williams, mais elles sont néanmoins trompeuses. La simple constatation d'une commune humanité peut en effet servir de base mince, mais solide, dans deux types de direction :

- tout d'abord pour asseoir certaines politiques sociales égalitaires, bien sûr ;
- mais aussi, *a contrario*, pour retrouver les éléments au regard desquels ces politiques sociales ne sont pas arbitrairement égalitaires.

La notion de *commune humanité* se retrouve en effet exactement à l'opposé de la caricature de l'idée d'égalité diffusée durant la Révolution française, et qui la présentait comme obligeant à raccourcir les grands et à étirer les petits. Si certaines politiques sociales égalitaires ne nous apparaissent pas contre nature en forçant les êtres humains à entrer dans un même moule commun, c'est bien parce qu'elles nous semblent au contraire restaurer

15. L'idée d'un plateau égalitaire ne s'applique évidemment pas à des théories telles que le racisme ; la réponse de Ronald Dworkin serait tout simplement qu'il ne s'agit pas de théories « plausibles » ou recevables, et que l'existence de doctrines de ce type ne constitue donc nullement un contre-exemple de son affirmation.

rer une égalité préexistante aux arrangements sociaux que nous connaissons, une égalité masquée et même enfreinte par certains de ces arrangements sociaux.

Pour nous en convaincre, imaginons des berceaux dans une clinique, avec des nouveau-nés des deux sexes venant de différents milieux culturels et de couches plus ou moins favorisées de la société. De ces nouveau-nés, nous savons qu'ils auront certaines caractéristiques communes propres à la nature humaine, telles que leur capacité à souffrir (physiquement et sur le plan émotionnel), à éprouver de l'affection, à comprendre, à avoir conscience de leur propre identité et du monde qui les entoure. Imaginons maintenant que la seule connaissance de l'une ou de l'ensemble des circonstances spécifiques qui par contre les différencient, tels que le sexe, la profession des parents, ou la couleur de la peau, nous permette de prédire assez précisément dans quel segment de la société les adultes que deviendront ces bébés seront situés, quelles seront les possibilités professionnelles ouvertes à eux, leur niveau de salaire, etc. Si, et dans la mesure où, une société est telle que ces prédictions puissent être faites, alors il y a de bonnes raisons pour penser qu'une inégalité systématique de traitement, ou discrimination illégitime, existe.

Cette inégalité de traitement est dommageable au moins en deux sens. Tout d'abord, elle s'appuie sur des caractéristiques moralement arbitraires (c'est-à-dire non choisies ni méritées) : nous aurons à revenir ci-après sur cet aspect. Un autre aspect doit en effet tout d'abord retenir notre attention : dans la mesure où de telles prédictions sont possibles, elles nous permettent de déceler que certains membres de la société sont traités de façon inégale en dépit de leur commune humanité.

Williams rappelle d'ailleurs à ce propos que c'est la conscience implicite de ce qu'il y a d'injuste dans ces inégalités systématiques qui fait que ceux qui veulent les justifier commencent par nier qu'il y ait égalité au regard des caractéristiques humaines communes citées plus haut. Les partisans de telles inégalités de traitement auront ainsi souvent recours à des affirmations du type : « Les individus du type x sont insensibles, irresponsables, paresseux [...] ». Ce faisant, ils affirment que ces individus sont *moins humains* que les autres, qu'ils sont *par nature* moins sensibles, moins capables de réflexion sur la portée de leurs actes, moins enclins à l'effort que les autres êtres humains. La négation de la prémisse : « Les êtres humains sont égaux en ce qu'ils sont humains » par ceux qui souhaitent

justifier les inégalités montre donc qu'il ne s'agit pas d'une affirmation banale, et qu'elle a des implications normatives plus importantes qu'il ne semblait initialement¹⁶.

Nous n'avons cependant établi qu'un aspect : que la conscience de certaines inégalités systématiques peut nous apparaître imméritée ou injuste, dès que nous réfléchissons à certaines caractéristiques communes à tous les êtres humains. En revanche, nous n'avons pas déterminé la part de *responsabilité* des autres membres de la société à l'égard de telles injustices, une fois constatées. Nous n'avons pas non plus répondu à la question posée plus haut, à savoir l'élément, s'il en existe un, qui doit être égalisé au vu de ces caractéristiques communes.

Prenons ces deux questions en ordre inverse : commençons par essayer d'établir les différents aspects qui pourraient être égalisés ; nous pourrions ensuite revenir à la question de la responsabilité d'autrui. Avant de nous tourner vers les raisons et les procédures permettant de demander certaines actions ou certains transferts de ressources de la part d'autrui, il convient de déterminer le ou les biens auxquels un accès aussi égal que possible semble justifié. Un nombre de candidats s'offre à nous pour ce qui est de l'élément qui devrait être garanti de façon égale à tout membre de la société ; pour ne donner que ceux qui figurent le plus fréquemment dans les débats contemporains, citons le pouvoir politique, les libertés fondamentales, l'égalité des chances, les ressources matérielles, les capacités et le bien-être.

Les deux premiers aspects (les libertés fondamentales et le pouvoir politique, au moins lorsque celui-ci est entendu comme égalité de droit de vote, assorti du droit à se présenter à des élections) constituent une dimension égalitaire consensuelle entre les différentes positions contemporaines, même

16. Dans l'ouverture du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau exprime déjà cette même idée lorsqu'il écarte en des termes impatients ceux qui voudraient lier inégalité civile et inégalité naturelle : chercher un lien entre les deux formes d'inégalité, dit-il, « ce serait demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, et si la force du Corps ou de l'Esprit, la sagesse ou la vertu se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la Puissance, ou de la Richesse : Question bonne peut-être à agiter entre des Esclaves entendus de leurs maîtres, mais qui ne convient pas à des Hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité » (Rousseau, 1964, pp. 131-132).

celles qui sont par ailleurs les moins favorables à la justice distributive¹⁷. En ce sens, Dworkin a raison : toute théorie contemporaine de la justice considère bien que la société doit traiter ses membres de façon égale, au moins sur certains points. L'égalité civique et démocratique commune aux différentes positions demande ainsi à ce que tout membre d'une société politique se voie également garantir la liberté d'expression, d'association et de mouvement, le droit de vote, une protection égale par la loi contre l'emprisonnement arbitraire, le droit à un procès équitable, etc.

L'idée du « plateau égalitaire » est toutefois trompeuse, en ce qu'elle incite à croire à un consensus plus large ; or d'importants désaccords apparaissent dès qu'il s'agit d'étendre le principe égalitaire dans les domaines économiques et sociaux (dès que nous nous rapprochons d'une véritable égalité de conditions de vie). Une perspective intermédiaire entre la seule garantie des libertés fondamentales et la pleine égalité de conditions socio-économiques semble cependant devoir recueillir un large consensus, à savoir l'égalité des chances. Dans une première approche, celle-ci peut-être décrite comme une procédure garantissant également à chaque personne l'accès aux bénéfices, au pouvoir, à la richesse, en fonction du mérite respectif (plutôt, par exemple, que par le seul héritage familial).

2.2 L'égalité des chances comme méritocratie

L'idée d'égalité des chances comme méritocratie repose sur une idée intuitivement attirante, à savoir celle que certains biens tels que le prestige, le pouvoir ou la richesse devraient être le résultat d'une compétition équitable. Si aucune discrimination systématique en raison de ma couleur, de ma religion, de mon sexe, de ma classe sociale, etc., n'a eu lieu, si les bénéfices que je reçois ne sont pas le fait de la chance qui m'a placé dans telles circons-

17. S'il est vrai que l'égalité d'accès aux libertés politiques fondamentales constitue un aspect maintenant consensuel, il est parfaitement possible d'utiliser l'idée d'égalité en l'associant à des régimes politiques qui refuseraient l'accès à de tels droits. Ainsi, l'idée d'égalité a parfois été utilisée dans des régimes hiérarchiques qui considèrent que tous les membres de la société sont égaux en ce qu'ils sont tous protégés par un pouvoir assimilé à l'autorité paternelle. De façon similaire, un pouvoir antidémocratique et théocratique pourrait utiliser l'idée d'égalité à l'égard du pouvoir divin et présenter, par exemple, les membres de la société comme égaux parce que « enfants de Dieu » (Dieu dont l'autorité politique serait par ailleurs censée émaner).

tances sociales, avec des parents prêts à me donner une éducation prolongée, par exemple, mais plutôt de mes seuls efforts à égalité avec les autres « compétiteurs », alors je les mérite.

Dans la plupart de nos sociétés, ce principe est appliqué au moins dans une certaine mesure, par exemple pour justifier que soit garanti l'accès à l'enseignement jusqu'à un certain âge. Il est aussi parfois étendu à l'égalité des chances dans l'emploi (par exemple en interdisant aux entreprises toute discrimination systématique de telle ou telle catégorie sociale).

Délaissions un instant les critiques anti-égalitaires qui s'opposent à ce type d'intervention de l'État pour nous demander au contraire si l'égalité des chances « au premier niveau », c'est-à-dire entendue seulement comme accès à l'éducation et à des procédures équitables de sélection, est suffisante. Le problème est de savoir si elle est suffisante *au regard* de l'idée même qui sous-tend le principe d'égalité des chances tel que nous l'avons défini plus haut, à savoir comme course équitable aux avantages sociaux.

La garantie de procédures méritocratiques ne récompense pas forcément le mérite

Pour montrer l'insuffisance des seules garanties procédurales d'égalité des chances (au moins au regard du principe de mérite), James Fishkin nous demande d'imaginer une société tournée vers des valeurs de combat et dans laquelle, génération après génération, la classe dominante a été dirigée par une classe de guerriers (Fishkin, 1978). Dans un esprit d'égalité des chances, une réforme est introduite : l'accès à la classe des guerriers sera déterminée sur de strictes bases procédurales (en fonction des qualités propres à vaincre au combat). La structure de la société reste toutefois remarquablement inchangée : les enfants déjà nés dans la classe guerrière, mieux alimentés et aux talents de combativité mieux développés et entraînés, gagnent en effet de façon écrasante dans des joutes pourtant organisées sans aucun favoritisme à leur égard. Dans cette société, l'accès à la classe guerrière dominante a maintenant lieu dans des conditions apparemment impartiales. Ces conditions ne semblent cependant pas répondre à l'idée que nous nous faisons d'une compétition dans des conditions équitables, puisque certains ont déjà au départ l'équivalent d'une longueur d'avance¹⁸.

18. L'exemple de Fishkin (partiellement emprunté à Bernard Williams) résume un mécanisme que les travaux des sociologues ont par ailleurs bien analysé (je pense par exemple aux travaux de Bourdieu et Passeron sur l'éducation).

Fishkin présente cet exemple comme un argument qui *pourrait* être avancé pour demander une égalisation allant au-delà de la pure procédure méritocratique. Il l'utilise aussi pour montrer les tensions entre le principe d'égalité et un principe d'autonomie familiale (assurer une véritable égalité des chances demanderait à intervenir dans les conditions d'éducation au sein de la famille, et donc, peut-être, à mettre en danger le principe de liberté), problème sur lequel nous reviendrons plus loin. Attardons-nous pour le moment à voir si les partisans d'une véritable égalité des chances peuvent trouver une solution plus convaincante.

2.3 Une égalité des chances plus radicale ?

Si nous acceptons l'objection contre la méritocratie au premier niveau, une possibilité consiste à adopter des politiques visant à compenser les désavantages historiquement soufferts par telle ou telle catégorie de personnes (par exemple par les femmes, ou par des minorités culturelles ou linguistiques). Il peut sembler moins évident que les politiques publiques compensatoires (par exemple les programmes d'*affirmative action* aux États-Unis) reposent également sur le principe du mérite. Elles semblent en effet diriger leur action de façon à donner un avantage aux membres de telle ou telle minorité, *indépendamment* de leur mérite individuel. Ces politiques visent toutefois à réparer certaines insuffisances de la simple procédure méritocratique, mises en exergue par l'exemple de la société guerrière utilisé ci-dessus. Elles reposent sur l'idée que les injustices et inégalités de traitement commises par le passé à l'égard d'une ou de plusieurs catégories de personnes laissent de profondes traces et continuent à se reproduire, *même* en l'absence de discrimination actuelle. Les politiques compensatoires sont donc méritocratiques en ce qu'elles reposent sur le critère utilisé auparavant. Elles s'appuient sur l'idée qu'il n'est pas équitable que certains soient défavorisés par rapport à la jouissance de bénéfices et de privilèges, simplement parce qu'ils ont eu la malchance de se trouver dans des circonstances sociales initiales défavorables. Le non-accès à des bénéfices du seul fait de la loterie sociale semble en effet immérité.

Le principe d'égalité et l'inégalité des talents

De nouveau, nous pouvons nous demander si nous sommes allés assez loin. La plupart des auteurs égalitaires considèrent que ces politiques compensa-

toires, que beaucoup d'entre eux acceptent comme nécessaires, ne sont néanmoins encore guère suffisantes. Ils soulignent en effet que nos qualités naturelles, nos talents et handicaps naturels, qui affectent également l'accès aux bénéfices et privilèges sociaux, ne sont guère plus mérités que nos circonstances sociales : ce sont des caractéristiques qui sont aussi le résultat d'une loterie, loterie des résultats de laquelle nous ne sommes pas responsables. Peut-être la solution est-elle alors tout simplement de généraliser l'idée sous-jacente à la méritocratie à des fins de justice sociale de la façon suivante : si les plus démunis le sont non pas en raison de choix qu'ils ont faits consciemment, dont ils sont responsables, mais en raison de leur malchance dans la loterie naturelle et sociale, alors ils ont droit à être compensés.

Pouvons-nous trouver une formule qui traduise notre attachement intuitif à l'idée que l'accès aux différents avantages sociaux ait lieu dans des circonstances donnant une chance équitable à chaque personne ? Pour traduire la volonté égalitaire, G.A. Cohen, l'un des principaux représentants du marxisme analytique, nous propose une formule : la volonté égalitarienne viserait à éliminer l'effet sur la vie des personnes de deux aspects essentiels dont elles ne sont pas responsables, à savoir l'exploitation par autrui et la « pure malchance » (*brute luck*, la malchance étant « pure » en ce qu'elle n'est pas le résultat d'un risque que cette personne a délibérément pris ; cf. Cohen, 1989).

Le lien entre les deux éléments nous ramène à l'idée de mérite, du moins dans la façon dont est justifiée l'aide aux plus démunis. Ce sont en effet les pénuries ou privations *imméritées* qui donnent lieu à compensation. « Une personne est exploitée, dit ainsi Cohen, lorsque des bénéfices sont retirés d'elle de façon non équitable ; et elle souffre de pure malchance (*brute luck*) lorsque cette malchance ne survient pas en raison d'un pari ou risque qu'elle aurait pu ne pas prendre ».

Nous aurons l'occasion de revenir sur la position égalitarienne de Cohen et de Ronald Dworkin au troisième chapitre, mais je voudrais pour le moment me déplacer à un niveau plus général pour noter certaines caractéristiques, et aussi certaines difficultés, de la position d'égalisation radicale des chances. Celle-ci peut se résumer ainsi : notre situation sociale et économique initiale, nos caractéristiques naturelles, et tous les effets de la pure malchance sont le fruit d'une loterie dont nous ne sommes en rien responsables, et appellent donc compensation.

Jusqu'où pousser le principe d'égalité des chances ?

Notons tout d'abord une similitude avec ce que nous avons vu plus haut concernant l'idée de *commune humanité*. L'application cohérente d'un principe assez consensuel et presque banal, celui de l'égalité des chances comme compétition équitable reposant sur le mérite, nous a entraîné dans une direction égalitaire plus profonde et fondamentale. Le problème est toutefois que l'idée d'égalité d'accès aux bénéfices en fonction du mérite et de compensations pour les éléments dont nous ne sommes pas responsables, pourrait se révéler d'une simplicité trompeuse. Certaines complications surgissent en effet, même si nous écartons pour le moment les questions d'application (compensations certes, mais par qui ?, par exemple) et ne portons notre attention que sur la cohérence de la position elle-même.

Considérons tout d'abord la question des talents ou atouts naturels. Nous ne méritons peut-être pas nos dons et nos attributs naturels, mais nous n'en avons pas moins droit à les posséder. En effet, les libertés fondamentales – dont nous avons vu qu'elles constituent le tronc commun entre toutes les théories politiques contemporaines – empêchent bien sûr de remettre en cause l'intégrité de la personne, par exemple pour redistribuer certaines parties inaliénables de notre personne.

Notons au passage que cela ne montre en rien que l'idée d'égalité soit absurde (surtout lorsqu'elle n'est pas obtenue en ramenant l'ensemble de la population au plus petit commun dénominateur), mais seulement que l'égalité n'est pas la seule ni même la première valeur à considérer. Imaginons ainsi que nous ayons à choisir abstraitement entre un monde où toutes les personnes seraient borgnes, et un monde dans lequel une moitié de la population jouirait d'une bonne vue mais l'autre moitié serait composée de non-voyants. Il n'est pas du tout absurde de trouver le premier monde préférable, en ce sens que toutes les personnes jouiraient au moins d'un peu de vue, ce qui satisfait un principe égalitaire. Cela ne nous entraîne pas pour autant – *même* si cette opération devenait un jour réalisable – à désirer la redistribution des globes oculaires des voyants aux non-voyants pour garantir une égale vision à tous. L'égalité est certainement une valeur fondamentale, mais ce n'est pas la seule valeur qui importe, ni peut-être la plus essentielle : je viens ainsi de suggérer sa subordination au respect de la liberté individuelle (liberté comprise comme un droit de décision prioritaire sur la direction de notre vie et l'usage de notre corps).

Les difficultés liées à la redistribution des éléments inaliénables de notre personne n'a pas seulement pour effet de subordonner l'égalité au respect de la liberté individuelle. Le fait que la redistribution de nos talents ne soit pas envisageable (du moins pas directement) place, par implication, dans une position instable toute position consistant à établir une corrélation étroite entre compensations et pure malchance, d'une part, et bénéfices et mérites intrinsèques d'autre part. La recherche d'une réponse cohérente à ce que nous avons appelé l'« égalité liée au principe du mérite » nous avait en effet amené à montrer qu'une méritocratie qui récompenserait les plus doués ne serait guère plus juste que si elle récompensait les enfants nés dans une certaine classe : nous ne méritons pas plus nos talents et handicaps innés que nous ne méritons d'être nés ici ou là dans l'échelle sociale¹⁹. L'impossibilité de distribuer les attributs non aliénables de nos personnes suppose-t-elle que nous renoncions à une forme vraiment cohérente de méritocratie, et à satisfaire le principe égalitaire sous-jacent ?

Certains se refuseront à accepter cette conclusion comme inévitable : nous ne sommes peut-être pas responsables de nos caractéristiques innées, signalent-ils, mais nous sommes toutefois responsables de la façon dont nous développons nos talents et aussi, pour le moins en partie, dont nous compensons certaines de nos insuffisances. L'argument est important, d'autant que ce sont précisément des considérations liées à notre capacité individuelle d'évaluation de nos propres actions et de choix des motifs qui nous guident, qui donnent toute son importance à la garantie des libertés fondamentales.

L'exemple précédemment cité de la société guerrière peut toutefois être utilisé pour nuancer la portée de l'objection. L'exemple mettait en exergue la rigidité de la structure sociale, même en présence d'une procédure méritocratique. Or, les circonstances sociales et familiales initiales, qui sont le fruit d'une loterie dont nous ne sommes guère responsables, n'ont pas seulement des répercussions sur la position héritée dans la structure sociale ; elles ont aussi un effet fondamental sur notre capacité à développer nos talents, et sur notre *volonté* même de fournir des efforts.

Est-ce à dire que nous ne soyons pas responsables du tout ? Non, justement parce que nous ne sommes pas entièrement déterminés, au moins en ce

19. Handicaps et talents posent des problèmes en partie différents, mais je les ai mis sur le même niveau pour les besoins de l'analyse ici conduite. Je reviendrai sur le problème posé par les talents et les handicaps pour la justice distributive dans le dernier chapitre (lors de l'examen de la critique faite par Dworkin à Rawls).

sens que nous sommes en partie capables de choisir les motifs de nos actions, et d'évaluer motifs et actions à la lumière de certaines valeurs²⁰.

Ce que montre en revanche le lien entre nos circonstances familiales et nos aptitudes à l'effort, ou notre capacité à tirer le meilleur parti de nos caractéristiques innées, ce sont les tensions entre certaines institutions sociales, telle que la famille, et l'idée d'égalité des chances. C'est cette tension qui amène John Rawls à noter dans sa *Théorie de la justice* qu'aussi longtemps qu'existera la famille, le principe d'égalité des chances ne pourra être qu'imparfaitement appliqué, car « même la disposition à faire un effort, à essayer d'être méritant, au sens ordinaire, est dépendante de circonstances familiales et sociales heureuses » (Rawls, *TJ*, pp. 74/104-105. Voir aussi ses observations pp. 301/340, 511/549-550).

La question sous-jacente à cette observation est celle de savoir *jusqu'où* pousser l'idée d'égalité des chances : faudrait-il imposer aux familles de socialiser leurs enfants de la même façon, ou même recommander l'abolition de la famille ? Le but de l'exemple de Fishkin (la reproduction génération après génération de la structure sociale de la société, même en présence de procédures impartiales d'égalité des chances) était précisément de mettre en lumière le premier type de conséquence. La véritable mise en œuvre de l'idéal d'égalité des chances est incompatible, dit-il, avec le respect de l'autonomie familiale (qu'il assimile, peut-être un peu vite, au principe de liberté). Pour lui, il faut donc essayer de progresser sur plusieurs fronts et de satisfaire les exigences méritocratiques et d'égalité des chances tout en protégeant la liberté individuelle, mais il faut aussi être conscient de la mesure dans laquelle un progrès sur l'un de ces fronts peut entraîner une perte sur un autre (c'est ce qu'il appelle le « trilemme » de l'égalité des chances ; cf. Fishkin, 1978 et 1983, chap. 3).

Quant à l'idée de l'abolition pure et simple de la famille, Rawls l'envisage en passant, non parce qu'il la considère désirable (de fait, même si nous étions prêts à saisir cette suggestion, le problème resterait entier, car cela nous

20. Je reviendrai brièvement dans le troisième chapitre sur cette notion de responsabilité individuelle. Par ailleurs, la question de la possibilité d'une notion de responsabilité individuelle, même en présence de détermination, a donné lieu à une abondante littérature. Celle-ci a repris une nouvelle vigueur depuis la publication de l'article de Harry Frankfurt « Freedom of the Will and the Concept of a Person » (Frankfurt, 1971). L'analyse de ce problème et celle des questions ici examinées peuvent toutefois être tenues en partie séparées.

ramènerait à la question de nos différences innées), mais pour montrer que l'égalité des chances n'est qu'un idéal incomplet, ou plutôt incomplètement réalisable (TJ, p. 511/550). La conséquence qu'il en tire est différente de celle de Fishkin : pour lui, comme nous le verrons lors de l'exposé détaillé des principes de justice qu'il énonce, certains biens fondamentaux doivent être distribués de façon *non conditionnée* au mérite ou à la responsabilité personnelle. Cette distribution inconditionnelle compense donc, dans une certaine mesure, le fait que l'idéal d'égalité des chances ne puisse être entièrement atteint.

Jusqu'où pouvons-nous donc atteindre cet idéal, jusqu'où le pousser ? Nous nous trouvons devant deux possibilités, d'ailleurs non incompatibles. En premier lieu, nous pouvons revenir vers une interprétation moins ambitieuse de l'égalité des chances, une interprétation telle que sa mise en œuvre par les politiques publiques n'amène pas aux difficultés signalées. En second lieu, nous pouvons chercher une interprétation complémentaire (ou rivale) de la notion d'égalité qui ne nous mène pas de la sorte dans une voie sans issue.

Une interprétation plus modeste de l'égalité des chances

Une première stratégie consiste à établir une distinction entre la *possibilité* et la *probabilité* d'accès équitable aux avantages sociaux. Certains pourraient trouver en effet que la notion d'égalité des chances a été poussée bien trop loin, et qu'il est suffisant qu'une société garantisse la *possibilité* d'accès à ces avantages pour chaque personne dans la société, et ce par l'introduction de procédures équitables – solution que nous avons certainement trop vite écartée. Cette position revient à stipuler que nous ne pouvons garantir ni promettre une égale probabilité pour chacun de développer les attitudes requises pour parvenir à ces avantages, mais que la garantie impartiale de l'égalité des chances comme possibilité égale d'accès reste importante. En effet, ce n'est pas parce qu'un principe ne satisfait pas *toutes* les demandes égalitaires qu'il devient superflu.

Il est possible que nous ne puissions guère offrir d'interprétation plus complète de l'idée d'égalité des chances ; par ailleurs, les garanties offertes par cette interprétation ne sont pas négligeables. Beaucoup sont cependant insatisfaits par ces seules garanties. Pour reprendre un mot de Rawls à propos de la méritocratie, la seule égalité des chances ainsi comprise « signifie une chance égale de laisser en arrière les plus défavorisés dans la quête personnelle de l'influence et de la position sociale » (TJ, pp.106-107/137).

Ce qui est mis en évidence par cette remarque, c'est le sentiment d'insuffisance, ou plutôt d'injustice, suscité par le type d'égalité des chances sur lequel nous nous sommes repliés, du moins lorsqu'elle n'est pas accompagnée par d'autres formes de rectification des injustices. Ce sentiment est alimenté par le fait que l'égalité des chances ainsi comprise soit compatible avec d'importantes inégalités entre les mieux lotis et les plus défavorisés, non seulement en termes de richesse mais aussi, par exemple, d'éducation et d'accès à un logement ou à des soins médicaux. Ces inégalités sont criantes d'abord – nous l'avons vu – parce qu'elles ne sont pas fondamentalement méritées. Cependant, lorsqu'elles privent les plus démunis d'un bien-être minimum et/ou de ressources essentielles à l'usage des libertés fondamentales, alors elles semblent injustifiées en elles-mêmes, sans avoir recours à d'autres valeurs, tels que la responsabilité individuelle ou le mérite. La réparation de ce type d'injustice devra donc prendre appui sur un principe égalitaire différent de celui qui a jusqu'ici retenu notre attention.

2.4 Une autre conception de l'égalité, ou simplement la priorité aux plus défavorisés ?

Qu'elle apparaisse comme ajoutée à l'égalité des chances ou qu'elle lui soit substituée, une nouvelle interprétation de l'idée d'égalité se fait donc jour. Il s'agit d'une conception plus proche de l'égalité de conditions de vie. Elle s'appuie sur la garantie égale de certaines ressources à chaque personne, comme sont accordées à chacun les libertés fondamentales, c'est-à-dire en faisant fi de conditions préalables telles que le mérite.

Imaginons que nous ayons une certaine quantité de ressources que nous souhaitons distribuer de façon égale dans un groupe déterminé de personnes. Pour simplifier, nous parlerons à ce stade et de façon indifférenciée d'avantages socio-économiques (si nous excluons les libertés fondamentales, ceux-ci peuvent comprendre le niveau de revenu et de richesse, mais aussi le temps libre et autres biens affectant le bien-être). Considérons que nous sommes dans des conditions telles que ces ressources sont en abondance limitée²¹, et que nous devons trouver un principe de distribution répondant à l'idée d'égalité de traitement.

21. Les ressources en abondance limitée font, comme nous l'avons vu, partie des « circonstances de la justice », ces circonstances dans lesquelles il est à la fois possible et nécessaire de se poser le problème d'une distribution juste.

Toujours à des fins de simplification, nous pouvons adopter deux perspectives opposées quant à la distribution de ces biens ou avantages socio-économiques :

- une première perspective consiste à déterminer les *ressources* qui devraient être accordées également à chaque personne « au départ » ;
- une seconde perspective penche par contre pour une égalisation des *résultats* ou du bien-être des personnes.

Dans le premier cas, nous nous trouvons dans la perspective de quelqu'un distribuant à chaque membre d'un équipage un balluchon contenant certaines ressources égales et fondamentales pour le voyage. Chacune des personnes considérées pourra faire un usage différent des ressources contenues dans son balluchon, selon son caractère, ses besoins, etc. ; selon que chacune de ces personnes a pu, ou voulu, être économe ou prodigue, il en restera plus ou moins dans son balluchon. Le niveau final de ressources et de satisfaction sera donc inégal.

Dans le second cas, la taille du balluchon et son contenu sont calculés en fonction des nécessités particulières de chaque personne, de façon à ce que le niveau de satisfaction ou de bien-être résultant soit égal : ce sont donc les balluchons initiaux qui varient énormément en taille.

Les difficultés de l'égalité des ressources et de l'égalité du bien-être (ou *welfarisme*)

Telles qu'elles sont énoncées, aucune de ces deux perspectives n'est entièrement satisfaisante. Voyons tout d'abord l'idée d'un balluchon de ressources initiales égales. Il suffit que les caractéristiques des différentes personnes considérées, leurs conditions de santé par exemple, soient très inégales pour que l'égalité des ressources entraîne une inégalité de traitement. Si Marie est invalide, et Jeanne en parfaite santé, Marie doit dépenser une partie très importante de son balluchon rien que pour compenser son invalidité (dans la mesure où cela est possible). Les conditions de vie de Marie et Jeanne seront donc tout à fait inégales²².

Pour que Marie et Jeanne soient traitées de façon égale, il faut pouvoir tenir compte du fait que l'une vit handicapée, et l'autre non : cela semble une bonne raison pour se tourner vers la seconde perspective, qui part précisément

22. Pour une objection de ce type contre l'idée d'égalité des ressources, cf. Sen (1980) et Arneson (1989), ainsi que les objections de Dworkin contre le second principe de justice de Rawls que j'aborde dans le troisième chapitre de ce livre.

des caractéristiques de chaque personne, pour tenter de leur procurer un bien-être égal. Si nous adoptons cette position, nous nous trouvons cependant également confrontés à de graves objections, au premier plan desquelles il faut placer le problème des « goûts dispendieux ». Pierre pourrait avoir des goûts tels qu'un niveau minimum de bien-être ne soit pas atteint sans champagne et caviar à chaque repas et sans une voiture de luxe pour se déplacer, alors que Léon ne demande qu'à se satisfaire d'une bicyclette, d'œufs sur le plat, et d'eau. Pour leur garantir le même niveau de bien-être, il faut accorder bien plus de ressources à Pierre qu'à Léon.

Dans des circonstances où les ressources sont limitées et où l'excès de biens accaparés par une personne en prive quelqu'un d'autre, cette solution ne semble pas du tout équitable. Il serait injuste de prendre à Léon pour donner à Pierre. Ce dernier peut en effet être tenu pour *responsable* de ses préférences. S'il ne peut les satisfaire, plutôt que d'exiger qu'une part des ressources de Léon lui revienne, il devrait donc modifier ses goûts. Pierre peut évidemment rétorquer qu'il a été socialisé de cette façon, qu'il n'a en rien *choisi* ses goûts, et qu'il n'en est donc nullement responsable, ce qui revient à présenter ses goûts comme un handicap sur lequel il n'aurait aucun effet. Cependant Pierre aurait tort : même s'il n'a pas choisi ses goûts de luxe, il peut très bien effectuer des efforts pour s'en défaire : c'est en ce sens, et non parce qu'il a choisi de les acquérir, qu'il en est responsable²³. Pour adopter ce type de perspective sur les goûts de Pierre, nous devons toutefois nous écarter de la position qui consistait simplement à essayer de procurer un bien-être égal.

Aucune des deux positions définies comme égalité des ressources et égalité de bien-être ne peut échapper à d'importantes objections, du moins sous la forme élémentaire qui en a été donnée. Une grande partie des débats contemporains sur la notion d'égalité tend donc à développer l'une ou l'autre de ces deux positions, pour échapper aux objections (ce qui entraîne une nouvelle suite d'objections, et de réponses !), ou à en proposer des variantes, pour essayer de réunir les éléments positifs de l'une et de l'autre. Avant de me tourner dans les chapitres suivants vers certains de ces développements, j'aimerais clore cette première présentation de l'idée d'égalité en revenant sur le doute exprimé dans le titre du chapitre : l'égalité est-elle vraiment un idéal ?

23. Une objection de ce type est développée par Rawls (1982).

Contre l'idée d'égalité : niveau suffisant de ressources ou encore *priorité* aux plus défavorisés

C'est certainement, en partie, le découragement résultant de l'efficacité des *objections* contre la plupart des positions essayant de définir une égalité de conditions de vie qui nous ramène vers cette interrogation. Elle est cependant aussi suscitée par la nature des arguments avancés en faveur de l'égalité de biens socio-économiques. Un examen de ces arguments, et des motifs qui les sous-tendent, montre en effet que nous faisons peut-être fausse route en parlant d'égalité, et en essayant de comparer constamment ce que chacun reçoit ou ce dont chacun dispose.

Si nous revenons en effet vers les directions égalitaires explorées, nous trouvons deux types d'idées :

1. L'idée d'égalité humaine, et celle d'égalité de traitement, introduite à la suite de Bernard Williams. Or, les aspects normatifs déduits de cette observation initiale reviennent peut-être plus à une notion d'*impartialité* qu'à une notion d'égalité proprement dite. La direction empruntée est en effet moins celle de l'*égalisation* d'un quelconque aspect que de l'*impartialité* de traitement : elle revient à souligner que chaque personne doit *compter* de façon égale, plutôt qu'à demander que chacun soit véritablement *traité* de façon identique ou égale.

2. L'autre type d'idée semble plus proche d'une véritable égalisation, puisqu'il nous a amené à envisager la distribution ou garantie égale de certains biens socio-économiques. Cela étant, si nous revenons sur les *motifs* qui nous avaient incité à envisager une telle égalité de traitement, ceux-ci concernent les privations des moins bien lotis et non l'idéal d'égalité en soi. La raison pour laquelle un niveau moins inégal de ressources apparaissait souhaitable était en effet non pas l'absence d'égalité, mais plutôt le fait que les plus démunis se trouvent privés d'un bien-être minimum, ou de ressources essentielles à l'usage de leurs libertés ou droits fondamentaux.

La nouvelle perspective que nous venons d'introduire sur les inégalités peut se résumer à cette idée : ce n'est pas l'*inégalité* qui est rejetée, mais les privations des moins bien lotis. C'est cette constatation qui redonne toute sa force à un scepticisme déjà ancien à l'égard de l'égalité, *même* parmi les partisans d'une justice distributive des mieux lotis vers les moins bien lotis.

Au siècle dernier, Tocqueville se demandait déjà si l'idéal d'égalité, pour important qu'il soit, n'avait pas l'effet pernicieux de promouvoir les comparaisons et d'encourager l'envie des mieux lotis (Tocqueville, 1981). Les débats contemporains reviennent sur cette idée de comparaison, peut-être inutile, en lui joignant toutefois le souci exprimé plus haut à l'égard des plus défavorisés.

La perspective qui en résulte peut prendre deux directions :

- la première consiste à considérer que ce qui est important, d'un point de vue moral, n'est pas d'égaliser mais de garantir (autant que possible) un niveau de ressources ou de bien-être *suffisant* (dans cette perspective sont considérés comme « démunies » ou défavorisées les personnes qui se trouvent en dessous de ce niveau) ;

- la seconde consiste non pas à identifier un niveau que tous, ou autant de personnes que possible, devraient atteindre, mais simplement à donner la *priorité* dans toute distribution aux plus démunis.

La première perspective a été exposée par Harry Frankfurt (1988). Frankfurt note que ce qui est vraiment important, ce n'est pas que tout le monde ait exactement *autant* de ressources, mais que chaque personne ait *suffisamment* de ressources (Frankfurt parle de ressources économiques, mais ses observations ont des implications plus générales pour différents types d'égalitarisme). Comme nous l'avons vu, ce sont précisément les arguments donnés *en faveur* du plus d'égalité qui apportent de l'eau au moulin de cette idée, puisqu'ils s'appuient sur le fait que les plus démunis se trouvent privés de *suffisamment* de ressources pour pouvoir mener leur vie décemment, et/ou pour faire usage de leurs libertés.

L'idée d'un niveau suffisant garanti pour tous, quoique séduisante, se trouve toutefois en butte au problème de la détermination du niveau adéquat ou « suffisant ». En particulier, il semble difficile d'échapper à la suspicion selon laquelle ce niveau est arbitraire. Un problème connexe est qu'il est difficile de justifier pourquoi toute augmentation du bien-être ou du niveau de ressources des plus mal lotis ne serait importante que *jusqu'à* un niveau donné, mais plus au-delà : si le niveau est de 100, est-il important de passer de 99,9 à 100, mais sans importance de passer de 100 à 100,1 ? Cela étant, ce type de questions nous fournit une passerelle vers la seconde position, proposée par Derek Parfit (1998). Une façon de présenter cette seconde position consiste en effet à considérer qu'elle ne retient de Frankfurt que le scepticisme à l'égard de l'égalité²⁴, sans pour autant adopter la proposition d'y substituer l'idée d'un niveau de suffisance difficile à concrétiser.

De façon similaire à Frankfurt, donc, Parfit nous demande de considérer si, dans les nombreux arguments avancés pour nous engager à adopter une pers-

24. Le scepticisme de Frankfurt ne concerne toutefois que les raisons qui nous animent. Il est possible que nous ne puissions nous approcher de l'idéal de garantie à tous d'un niveau suffisant de ressources que par une distribution égale. Mais nos raisons ne seraient pas égalitaires.

pective distributive, le principe visé est *vraiment* l'égalité. Il rappelle que pour que ce soit le principe égalitaire qui soit en œuvre, il faut que nous préférions un état de choses égal à un état de choses inégal. Il s'appuie ainsi sur les exemples utilisés par les défenseurs du principe égalitaire (en particulier Nagel²⁵), pour montrer ce que nous avons vu plus haut, à savoir que les raisons qui militent en faveur d'une justice distributive ont à voir non pas avec l'importance des inégalités, mais plutôt avec les souffrances ou les privations des plus démunis, considérées en termes absolus et non comparatifs.

L'élément novateur introduit par Parfit est donc que la priorité à donner au soulagement de ces souffrances ou privations reste identique, quel que soit le nombre de personnes mieux loties et leur position. Il utilise pour ce faire une analogie : celle de personnes situées à différentes hauteurs au flanc d'une montagne. Parmi elles, les personnes situées à très haute altitude respirent difficilement, car l'air est raréfié. Leur problème respiratoire ne varie pas en fonction du nombre des personnes situées plus près de la plaine, mais seulement en fonction de leur propre situation. Plus leur position est située en hauteur sur le flanc de la montagne et plus leur difficulté respiratoire est importante ; plus il est donc important de soulager cette difficulté : c'est en ce sens que leur situation est *prioritaire*. La position résultante s'exprime ainsi :

Plus une personne est mal lotie, plus les ressources qu'elle reçoit ont de l'importance (Parfit, 1998, p. 12).

L'avantage de cette perspective est de permettre d'évaluer la situation des plus défavorisés *en elle-même*, sans qu'il soit besoin de comparaison : nous pourrions dire d'une personne isolément si elle est ou non bien lotie, indépendamment du reste de la population (nous pourrions évaluer ainsi la situation d'un Robinson Crusoe échoué sur son île). Si ces considérations sont justes,

25. Les vues de Nagel sur l'égalité (1979) servent particulièrement bien de support au type d'argument que Parfit veut développer. Il propose en effet un exemple selon lequel une famille a deux enfants, l'un en pleine santé et l'autre handicapé. La famille doit choisir entre vivre dans une banlieue dans laquelle l'enfant en pleine santé pourrait s'épanouir beaucoup mieux qu'en ville, et vivre en ville, ce qui améliorerait un peu la situation de l'enfant handicapé. Nagel considère que la décision qui consisterait à vivre en ville serait la décision égalitaire, car « il est plus urgent d'améliorer la situation du second enfant, même si le bénéfice que nous pouvons lui apporter est moindre que le bénéfice que nous pouvons assurer au premier enfant » (1979, p. 124). Parfit a alors beau jeu de considérer qu'il s'agit ici d'une situation de priorité pour les plus défavorisés, et non d'égalité.

alors elles mettent en lumière que l'égalité est tout au plus invoquée pour des raisons *instrumentales*, et pas *en elle-même*.

Notons ici que l'idée selon laquelle la justice sociale est peut-être mieux servie en adoptant une perspective non comparative n'est pas pour autant forcément opposée à l'égalité. Le sort des plus défavorisés *pourrait* en effet être amélioré si – et seulement si – il y a partage égal de certains biens. Si tel n'est pas le cas, cependant, alors, la nouvelle perspective qui vient d'être ébauchée et qui traite peut-être l'égalité comme un moyen mais jamais comme une fin, a justement l'avantage de ne pas imposer l'exigence absolue d'un partage égal.

Position de repli : l'égalité est une valeur fondamentale, mais elle peut céder le pas à d'autres valeurs

Les amis de l'égalité ne sont cependant pas sans arguments face à l'idée d'une priorité aux plus défavorisés. En particulier, ils peuvent adopter deux stratégies :

1. Ils peuvent revenir sur l'exemple de la montagne, pour mettre en lumière les aspects par lesquels cette image n'est *pas* une bonne analogie des inégalités socio-économiques.

Si, en effet, je suis à plus haute altitude que vous au flanc d'une montagne, il semble assez clair que votre présence, votre absence, vos actes, sont sans effet sur ma plus ou moins grande facilité à respirer. Cela n'est toutefois pas aussi clairement le cas pour la plupart des inégalités socio-économiques. Peut-être l'inégalité a-t-elle *par elle-même des effets*, plutôt que la possession absolue d'une quantité x de biens. Si tel n'est pas le cas, cependant, alors, les objections contre les inégalités tombent : ce n'est encore que par ses effets sur les plus mal lotis que cette réponse rejette l'inégalité au profit de l'égalité.

2. Un autre raisonnement, plus radical, amène à penser que les inégalités sont peut-être mauvaises en elles-mêmes, *indépendamment* de leurs autres effets.

Il est à noter que ce n'est que dans ce dernier cas que nous avons *vraiment* une position reposant sur le principe d'égalité. Toutes les autres positions ne recommandent en effet l'égalité (ou ne rejettent l'inégalité) qu'en fonction de ses effets. Cette dernière position n'est pas seulement la seule à proprement parler égalitaire (la seule qui n'utilise pas l'égalité comme un moyen pour mettre en œuvre une autre valeur, plus importante) ; elle est aussi la plus difficile à soutenir. Pourquoi, en effet, accorder une valeur intrinsèque à l'égalité ?

Si l'égalité a une valeur en soi, alors elle est souhaitable *même* lorsqu'elle a des effets négatifs. Or, nous avons vu plus haut que la seule façon d'obtenir

l'égalité passe parfois par une réduction au plus petit commun dénominateur : en l'absence d'une cure pour toutes les formes de cécité, la seule façon de rétablir l'égalité entre voyants et non-voyants pourrait être de rendre tout le monde aveugle. Par ailleurs, pour qui attacherait une valeur *absolue* à l'égalité, il n'est pas possible, sans l'aide d'autres valeurs (le bien-être, par exemple), de distinguer entre la situation où toutes les personnes sont voyantes et celle où elles sont toutes non-voyantes puisque, dans les deux cas, il y a égalité de vision. Bien plus : accorder une valeur absolue à l'égalité oblige à trouver un monde où tout le monde est aveugle *préférable* à un monde où certains voient et certains sont privés de la vue.

C'est ce type d'objection qui oblige même les plus ardents défenseurs du principe d'égalité à concéder que cette idée peut le céder en importance à d'autres valeurs telles que la liberté, ou le bien-être. Cette idée a déjà été effleurée plus haut, avec l'idée d'un monde où tous seraient borgnes, grâce à un transfert de globes oculaires des voyants aux non-voyants : s'il était possible, un tel monde serait *en un sens* préférable, mais l'égalité n'est pas la seule ni la principale valeur. C'est ce qu'exprime l'un des défenseurs de l'égalité, Larry Temkin, dans des lignes dans lesquelles il est toutefois prêt à considérer qu'un monde où tout le monde serait réduit au plus petit commun dénominateur, serait également *en un sens* préférable :

Je pense quant à moi que l'inégalité est mauvaise. Est-ce que je pense *vraiment* qu'il y a un sens dans lequel un monde où il n'y a que certaines personnes aveugles est pire qu'un monde où tout le monde l'est ? Oui. Est-ce que cela veut dire qu'il vaudrait mieux rendre tout le monde aveugle ? Non. L'égalité n'est pas la seule chose importante (Temkin, 1993, p. 282).

Je resterai pour le moment sur une telle appréciation, et sur une conclusion provisoire : l'idéal d'égalité exerce une fascination importante, mais la définition de cet idéal reste difficile. Une partie au moins de l'attrait puissant de l'égalité semble être liée à sa valeur instrumentale pour la mise en œuvre d'autres idéaux (la liberté, par exemple), plutôt qu'à l'idée d'égalisation. C'est certainement ce qui explique que, même pour les personnes telles que Temkin, qui considèrent que l'égalité a une valeur absolue, d'autres valeurs puissent être considérées comme prioritaires par rapport à la mise en œuvre de l'idée d'égalité.

3. CONCLUSION : TROIS QUESTIONS FONDAMENTALES

Bien des questions restent ouvertes après ce premier tableau de quelques-unes des directions essentielles empruntées par les débats contemporains à propos des notions de liberté et d'égalité. Je conclurai ce chapitre en signalant trois types de problèmes qui ont été laissés en suspens, et pour lesquels l'examen des principes de justice de la théorie rawlsienne, vers laquelle je vais me tourner maintenant, apportera de nouveaux éléments.

1. Que nous parlions d'égalité ou simplement de priorité aux plus défavorisés, nous n'avons pas établi quels sont les *biens essentiels* (s'il y en a) que les principes de justice demandent de distribuer de façon prioritaire ou égale. Une solution classique apportée à la justice distributive était proposée par la tradition utilitariste, à laquelle la théorie rawlsienne se proposera de répondre. Nous verrons Rawls proposer un modèle heuristique inspiré des théories contractualistes classiques (en particulier celles de Locke, Rousseau et Kant), pour permettre de définir des biens essentiels de cette nature. C'est la définition de ces biens essentiels qui nous permettra par ailleurs de revenir sur la question de la valeur de la liberté (des biens tels que les droits garantissant les libertés fondamentales ne sont pas sans valeur).

2. Le second problème laissé en suspens, et qui a acquis une importance particulière à la lumière de l'examen de l'idée d'égalité, est celui de l'*ordre* éventuel des valeurs dont il est considéré qu'elles font partie d'un ensemble de principes de justice. La théorie rawlsienne proposera la *priorité lexicale* de la liberté individuelle, qui ne pourra être sacrifiée pour satisfaire aucune autre valeur, même l'égalité. Cependant, Rawls sera à son tour critiqué, entre autres par les libertariens, qui l'accusent précisément de sacrifier la liberté de certains individus au bénéfice d'une plus grande égalité.

3. Cette accusation conduit au troisième défi, peut-être le plus difficile à satisfaire, à savoir la question de la justification des principes adoptés. Rawls construit le modèle de déduction des principes de justice qu'il propose de façon à tenir compte, au moins idéalement, du point de vue de chacune des personnes impliquées. La véritable gageure consistera à définir une position heuristique telle qu'elle puisse véritablement satisfaire à cette exigence. C'est vers cette question que je me tournerai dans le chapitre suivant.

LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ : LE LIBÉRALISME ÉGALITAIRE DE JOHN RAWLS

Ce chapitre, consacré aux sources contractualistes, à l'argument anti-utilitariste et à la définition des principes de justice rawlsiens, permettra d'éclaircir certains des concepts essentiels de la théorie, tels que *voile d'ignorance*, *position originelle*, *justice comme équité*, *biens premiers*, *structure de base*, *priorité du juste* ou *principe de différence*.

Le lecteur peu familiarisé est souvent rebuté par la complexité de la théorie rawlsienne. C'est pourquoi j'ai adopté le parti de me référer souvent au texte et en particulier à la *Théorie de la justice*, afin de guider à la fois la lecture et la compréhension.

1. LE PROJET : CONTRACTUALISME ET ANTI-UTILITARISME

1.1. Les sources contractualistes de la *Théorie de la justice*

Lorsqu'en 1971 John Rawls publie sa *Théorie de la justice*, les théories du contrat social semblent seulement concerner l'histoire des idées, tant il est convenu d'admettre qu'elles n'apportent pas la solution la plus adéquate aux problèmes de légitimité politique et de partage des avantages sociaux dans les sociétés contemporaines.

La philosophie politique avait parallèlement cédé beaucoup de terrain aux sciences sociales et politiques. Celles-ci se soucient de comprendre, d'expliquer et de prévoir les phénomènes sociaux et politiques, plutôt que de remonter aux principes normatifs de la justice sociale. Or, l'une des originalités fondamentales de Rawls consiste à s'écarter de la seule tentative d'explication des conduites humaines, pour renouer avec la tradition du contrat social

et avec le projet normatif de liberté, d'égalité et de justice dont cette tradition est porteuse¹.

L'intention de se situer dans cette tradition du contrat social, qui culmine pour lui avec la théorie de l'autonomie kantienne, est soulignée dès les toutes premières pages de la *Théorie de la justice* : « J'ai tenté – dit Rawls – de généraliser et de porter à un plus haut degré d'abstraction la théorie traditionnelle du contrat social telle qu'elle se trouve chez Locke, Rousseau et Kant » (TJ, VIII/20). Comme nous le verrons, la définition des principes de justice dans la position originelle s'apparente en effet de près au raisonnement qui amène, chez les contractualistes classiques, aux principes recteurs de la société civile, à partir d'un état de nature originel.

La liste d'auteurs contractualistes citée par Rawls peut toutefois surprendre, particulièrement en raison de l'absence de l'un des fondateurs de la théorie politique moderne du contrat, à savoir Hobbes. Pour expliquer cette omission, Rawls se contente de dire que « malgré son importance, le *Léviathan*, de Hobbes pose des problèmes particuliers » (TJ, 11/79, note 4). Sans proposer d'explication détaillée, quelques observations succinctes peuvent être formulées à ce propos. Je commencerai par m'attacher aux éléments communs fondamentaux repris par Rawls, pour indiquer ensuite comment, à partir de ce tronc commun, il établit la distinction entre deux traditions contractualistes.

Les contractualistes modernes : quelques éléments communs

L'idée d'un contrat entre gouvernants et gouvernés est ancienne. Il est possible de la faire remonter à Platon, et aux arguments donnés par Socrate pour obéir aux lois qui le condamnent à mort, lois qu'il dit avoir implicitement acceptées en restant à Athènes et en jouissant des avantages de la cité². C'est cependant avec Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704)

1. C'est parce qu'il entend conjuguer intuitions libertaires et égalitaires dans la tradition contractualiste que John Rawls emploie les termes de « socialisme libéral » pour définir la « démocratie de propriétaires » à laquelle il pense (cf. TJ, préface de l'édition française, p. 14). Son entreprise ne correspond donc pas à la défense de la liberté du marché souvent dite « néo-libérale », ou encore « socio-libérale ».

2. Cf. Platon, *Criton* : l'argument avancé est que l'on ne peut attendre le maintien de ce qu'ordonne la cité (la loi) lorsque cela nous convient, et ensuite désobéir lorsque la loi est contraire à nos intérêts. Il y a donc un contrat implicite, par consentement tacite (acceptation de certains bénéfices), qui oblige à obéir aux lois.

et Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) que cette notion prend toute son importance.

Pour ces trois contractualistes modernes, la notion de contrat est tout d'abord *évaluative*. Elle sert à se demander si les institutions politiques et sociales fondamentales sont telles que nous aurions consenti à nous engager par un contrat à les accepter si elles nous avaient été présentées dans une situation originelle, ou *état de nature*. Dans l'état originel de nature qu'ils imaginent tous les trois, les hommes sont initialement libres et égaux. Ces caractéristiques constituent pour tous les contractualistes modernes une *description* des éléments fondamentaux de la personne humaine. Les hommes sont par nature *égaux* en ce qu'ils partagent certains traits fondamentaux (en particulier la capacité de raisonnement³).

Deux aspects découlent directement de cette description de la nature humaine :

1. L'obéissance aux gouvernants ne peut se justifier par leur supériorité naturelle, ni par un ordre divin préétabli. « On n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes », dit Rousseau (1762, p. 355). S'appuyer sur une inégalité soi-disant naturelle pour dire que certains sont appelés à gouverner et d'autres à obéir, c'est à la fois avancer un argument illégitime et commettre une erreur d'interprétation. Les inégalités sont en effet le *fruit* et non la *cause* des institutions : « S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature » (Rousseau, 1762, p. 353).

2. Puisqu'il n'y a pas d'ordre ni d'institutions naturelles, toutes les institutions sont le fruit de conventions. Ce n'est donc que *dans la mesure où des hommes libres et égaux auraient pu les accepter* qu'elles se justifient. Par ailleurs, si les institutions ne remplissent pas cette condition, elles peuvent (et peut-être doivent) être modifiées : les institutions politiques et sociales ne se maintiennent en effet que par le consentement de ceux auxquels elles s'appliquent.

La nature hypothétique du contrat social

Les trois contractualistes classiques fondent donc le contrat sur la liberté égale de chaque personne, et sur le consentement à obéir aux institutions poli-

3. Tirant toutes les conséquences de cette égalité naturelle, il est à noter que Hobbes l'applique aux femmes. Si l'autorité du chef de famille a normalement été donnée à l'homme, ajoute-t-il, c'est tout simplement parce que les lois ont été élaborées par les hommes, pas par les mères de famille. Cf. *Léviathan* (1651), chap. 20.

tiques et sociales. Une objection à ce type de raisonnement apparaît d'emblée, à savoir que nous n'avons aucune trace d'un tel consentement, d'un tel « contrat ». S'il pouvait être historiquement établi, le contrat n'engagerait d'ailleurs que la génération d'individus qui l'auraient conclu, et pas leurs descendants. Une autre interprétation, moins littérale, a toutefois été suggérée ci-dessus. Si l'idée du contrat est révélatrice, ce n'est pas parce qu'il y a des traces historiques d'un tel accord, mais par la perspective évaluative qu'elle permet d'adopter quant aux institutions dans lesquelles nous nous trouvons.

L'état de nature constitue en effet non un premier stade de l'humanité, mais une construction théorique qui permet de juger *nos* institutions sociales, politiques et économiques fondamentales, ainsi que le type de société qu'elles constituent par leur jeu commun (ce que John Rawls appellera la « structure de base »).

En d'autres termes, l'état de nature (tout comme la *position originelle* rawlsienne) nous permet de poser la question suivante : que penserions-nous de nos institutions si nous n'étions pas pris en leur sein au point de les considérer comme « naturelles » ? C'est cette perspective qui fait que le contractualisme ne prêche ni nostalgie à l'égard d'un hypothétique état originel d'innocence, ni obéissance automatique ou conformisme par rapport aux institutions dans lesquelles nous nous trouvons. En montrant qu'elles ne sont en rien naturelles, mais le fruit de conventions humaines, il appelle à les évaluer, et éventuellement à les modifier (y compris radicalement), pour les rapprocher du contrat que nous *aurions pu* conclure dans un état de nature hypothétique.

À la question qu'il pose implicitement, le contractualisme répond en effet par une hypothèse : si *tous* les membres de la société pouvaient, sur un *piéd d'égalité*, choisir conjointement les institutions politiques et sociales fondamentales et les principes qui les sous-tendent, alors, ils parviendraient à un accord légitime, accord dont les termes nous permettent par contraste d'évaluer nos propres institutions.

Le contenu de l'accord, les principes fondamentaux qu'il contient, et même la portée de l'argument hypothétique varient grandement d'un auteur à l'autre (une première distinction entre eux sera établie ci-dessous). Quelles que soient leurs différences, toutefois, l'accord hypothétique constitue un élément essentiel pour les trois contractualistes modernes cités, qui l'utilisent pour éclairer certains aspects des institutions auxquelles nous avons *vraiment* affaire. Parmi eux, Rousseau est peut-être celui qui prend le plus clairement

parti pour cet argument hypothétique, tout comme pour son utilisation à des fins évaluatives. L'état de nature est, nous dit-il dès la préface du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, un état « qui n'a peut-être point existé, qui n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent » (Rousseau, 1755, p. 123, c'est moi qui souligne).

La tradition contractualiste dont Rawls veut dégager et approfondir les termes essentiels part de prémisses similaires. En particulier, il reprend ce qu'il considère être l'une des contributions fondamentales du contractualisme, la « conception de la personne », à savoir l'attention à la capacité humaine de raisonnement et de délibération, capacité dont l'exercice doit être protégé par des droits.

Malgré ces prémisses communes, Rawls, nous l'avons dit, veut s'écarter de Hobbes, et établir une distinction entre deux formes de contractualisme, deux « traditions ». Voyons maintenant quels sont les éléments de différences entre ces deux traditions, l'une hobbesienne et l'autre qu'il est approprié de qualifier, à la suite de Rawls, de « kantienne ».

1.2 Contractualisme hobbesien et contractualisme kantien

La liste d'auteurs contractualistes cités par Rawls exclut Hobbes, mais elle comporte en revanche le nom de Kant. Bien sûr, l'ajout peut paraître surprenant. En effet, Kant (1724-1804) n'est pas à proprement parler l'un des auteurs du contrat social. Cela étant, Kant, dans deux textes fondamentaux de ses écrits politiques, *Sur le lieu commun...* (1793) et *Métaphysique des mœurs* (1797), s'attache à formuler la notion de contrat social comme « idée de la raison », et à lier cette idée à la déduction de principes de façon impartiale. Ainsi, le pas fondamental effectué par Kant est de détacher l'idée de contrat de la justification de l'autorité. De la construction de la volonté générale par Rousseau dans le *Contract social*, Kant dégage ainsi clairement l'utilisation de la métaphore du contrat pour déterminer la forme et le contenu des principes de justice.

Mais ce contrat – dit Kant – [...] est une simple idée de la raison qui possède néanmoins sa réalité (pratique) indubitable : qui consiste à obliger toute personne qui légifère à produire ses lois de telle façon qu'elles puissent être

nées de la volonté unie de tout un peuple et à considérer tout sujet, dans la mesure où il veut être citoyen, comme ayant donné son suffrage à une telle volonté. [...] C'est-à-dire que si cette loi est faite de telle façon qu'il soit impossible qu'un peuple entier puisse lui donner son assentiment [...], alors elle est injuste (1793, p. 279, souligné dans l'original).

Il est intéressant que cette première utilisation de l'idée de contrat par Kant figure dans une section de *Sur le lieu commun...* précisément intitulée « Contre Hobbes » (1793, p. 269). C'est cette perspective kantienne que semble revendiquer Rawls. À la suite de Kant, il utilise ainsi la métaphore du contrat comme formule permettant d'adopter la perspective adéquate à des lois ou principes de justice. Pour l'un comme pour l'autre penseur, cette forme de contractualisme est opposée à l'interprétation hobbesienne visant le consentement à aliéner notre liberté à un gouvernement garant de la paix sociale.

Différences quant à la portée et l'objet du contrat

En effet, une première différence avec Hobbes apparaît d'emblée : Hobbes présente un argument pour prouver que la compréhension rationnelle de nos intérêts individuels à long terme devrait nous engager à consentir à obéir à un souverain absolu, garant de la paix sociale et de l'intégrité individuelle de chacun. Pour Hobbes, le contrat entre gouvernants et gouvernés vise en effet essentiellement la préservation de la paix sociale. Hobbes considère les hommes égaux de par leur faiblesse physique et les imperfections de leur intelligence, leur vulnérabilité les uns par rapport aux autres, tout comme par leur disposition à poursuivre leur intérêt propre et, ce faisant, à porter tort à leurs semblables. Le but visé par le contrat hobbesien consiste donc à éviter la guerre de tous contre tous, en montrant qu'il est dans l'intérêt de chacun de se soumettre à des normes de coopération mutuellement bénéfiques⁴.

4. Pour une explication du *Léviathan*, voir en particulier à Hampton (1986), qui montre le parallèle entre l'état de nature hobbesien et le « dilemme du prisonnier ». Élaboré en 1958 dans les sciences sociales, ce modèle illustre les situations dans lesquelles l'action rationnelle d'individus qui raisonnent isolément entraîne inévitablement un résultat qui est pire pour tous. Elle est illustrée par deux prisonniers qui avouent tous deux, alors qu'ils auraient intérêt à n'avouer ni l'un ni l'autre. Cette situation se produit parce qu'ils ne peuvent être sûrs de l'attitude de l'autre prisonnier. Seule une autorité externe pourrait imposer et garantir une coopération mutuellement favorable entre eux. De façon similaire, pour Hobbes, seul un souverain efficace peut garantir l'accord collectif et l'absence de conflit. Pour l'explication qu'en donne Rawls, cf. *TJ*, p. 268/310 et note 9/8 du chap. 5, pp. 260/370-371.

La tradition qui intéresse Rawls n'entend pas récuser entièrement ce diagnostic sur la nature humaine : aucun des contractualistes ne postule une nature humaine entièrement altruiste, et tous soulignent au contraire, comme Hobbes, notre vulnérabilité et les conflits potentiels auxquels notre nature nous expose. Cela étant, l'accusation implicite portée par cette seconde tradition est que le raisonnement hobbesien sous-estime à la fois la portée de la description de la nature humaine et celle du contrat :

– Pour ce qui est de la *nature humaine*, la capacité de raisonnement qui y est inhérente n'est pas seulement la faculté qui nous permet de parvenir à un contrat, elle est aussi *ce que le contrat doit protéger* au premier chef. La capacité d'autolégislation que donne la raison ne peut *s'aliéner*, comme le voulait Hobbes. C'est sur elle que se fonde la notion d'*égale liberté* mise en exergue par cette tradition⁵. Le contrat n'intervient donc pas pour trouver les seules conditions de notre autopréservation, mais aussi pour définir des lois justes, c'est-à-dire qui préservent les conditions nécessaires à cette capacité fondamentale d'autolégislation.

– Pour ce qui est du *contrat*, l'objet de la métaphore contractualiste n'est pas de garantir la seule paix sociale. La paix sociale est certainement une condition nécessaire, mais elle n'est pas suffisante, et elle serait bien pauvre sans la garantie de la liberté individuelle. C'est le sens du sarcasme de Rousseau contre ceux qui prêchent l'obéissance au pouvoir absolu, en contrepartie de la garantie de la paix civile : « On vit tranquille aussi dans les cachots ; en est-ce assez pour s'y trouver bien ? » (1762, p. 355).

Profit mutuel, impartialité et réciprocité

Une seconde distinction, connexe, entre les deux grandes traditions contractualistes concerne la façon dont l'intérêt d'autrui est pris en considération. Pour les penseurs tels que Hobbes (ou, parmi les contemporains, David Gauthier⁶), la coopération avec autrui définie aux termes du contrat n'est rationnelle que si elle est dans l'intérêt individuel de chacun. C'est donc à partir de l'intérêt personnel que la coopération est justifiée.

Sans nier que l'intérêt personnel constitue l'une des motivations pour obéir à des règles de justice, la seconde tradition contractualiste utilise l'idée du

5. Pour une formulation classique du lien entre raison individuelle, liberté et autolégislation, cf. par exemple Locke (1690), § 63 : la raison « instruit » chaque personne des normes par lesquelles elle doit se gouverner.
6. Cf. Gauthier (1986).

contrat pour faire adopter à chacun la perspective des autres parties à l'accord, ce qui entraîne que *leurs intérêts comptent de façon égale* aux miens. La question fondamentale que se posent les parties au contrat devient : « Quelles institutions et quels principes me sembleraient donc raisonnables si j'étais à la place des personnes x, y ou z ? ». Cette perspective évite le sacrifice d'une partie de la société à l'autre : « [L]orsque quelqu'un décrète quelque chose à l'endroit d'un *autre*, il est toujours possible que par là il lui fasse tort, mais cela ne se produit jamais quant à ce qu'il décide pour lui-même » (Kant, 1797, § 46, p. 578).

Ne passent donc le test que les principes qui seraient adoptables par *toutes* et *chacune* des personnes membres d'une société, une fois leurs intérêts pris également en compte. Cette perspective, initialement suggérée par Rousseau et formalisée par Kant, est celle que nous retrouvons chez certains contractualistes contemporains, en particulier Rawls et Scanlon⁷. J'y reviendrai lors de l'exposé des caractéristiques de la position originelle.

Pour donner une illustration de la différence entre les deux formes de raisonnement, considérons qu'une partie de mes ressources soit prélevée par l'État pour être consacrée aux plus démunis. Deux formes de justification de ces prélèvements peuvent être avancées :

1. Il peut être dans mon intérêt rationnel de consentir à ce qu'une partie de mes ressources soit consacrée aux plus défavorisés, par exemple parce que cela contribue à la paix sociale ; d'autres membres de la société peuvent effectuer un raisonnement similaire. Chacun de nous a alors un intérêt personnel à accepter cette règle, et à coordonner ses actions en ce sens. (Le raisonnement de type hobbesien m'aidera justement à dégager mes intérêts personnels à long terme, et à leur donner une priorité rationnelle, par rapport à mon intérêt à court terme à garder l'argent, par exemple.)

Il n'y aura cependant accord que si, et dans la mesure où, chacun de nous y trouve un intérêt personnel (si nous recevons quelque chose « en échange »). Le fait que certains des plus démunis soient dans leur position simplement en raison de leur malchance ou d'injustices qu'ils ont subies, ne joue pas de rôle.

7. D'autres contemporains tels que Brian Barry (1989) et Thomas Nagel (1991) adoptent des positions comparables. C'est cependant à Rawls (1971 et 1993) et à Scanlon (1998) que nous devons les efforts de formulation systématique de cette perspective dans la tradition contractualiste.

2. Un second type de justification part non de mon intérêt et du profit mutuel que d'autres membres de la société et moi-même pouvons tirer d'un accord, mais de la prise en considération impartiale de *tous* les intérêts et circonstances de chacune des parties au contrat (à savoir : chacun des membres de la société).

Je peux alors être amené à effectuer des considérations telles que celles qui ont été avancées lors de l'examen de l'idéal d'égalité et à considérer que les pénuries ou privations dont souffrent les plus démunis, surtout lorsqu'elles sont imméritées (quand elles sont le seul effet de la loterie sociale et/ou naturelle), doivent d'un point de vue d'impartialité donner lieu à compensation. Au vu de ce second type de justification, je peux considérer qu'il est justifié d'effectuer des transferts vers les plus démunis, *même si cela est sans effet bénéfique* pour mes intérêts propres.

Une précision est utile à ce stade. Je viens d'adopter le terme d'impartialité pour caractériser la seconde position. C'est d'ailleurs sous ce terme qu'elle est souvent présentée (cf. Barry, 1989). Le terme me semble adéquat, puisque sont considérés les intérêts de chaque personne au contrat (moi y compris) en leur donnant le même poids. Il ne faudrait toutefois pas déduire que cette position représente une perspective « angélique » qui ne caractériserait qu'une société de saints exclusivement mûs par l'intérêt d'autrui. Une société juste, dit Rawls, n'est « ni une société de saints ni une société d'égoïstes. Elle fait bien partie de notre monde humain ordinaire » (PL, p. 54/82).

C'est certainement pour échapper à cette suspicion d'angélisme (et aussi à l'accusation que lui fait Brian Barry d'osciller entre le principe de profit mutuel et celui d'impartialité) que Rawls préfère qualifier la perspective qu'il définit comme étant celle de la *réciprocité* (cf. notamment PL, pp. 15-17/40-42 – le terme de « réciprocité » apparaît toutefois dès les premiers écrits de Rawls). Cependant, la différence ne réside pas dans la prise en compte des intérêts d'autrui (qui sont bien examinés dans la perspective d'impartialité décrite), mais essentiellement dans les *garanties* exigées. L'idée de réciprocité exige en effet la garantie que les autres membres de la société respectent les mêmes règles.

Pour revenir à mon exemple, même si je suis amenée à me dessaisir d'une partie de mes biens (par exemple sous forme d'impôts) sur la base de considérations d'impartialité, il est probable que je ne souhaiterais pas le faire si je ne savais pas que les autres membres de la société dans ma position s'acquittent des mêmes devoirs. Par ailleurs, je peux être mue par l'idée qu'il y a réci-

procité, au moins en ce sens que si nous nous trouvions, moi ou ceux que j'aime (mes enfants par exemple), dans la même position que les plus démunis au profit desquels je cède une partie de ce que je possède, alors nous recevons des bénéfices équivalents.

Notre brève étude de la tradition contractualiste dans laquelle Rawls se situe peut maintenant être résumée en deux points :

1. Le contrat n'est pas un fait historique, mais une construction hypothétique. Certains critiques s'empresseront de signaler qu'un contrat hypothétique n'engendre pas d'obligation (Dworkin, in Daniels, 1974, p. 17). Toutefois la métaphore contractualiste est utilisée, nous l'avons vu, dans un but différent, à savoir l'évaluation de nos institutions politiques et sociales.

2. Cette évaluation de la justice des institutions politiques et sociales est conduite au vu de principes établis dans des conditions de prise en compte impartiale des intérêts de chaque personne, plutôt qu'en fonction du seul profit mutuel que les différents membres de la société pourraient en tirer. La perspective contractualiste sert donc également de *procédure* pour déterminer le contenu des principes de justice.

Voyons maintenant l'utilisation de ces éléments contractualistes dans la théorie elle-même, en particulier en ce qui concerne la critique avancée contre l'utilitarisme.

1.3 Le contractualisme face à l'utilitarisme

Il ne faudrait pas déduire de ce qui vient d'être dit que Rawls ne fait que se prononcer pour une branche de l'héritage contractualiste. En effet c'est en grande partie à la *Théorie de la justice* et aux travaux qu'elle a inspirés que nous devons la distinction entre deux types de contractualismes, tout comme la formulation précise d'un contractualisme de sceau kantien. La *Théorie de la justice* consiste en effet non seulement à réinterroger mais véritablement à *refonder* la tradition contractualiste, pour en dégager les éléments qui permettent de répondre efficacement à l'utilitarisme dominant depuis presque un siècle lors de sa publication. L'importance de ce projet, le fait que l'ouvrage auquel nous avons affaire constitue le réquisitoire le plus important et le plus rigoureux écrit contre l'utilitarisme, pourrait toutefois nous rester masquée par la modestie avec laquelle Rawls présente sa théorie :

La théorie que je propose est de nature profondément kantienne et je ne prétends, pour les vues que j'avance, à aucune originalité. Les plus importantes sont classiques et bien connues. [...] L'ambition de ce livre sera complètement satisfaite si, grâce à lui, on parvient à saisir plus clairement les principaux caractères structuraux de cette conception de la justice, implicite dans la tradition du contrat social, ainsi que les moyens de son élaboration ultérieure (TJ, 8/20).

Rien ne prépare donc le lecteur à l'originalité de la théorie qu'il va lire. Cela étant, la direction du projet et son ambition profonde ne font aucun doute. En particulier, dès l'introduction, Rawls annonce que la théorie du contrat social :

1. lui semble offrir une analyse de la justice supérieure à la tradition utilitariste ;

2. qu'elle contient les éléments de délibération morale qui conviennent le mieux à une société démocratique.

Parallèlement, Rawls se propose d'écarter les interprétations réductrices, ainsi que de mettre les acquis de la tradition contractualiste à la disposition de la réflexion contemporaine sur la légitimité démocratique et sur les principes de distribution des avantages sociaux.

C'est vers la première des deux ambitions de la *Théorie de la justice* (la réponse à la doctrine utilitariste) que je vais maintenant me tourner. Je reviendrai sur la délibération démocratique et sur les problèmes particuliers qu'elle pose dans un contexte de pluralisme éthique, dans la conclusion de ce livre.

Une réponse systématique et globale à l'utilitarisme

L'utilitarisme est le nom donné à une théorie morale et politique qui trouve ses premiers fondements dès la philosophie de Hutcheson et David Hume, mais dont Jeremy Bentham (1748-1832) est généralement considéré comme le véritable fondateur. Cette doctrine, modifiée par John Stuart Mill (1806-1873) et par Henry Sidgwick (1838-1900), a occupé une place prépondérante dans la philosophie morale et politique de langue anglaise pendant près de deux siècles.

Je ne traiterai pas de l'utilitarisme en tant que doctrine morale, mais seulement de certains éléments qui touchent de plus près à la justice distributive. Par ailleurs, je laisserai de côté les différents types d'utilitarisme, pour n'ébaucher que les traits essentiels qui touchent plus particulièrement la théo-

rie de Rawls⁸. Plus précisément, je présente de façon succincte la ligne argumentative que Rawls avance contre l'utilitarisme dans la *Théorie de la justice*. Il entend, nous dit-il, « élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général et donc à toutes les versions différentes qui peuvent en exister » (TJ, p. 22/49, c'est moi qui souligne). Il estime en effet que la différence entre la doctrine du contrat et l'utilitarisme « demeure essentiellement la même » dans tous les cas.

Dire que la différence entre la doctrine du contrat et l'utilitarisme reste constante n'est bien sûr valable qu'à un certain niveau d'abstraction. Car Rawls laisse ainsi dans l'ombre les nombreuses ramifications et sophistications introduites au sein même de la théorie utilitariste, telle que la différence entre utilitarisme des actes et des règles, entre utilitarisme hédoniste et idéal, ou encore entre utilitarisme classique et moyen. Si de telles distinctions sont volontairement ignorées, du moins pour l'essentiel, c'est précisément parce que Rawls considère que les théoriciens critiques de l'utilitarisme se sont fourvoyés dans des subtilités de détail. Ce faisant, ils ont renoncé à dessiner une théorie rivale de l'utilitarisme, mais ils en reprennent l'ambition initiale, à savoir apporter une conception globale cohérente et systématique des faits sociaux, économiques et moraux.

L'intuitionnisme n'apporte pas une réponse suffisamment robuste à l'utilitarisme

Pour le dire en termes plus techniques, Rawls reproche aux critiques de l'utilitarisme d'adopter une version de l'intuitionnisme. L'intuitionnisme tel qu'il le définit est la doctrine qui dit non seulement que nous avons une pluralité de principes, mais aussi et surtout qu'il n'y a pas de règle autre que l'intuition pour juger des conflits entre principes.

Nous avons vu certains exemples de conflits entre principes fondamentaux dans le chapitre précédent. Si nous entendons satisfaire aux principes d'égalité et de liberté, des directives contraires s'ensuivent de chacun d'entre eux, au moins dans certains cas. Face à des conflits de ce type, l'intuition-

8. La présentation effectuée ici est tout à fait sommaire. Les ouvrages de référence en langue anglaise sont trop nombreux pour en proposer une liste, même succincte. Le lecteur curieux de l'utilitarisme classique peut se référer à Bentham (1789) et Mill (1873). Je renvoie par ailleurs le lecteur français à l'œuvre classique d'Élie Halévy (1901), à l'anthologie de Catherine Audard (1999), et à la présentation de l'utilitarisme dans le contexte des problèmes de justice distributive par Philippe Van Parijs (1991).

nisme se refuse à fournir une règle de priorité générale (telle que « la liberté individuelle ne peut être sacrifiée au profit de plus d'égalité »). Pour l'intuitionnisme, toute tentative d'exprimer des principes éthiques ultimes de cet ordre ne peut en effet qu'amener à des affirmations excessivement rigides et simplistes, ou alors insignifiantes parce que trop générales. Pour la définition de l'équilibre juste entre préceptes fondamentaux, nous n'avons d'autre recours que de faire confiance à nos capacités d'intuition.

L'attrait de cette théorie est qu'elle correspond bien au sens commun. « L'intuitionnisme du sens commun, dit Rawls, prend la forme de groupes de préceptes assez spécifiques, chaque groupe s'appliquant à un problème particulier de justice. L'un concerne la question de l'équité des salaires, l'autre celle des impôts, un autre encore celle des peines et ainsi de suite. Pour parvenir à la notion de salaire équitable, par exemple, nous devons mettre en balance d'une façon ou d'une autre des critères assez différents et concurrents, comme les revendications de qualification, de formation, d'effort, de responsabilité et les risques du métier, et nous devons aussi tenir compte des besoins. Il est probable que personne ne prendrait la décision à partir d'un seul de ces préceptes et qu'un compromis entre eux devrait être trouvé » (TJ, p. 35/61).

Quoi de plus raisonnable ? De cette position, Rawls est tout prêt à accorder qu'elle n'est en rien déraisonnable et qu'elle s'accorde au bon sens. Le reproche qu'il lui fait cependant *en tant que doctrine philosophique* est de ne pas poursuivre plus loin l'effort de clarification et de systématisation que nous attendons de la pensée philosophique.

Dans l'exemple des différents principes qui sous-tendent la définition d'un niveau équitable de salaire, nos intuitions sur le juste poids à donner à chaque critère sont en partie influencées par nos talents, notre position dans la société et les attentes dominantes. Ce que la philosophie doit, selon Rawls, se donner comme objectif (même si elle l'atteint de façon incomplète), c'est de fournir une perspective qui permette de juger non pas des équilibres entre principes, mais de la justice de la position à partir de laquelle nous définissons ces équilibres.

Rawls donne ainsi l'exemple de la possession de certains talents ou d'un certain niveau éducatif : le jugement de la personne qui les possède peut être teinté de telle sorte qu'elle privilégie intuitivement la récompense des capacités et de la formation. Seule une perspective plus globale sur la justice de la distribution des capacités et des opportunités permettrait de rendre compte de

la distorsion que notre propre situation et les attentes culturelles dominantes dans notre milieu impriment à notre conception de la justice.

La perspective parcellaire qu'il adopte sur la justice sociale explique donc l'échec de l'intuitionnisme face à l'utilitarisme. « Nous avons tendance à oublier, écrit Rawls dans les premières pages de son livre, que les grands utilitaristes, Hume et Adam Smith, Bentham et Mill, étaient des théoriciens de la société et des économistes de premier ordre, et que la doctrine morale qu'ils élaboraient devait satisfaire leurs autres intérêts et constituer une conception globale. Leurs critiques, par contre, adoptaient des points de vue beaucoup plus étroits. Ils notaient les obscurités du principe d'utilité ainsi que les désaccords apparents entre nombre de ses implications et nos sentiments moraux. Mais je ne pense pas qu'ils ont réussi à lui opposer une conception morale systématique et applicable » (TJ, VII-VIII, pp. 8/20-21).

Le recours à l'intuition ne doit pas être entièrement éliminé, admet Rawls, mais nous devons limiter le recours à cette faculté, et ne pas lui donner un rôle prépondérant. En particulier, si différentes personnes sont en profond désaccord quant aux équilibres intuitifs entre les préceptes (comme cela semble devoir être le cas, au moins à l'échelle de toute une société), alors, l'intuitionnisme les laisse sans recours pour poursuivre l'analyse rationnelle de leurs différents. Une conception intuitionniste de la justice est donc incomplète, conclut Rawls (TJ, p. 41/67).

Avec les utilitaristes, Rawls a donc en commun l'ambition de définir une conception globale et systématique des faits moraux, sociaux et économiques. C'est même cette ambition qui lui semble être l'un des principaux attraits de sa doctrine.

Principaux traits de l'utilitarisme comme conception de justice distributive

La volonté d'éviter le recours à des intuitions instables lorsque nous sommes confrontés à un conflit de préceptes dans le domaine de la justice sociale est bien l'une des ambitions essentielles de la doctrine utilitariste. Dans l'esprit de l'un des auteurs qui posèrent les premiers principes de cette école de pensée, à savoir Jeremy Bentham, l'utilitarisme doit en effet permettre d'établir des principes *rigoureux, objectifs, rationnels et intelligibles*, permettant de guider et d'évaluer les politiques publiques. Le principe fondamental qui répond à cette exigence, et qui devrait selon lui constituer la mesure objective du succès ou de l'insuccès des politiques et des institutions, est celui

d'« utilité ». Ce principe cherche à trouver les politiques qui conduisent à maximiser le plaisir ou bien-être de la communauté considérée et à en minimiser la souffrance.

Ajoutons que ce calcul s'appuie sur des bases individualistes. Dans sa version la plus simple, l'utilitarisme est ainsi la doctrine qui calcule, pour chaque individu, dans quelle mesure son bien-être (ou utilité) est accru ou diminué par la politique considérée. La somme des utilités résultantes est ensuite mise en regard de celle que l'on obtient par d'autres politiques concurrentes. Pour l'*utilitarisme classique* (celui de Bentham ou de Sidgwick), la politique à adopter est celle qui maximise la somme des utilités, c'est-à-dire qui obtient la somme totale de bien-être la plus élevée.

Le principe que propose Bentham repose donc sur l'idée que les faits moraux essentiels sont ceux qui concernent le *bien-être individuel*. Deux avantages importants de cette doctrine apparaissent d'emblée :

1. Étant donné l'immédiate évidence de l'importance du bien-être de chacun, l'attrait de cette doctrine philosophique s'explique bien. L'idée que les politiques gouvernementales devraient maximiser la somme des utilités semble par ailleurs s'accorder avec ce que nous en attendons spontanément.

2. L'utilitarisme est par ailleurs profondément *égalitaire*, en ce que le bien-être de chaque personne est pris en considération, et qu'aucune ne compte plus qu'une autre. De ce point de vue, donc, l'utilitarisme est strictement *impartial*.

La rigueur et la simplicité d'un principe qui semble si bien s'ajuster à nos intuitions, tout en accordant une importance égale et impartiale à chaque personne, expliquent certainement le rôle dominant que la doctrine utilitariste a joué dans la philosophie morale anglaise. L'importance qu'il accorde au bien-être le rend par ailleurs parent des politiques de justice sociale mises en œuvre dans le contexte de l'État-providence. Une barrière d'objections s'est toutefois dressée face à ce premier principe. Je me tournerai dans le reste de cette section vers celles qui importent le plus à notre propos, en particulier le contraste avec la perspective contractualiste dessinée précédemment.

Quelques contrastes entre utilitarisme et contractualisme

Commençons par noter certaines caractéristiques de la position utilitariste ébauchée ci-dessus par rapport à la doctrine du contrat social.

1. Le trait humain essentiel sur lequel repose le principe utilitariste concerne la capacité à éprouver du plaisir et à souffrir. Ce qui constitue un

contraste important avec la tradition contractualiste dans laquelle se situe Rawls, qui met l'accent sur la capacité de raisonnement et d'évaluation comme caractère distinctif de l'espèce humaine.

2. Il s'ensuit que, pour l'utilitarisme pur, à la différence du contractualisme, les autres idéaux, justice, égalité et même liberté, n'ont de valeur que parce qu'ils permettent de maximiser l'utilité ; ils n'ont de valeur que *dans cette mesure*. Si l'utilitariste pur arrive à la conclusion qu'ils ne contribuent pas à maximiser la somme totale d'utilités, alors ces valeurs peuvent être sacrifiées.

3. Par ailleurs, l'utilitarisme accorde une valeur impartiale à chaque individu, mais cette perspective est générée par un observateur impartial *externe*, qui attribue une valeur égale au bien-être de chaque personne. C'est cependant le bien-être *total* obtenu en additionnant les utilités individuelles qui permet à cet observateur externe de pencher pour une politique plutôt que pour une autre. La perspective ultime n'est donc plus celle de chaque individu concerné.

Le contractualisme adopte une procédure différente au moins sur deux points fondamentaux :

a. Ce n'est pas un observateur externe mais *chaque* personne affectée par le contrat qui en évalue les effets. L'un des aspects fondamentaux de la position contractualiste est en effet l'idée que chaque personne est le meilleur juge de ses propres intérêts (ce qui en fait une doctrine fondamentalement anti-paternaliste).

b. Par ailleurs, l'évaluation s'effectue d'un point de vue qui *reste individuel* en tous points. Si le contrat qui m'est proposé est tel que je ne pourrais en aucun cas l'accepter (par exemple parce qu'il suppose des sacrifices que je ne peux que considérer comme étant inacceptables), alors, peu importe que la somme des bénéfices de ce contrat pour le reste de la communauté considérée soit énorme.

4. L'utilitarisme présente un dernier contraste avec le raisonnement contractualiste de type kantien dont les principales caractéristiques ont été ébauchées précédemment. Celui-ci, nous l'avons vu, vise à élaborer des principes de justice (tels que la liberté égale pour tous) *a priori*, c'est-à-dire indépendamment de circonstances autres que celles qui affectent toute société humaine. Par opposition, l'utilitarisme est une doctrine *conséquentialiste*, c'est-à-dire que les institutions et les politiques publiques sont évaluées non pas en fonction de leur respect d'une règle préalable, mais en fonction de

leurs conséquences sur un objectif déjà fixé (la maximisation de la somme des utilités).

De nouveau, nous pouvons poser la question suivante : quoi de plus raisonnable que de mesurer les politiques à l'aune de leurs conséquences ? Rawls est d'ailleurs tout prêt à accorder que « toute doctrine éthique digne de considération tient compte des conséquences dans son évaluation de ce qui est juste. Celle qui ne le ferait pas serait tout simplement absurde, irrationnelle » (TJ, p. 30/56). La différence est toutefois que, pour l'utilitarisme, la justice des politiques publiques n'est jugée que sur leurs seules conséquences sur le bien-être total. Les institutions doivent donc être organisées de façon à ce que le niveau de satisfaction des individus, *quelle qu'en soit la source*, soit le plus élevé possible.

Une autre façon de comprendre cette dernière opposition est de la définir comme l'opposition entre doctrines déontologique et téléologique. La perspective contractualiste rawlsienne est *déontologique*, c'est-à-dire qu'elle définit *a priori* des règles de justice dont le respect ne peut être normalement contourné pour l'obtention d'un bien, pour grand qu'il soit (ces règles posent donc les limites de ce qu'il est *permis* de faire pour l'obtention de ce bien). Par opposition, l'utilitarisme est une doctrine *téléologique*, pour laquelle l'action bonne est celle qui produit le plus grand bien. Les règles sont donc établies *a posteriori*, en fonction de ce qui conduit à cet effet (ce que Rawls appelle « définir le juste dans le but de maximiser le bien »).

Pour nous convaincre des problèmes générés par cette perspective, imaginons, nous dit Rawls, que « des hommes prennent un certain plaisir à établir des discriminations entre eux, à imposer aux autres une diminution de liberté afin d'accroître le sentiment de leur propre valeur » ; il faut alors « accorder à la satisfaction de ces désirs un poids qui soit en rapport avec leur intensité [...] » (TJ, pp. 30-31/56). L'important, c'est que la *seule* raison de ne pas satisfaire ces désirs, pourtant illégitimes, serait de considérer que cela aurait un effet négatif sur la somme des utilités (par exemple parce que les discriminations ont un effet destructeur sur la cohésion sociale). La théorie utilitariste ne permet pas de poser comme règle le respect d'un principe indépendant et prioritaire, tels que la liberté ou le respect de chaque personne.

Bien sûr les utilitaristes peuvent défendre le principe de liberté, et ils l'ont d'ailleurs fait historiquement (l'exemple le plus évident étant celui de J. S. Mill). Pour le respect de ce précepte, l'utilitariste, toutefois, doit d'abord prouver que le principe d'égalité liberté maximise le solde global net de satis-

faction. S'il ne peut donner une telle preuve, alors, la liberté individuelle peut être sacrifiée.

Le caractère distinct des personnes

Rawls résume ces contrastes entre la doctrine contractualiste et l'utilitarisme en une formule : *l'utilitarisme ne prend pas assez au sérieux la pluralité ni le caractère distinct des personnes*. Pour comprendre cette accusation, il suffit de considérer les éléments du raisonnement adopté par l'utilitarisme. Pour cette doctrine, c'est le contentement maximum *total* qui compte, pas la façon dont il est réparti. Le spectateur externe impartial effectue ainsi pour *l'ensemble* de la société un calcul qui ressemble à celui que chaque individu effectue pour les différents moments de sa vie : par exemple, qu'il est rationnel de m'imposer un sacrifice aujourd'hui pour une plus grande satisfaction demain.

Alors qu'il est non seulement rationnel mais aussi parfaitement légitime pour un individu de mettre en balance pertes et gains présents et futurs, et de décider de leur répartition dans le temps de façon à produire un contentement total maximum, il ne semble pas légitime de sacrifier certains individus pour un plus grand contentement total dans la société.

Je peux décider de manger tous les jours des pâtes pendant une longue période pour me payer un somptueux repas dans un restaurant de luxe, si le contentement produit par ce seul repas rend ce choix rationnel. Nous n'envi-sageons cependant pas de la même manière le cas d'une série de personnes réduites à manger des pâtes pour qu'une seule effectue un somptueux repas. Or Rawls estime que, pour ce qui est de la justice distributive, l'utilitarisme porte le même regard moral sur les deux exemples : « Le trait saillant de la conception utilitariste de la justice est que, sauf indirectement, la façon dont la somme totale des satisfactions est répartie entre les individus ne compte aucunement, pas plus que ne compte, sauf indirectement, la façon dont un homme répartit dans le temps ses satisfactions » (TJ, p. 26/51).

L'utilitarisme accepte ainsi d'accorder à un groupe d'individus (la société) un statut moral que le contractualisme et la théorie rawlsienne réservent au seul individu. Alors que le contractualisme considère que les groupes d'individus ne sont objet d'intérêt moral que si, et dans la mesure où, ils affectent les individus qui les composent, l'utilitarisme considère que c'est « la société » qui doit être plus heureuse.

J'avais commencé par mettre en exergue les bases individualiste du calcul utilitariste. Rawls montre cependant qu'en étendant à toute la société le prin-

cipe de choix valable pour un individu, l'utilitarisme n'est pas assez individualiste :

Ici nous pouvons noter une anomalie curieuse. Il est habituel de considérer l'utilitarisme comme un individualisme et il y a certainement de bonnes raisons pour le faire. Les utilitaristes étaient de solides défenseurs de la liberté politique et de la liberté de pensée, et ils affirmaient que le bien de la société est constitué par les avantages dont jouissent les individus. Cependant, l'utilitarisme n'est pas un individualisme, du moins pas quand on l'envisage à partir de l'enchaînement de pensée le plus naturel ; car, alors, traitant tous les systèmes de désir comme un seul, il applique à la société le principe de choix qui est valable pour un individu (TJ, p. 29/55).

Pour résumer, donc, le fait que la perspective utilitariste ne reste pas individualiste de bout en bout a pour conséquence, selon Rawls, que cette doctrine présente deux défauts majeurs *en tant que théorie de la justice* :

- d'une part, la doctrine utilitariste n'est pas sensible au problème de la distribution du bien-être entre les individus ; pourvu que la somme des utilités soit supérieure dans le premier cas, une distribution très inégalitaire doit être préférée à une distribution égalitaire ;
- d'autre part, cela entraîne que certains individus puissent être sacrifiés au profit du plus grand bien-être total.

La construction de la position originelle sur le modèle contractualiste vise à éliminer ces deux défauts fondamentaux, et à en tirer des principes auxquels chaque individu dans la société puisse consentir. Rawls estime que l'adoption d'une procédure contractualiste a pour effet le refus du calcul utilitariste (les individus potentiellement sacrifiés ne pourraient apporter leur consentement). Cette procédure a par ailleurs une autre vertu encore plus fondamentale : elle permet de rivaliser avec la théorie utilitariste en lui apportant une réponse rigoureuse, qui présente et lie de façon systématique une conception des caractéristiques inhérentes à la personne et aux sociétés humaines à une théorie de la justice sociale.

À ce stade, toutefois, l'utilitarisme n'est écarté – il faut le souligner – qu'en ce qui concerne les *éléments de raisonnement contractualistes initiaux* que nous verrons résumés dans la position originelle. Les principes auxquels parviennent les partenaires du contrat dans cette position originelle, pourrions-nous très bien se révéler être au moins partiellement utilitaristes, comme Rawls lui-même l'accorde : « Bien entendu, rien [...] ne prouve que les part-

naires, dans la position originelle, ne choisiraient pas le principe d'utilité pour définir les termes de la coopération sociale. [...] Il est parfaitement possible [...] que soit adoptée une forme du principe d'utilité et que, finalement, la théorie du contrat conduise à une justification plus profonde et plus complète de l'utilitarisme » (TJ, p. 29/55).

Avant de me tourner vers l'examen de la position originelle, il est utile de noter pour finir le lien entre l'affirmation par Rawls du caractère distinct des personnes et l'accent mis sur la délibération démocratique. En effet c'est surtout parce qu'elle respecte le caractère distinct des personnes, la pluralité des individus ayant des fins séparées, que la théorie du contrat social constitue pour Rawls « la base morale qui convient le mieux à une société démocratique » (TJ, p. VIII/20).

2. LA POSITION ORIGINELLE

Pour mettre les acquis de la tradition contractualiste de réflexion sur la justice au service de la délibération sur les principes démocratiques dans nos sociétés, Rawls va donc forger un instrument heuristique équivalent à l'état de nature dans les théories du contrat social, à savoir la *position originelle*. Celle-ci renouvelle l'expérience de pensée qui consiste à imaginer une société sans État, pour s'interroger sur la possibilité d'une forme d'État à la fois légitime et juste. Cependant, à la différence des théories contractualistes classiques, cette situation initiale n'est pas décrite, même de façon purement hypothétique, comme un premier stade de développement des sociétés humaines.

En effet, pour éviter de devoir préciser, comme Rousseau, que le développement des sociétés humaines qu'il retrace n'est pas à proprement parler historique, Rawls construit la position originelle de façon à mettre tout l'accent sur sa nature hypothétique et heuristique. Cela lui permet de ne s'attacher qu'aux éléments essentiels du raisonnement contractualiste, en particulier l'idée que chaque personne se forme une conception légitime de ses propres intérêts (en ce sens qu'elle en est le meilleur juge), la notion rousseauienne d'autolégislation et l'accent mis sur les conditions de coopération sociale entre citoyens libres et égaux :

Dans la théorie de la justice comme équité, la position originelle d'égalité correspond à l'état de nature dans la théorie traditionnelle du contrat social.

Cette position originelle n'est pas conçue, bien sûr, comme étant une situation historique réelle, encore moins une forme primitive de culture. Il faut la comprendre comme étant une situation purement hypothétique (TJ, p. 12/38 ; cf. aussi la note 5, p. 12/79, pour la référence à la théorie kantienne).

Voyons donc les éléments de l'expérience de pensée à laquelle nous sommes invités.

2.1 L'expérience de pensée

Imaginez qu'un jour vous vous réveillez en ayant perdu l'usage de vos sens. Vous ne voyez ni n'entendez rien ; aucune odeur ne vous renseigne sur ce qui vous entoure. Vous semblez également privé de l'usage de vos membres ; vous ne pouvez effectuer aucun mouvement ; la sensation même de l'existence de votre corps vous manque. Rapidement, vous vous rendez compte également que vous ne savez plus qui vous êtes. Aucun souvenir, même par bribes, de l'époque ou de la société qui sont les vôtres, de la personne que vous êtes, jeune ou vieille, croyante ou agnostique, riche ou pauvre, femme ou homme, faible ou fort, ayant ou non le goût de l'effort, un talent ou un don particulier, ne parviennent à votre conscience.

Pourtant, par ailleurs, votre esprit semble se mouvoir sans effort. Vous pouvez envisager certaines caractéristiques des sociétés humaines. Vous pouvez, par exemple, concevoir l'altruisme limité des hommes, par opposition à l'attitude entièrement désintéressée des saints. Il vous apparaît aussi que les intérêts varient d'une personne à l'autre, tout comme diffère la représentation que chacune se forme de l'intérêt des autres. Enfin, vous avez conscience de la rareté modérée des ressources terrestres, qui pose constamment la question des normes selon lesquelles ces ressources sont possédées et réparties.

Une voix vous parvient alors, qui vous dit : « Prenez votre temps et réfléchissez bien. Lorsque vous sortirez des limbes dans lesquels vous êtes à présent, vous allez vivre toute une vie dans la société dont vous aurez vous-même choisi les principes politiques essentiels. Vous ne pourrez, par contre, pas choisir votre place dans cette société. Il est donc dans votre propre intérêt de bien envisager les conséquences de l'adoption des normes fondamentales que vous allez énoncer, pour chacune des personnes de cette société. Vous serez en effet l'une d'entre elles, n'importe laquelle d'entre elles. »

Cette expérience de pensée, c'est un peu celle à laquelle John Rawls invite chacun de nous dans sa *Théorie de la justice*, même si ce n'est pas la façon

dont il la décrit lui-même. Entre autres différences, ce n'est pas une mais plusieurs personnes qui sont placées dans cette situation initiale d'ignorance de toutes leurs caractéristiques personnelles et sociales, et qui raisonnent ensemble sur les principes premiers⁹. Afin de comprendre plus précisément les termes dans lesquels Rawls lui-même construit cette « position originelle » de réflexion sur la justice, et les conclusions qu'il lui apporte, certains éléments de la situation que nous venons de décrire méritent d'emblée d'être soulignés.

2.2 L'information ignorée dans la position originelle

Examinons tout d'abord l'information dont vous êtes *privés* dans la position originelle décrite ci-dessus. Vous êtes derrière ce que Rawls appelle un « voile d'ignorance » quant à votre place dans la société, vos qualités personnelles, votre sexe, etc.

Réfléchir aux choix qui seraient les vôtres dans cette situation vous invite à considérer non seulement votre point de départ plus ou moins favorable dans la société, mais aussi toute aptitude naturelle, comme étant le résultat d'une sorte de loterie. Vous ne méritez pas plus de naître ici que là, avec telles circonstances sociales, avec tels atouts naturels, etc., plutôt qu'avec d'autres. Ces caractéristiques n'étant pas méritées, elles constituent un facteur d'inégalité moralement arbitraire (nous retrouvons ici certains des éléments analysés au chapitre précédent). Choisir les principes de justice sans l'influence de ces facteurs arbitraires correspond donc à une perspective *initiale* équitable à l'égard de chaque personne.

Cette perspective retient donc un élément essentiel du contractualisme classique, tout en évitant certaines spéculations encouragées par l'idée d'état de nature. La position originelle ne peut ainsi être confondue avec un moment historique, ou un stade antérieur de l'évolution de l'humanité, puisque vous ignorez tout des caractéristiques particulières, historiques, économiques ou autres de la société dans laquelle vous allez vous trouver. Par ailleurs, certaines informations disponibles dans l'état de nature, où chacun connaît

9. Précisons toutefois qu'il n'y a aucune incohérence à prendre une seule personne. Cf. TJ, p. 139/171 : « Nous pouvons comprendre l'accord conclu dans la position originelle à partir du point de vue d'une personne choisie au hasard ».

déjà son sexe, sa force physique, ou encore ses capacités à s'appropriier plus ou moins de ressources, sont clairement éliminées.

Le fait que la position initiale d'ignorance écarte ainsi tout ce qui nous différencie arbitrairement, plaçant les parties au contrat sur un pied de parfaite égalité, permet donc d'isoler et d'éclairer un élément contractualiste fondamental. Par ailleurs, nous pouvons maintenant mieux saisir le sens de l'expression *justice comme équité* : cette expression renvoie à la situation équitable dans laquelle les principes de justice sont choisis. La justice comme équité, c'est donc l'idée que les principes de justice doivent être issus d'un accord *conclu dans une situation équitable*. Il y aurait par conséquent contre-sens à lire cette expression comme si la justice demandait la mise en œuvre d'un principe d'équité, plutôt que d'un principe d'égalité, par exemple¹⁰.

Pour poursuivre l'analyse des caractéristiques de l'expérience de pensée que vous menez à bien, le fait de ne pas connaître vos qualités personnelles, votre sexe, votre situation sociale ou économique, ni même ce à quoi vous croyez profondément, ce qui compte pour vous, vous oblige à adopter le point de vue, les raisons de chacune des personnes de la société dans laquelle vous seriez amenés à vivre.

Vous êtes par là même portés à tenir compte des effets de vos actions, en tant que membre de cette société, sur chacune et chacun de ses autres membres. Il vous est demandé de choisir dans votre seul intérêt – vous n'êtes donc nullement placé dans une situation d'altruisme angélique. Mais l'ignorance où vous êtes de vos caractéristiques personnelles, maintenant et dans la société dont vous établissez les principes essentiels, fait que vous ne pourriez vous en tenir à un point de vue exclusivement égoïste. Vous devez vous mettre en pensée « à la place » de chaque autre personne. Les restrictions imposées à ce que vous savez de vous-même font donc que vous réfléchissiez en traitant chaque personne avec *impartialité* et même avec une *égale sollicitude*.

Les conditions d'une réflexion morale sur une répartition équitable des avantages sociaux sont ainsi remplies, sans pour autant vous forcer à adopter une perspective intuitivement irréaliste, selon laquelle les intérêts de chacun, pour éloigné qu'il soit, vous tiendraient autant à cœur que les vôtres. Vous pouvez par ailleurs délibérer sur la réponse que vous apporteriez au problème posé, et comparer les principes que vous adopteriez avec d'autres personnes.

10. Sur ce point, cf. *TJ*, p. 13/39 : « Cette expression ne signifie pas que les concepts de justice et d'équité soient identiques, pas plus que, par exemple, la formule "la poésie comme métaphore" ne signifie que poésie et métaphore soient identiques ».

L'expérience de pensée peut en effet être soumise à toute autre personne, quelle que soit sa position dans la société, ses penchants et ses croyances, et pas seulement à celles qui partageraient déjà nos idéaux.

2.3 L'information disponible : les circonstances de la justice et les biens premiers dans la « théorie étroite du bien »

Un second type de considérations peut être effectué quant au contexte de raisonnement dans lequel vous êtes placé. Vous ignorez tout de vos particularités personnelles et même de vos idéaux. Il vous faut toutefois quelques informations pour vous permettre de guider votre choix. Quels sont donc les éléments qui vous sont donnés pour vous permettre de réfléchir ? Ici, Rawls prend deux types de données communes à la question de la justice dans toute société humaine.

Retour sur les circonstances de la justice

Le premier type de caractéristiques que votre esprit appréhende, tant sur le plan objectif (rareté relative des ressources par rapport aux besoins et aux désirs) que subjectif (générosité limitée des hommes), sont précisément celles dans lesquelles la question de la justice a un sens (c'est-à-dire qu'elle est *à la fois possible et nécessaire*). Nous retrouvons donc ici les « circonstances de la justice », inspirées de Hume et analysées dans l'introduction de ce livre (pour la version qu'en donne Rawls, cf. *TJ*, section 22). Les éléments essentiels en sont les suivants :

- si l'abondance de tout type de bien désirable était telle que chacun pouvait trouver satisfaction sans léser en rien aucun autre membre de la société¹¹, les principes de justice déterminant ce qui peut être attendu de chaque personne et ce à quoi chacune a droit seraient superflus. Ils le seraient tout autant si la pénurie était telle que toute tentative de coopération devenait illusoire : la question de la justice n'a donc de sens que dans des circonstances de rareté, mais de rareté *relative* ;
- de même, si la nature humaine était devenue parfaitement altruiste et *uniforme*, si chacun prenait les intérêts des autres membres de la société aussi

11. Il s'agit d'une condition particulièrement difficile à satisfaire, puisque les biens désirables ne sont pas seulement matériels mais aussi symboliques (le pouvoir, par exemple).

à cœur que les siens propres, et les définissait *de manière identique* (une sorte de communauté de saints unis par un même idéal), alors, il n'y aurait guère besoin d'élaborer des normes de justice¹².

Ces deux types de caractéristiques sont source de conflit et demandent l'adoption de principes de justice. Si elles disparaissaient, alors ces principes n'auraient pas lieu d'être.

[E]n résumé, on peut dire que les circonstances constituant le contexte de l'application de la justice sont réunies chaque fois que des personnes avancent des revendications en conflit quant à la répartition des avantages sociaux, dans des situations de relative rareté des ressources. En l'absence de telles circonstances, il n'y aurait pas d'occasion pour la vertu de justice, tout comme, en l'absence de menaces physiques, il n'y aurait pas d'occasion pour le courage physique (TJ, p. 128/161).

Le regard porté par Rawls comme par Hume sur les sociétés humaines complexes conduit donc à considérer qu'elles sont caractérisées par des circonstances telles que la justice soit une vertu nécessaire. Cela explique pourquoi Rawls écrit, dans le premier paragraphe de son premier chapitre, que « la justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée » (TJ, p. 3/29)¹³. L'affirmation peut surprendre ; toutefois, comme l'analyse des circonstances de la justice le montre, il s'agit avant tout d'une constatation inspirée du diagnostic humien selon lequel « la bienveillance limitée et la condition nécessaire » des hommes rendent la justice *indispensable* « à l'intérêt public et à celui de chaque individu » (1739, p. 99).

La théorie étroite du bien et les biens premiers

Le second type d'informations dont vous disposez derrière le voile d'ignorance concerne vos motivations. Il faut bien que vous désiriez certains biens,

12. De nouveau, cette condition ne semble pas devoir être satisfaite à l'échelle des sociétés humaines complexes. Même entre saints ou héros, nous rappelle Rawls, des conflits surgissent ; il suffit pour cela que ces saints ou héros n'acceptent pas le sacrifice de leurs intérêts idéologiques à ceux des autres. « Les idéaux spirituels des saints et des héros peuvent s'opposer de façon aussi irréconciliable que n'importe quels autres. Les conflits issus de la poursuite de ces idéaux sont les plus tragiques de tous » (TJ, p. 129/162).

13. Une fois de plus, Rawls rejoint ici Kant, pour lequel « si la justice sombre, le fait que les hommes vivent sur la terre n'a plus aucune valeur » (1797, § 49, p. 601).

pour que vous souhaitiez adopter des principes permettant d'éviter un conflit avec les autres membres de la société dans la course à leur obtention.

De nouveau, puisque vous ne savez pas *qui* vous êtes et que vous ne connaissez rien de vos goûts ni de vos croyances, vos attentes ne peuvent être que celles qui sont communes à tous les individus. Ces attentes communes, ces biens que tout individu a des raisons de désirer quelles que soient ses autres attentes, Rawls les qualifie de « biens premiers ». La connaissance de la liste des biens premiers derrière le voile d'ignorance constitue ce qu'il nomme une « théorie étroite du bien » (*étroite* puisqu'elle ne présume rien quant aux convictions et désirs particuliers des individus).

Précisons également que la liste des biens premiers à la distribution desquels les principes de justice que vous déterminez s'appliquent, sont ceux qui peuvent être affectés par des principes politiques. Ce sont donc des biens sur la garantie desquels les institutions sociales, l'État en particulier, peuvent avoir une influence.

Y a-t-il des biens dont vous savez déjà, dans l'expérience de pensée décrite plus haut, d'une part qu'ils vous seront nécessaires et, d'autre part, que l'État et les institutions sociales pourront vous les garantir ?

Considérons le premier aspect, celui de la définition des biens premiers. Il peut être postulé que vous souhaitez mener une vie qui ait un sens *pour vous* (et que les autres membres de la société souhaiteront chacun mener une vie qui ait un sens de leur point de vue). Vous souhaiterez donc la garantie des biens qui vous permettent de mener à bien ce projet de vie, quel qu'il soit (puisque vous ne savez pas encore qui vous serez). « [U]ne fois qu'il est établi, dit Rawls, qu'un objet a les propriétés qu'il est rationnel, pour quelqu'un ayant un projet rationnel de vie, de désirer, alors nous avons montré que cet objet est bon pour lui. Et si certains types d'objets satisfont cette condition pour les êtres humains en général, alors ces objets sont des biens humains » (TJ, 399/441, c'est moi qui souligne).

Il est maintenant plus clair que ces biens premiers constituent la condition préalable à la réalisation de tout projet de vie. C'est justement pourquoi il est important que les institutions sociales en assurent la garantie. Quels biens relèvent donc de cette catégorie ? Les biens désirables en tant que moyens de mise en œuvre d'un projet rationnel de vie, quel qu'il soit, sont de deux ordres : les biens naturels et les biens sociaux. Les institutions sociales auront un rôle différent dans les deux cas :

- pour ce qui est des biens ou talents naturels, tels que la santé, la vigueur,

l'intelligence ou l'imagination, ils ne sont pas distribués par les institutions sociales, même si leur développement et leur exercice sont affectés par elles ; – quant aux *biens sociaux*, tels que libertés, droits, opportunités, richesse ou revenus, ils peuvent, eux, être distribués, ou pour le moins garantis, par les institutions sociales et politiques. Ils affectent par ailleurs les possibilités d'exercice et l'épanouissement des talents naturels. Ce sont donc ces biens qui font l'objet des principes de justice distributive.

Pour résumer, la conception étroite du bien permet de choisir des principes de justice sociale sur une base rationnelle dans la position originelle. Afin de garantir que vous puissiez former un plan de vie, l'exécuter et le réviser s'il y a lieu, vous vous appuyez sur une liste donnée de biens sociaux premiers. Comme vous ignorez vos circonstances personnelles et vos fins ultimes, ces biens premiers doivent constituer des moyens polyvalents pour la réalisation de différents projets de vie.

La liste de ces biens utiles quel que soit notre projet de vie rationnel, telle qu'elle nous est donnée par Rawls, comprend en premier lieu les *libertés de base* (libertés politiques, liberté de pensée, de conscience, de mouvement, etc.) puis, en second lieu, les aspects socio-économiques (répartition des *richesses, revenus, accès aux positions d'autorité et de responsabilité*) et, enfin, les *bases sociales du respect de soi-même*. Dans cette liste, la liberté et le sens de notre propre valeur, ou respect de soi-même, sont les deux biens humains fondamentaux, les autres biens servant normalement à la mise en œuvre de projets de vie : « La théorie étroite du bien que les partenaires sont censés reconnaître montre qu'ils devraient essayer de garantir leur liberté et leur respect d'eux-mêmes et qu'ils ont besoin, en général, d'une part plus grande des autres biens premiers afin d'atteindre leurs objectifs, quels qu'ils soient » (TJ, p. 397/439).

Concluons sur le caractère « étroit » de la théorie du bien. L'idée selon laquelle le bien d'une personne est déterminé par ce qui est, pour elle, une vie ayant un sens, à savoir un projet rationnel de vie dans des circonstances suffisamment favorables, constitue le dénominateur commun entre des doctrines par ailleurs bien dissemblables. Rawls nous rappelle que cette idée remonte à Aristote, et qu'elle n'est contestée ni par l'utilitarisme ni par la théorie du contrat (TJ, p. 92/123). C'est en ce sens que la théorie du bien accessible derrière le voile d'ignorance de la position originelle est *étroite* : elle doit permettre de ne pas préjuger du choix pour une doctrine plutôt que pour l'autre.

Toutefois, cette neutralité entre doctrines n'est pas entière, comme le font remarquer plusieurs commentateurs, puisque la position originelle est

construite sur des prémisses qui sont celles de la théorie du contrat. Il faut cependant rappeler ici ce qui a été souligné dans la conclusion de la section précédente : les éléments de raisonnement initiaux reposent certes sur des bases contractualistes, mais le contenu des principes adoptés dans la position originelle pourrait très bien être au moins en partie utilitariste (je reviendrai sur cet aspect à la fin de ce chapitre).

Nous sommes maintenant en possession des éléments fondamentaux du raisonnement dans la position originelle, en particulier les contraintes qui la rendent équitable et la description des éléments qui caractérisent les sociétés et les biens humains en général. La section suivante sera consacrée aux principes à l'adoption desquels conduit le raisonnement dans la position originelle ainsi conçue.

3. LA STRUCTURE DE BASE DE LA SOCIÉTÉ ET LES DEUX PRINCIPES DE JUSTICE

3.1 La spécificité de la communauté politique

Revenons à l'expérience de pensée exposée plus haut, pour signaler la spécificité de l'*objet* des principes de justice que vous êtes invité à choisir. Il convient en effet de noter que votre réflexion ne porte *que* sur les principes de justice sociale et politique. En effet l'expérience de pensée à laquelle vous vous livrez n'a pas pour but de dégager des principes moraux pour la conduite de l'ensemble de votre vie (la façon dont vous allez vous conduire avec vos amis, par exemple), mais seulement les principes recteurs de la communauté politique et des institutions sociales fondamentales dans laquelle va se dérouler votre vie. Ces principes articulent bien sûr des valeurs morales, mais il s'agit de valeurs qui constituent une conception politique et non une conception morale compréhensive ; ils s'appliquent aux questions politiques et sociales, et non à toutes sortes de dilemmes moraux¹⁴.

14. Cette distinction entre théorie morale *compréhensive*, c'est-à-dire qui comprend l'ensemble des considérations morales, et théorie politique de la justice, fait l'objet de précisions importantes – sur lesquelles je reviendrai dans la conclusion – dans *Libéralisme politique*. Le fait que les principes affectent un objet précis, à savoir les institutions politiques et sociales de la structure de base de la société, est toutefois un élément constant dans la théorie rawlsienne (cf. section 3.2. ci-après sur la notion de structure de base).

Cette différence apparaît peut-être mieux avec un exemple : une personne peut décider à un moment de sa vie de se convertir à une doctrine religieuse. Cette conversion entraînera très certainement d'importantes modifications dans sa conduite, ses engagements, etc. Mais la communauté politique qui est la sienne restera la même et, de ce point de vue, elle conservera les mêmes droits et les mêmes devoirs.

Dans l'expérience de pensée décrite plus haut, vous ne savez pas quelle sera la doctrine morale, philosophique ou religieuse qui sera la vôtre. La conception politique qui résulte des principes énoncés doit donc être telle que vous puissiez l'adopter, quelle que soit la doctrine morale, philosophique ou religieuse que vous professiez. Elle doit constituer leur dénominateur commun ou, pour le dire avec le vocabulaire moins arithmétique de Rawls, leur domaine de « consensus par recoupement ».

Je reviendrai à la fin de cet ouvrage sur cette caractéristique particulière essentielle de la communauté politique, et sur les questions complexes de tolérance qui ont pris une importance fondamentale dans les derniers travaux de Rawls. Pour ne pas trop compliquer le propos à ce stade, soulignons simplement que vous ne délibérez pas sur les principes premiers d'une association volontaire, à laquelle les membres de la société seraient libres d'adhérer ou non, ou d'une communauté gouvernée par une doctrine commune (une doctrine religieuse, par exemple). Les principes premiers que vous choisissez doivent constituer les conditions optimales de coopération entre les membres d'une communauté bien particulière, à savoir la communauté politique. Les membres de cette communauté ne se sont pas choisis, et professent toutes sortes de doctrines. La conception politique qui gouverne cette société doit donc être telle que chaque personne puisse la considérer comme justifiée, qu'aucune n'ait à choisir entre l'exil et la renonciation à ses engagements et attachements fondamentaux.

Ajoutons que c'est ce qui explique l'une des conditions ajoutées à l'expérience de pensée dans la position originelle, à savoir que vous vivrez toute une vie dans la société dont vous choisissez les principes. Comme vous ne savez pas qui vous êtes, cette condition s'applique bien évidemment à toute personne dans la société. La société sur laquelle on réfléchit ici est donc fermée, « ses membres y entrent seulement à la naissance et la quittent à leur mort » (PL, p. 12/36). Cela constitue une « abstraction considérable », admet Rawls, mais une abstraction qui se justifie, précisément parce qu'elle nous permet de nous concentrer sur l'essentiel, à savoir la difficulté de trouver des

principes tels qu'ils puissent être adoptés par chacune des personnes membres de la société¹⁵.

3.2 L'objet de la réflexion derrière le voile d'ignorance : la structure de base

La section antérieure a déjà permis de désigner l'objet des principes de justice dans la théorie rawlsienne : la conception *politique* résultant de ces principes s'applique aux institutions sociales, économiques et politiques fondamentales. Nous employons l'adjectif *juste* pour qualifier des actions et des institutions très diverses : non seulement les institutions politiques, mais aussi les actions individuelles au sein de groupes sociaux restreints ou d'associations privées. L'objet de la réflexion derrière le voile d'ignorance est cependant clairement limité aux préceptes concernant le fonctionnement des institutions fondamentales, prises dans leur ensemble.

Le terme employé par Rawls pour désigner les institutions essentielles et la façon dont, ensemble, elles répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la distribution des avantages sociaux, est celui de *structure de base*. Les institutions qu'elle comporte sont essentiellement la constitution politique et les principales structures socio-économiques (organisation de l'économie, nature des relations familiales, etc.). « Si on considère [ces institutions fondamentales] comme un système unique, dit Rawls, elles définissent les droits et les devoirs des hommes, et elles influencent leurs perspectives de vie, ce qu'ils peuvent s'attendre à être ainsi que leurs chances de réussite. C'est cette structure de base qui est l'objet premier de la justice parce que ses effets sont très profonds et se font sentir dès le début » (TJ, p. 7/33 ; c'est moi qui souligne).

C'est donc parce que la structure sociale de base détermine non seulement nos opportunités, mais aussi en partie le genre de personne que nous sommes, que les principes de justice doivent s'appliquer à elle. C'est aussi pour cette raison que l'expérience de pensée de la position originelle est construite de

15. Rawls admet par ailleurs qu'une théorie complète de la justice devrait comporter un chapitre sur la justice non plus à l'intérieur d'un seul pays ou société, mais entre les peuples (cf., par exemple, PL, p. 12/36). Par manque d'espace, aussi bien qu'en raison du rôle assez marginal que cet aspect joue dans sa théorie initiale, j'ai laissé cet aspect de côté. Pour la perspective de Rawls sur cet aspect, voir son texte sur le « droit des gens » (1993b).

telle sorte qu'elle puisse (au moins en partie) faire abstraction des effets des institutions sociales de base dans lesquelles nous sommes situés à présent et adopter la perspective de personnes qui y sont à une place différente de la nôtre.

Plusieurs aspects doivent en particulier retenir l'attention :

1. Commençons par noter que les institutions de la structure de base constituent, avec les aspects physiques de notre nature, l'élément *initial* qui affecte de façon fondamentale nos chances et opportunités pour le restant de nos jours : ce que nous pouvons nous attendre à devenir.

Les inégalités entre chances de vie qui résultent des effets de la structure de base, en particulier de points de départ différents au sein des institutions socio-économiques, ne sont donc pas plus méritées que la couleur de nos yeux, par exemple.

2. C'est la raison pour laquelle les principes de justice s'attacheront à examiner les aspects *distributifs* de la structure de base, en particulier en termes de biens essentiels. Le but est que personne ne soit privé de biens essentiels pour une vie ayant un sens, du seul fait de sa place défavorable dans la structure de base.

3. L'objet des principes de justice est donc ainsi clairement limité d'une nouvelle façon : nous attendons bien d'autres vertus des institutions (qu'elles soient efficaces, par exemple), mais c'est *seulement* la répartition adéquate des droits, devoirs, avantages et charges qui est déterminée par les principes de justice.

C'est pourquoi la conception de la justice sociale rawlsienne ne constitue pas un idéal social complet (bien qu'elle soit dérivée d'une conception plus large de coopération sociale idéale) : c'est une conception limitée à la structure de base. Pour autant, elle ne s'écarte pas entièrement des conceptions classiques de la justice, en particulier l'idée aristotélicienne d'excellence éthique applicable à l'ensemble des activités humaines. La conception rawlsienne de la justice publique constitue en effet le *cadre institutionnel commun* établissant des liens politiques entre des individus que tout sépare par ailleurs. Ainsi pour Rawls, les principes de justice élaborés pour une telle structure de base constituent-ils la pierre de touche, la condition nécessaire (mais non suffisante) pour toute sociabilité harmonieuse.

4. Ces réflexions permettent d'ajouter un élément à la compréhension de l'affirmation selon laquelle la justice est la première vertu des institutions sociales. De même qu'un raisonnement erroné, pour élégant qu'il soit, demande à être modifié, les institutions de la structure de base, quelles que

soient leurs autres vertus – efficacité, stabilité ou autre –, demandent à être modifiées si elles sont injustes (cf. *TJ*, p. 4/30).

Rawls s'empresse toutefois de préciser que les différentes vertus des institutions sont liées. Trois éléments viennent en particulier s'ajouter à la justice distributive : la *stabilité* des institutions, leur *efficacité*, et leur *capacité à coordonner les activités des individus* de façon à ce qu'elles soient compatibles entre elles. Or, « tandis que le rôle particulier des conceptions de la justice est de préciser les droits et les devoirs de base, et de déterminer la répartition adéquate, la façon dont elles remplissent ce rôle affecte nécessairement les problèmes d'efficacité, de coordination et de stabilité. » (*TJ*, p. 6/32). La justice est donc la première, mais en aucun cas la *seule* vertu des institutions sociales. Elle apporte les conditions favorables aux autres vertus de la structure de base.

Lien entre la structure de base et les principes de justice

Avant de nous tourner vers les principes de justice, deux précisions transitoires restent à effectuer quant au lien entre ces principes et la structure sociale de base :

1. Les principes de justice ne s'appliquent pas à *chacune* des institutions de la structure de base séparément, mais à leur *jeu commun*. Il s'agit là d'un aspect important. Il serait en effet facile de se méprendre et d'imaginer que les principes de justice doivent être respectés par les institutions prises une par une : la famille, les institutions politiques, les organisations religieuses, le marché, etc. C'est d'ailleurs une direction critique empruntée par ceux qui soulignent l'impossibilité pour certaines de ces institutions de se conformer aux principes de justice rawlsiens. Or ces critiques négligent de considérer que la structure de base est constituée par l'organisation *en un seul système* des institutions majeures. « Ce qui est particulier à la structure de base, c'est qu'elle procure le cadre d'un système autosuffisant de coopération au sein duquel une variété d'associations et de groupes aide à la réalisation des fins essentielles de la vie humaine » (*PL*, p. 301/358).

L'exigence stipulée par les principes est ainsi que les institutions coopèrent entre elles de telle sorte que les préceptes de justice soient réalisés. C'est pourquoi les principes doivent être respectés par *l'ensemble* de la structure de base, mais pas nécessairement par chacune des institutions séparément.

L'exemple de la famille peut illustrer ce fonctionnement solidaire des institutions de la structure de base. Deux types de problèmes peuvent être posés par cette institution :

a. Il est possible que nous parvenions à la conviction que, par sa nature, la famille constitue une institution à laquelle il serait déraisonnable d'imposer qu'elle distribue biens et labeurs en observant strictement des principes de justice distributive élaborés dans la position originelle. Que cette conviction soit justifiée ou non, il est à souligner que le strict respect des principes de justice au sein de la famille n'est pas nécessaire *pour autant que les autres institutions de la structure de base permettent de garantir à chacun des membres de la famille l'accès à une part équitable des biens premiers* (dans la société prise dans son ensemble).

b. La famille pourrait toutefois poser un problème plus fondamental, s'il s'avérait qu'elle constitue un obstacle sérieux au respect de l'un des principes de justice dans l'ensemble de la structure de base. Ainsi, nous avons vu que les circonstances familiales (matérielles et morales) introduisent entre les personnes des inégalités qui pourraient mettre en danger un principe fondamental d'égalité des chances, au niveau de la société prise dans son ensemble (cf. chap. 1, section 2.3). C'est pourquoi deux exigences sont introduites :

- les principes conçus pour la structure de base de la société devront être conçus de sorte qu'ils permettent, autant que possible, de remédier aux inégalités introduites par la famille, grâce au jeu des autres institutions de la structure de base ;
- la famille, comme toute autre institution ou association au sein de la structure sociale de base, peut être soumise à certaines exigences, en particulier pour maintenir les libertés égales et l'égalité équitable des chances.

Bien que la famille pose un problème particulièrement complexe, des observations similaires peuvent être formulées pour toutes les autres associations particulières au sein de la structure de base, telles que les universités ou les organisations religieuses, par exemple. Il serait certainement déraisonnable d'exiger que leur fonctionnement interne soit strictement organisé selon les principes de justice conçus pour la structure de base, mais certaines limites au fonctionnement de ces institutions peuvent par contre être légitimement introduites, de sorte que la structure sociale dans son ensemble garantisse l'efficacité des principes de justice.

2. Pour finir, signalons que si la structure sociale de base résulte bien de l'agencement des institutions en un système unique, ces institutions sont cependant de deux types, et jouent *deux rôles distincts* auxquels, comme nous le verrons dans la section suivante, correspondent les deux principes de justice.

Ainsi la première partie des institutions concerne-t-elle les aspects du système social qui définissent les *libertés fondamentales*, alors que la seconde partie est, elle, composée des aspects qui établissent la *distribution des biens socio-économiques* (TJ, p. 61/92 ; PL, p. 229/278). Ces deux rôles sont coordonnés et permettent de garantir les droits et les libertés fondamentales des citoyens, ainsi que le fait qu'ils reçoivent une part équitable des avantages et biens sociaux.

Concluons ici notre exposé de la structure de base : en un mot, son rôle est d'établir de justes conditions sur fond desquelles se déroulent les activités individuelles et celle des associations ou communautés.

Les conditions dans lesquelles la réflexion s'exerce derrière le voile d'ignorance, tout comme l'objet des préceptes de justice, sont maintenant en place : nous sommes donc prêts à nous tourner vers les principes de justice eux-mêmes.

3.3. Déduction des principes derrière le voile d'ignorance

Le but de la délibération derrière le voile d'ignorance est d'identifier les termes d'un contrat qui s'appliquera à chacun des membres de la société. La personne effectuant cette délibération sait qu'elle sera l'un des membres de cette société, mais qu'elle ne pourra pas choisir sa place dans la société. Les principes qu'elle choisira l'affecteront pendant tout le cours de sa vie – et, après elle, ses descendants¹⁶. Ce sont donc les normes constitutionnelles à long terme de la société sur lesquelles porte la réflexion.

Conditions formelles des principes de justice

La délibération ainsi conduite derrière le voile d'ignorance opère selon certaines contraintes, en particulier l'ignorance des circonstances particulières, naturelles et sociales, de chaque personne concernée. À cela viennent s'ajouter des *conditions formelles*, qui limitent la liste des conceptions de la

16. Afin que les principes choisis ne violent pas la justice entre les générations (qu'ils n'impliquent pas l'épuisement de toutes les ressources disponibles en une seule génération, par exemple), Rawls stipule que les partenaires derrière le voile d'ignorance soient soucieux du sort de leurs descendants, au moins les plus proches. Je reviendrai sur cette idée au chapitre suivant, lors de l'examen des critiques féministes.

justice envisageables derrière le voile d'ignorance. Ainsi les principes adoptés doivent être :

- *généraux* quant à leur forme, c'est-à-dire qu'ils puissent être formulés sans l'utilisation de noms propres (un principe tel que : « Tout le monde doit obéir à monsieur X », par exemple, ne pourrait donc être adopté) ;
- *universaux* quant à leur application, c'est-à-dire qu'ils soient valables pour tous (et n'établissent donc pas entre les personnes de distinctions telles que celles reposant sur le sexe ou des caractéristiques biologiques ou sociales) ;
- *publiquement* appréhensibles et compréhensibles par tous. En tant que tels, ils constituent une conception de la justice reconnue comme étant l'*instance finale*. Accessibles à chacun dans la société, les principes de justice ne sont pas à leur tour soumis à d'autres principes : ils constituent le dernier recours pour juger des revendications conflictuelles des différents membres de la société.

Notons que les deux premières conditions sont naturellement observées dans les conditions d'ignorance qui caractérisent la position originelle, puisque personne ne connaît ses caractéristiques personnelles, sa classe sociale, etc. Quant à la condition de publicité, elle découle de la perspective contractualiste, qui demande à ce que les principes soient adoptables et compréhensibles par chacune des personnes concernées.

La priorité du juste

Les principes de justice ainsi déduits dans la position originelle doivent permettre de garantir la justice du contexte social dans lequel les individus et les associations poursuivent leurs buts particuliers. Une *division institutionnelle du travail* est par conséquent établie quant aux responsabilités respectives de l'État et des individus. Il revient à l'État de garantir la justice du contexte social dans lequel les individus sont libres de poursuivre leurs propres fins, isolément ou en association avec d'autres. Dans ce contexte de justice institutionnelle, les individus sont, quant à eux, responsables de leurs propres fins (il n'est pas du ressort de l'État de les rendre heureux, par exemple).

Il y a donc deux sortes de préceptes :

- les principes qui s'appliquent aux institutions de la structure de base ;
- les principes concernant les individus, seuls ou en association privée avec d'autres.

Les premiers préceptes garantissent la justice du contexte dans lequel les transactions particulières peuvent prendre place : en ce sens – et en ce sens

seulement –, ils sont prioritaires. C'est pourquoi Rawls emploie l'expression de *priorité du juste* pour les principes qui définissent le système social à l'intérieur duquel les individus peuvent développer leurs objectifs. Ce contexte à l'intérieur duquel et grâce auquel les fins individuelles peuvent être poursuivies est défini par des principes de justice. Ces principes posent les bornes que la visée de nos fins doit respecter et ils garantissent également les moyens équitables grâce auxquels la poursuite des fins individuelles est possible¹⁷.

La possibilité d'un ordre lexical des principes

Dans la conclusion du chapitre sur la liberté et l'égalité, nous avons laissé trois questions en suspens : celle de la *justification* des principes de justice par rapport à chacune des personnes qu'ils affectent, celle de la *définition* des *bons essentiels* objets de la justice distributive, et enfin celle de l'*ordre éventuel des principes* (nous avons en particulier envisagé la priorité de la liberté par rapport à l'entière satisfaction de l'égalité).

Les deux premiers aspects ont reçu une réponse par la construction de la position originelle et par la définition de la théorie étroite du bien. Par ailleurs, nous avons vu plus haut que la liberté et le respect de soi-même constituent les biens humains fondamentaux. Qu'advient-il, cependant, lorsque la liberté est mise en balance avec d'autres biens ?

À cette question, Rawls répond en introduisant l'idée d'un *ordre lexical* des principes adoptés. L'idée est simple : l'ordre lexical demande que l'on satisfasse d'abord le principe classé premier, avant de passer au second. L'important est toutefois que cette priorité n'admet pas d'exception. Si un principe *x* est prioritaire par rapport à un second principe *y*, alors la plus grande satisfaction de *y* ne compense en aucun cas la violation, même minime, de *x*.

Or, Rawls considère que le raisonnement dans la position originelle amène à classer un premier principe d'égalité de liberté dans une position de priorité lexicale. Pour anticiper un peu sur ce vers quoi je vais me tourner ci-après, signa-

¹⁷ Pour cet aspect, Rawls suit de nouveau fidèlement Kant, pour lequel un principe commun de droit en accord avec la liberté de tous prend nécessairement le pas sur la multiplicité des fins individuelles. Le principe de liberté individuelle kantien garantit ainsi que personne ne puisse me contraindre d'être heureux à un moment et que je sois à même de chercher mon bonheur comme je l'entends, pour autant que je ne sois pas à la même liberté en ce qui concerne autrui (cf., par exemple, Kant, 1793, section II).

lons que le second principe, qui gouverne la distribution équitable des autres biens sociaux et économiques, ne peut en aucun cas être satisfait au détriment du principe de liberté égale pour tous. Cette priorité accordée à la liberté garantit donc qu'elle ne soit jamais mise en balance avec les autres biens premiers.

Avec ces remarques sur la priorité du juste et la possibilité d'un *ordre lexical* des principes de justice, nous possédons les principaux éléments nous permettant de nous tourner vers l'exacte formulation des principes de justice déduits dans la position originelle.

Premier principe : la priorité lexicale de l'égalité liberté

Les pièces essentielles de l'édifice rawlsien sont maintenant en place. Revenons donc à l'expérience de pensée décrite plus haut. Dans la position originelle, j'ignore mes circonstances personnelles et sociales dans la société, mais j'ai une liste de biens premiers dont je connais deux caractéristiques, à savoir :

- qu'ils seront nécessaires pour atteindre mes objectifs, quels que soient mes croyances, mes talents et mes goûts, car ce sont des biens rationnellement utiles à tout projet de vie ;
- que ce sont des biens tels que les institutions sociales fondamentales auxquelles les principes de justice s'appliquent, *peuvent* affecter leur distribution.

Ces biens, nous l'avons vu, sont les libertés fondamentales, les bases sociales du respect de moi-même, une part des richesses et des revenus, et l'accès aux positions d'autorité et de responsabilité.

Devant cette liste des biens premiers, une première déduction s'impose, à savoir que les garanties nécessaires à l'exercice de ma liberté sont essentielles, car sans elles l'accès aux autres biens n'aurait que peu de valeur¹⁸. Cette priorité accordée à la liberté découle naturellement de la théorie étroite du bien dont la connaissance est accessible derrière le voile d'ignorance (cf. section 2.3. dans ce chapitre). Elle a par ailleurs déjà été suggérée lorsqu'a été établie la distinction entre liberté et valeur de la liberté. Si les biens premiers socio-économiques (opportunités, richesse, revenu...) peuvent être décrits en termes de « valeur de la liberté », c'est en effet parce que leur

18. Cette observation n'est valable qu'à partir d'un certain niveau de richesse de la société considérée. Or, l'une des informations disponibles est que la société à laquelle les principes s'appliquent est caractérisée par les circonstances de la justice, au premier titre desquelles se trouve l'abondance relative des ressources.

distribution équitable garantit que les droits qui se rapportent aux libertés fondamentales ne sont pas simplement formels. Cette conception place d'emblée les biens socio-économiques dans une position instrumentale pour l'obtention d'un bien prioritaire, la liberté.

Pour comprendre pleinement la priorité accordée dans la position originelle à la garantie des libertés fondamentales, il faut également se souvenir que le voile d'ignorance nous prive de toute information non seulement quant à notre sexe, nos talents, ou notre place dans la distribution socio-économique, mais aussi quant à nos convictions morales, philosophiques ou religieuses. Plus encore : de même que nous ne savons pas si nous serons l'une des personnes les plus démunies, nous ignorons aussi si nous serons membres d'une minorité pouvant faire l'objet, du fait de ses valeurs, d'éventuelles persécutions par la majorité.

Les personnes derrière le voile d'ignorance choisissant des normes pour gouverner leur société commencent donc, selon Rawls, par énoncer un premier principe garantissant leurs libertés civiles et des normes de tolérance. La formulation qu'il donne de ce premier principe est la suivante :

Chaque personne a un droit égal à un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même schème de libertés pour tous (PL, p. 291/347)¹⁹.

La liste de ces libertés de base est la suivante : la liberté de pensée et la liberté de conscience, les libertés politiques et la liberté d'association, ainsi que les libertés incluses dans la notion de liberté et d'intégrité de la personne, droits et libertés protégés par l'État de droit – propriété personnelle et protection à l'égard de l'arrestation ou emprisonnement arbitraire (TJ, p. 61/92 ; PL, p. 291/347). Il est à noter que Rawls n'inclut pas le droit de propriété autre que personnel. En 1987, il précise dans l'édition française de la *Théorie de la justice* : « Bien sûr, les libertés ne figurant pas sur cette liste, comme le droit de posséder certaines formes de propriété (par exemple les moyens de production), la liberté de contrat comme dans la doctrine du "laissez-faire", ne sont pas des libertés de base et ainsi elles ne sont pas protégées par la priorité du premier principe » (TJ, trad. fr., p. 93).

19. Cet énoncé diffère légèrement de celui qui est donné dans TJ (l'expression utilisée était celle de « système le plus étendu de libertés »). Il est préférable, dans la mesure où Rawls considère lui-même que cette formulation corrige certaines imprécisions conceptuelles de la version initiale (cf. PL, p. 331/391 et suiv.).

Ce qu'il faut essentiellement retenir de ce premier principe, nous l'avons dit, c'est sa priorité lexicale, en vertu de laquelle il ne peut être mis en balance avec un principe de distribution socio-économique. Les libertés de base ne peuvent souffrir de restriction que pour la garantie de ces mêmes libertés à chacune des personnes membres de la société. En d'autres termes, *au-delà d'un certain niveau de richesse de la société considérée* (TJ, p. 542/584), aucune diminution des libertés fondamentales ne peut être justifiée par l'amélioration, même substantielle, du bien-être économique.

Notons, avant de clore cette section, que par l'application de la notion de priorité lexicale au principe de liberté, Rawls forge un instrument conceptuel qui permet non seulement de ne pas mettre les libertés de base en balance avec les autres biens, mais aussi de remplir l'une des conditions formelles des principes de justice, à savoir leur finalité. Pour juger du bien-fondé des sacrifices consentis pour la garantie des libertés fondamentales en vue d'un gain éventuel en bien-être économique, par exemple, il nous faudrait en effet un autre principe. Or cela violerait la condition selon laquelle les principes de justice doivent être formulés de façon à constituer l'instance finale pour juger des revendications conflictuelles entre les membres de la société. Ainsi, la priorité lexicale du principe d'égalité de liberté garantit l'absence de recours à un autre principe ou à l'intuitionnisme.

Second principe : sont injustes les inégalités qui ne bénéficient pas à tous

La formulation du principe d'égalité de liberté est assez proche de conceptions déjà familières. Le second principe de justice formulé par Rawls est, par contre, plus surprenant, puisqu'il revient à dire que les inégalités socio-économiques ne sont justes que si elles produisent des avantages pour les membres les plus désavantagés de la société. L'énoncé de ce principe est le suivant :

Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions :

- a) elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions d'égalité équitable des chances ;
- b) elles doivent ensuite procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société.

Le second principe de justice se dédouble donc à son tour en deux sous-principes, le premier centré sur l'égalité équitable des chances, et le second, dit *principe de différence*, qui gouverne la distribution des biens socio-économiques.

La raison pour laquelle la formulation de ce second principe, qui a suscité une abondante polémique, semble étrange, c'est que nous sommes habitués à deux positions antagoniques bien tranchées : pour simplifier beaucoup, la première préconise l'égalité et la seconde s'appuie sur des arguments d'efficacité économique, ou de propriété individuelle, pour la rejeter. Or Rawls parle de conditions attachées aux *inégalités* sociales et économiques, perspective inattendue et qui n'a satisfait ni les partisans de l'égalité, ni ses détracteurs.

Notre discussion de la notion d'égalité au chapitre précédent a toutefois annoncé un aspect de la perspective adoptée par Rawls, à savoir l'accent mis sur le sort des plus défavorisés. Rawls, n'a pas la même position que celle que nous avons ébauchée avec Parfit, mais il nous invite à ne viser l'égalité que si le sort des plus démunis s'en trouve amélioré. Sa position est très subtile, puisqu'elle permet à la fois de conserver l'idéal égalitaire comme horizon normatif et d'éviter un dogmatisme amenant à égaliser, même en l'absence de profit pour qui que ce soit (y compris les plus défavorisés).

Devant l'objection anti-égalitaire reposant sur l'efficacité économique, la réponse de Rawls est donc la suivante : si le fait de consentir des inégalités bénéficie aux plus démunis, par exemple parce que la possibilité d'obtenir un salaire plus élevé fonctionne comme motivation, que l'économie fonctionne donc mieux et que même les plus défavorisés bénéficient de la richesse générale, de telle sorte qu'ils sont dans une meilleure position qu'ils ne le seraient dans une économie opérant selon un strict principe d'égalité, alors les inégalités sont justifiées. Il faut donc s'empresse d'ajouter : si tel n'est pas le cas, alors elles sont injustes. C'est d'ailleurs ce qui conduit à la formule suivante :

L'injustice alors est simplement constituée par les inégalités qui ne bénéficient pas à tous (TJ, p. 62/93).

Bien que la perspective adoptée par Rawls sur la justice sociale soit complexe, le test essentiel qu'il nous donne est donc simple : la justice d'une société se mesure au sort des plus mal lotis en son sein. Or si nous revenons au raisonnement effectué dans la position originelle, c'est justement ce que les conditions dans lesquelles il a lieu amènent à conclure.

La personne derrière le voile d'ignorance considère en effet qu'elle voudrait obtenir pour elle-même une position aussi favorable que possible, en termes de biens premiers, dans une société qui opérera selon les principes qu'elle déduit. Comme elle raisonne sans savoir quelle sera sa place dans

cette société et sans connaître, ni pouvoir calculer, la probabilité d'être la personne la plus démunie (elle ne connaît pas la taille du groupe des plus défavorisés), elle est amenée à souhaiter que le sort de cette personne soit le moins défavorable possible, à « maximiser » (à maximiser le minimum qu'elle puisse obtenir en termes de biens premiers).

La conception générale de la justice qui découle de cette perspective est ainsi exprimée dans la *Théorie de la justice* :

Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l'individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs soit à l'avantage de chacun (*TJ*, p. 62/93).

Nous savons par ailleurs que la conception générale doit être complétée par des règles de priorité. La première, nous l'avons vu dans la section précédente, s'applique aux libertés de base. À cela vient s'ajouter une seconde considération de priorité, implicite dans l'ordre dans lequel les deux parties du second principe ont été énoncées, à savoir que l'égalité équitable des chances est antérieure (au moins dans la perspective générale) au principe dit « de différence » qui concerne les inégalités socio-économiques.

Cela étant, l'idée générale reste inchangée : sont justifiées les inégalités qui sont à l'avantage des plus défavorisés. Ce que la priorité de la liberté et la priorité de la juste égalité des chances signifient, c'est qu'avant de nous tourner vers la distribution d'autres biens, nous devons nous concentrer sur les libertés (et satisfaire le précepte qui s'y rapporte de sorte à satisfaire ceux qui ont des libertés de base moindre), puis sur les chances données à chacun, en ne permettant que les inégalités de chances qui profitent à ceux qui en ont le moins.

Cela se comprend mieux si nous réunissons la formulation initiale des préceptes et les conditions formulées. Nous nous trouvons alors devant l'esquisse complète des règles de justice sociale déduites dans la position originelle, règles qui peuvent maintenant se résumer ainsi :

1. Le premier principe garantit à chaque personne un droit égal aux libertés de base qui soit compatible avec un même schème de libertés pour tous. Ces libertés ne peuvent être limitées que pour garantir les mêmes libertés à tous. Une inégalité des libertés doit être acceptable pour ceux qui ont une liberté moindre.

2a. Selon le second principe, les inégalités sociales et économiques doivent être attachées à des fonctions ouvertes à tous dans des conditions

d'égalité équitable des chances. Une inégalité des chances doit améliorer les chances de ceux qui en ont le moins.

b. Les inégalités sociales et économiques doivent également procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société. Cette condition est à son tour prioritaire par rapport à l'efficacité socio-économique qui ne profiterait pas aux plus mal lotis.

L'ordre lexical exige que le précepte 2b. ne soit pas satisfait au détriment de 2a., et que l'ensemble du précepte 2. soit soumis à la priorité du principe 1²⁰.

4. CONCLUSION : UN LIBÉRALISME ÉGALITAIRE, DE NOMBREUSES PISTES CRITIQUES

C'est cette conception de la justice, dans laquelle les motivations qui nous poussent à garantir notre intérêt personnel sont utilisées pour nous faire adopter la perspective des personnes les plus mal loties dans la société, que Rawls entend opposer à l'utilitarisme classique. L'un des objectifs de cette théorie est de proposer une analyse d'ensemble des faits sociaux, moraux et économiques qui permette d'interpréter les idéaux démocratiques de liberté et d'égalité qui nous ont occupé dans le premier chapitre de ce livre. Le libéralisme égalitaire résultant entend donc faire écho aux efforts des utilitaristes classiques, mais aussi y répondre par une conception qui en reprenne l'ambition, tout en évitant certains défauts (particulièrement par une attention plus cohérente au caractère distinct des personnes).

Bien sûr, l'utilitariste peut maintenant rétorquer qu'il n'y a rien de surprenant à ce que la conception à laquelle nous parvenons lorsque nous raisonnons

20. Pour le raisonnement complet concernant les questions de priorité des principes, cf. *TJ*, chap. 46. Les principes sont par ailleurs adoptés en situation d'« équilibre réfléchi », car ils sont confrontés à nos convictions, appliquées à des situations concrètes. Je ne peux malheureusement pas aller plus loin dans l'analyse des complexités de l'équilibre réfléchi dans les limites de cet ouvrage. En quelques mots, son fonctionnement est le suivant. En établissant un aller-retour entre les principes abstraits et les jugements particuliers que nous appliquons à des situations déterminées (concrètes ou imaginaires), nous pouvons réexaminer les principes, ou réviser nos convictions. Nous parvenons ainsi à des principes politiques en harmonie avec nos convictions les plus arrêtées (à des convictions bien pesées en « équilibre réfléchi »).

nous selon les contraintes du voile d'ignorance, soit contractualiste et non utilitariste. Les conditions posées pour le raisonnement dans la position originelle ne sont en effet rien d'autre qu'un résumé des orientations normatives du contractualisme de sceau kantien. Avec de telles prémisses, il faut s'attendre à ce que les conclusions soient, elles aussi, celles du contractualisme kantien.

Sommes-nous donc face à un raisonnement circulaire, qui ne parvient à affirmer que ce qu'il avait posé comme prémisses ?

L'accusation peut être avancée, mais il faut se garder de l'adopter trop vite. En premier lieu, l'exposé que nous présente Rawls a précisément le mérite de dégager et de clarifier les éléments fondamentaux du contractualisme kantien pertinents pour la délibération sur la justice sociale et, plus généralement, pour les conditions à assurer à tout citoyen (rappelons que les biens premiers sont une réponse à nos besoins *en tant que citoyens* – cf. les considérations sur l'objet des principes effectuées précédemment, ainsi que *TJ*, introduction à la traduction française, p. 11). La *Théorie de la justice* rappelle ainsi au courant utilitariste que le contractualisme classique contient des ressources conceptuelles utiles pour la délibération démocratique et qui ont été trop vite négligées.

Par ailleurs, ce serait en tout état de cause une erreur que de présenter l'argument dont j'ai résumé les grandes lignes comme « circulaire ». Il faut en effet se souvenir que Rawls avait insisté pour distinguer la *procédure* contractualiste et le contenu positif des principes de justice (voir, ci-dessus, la fin de la section 1.3). Dans la position originelle, nous pourrions donc très bien parvenir à un contenu contractualiste qui retiendrait des éléments utilitaristes : la théorie du contrat conduirait alors à une meilleure justification de certains préceptes de l'utilitarisme.

Cette voie ouverte à l'utilitarisme, Rawls la rappelle et la précise dans l'introduction de la traduction française de son œuvre, en disant que les partenaires dans la position originelle pourraient se prononcer pour une conception de la justice mixte, située entre celle qu'il propose et l'utilitarisme. Aux deux principes de justice, ils pourraient ainsi préférer ces mêmes principes avec une modification fondamentale, à savoir que le principe de différence (c'est-à-dire la seconde partie du second principe) serait remplacé par le principe d'utilité moyenne. Cette conception mixte respecterait la priorité accordée à l'égalité des libertés de base et à la juste égalité des chances, qui ne pourraient donc être soumises à des calculs de type utilitariste ; elle n'en resterait pas

moins beaucoup plus proche de l'utilitarisme que la conception rawlsienne. Précisant plus avant cette importante concession, Rawls ajoute :

Je continue à penser que le principe de différence est important et je continuerai à le défendre à condition qu'il soit accompagné d'institutions respectant les deux principes antérieurs [...] Mais il vaut mieux reconnaître que cette argumentation ne va pas de soi et n'aura jamais la force de celle en faveur des deux principes (lexicalement) antérieurs (*TJ*, trad. fr., p. 13).

Je termine ce deuxième chapitre sur cette concession au principal interlocuteur théorique auquel s'adressait la *Théorie de la justice*. Cela étant, les utilitaristes ne sont pas les seuls, loin s'en faut, à formuler des objections à la conception rawlsienne. Le nombre et la diversité des critiques (de gauche comme de droite, internes comme externes, des libertariens aux égalitariens, en passant par les féministes et les communautariens) que n'a cessé de susciter le livre de Rawls, depuis sa publication il y a plus d'un quart de siècle, constituent certainement l'hommage le plus clair qui puisse lui être rendu.

Loin de se tarir ou même de décliner, cet intérêt critique n'a cessé de se diversifier. C'est vers certains des principaux courants critiques que je me tournerai dans le prochain chapitre, qui brossera quelques-unes des principales réactions à la *Théorie de la justice*, dans les années qui ont suivi la publication de cet ouvrage.

LA JUSTICE SOCIALE APRÈS RAWLS. QUELQUES DIRECTIONS CRITIQUES

Au cours des trois dernières décennies, les débats sur la justice sociale dans la philosophie anglo-américaine ont largement pris la forme de réactions critiques à la *Théorie de la justice*. Le parti pris adopté dans ce chapitre de conclusion est donc de les présenter dans un tel contexte et de conclure en ébauchant les nouvelles directions théoriques introduites par Rawls lui-même, en particulier en ce qui concerne la délibération démocratique dans des conditions de pluralisme éthique.

Toutefois, pour certains des courants théoriques abordés ici, tels que la théorie libertarienne de Nozick, ou encore celles de certains courants féministes ou communautariens, il serait injuste de suggérer que leur contribution se limite à répondre à l'œuvre rawlsienne, puisque ces théories constituent des apports largement indépendants à la réflexion sur la justice ou la légitimité des institutions. Chacune de ces contributions théoriques pourrait faire l'objet d'un ouvrage séparé : pour des raisons d'espace autant que de cohérence, la présentation qui suit se limitera aux aspects qui répondent plus explicitement à la théorie rawlsienne.

Certains des reproches qui sont adressés à Rawls sont internes : ceux qui les expriment acceptent l'essentiel de ses prémisses, mais considèrent qu'il n'effectue pas les déductions qui s'imposeraient. D'autres estiment, au contraire, que ce sont les bases à partir desquelles il déduit ses principes qui doivent être remises en question et proposent une perspective de départ différente. Le premier type de critiques vise essentiellement les principes de justice, leur formulation et leur compatibilité l'un avec l'autre. Les secondes, quant à elles, portent le regard sur la construction même de la position originale, en particulier sur ce qui est ignoré des circonstances historiques et sociales, ainsi que sur certains aspects postulés avant même la déduction des principes de justice, tels que l'accent mis sur l'individu plutôt que sur la communauté, ou le fait que la justice soit considérée comme la première vertu des institutions.

Parmi les théoriciens du premier groupe, celui qui a peut-être le plus puissamment résisté aux déductions de la *Théorie de la justice* est Robert Nozick.

Contractualiste, se référant lui aussi à Locke et à Kant (mais pas à Rousseau) et plaçant fermement la liberté comme valeur prioritaire, Nozick estime toutefois que Rawls fait entièrement fausse route, particulièrement sur le plan de la justice distributive et du second principe de justice.

C'est certainement en partie parce que la critique de Nozick part d'un terrain conceptuel parent de celui que nous venons d'explorer avec Rawls, qu'elle reste à ce jour l'un des défis majeurs auquel cette théorie doit répondre. À cela, il faut ajouter que cette pensée a affecté une bonne partie de la réflexion sur la justice sociale, par-delà le seul contexte rawlsien. Ainsi, les idées de Nozick ont exercé une influence fondamentale sur les courants égalitaristes les plus importants. Souvent situés à la gauche de Rawls, les égalitaristes, vers lesquels je me tournerai après Nozick, ne s'en sont pas moins donné comme objectif majeur de relever le défi présenté par ce théoricien libertarien, tout en retenant et développant également l'idéal distributif d'égalité équitable des ressources et des chances.

Il n'est donc probablement pas exagéré de dire que, dans le contexte anglo-américain présenté ici, toute théorie de la justice distributive se doit maintenant de répondre à Nozick, ou au moins de montrer pourquoi sa critique n'est pas aussi puissante qu'il y paraît. En raison de leur importance dans les deux directions citées, c'est par l'exposé des idées de Nozick dans *Anarchie, État et utopie* (1974) que je vais commencer.

1. LES PRINCIPES SONT-ILS COHÉRENTS ET COMPATIBLES ? LIBERTARIANISME ET ÉGALITARISME FACE À RAWLS

1.1 L'individualisme radical de Nozick

Je n'évoquerai la théorie de Nozick que sous l'angle de son apport à la critique de la justice distributive. La contribution de son célèbre ouvrage, *Anarchie, État et utopie*, à la philosophie politique est indéniable et dépasse largement le simple domaine de la justice distributive. C'est cependant cet aspect qui est le plus polémique et qui a peut-être suscité le plus d'attention.

Que reproche donc Nozick à Rawls ? En substance, de proposer, au travers du second principe de justice, un idéal de justice distributive incompatible

avec la défense du principe de liberté. L'importance de cette critique réside dans son caractère interne : Nozick pense que Rawls est incohérent.

Il faut commencer par là, plutôt que par le fait que Nozick soit l'un des auteurs qui ont répondu au libéralisme égalitaire de Rawls en défendant le laissez-faire économique, le marché, le libre-échange et le droit de propriété. Cette seconde présentation ne serait pas fausse, mais son défaut serait de mettre l'accent sur une perspective idéologique partagée par des auteurs très différents, plutôt que sur l'importance et le caractère distinctif des arguments philosophiques avancés par Nozick. Le fait que son livre ait été lu pendant les années où l'État-providence s'est trouvé (et se trouve) confronté à une hostilité politique soutenue a, pendant un certain temps, masqué son importance. La lecture d'*Anarchie, État et utopie* au travers du seul prisme de l'idéologie du laissez-faire a en effet occulté une singularité fondamentale de la perspective nozickienne, à savoir que le plaidoyer que cet ouvrage constitue pour limiter le rôle de l'État à la protection contre « la force, le vol, la fraude » n'a rien à voir avec les arguments d'efficacité économique normalement avancés en faveur de l'absence d'intervention de l'État dans les échanges économiques. Bien plus : même si le partisan de l'État-providence lui prouvait que la garantie par l'État des droits socio-économiques était plus efficace, Nozick resterait sur ses positions, à savoir que donner des « droits » de cet ordre ne peut se faire qu'en violant des droits individuels plus fondamentaux.

En effet bien plus qu'un théoricien du laissez-faire économique, Nozick est un individualiste radical et un libertarien ; à ce titre, il est opposé à l'utilisation du pouvoir de l'État pour réglementer la plupart des activités humaines, même si cette réglementation est bien intentionnée (par exemple, soulager la misère). La raison peut en être donnée en deux phrases. Les individus ont des droits qui ne peuvent être violés par rien ni personne. Or si l'État utilise sa force de coercition pour obliger certains à transférer leurs ressources à d'autres, alors, il porte précisément atteinte aux droits individuels.

Il faut d'emblée souligner une autre originalité de la position nozickienne, à savoir qu'elle s'applique aussi à la restriction par l'État des activités dans le domaine moral. Le libertarianisme, en effet, est cohérent dans sa volonté de réduction de l'autorité légale dont dispose l'État pour réguler la diversité des activités humaines. Les théoriciens qui l'adoptent plaident pour un élargissement des comportements autorisés, dans la sphère morale aussi bien que sur le terrain économique (ce qui, dans le paysage politique français, associe ce

courant aux thèmes de la gauche libertaire tout autant qu'à ceux des partisans du laissez-faire économique).

Pour ce qui est de la justice distributive, nous retrouvons avec le libertarianisme une objection que nous n'avons fait qu'annoncer lorsque nous avons considéré les différentes conceptions du rôle de l'État au regard de la garantie de la liberté, ou de la distribution égale – ou au moins suffisante – de biens premiers essentiels à chaque individu. Si nous envisageons la distribution des biens socio-économiques dans une perspective en tout point similaire à celle d'une personne qui devrait distribuer une manne tombée du ciel, alors nous perdons de vue le problème de la légitimité de la coercition étatique indispensable pour effectuer une telle distribution. Si les ressources nécessaires à la garantie des droits socio-économiques provenaient d'un trésor non attribué à qui que ce soit, il n'y aurait donc pour Nozick aucune objection à adopter une distribution de biens premiers telle que celle envisagée dans la position rawlsienne originelle. Cependant, malheureusement, ce que nous devons distribuer appartient déjà à des individus, dont il faudra, selon Nozick, violer les droits fondamentaux pour parvenir à notre distribution favorite. Or, cela ne peut être considéré comme légitime.

Nozick rappelle ainsi avec insistance que les partisans de la justice distributive tels que Rawls ou encore Bernard Williams, dont j'ai présenté la perspective sur l'égalité dans le premier chapitre, tournent le dos à la question de savoir « d'où viennent les actions à allouer et les choses à distribuer » et que cela amène tout simplement à refuser de considérer que ces actions ou biens sont liés à des personnes, et que ces personnes ont à leur tour des *droits* sur la direction de leurs propres actions et sur les choses qu'elles possèdent (Nozick, 1974, p. 235).

Qu'en est-il cependant de la perspective par laquelle nous avons commencé, à savoir la loterie naturelle et sociale ? Si certains perdent dans cette loterie sans l'avoir mérité, il y a bien une injustice. Face à cet argument, Nozick n'est pas sans réponse. Il nous demande d'envisager le problème de la façon suivante : il est peut-être vrai que certains de nos attributs et qualités ne sont pas mérités. En premier lieu, ces attributs n'en sont pas moins à nous. Ensuite, il est douteux que le fait que certains perdent dans la loterie naturelle et sociale entraîne automatiquement une obligation de redistribution faite à la collectivité, ou à l'État.

Nozick a toute une batterie d'exemples à l'appui de sa thèse. Je n'en mentionnerais que deux, qui illustrent les deux éléments de son argument qui

viennent d'être donnés et qui peuvent s'appliquer aux deux parties du second principe de justice rawlsien (le principe de différence et l'égalité équitable des chances). En premier lieu, pour illustrer le problème créé par l'idée selon laquelle la justice distributive doit corriger les inégalités imméritées dues à la loterie naturelle autant que sociale, Nozick conçoit une redistribution de globes oculaires des voyants aux non-voyants¹. Ce qu'il veut nous amener à comprendre c'est que le fait que nous ne méritons pas certains de nos attributs ne signifie en rien que nous n'ayons aucun droit inaliénable de propriété sur notre propre corps. Or, si tel est bien le cas, nous avons alors, estime-t-il, aussi des droits inaliénables sur ce dont nous sommes légitimement propriétaires plus généralement. Bien plus, violer ces droits revient dans son vocabulaire à violer un principe de liberté individuelle.

Le second exemple, lui, tente de prouver que l'idée pourtant puissante d'égalité des chances est appliquée de façon tout à fait incohérente et jette ainsi le doute sur l'importance et la cohérence du principe lui-même. Nozick nous présente le cas de deux concurrents en amour : lui-même (qui l'emporte !) et un prétendant malheureux. Ce dernier peut se dire que son rival (Nozick) a été préféré en raison d'aspects qu'il ne mérite en rien, tels que son charme physique et son intelligence naturelle. Pour autant, il ne se trouve personne pour affirmer qu'il faille prendre des ressources à autrui pour donner une compensation (par exemple de la chirurgie plastique gratuite, ou des cours pour développer l'intelligence) à ceux qui perdent en amour, même sans l'avoir mérité.

Devant de tels exemples, nous pourrions peut-être rétorquer que le premier est tout à fait excessif (lever des impôts n'est en rien comparable à exiger que nous nous séparions d'une partie de notre corps) et que le second confond le domaine de la responsabilité personnelle et le domaine de la responsabilité de l'État. Aucun des théoriciens de la justice distributive ne plaide en effet pour l'accès égal ou équitable à *tout* bien désirable. Ainsi le principe rawlsien d'égalité équitable des chances concerne-t-il seulement la distribution équitable des biens premiers sur lesquels l'État peut avoir une incidence.

Nous n'en aurons pas fini pour autant avec les objections de Nozick, qui est tout prêt à abandonner le terrain d'exemples de niveau « micro », dont la portée pourrait être limitée, pour adopter une perspective d'ensemble sur la

1. Nozick, 1974, p. 206. Une version de cet exemple a été mentionné lors de l'analyse de l'idée d'égalité, au chapitre 1.

justice distributive. Celle-ci n'en sera pas moins négative. Pour présenter ses arguments, Nozick commence par nous demander de réfléchir à l'attitude que nous adoptons spontanément lorsque nous disons d'une distribution de biens qu'elle est « injuste ». Nous pouvons en effet donner au moins deux sens à ce terme : que la distribution est injuste dans sa structure présente, ou qu'elle est injuste parce qu'elle est le résultat d'une injustice (ou d'une série d'injustices).

Pour mieux comprendre la différence entre ces deux sens, imaginons le travail d'une thérapeute. Sans avoir jamais rencontré le patient, ni connaître sa vie ou ses caractéristiques personnelles, peut-être pourra-t-elle déceler avec certitude une pathologie, à la seule vue d'un des radiographies du malade, par exemple. Toutefois il est aussi possible qu'elle ait besoin, pour un diagnostic adéquat, de beaucoup plus d'informations sur ce qui a amené le patient à la situation présente. En médecine, les deux procédés peuvent très bien être utilisés simultanément ; par contre, pour ce qui est de juger de la légitimité d'une distribution de biens, nous dit Nozick, le premier procédé est voué à l'erreur. Ainsi, selon Nozick, lorsque Rawls formule le principe de différence, il nous demande de regarder la radiographie d'une distribution, sans en demander sa genèse. Or seule la connaissance de la nature des échanges antérieurs, des incidents qui ont mis chaque personne en possession ou non de ressources, nous permettrait de nous prononcer.

Rawls adopte donc une version de ce que Nozick désigne sous le nom de théorie « finale » (*end-state*) de justice distributive (c'est-à-dire dont on peut vérifier la réalisation sur la seule base des informations concernant la situation *présente*), alors qu'il faudrait adopter une perspective « historique », qui se demanderait si, pour *parvenir* à cette distribution, il a été porté atteinte aux droits fondamentaux des individus.

Une seconde erreur, commise non par Rawls mais par d'autres théories de la justice distributive, serait de regarder une distribution et de se demander si elle répond ou non à une certaine « configuration » (*pattern*). Pour savoir si une théorie correspond à ce type, il faut se demander si elle distribue les biens selon une formule qui commence par « à chacun selon... » (ses mérites, ses besoins, son travail, etc.). Bien sûr, une théorie peut être à la fois configurationnelle et finale (c'est le cas du principe « à chacun selon son mérite »), auquel cas elle accumulerait tout simplement deux défauts. L'erreur commise par les théories configurationnelles de la justice distributive est d'ailleurs parente de la première, à savoir qu'elles ne pourraient s'appliquer qu'à une distribution statique. Or, au moins dans des conditions de liberté, même si

nous commençons par notre configuration préférée, les échanges librement consentis entre les personnes nous conduiront au bout d'un certain temps à une distribution qui ne correspondra plus du tout à cette configuration. Seule l'intervention constante de l'État pour limiter la liberté des personnes (pour empêcher des « actes capitalistes entre adultes consentants ») pourrait donc obtenir le maintien de la configuration choisie.

Pour illustrer les deux problèmes, Nozick propose aux deux types de théoriciens qu'il veut réfuter un exemple devenu célèbre : celui du joueur de basket Wilt Chamberlain. Partons d'une première distribution, selon notre principe de justice préféré (qu'il soit de type final ou configurationnel : il peut s'agir du principe de différence tout comme d'un principe du type « à chacun selon son/ses x », x étant au choix les mérites, le travail, les besoins, etc.). Puisque cette distribution nous semble juste, nous considérons que les ressources attribuées à chaque personne sont leur propriété légitime. Considérons maintenant qu'un nombre important d'individus brûlent de consacrer une partie de leurs ressources à aller voir jouer un joueur renommé, Wilt Chamberlain. L'une des conditions posées par Wilt pour jouer est le dépôt par chaque spectateur d'une petite quantité d'argent (par exemple une pièce de cinq francs²) dans une boîte portant son nom. Mettons maintenant qu'un très grand nombre de spectateurs se plient de très bon gré à cette condition et déposent chacun leur pièce de monnaie dans la boîte destinée à Wilt. Au bout d'un certain temps, Wilt se retrouve immensément riche, sans avoir pour autant commis la moindre extorsion ni exploité le travail d'autrui. Considérons que, pendant la même période, de nombreux exemples similaires se seront produits en raison de dons ou d'échanges volontaires, comme dans l'exemple de Wilt Chamberlain. La distribution initialement choisie aura été profondément modifiée, mais sur des bases tout à fait légitimes. Le partisan de cette distribution initiale se trouve maintenant devant un dilemme : ou bien accepter qu'elle ne peut être maintenue si on laisse les personnes libres de juger du meilleur usage de leurs ressources, ou insister sur le maintien de la distribution initiale, en violation du principe de liberté des personnes. Cette conséquence est, bien sûr, particulièrement lourde pour un théoricien tel que Rawls, qui donne priorité à la garantie des libertés de base.

Nous aurons à revenir tout de suite sur ce dilemme, mais voyons comment Nozick propose des principes de justice alternatifs, non vulnérables à cet

2. Dans l'exemple d'origine, exprimé en dollars, il s'agit de vingt-cinq cents.

exemple. Pour lui, les questions pertinentes que refusent de poser les théories de type final comme configurationnel, concernent la légitimité des conditions d'appropriation initiale et de transfert des ressources. Or, si, au contraire, on reporte l'attention sur cet aspect et que l'on considère juste toute distribution, quelle que soit sa structure, qui résulte de l'acquisition et du transfert légitime des ressources, alors, la conception de la justice résultante est qu'« une distribution est juste si elle découle d'une autre distribution juste par des moyens légitimes » (1974, p. 151). Cette conception globale permet ensuite de formuler deux principes de justice fondamentaux :

– Le premier, ou principe d'*appropriation originelle*, stipule que chacun peut s'approprier ce qui n'appartenait pas antérieurement à quelqu'un d'autre. Ce principe est soumis à une condition, librement dérivée de Locke, à savoir qu'il reste assez aux autres personnes pour leur propre usage³. Ainsi, je ne peux m'approprier le seul puits creusé dans le désert. Cela étant, si les puits des autres personnes s'assèchent par manque de soins et que seul reste le mien, alors, j'en suis légitimement propriétaire (il ne s'agit plus d'appropriation illégitime).

– Le second principe, ou principe de *transfert*, est tout aussi simple : je peux devenir propriétaire légitime d'une chose en l'acquérant du fait d'une transaction volontaire de la personne qui en était le propriétaire légitime auparavant.

Dire qu'une distribution est juste si chacun est le propriétaire légitime de ce qu'il possède, en vertu des deux principes exposés ci-dessus, soulève cependant une objection immédiate, à savoir que la distribution actuelle de propriété dans le monde ne correspond pas du tout à l'opération de ces deux principes. À cela, Nozick répond par un troisième principe, ou principe de *rectification* des violations des deux principes – c'est d'ailleurs ce qui amène certains interprètes à penser qu'une des conséquences de la théorie nozickienne serait l'obligation de rendre l'Amérique aux Amérindiens.

Le problème est que ce dernier principe remet en cause, sinon la plausibilité de sa théorie de la justice tout entière, du moins son importance pour juger des politiques publiques dans toute société contemporaine. C'est ce qu'accorde d'ailleurs Nozick dans la surprenante conclusion de son chapitre sur la justice distributive, où il dit sans ambages que sa théorie ne peut *en aucun cas* s'appliquer au système de transfert des ressources dans une société donnée, tant qu'il n'est pas clair qu'il n'y a pas lieu d'opérer une quelconque rectification d'injustice préalable (1974, p. 231/285).

3. Je reprends ici l'interprétation donnée par Jonathan Wolff (1991, chap. 4).

À cette concession s'en ajoute une autre, glissée au milieu du chapitre consacré à la justice distributive, et qui concerne l'exemple du puits dans le désert. Nous n'avons en effet envisagé que deux éventualités. Dans la première, le puits dans le désert est unique ; je ne peux donc pas me l'approprier. Dans la seconde éventualité, mon puits est le seul qui reste, parce que les autres personnes n'ont pas pris soin du leur, auquel cas l'État ne peut me forcer à redistribuer l'eau de mon puits (du point de vue moral, Nozick estime en revanche que je pourrais et devrais certainement décider de distribuer mon eau, mais l'État ne peut intervenir pour m'y obliger ; il s'agit d'une obligation par charité, non d'un droit que peuvent m'opposer les autres).

Un troisième cas est cependant envisagé par Nozick (1974, p. 180/225), à savoir que toutes les autres sources d'eau dans le désert s'assèchent par malchance, auquel cas la personne qui possède le seul puits restant ne peut librement disposer de son eau en demandant, par exemple, un prix exorbitant en échange. Cette concession ôte cependant de leur caractère absolu aux deux principes énoncés : même si mon droit de propriété résulte du jeu de ces deux principes, il y a encore de bonnes raisons de le limiter. Or, l'exemple du puits s'applique, *mutatis mutandis*, à nombre de ressources dans le monde. La conclusion inévitable semble donc être que la cohérence des droits libertariens absolus énoncés par Nozick se trouve sérieusement amoindrie ; or c'est précisément dans le refus de compromis en ce qui concerne ces droits que résidait une grande partie de l'attrait et de l'aspect novateur de la théorie⁴.

Quoi qu'il en soit du caractère plus ou moins plausible de la théorie nozickienne comme théorie positive de la justice⁵, il n'en reste pas moins qu'elle présente un argument important contre ceux qui raisonnent trop vite, comme si la justice distributive concernait une manne tombée du ciel et non des ressources dont il va falloir priver certains – souvent propriétaires légitimes de ressources qu'ils ont acquis par leur effort – pour les donner aux autres.

En ce qui concerne plus spécifiquement le principe de différence rawlsien, l'individualisme radical de Nozick permet de retourner contre Rawls lui-

4. Pour l'analyse d'autres stratégies libertariennes qui échappent à ce problème, je renvoie à Van Parijs (1991, en particulier chap. 6.5).
5. Jonathan Wolff (1991) conclut pour sa part à l'absence de plausibilité de la théorie nozickienne de la justice distributive. Il souligne en particulier l'absence de précision du principe d'appropriation originelle, sur lequel repose pourtant le reste de l'édifice conceptuel. Il considère en outre que Nozick n'a pas prouvé que le respect des droits libertariens de propriété soit nécessaire à la garantie de la liberté individuelle.

même l'accusation qu'il fait à l'utilitarisme. L'utilitarisme semble être un individualisme, disait Rawls, mais il ne prend pas assez au sérieux le caractère distinct des personnes, car il applique à la société le principe de choix qui est valable pour un individu. Et bien, dit Nozick, en considérant que, parce qu'elles sont moralement arbitraires, nos ressources naturelles et matérielles constituent une sorte de fonds commun dont il s'agit simplement de décider la distribution, Rawls ne fait rien d'autre.

Une seconde accusation adressée par Nozick à Rawls est encore plus préjudiciable. La priorité du principe de liberté implique d'accorder une attention fondamentale aux notions d'autonomie et de responsabilité individuelles, qui lui sont liées. Or, lorsqu'il avance des arguments en faveur du principe de différence – arguments qui reposent essentiellement sur le caractère moralement arbitraire de certaines de nos ressources –, Rawls finit, estime Nozick, par attribuer tout ce qui fait d'un individu ce qu'il est à certains facteurs externes (1976, p. 214). Il y a quelque chose de juste dans l'accusation, puisque Rawls est prêt à affirmer que même la disposition à faire un effort ou à essayer d'être méritant dépend de circonstances familiales et sociales heureuses (Rawls, *TJ*, pp. 74/104-105). La question de Nozick est simple : comment pouvez-vous à la fois adopter cette stratégie d'argumentation en faveur de vos principes de justice distributive et présenter votre théorie comme donnant la priorité au respect de la personne et de la liberté individuelle ? Si vous affaiblissez à ce point l'importance des choix autonomes de chacun d'entre nous et notre responsabilité à l'égard de nos actes, il ne vous reste guère de ressources théoriques pour donner une importance prioritaire au fait que chaque personne se voit par ailleurs garantir les libertés de base, afin qu'elle puisse choisir le sens et la direction qu'elle donne à sa vie. Loin de pouvoir être présentés en termes de garantie de la liberté et de valeur de la liberté, les deux principes de justice sont irréconciliables.

Du point de vue des débats contemporains sur la justice distributive, c'est certainement cet argument critique qui a été pris le plus au sérieux. Avant d'ébaucher certains des éléments de réponse qui peuvent y être apportés dans la perspective rawlsienne, je voudrais montrer l'influence de cette perspective sur la responsabilité individuelle, y compris sur des égalitaires tels que G. A. Cohen et surtout Ronald Dworkin, vers lesquels je vais maintenant me tourner.

1.2. Les égalitaristes et la critique du principe de différence

Lors de la présentation des arguments permettant de mieux cerner la notion d'égalité et d'évaluer son importance, nous avons déjà vu la distinction utilisée par G. A. Cohen entre la pure malchance et les choix dont nous sommes responsables, comme ligne de division fondamentale à prendre en compte pour la distribution des ressources et l'accès aux différents avantages sociaux. Or, c'est à Dworkin que l'on doit d'avoir développé une théorie de la justice distributive rivale de celle de Rawls, en s'appuyant précisément sur cette distinction. Je n'en donnerai ici que les éléments touchant de plus près à la critique de Rawls.

Pour réintroduire la distinction entre les aspects dont nous sommes responsables et ceux dont nous ne le sommes pas – distinction qu'il considère comme essentielle – Ronald Dworkin a proposé une nouvelle façon d'envisager le rapport entre les dotations (sociales et naturelles) d'une personne et les choix dont elle est responsable (1981a et 1981b ; ces deux articles ont eu une importance fondamentale pour la direction des débats ultérieurs). Envisageons, dit Dworkin, deux aspects d'une personne :

- en premier lieu ses dotations (en anglais, *circumstances*), c'est-à-dire les ressources autant naturelles que sociales dont elle n'est pas responsable (jusqu'ici le parallélisme avec Rawls est apparent) ;
- en second lieu, ses choix, dont elle est responsable, et qui dérivent de son aspiration d'ensemble (en anglais, *ambition*), de son « plan de vie », de ce qui, selon elle, donne du sens à son existence et qu'elle s'efforce d'obtenir.

Pour Dworkin, une distribution doit être telle qu'elle ne varie pas en fonction des différences de dotations naturelles et sociales (elle doit être *endowment-insensitive* : indépendante par rapport aux dotations initiales). Ainsi, si la connaissance des dotations initiales sociales et/ou naturelles d'un nouveau-né me permettait de calculer assez précisément la place destinée à lui revenir dans la société (du point de vue de la distribution des ressources), alors, cette société serait injuste.

Dworkin considère par contre que la distribution des biens d'une société juste devrait refléter les différences entre les personnes, en ce qui concerne leurs aspirations ou choix. Si deux personnes ont des ressources naturelles et sociales égales au départ, mais que l'une se comporte en fourmi et l'autre en

cigale, que l'une passe ses journées à travailler dur alors que l'autre choisit une vie de loisir et d'inactivité, alors il n'y a, estime Dworkin, aucune raison pour redistribuer de la première vers la seconde. Pour le dire en termes plus généraux (et moins caricaturaux), à dotations personnelles égales, une distribution juste doit être *ambition-sensitive* : elle doit refléter les différences d'aspirations entre les personnes, les choix que chacun effectue en conséquence de son aspiration particulière.

Munis de cette distinction entre, d'une part, les dotations naturelles et sociales, dont nous ne sommes pas responsables, et d'autre part, les choix, dont nous sommes responsables, nous pouvons revenir vers le principe de différence. Celui-ci stipule que ne sont justifiées que les inégalités qui procurent le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société.

Selon Dworkin, deux aspects semblent contestables :

1. Le principe de différence ne prévoit aucune compensation à l'égard des personnes qui ont des dotations naturelles inégales.

Lors de l'analyse des différences entre égalité des ressources et égalité du bien-être, nous avons envisagé le cas de Jeanne et Marie, l'une bien portante et l'autre invalide. Dworkin est favorable à une égalité des ressources, mais telle qu'elle tienne compte de ce problème. Il souligne que Rawls parle d'égalité de biens premiers, mais n'envisage en rien de traiter différemment les personnes comme Jeanne et Marie. Rawls considère que, si elles reçoivent les mêmes biens premiers, leurs parts sont égales, alors qu'il n'en est rien, puisque l'une doit investir une partie de ses ressources uniquement pour compenser son invalidité. Le principe de différence ne remplit donc pas la première condition identifiée par Dworkin, puisque la distribution qui en résulte est affectée par les différences en ressources naturelles (elle n'est pas *endowment-insensitive* ; elle varie en fonction des dotations naturelles possédées par chacun).

2. Rawls peut répondre à cette première critique en montrant que, plutôt que d'emprunter la route des compensations aux défavorisés dans la distribution des ressources naturelles – compensation souvent impossible (certains handicaps sont tels que même en privant le reste de la population de toute ressource, ils ne pourraient être compensés) –, il convient de concevoir les biens premiers de telle sorte qu'ils permettent à chaque personne, *quels que soient ses talents ou ses handicaps*, de mener une vie qui ait un sens. La critique de Dworkin n'est pourtant pas désamorcée, car le principe de différence ne remplit pas davantage la seconde de ses conditions, à savoir le fait

que la distribution des ressources soit fonction des choix dont les personnes sont responsables. En effet, Rawls n'établit aucune distinction entre les plus mal lotis du fait de leurs dotations initiales et ceux qui le sont en conséquence de choix ultérieurs dont ils sont responsables. Le principe de différence n'est donc pas fonction des aspirations de chacun (il n'est pas *ambition-sensitive*).

Nous voyons donc que, contrairement à Nozick, Dworkin adopte une perspective s'apparentant à celle de Rawls (il est favorable à la justice distributive pour corriger les inégalités qui sont le fait de la loterie sociale et naturelle). Il veut cependant améliorer la théorie de la justice distributive rawlsienne, pour corriger les deux défauts qu'il estime avoir identifiés et dont l'un est tout à fait similaire au problème signalé par Nozick en ce qui concerne la tension entre le premier et le second principe de justice.

Pour continuer la comparaison entre les deux critiques, une fois la distinction entre circonstances et choix adoptée, une nouvelle tension apparaît entre les deux parties du *second* principe de justice rawlsien (l'égalité équitable des chances et le principe de différence). Bien qu'on n'y prête guère attention dans les débats actuels, cette tension est cependant tout aussi importante que celle signalée par Nozick entre le premier et le second principe. En effet, si toute distribution est conditionnée par une notion d'équité – elle-même entendue comme compensation des seuls effets de la pure malchance –, alors, tout devient affaire d'égalité équitable des chances dans la course aux avantages sociaux. Le principe de différence, qui ne distingue pas entre les plus démunis de leur propre fait et ceux qui sont victimes de la malchance, entre donc en contradiction directe avec l'égalité équitable des chances ainsi interprétée⁶.

Les critiques des égalitaristes contre le principe de différence ne s'en tiennent pas là. Si Dworkin prend comme point d'appui la distinction entre choix et circonstances, G. A. Cohen, qui considère par ailleurs cette distinction comme fondamentale, mène l'offensive sur un autre terrain, à savoir le fait que Rawls renonce à établir un horizon de justice suffisamment égalitaire.

Le reproche essentiel effectué par Cohen à l'égard du principe de différence concerne en effet les *inégalités permises* entre les moins démunis et les autres. Dans la perspective rawlsienne, la justice consiste à trouver la distribution dans laquelle la position des plus défavorisés soit le plus favorable possible, indépendamment de ce qui se passe au-dessus de leur niveau (qu'il

6. Nous avons examiné certaines des conséquences potentiellement radicales (l'abolition de la famille y compris) de cette façon de comprendre l'égalité équitable des chances in Munoz-Dardé (1999).

y ait ou non des inégalités importantes). Or, Cohen estime que cette perspective entraîne l'acceptation par trop rapide d'inégalités qui pourraient en revanche être réduites, si les individus étaient motivés par l'amélioration du sort des plus défavorisés plutôt que par des intérêts égoïstes.

Pour nous fixer les idées, commençons par imaginer deux distributions, entre deux groupes, les plus favorisés et les moins favorisés. Dans la première, les plus favorisés reçoivent 22 et les moins favorisés 20. Dans la seconde, les plus favorisés reçoivent 4000 et les moins favorisés 21.

	Première distribution	Seconde distribution
Plus favorisés	22	4000
Moins favorisés	20	21

Si nous appliquons le principe de différence, la seconde distribution est préférable à la première ; le sort des plus démunis ne s'est pourtant que piètrement amélioré et les inégalités se sont terriblement aggravées. Imaginons maintenant que ce qui se passe entre la première et la seconde distribution soit lié au type de motivations qui poussent les personnes les plus productives ou les plus talentueuses dans la société, en quelque sorte à tourner à leur avantage le raisonnement menant au principe de différence. Ces personnes pourraient en effet avancer l'argument suivant : « Nous ne travaillerons que si nous recevons des salaires exorbitants ; cela satisfait au principe de différence car, si nous ne travaillions pas, le sort de tous, y compris celui des plus démunis, serait encore plus défavorable ».

La justice ne serait-elle pas mieux servie, demande en substance Cohen (cf. Cohen 1989, 1992, 1995 et 1997), si les citoyens d'une société étaient mus par des motifs plus conformes à l'esprit du principe de différence ? La justice ne devrait pas se limiter au seul respect des normes imposées par l'État ; elle devrait aussi se traduire par une « éthique sociale égalitaire », à laquelle se conformeraient les actions individuelles. L'absence d'une telle éthique sociale permet des inégalités qui ne sont pas strictement dans l'intérêt des plus démunis.

Rawls prête le flanc à cette critique lorsqu'il écrit, dans la *Théorie de la justice*, que le principe de différence correspond au troisième terme de l'idéal

démocratique contenu dans la formule « Liberté, égalité et fraternité », cela parce que « le principe de différence [...] semble bien correspondre à une signification naturelle de la fraternité, à savoir à l'idée qu'il faut refuser des avantages plus grands s'ils ne profitent pas aussi à d'autres moins fortunés » (TJ, p. 105/136).

Très bien, demande Cohen, mais comment devons-nous interpréter cet esprit fraternel ? Rawls en fait une exigence formelle ou institutionnelle ; mais on pourrait aussi en donner une interprétation beaucoup plus stricte, qui obligerait les individus à se conformer non seulement à la lettre, mais aussi à l'esprit du principe de différence. L'interprétation stricte oblige les plus talentueux ou productifs à travailler sans exiger de compensations exorbitantes pour autant, alors que l'interprétation « formelle » permet à ces mêmes individus de continuer à agir de façon directement antithétique à l'idée qui sous-tend le principe de différence. Prendre ce principe et le sort des plus démunis au sérieux oblige donc à se prononcer pour l'interprétation la plus rigoureuse.

Faisons maintenant une halte. Dans ce troisième chapitre, j'ai exposé trois directions critiques qui, par-delà leurs différences, peuvent être décrites comme accusant Rawls de ne pas prendre sa propre théorie au sérieux, que ce soit par sacrifice de la liberté individuelle (Nozick), du principe de responsabilité qui lui est lié (Dworkin), ou par abandon des plus démunis dans une situation plus défavorable que celle qu'une conception plus rigoureuse de la justice autoriserait à exiger (Cohen). La façon même dont ces critiques sont formulées constitue donc avant tout un hommage rendu à la *Théorie de la justice* et à la portée des arguments qui y sont avancés.

Rawls peut-il par ailleurs répondre à ces critiques ? La place manque ici pour apporter une réponse détaillée dans les trois cas, qui font par ailleurs l'objet de débats encore en cours. J'indiquerai donc seulement en quoi la notion de structure de base permet d'avancer un premier élément de réponse à l'idée commune qui sous-tend les trois critiques, à savoir que les individus ont des responsabilités dont il serait injuste que les institutions les déchargent entièrement.

La stratégie essentielle adoptée par les rawlsiens consiste à accepter l'importance de cette idée, tout en signalant toutefois qu'une division du travail doit s'effectuer entre les institutions et les individus, qui ont des responsabilités différentes et complémentaires. Les institutions doivent être régies par des principes qui garantissent l'équité du contexte initial dans lequel les individus et les associations poursuivent leurs fins. Si la structure de

base de la société est juste, alors les individus sont responsables de leurs décisions et des effets de celles-ci (cf. chap. 2, section 3.3, les considérations sur la priorité du juste). L'avantage de cette division du travail, insistent les rawlsiens, est qu'elle permet :

1. de garantir la justice des institutions et de rectifier les injustices qui se produisent inévitablement au cours du temps, même lorsque les transactions entre les individus sont légitimes⁷ ;

2. de laisser les individus, pour autant qu'ils remplissent leurs devoirs à l'égard des institutions (qu'ils payent leurs impôts, par exemple), libres de mener leur vie selon leurs propres principes éthiques⁸.

Il y a cependant un aspect qui n'est pas couvert par cette réponse et qui se fait jour derrière la critique de G. A. Cohen. Les rawlsiens peuvent certes écarter l'argument de Cohen en arguant qu'il confond responsabilité individuelle et institutionnelle en exigeant que la moralité privée des individus soit guidée par le principe de différence. Mais peut-être n'auront-ils pas saisi toute la portée possible de la critique. En effet un soupçon se fait jour derrière l'argument avancé par Cohen. L'idée est simple : si les individus obéissaient à des motifs plus fraternels, plus conformes au souci à l'égard des plus démunis exprimé dans le principe de différence, alors la société serait certainement plus conforme à l'idéal rawlsien de justice sociale. Pour le dire encore plus clairement : peut-être l'idéal de justice *distributive* est-il enraciné dans un terreau conceptuel trop individualiste, dans lequel l'intérêt personnel de chacun prend systématiquement le pas sur la coopération avec autrui. Raisonner en ces termes, diront certains, n'est pas seulement insuffisant, peut-être est-ce même néfaste : cet individualisme forcené pourrait en effet éroder toute tendance à une éthique publique enracinée dans l'existence et la nécessité d'une coopération entre les individus.

Ce rejet d'un individualisme considéré comme excessif et même de la priorité accordée à la justice a été exprimé avec une force particulière par deux écoles de pensées : les communautariens, c'est-à-dire les penseurs qui, par-delà leur différences, se réfèrent à une notion de communauté sociale, culturelle ou éthique, d'une part, et une partie des théoriciennes féministes, de

7. Nous retrouvons ici un aspect qui nous avait occupé lors de la discussion de la théorie de Nozick.

8. Pour un exposé particulièrement éclairant des responsabilités mutuelles des individus et des institutions politiques, cf. Rawls, 1999, chap. 13 (« A Kantian Conception of Equality »), particulièrement sections III et IV.

l'autre. C'est vers ces conceptions critiques à l'égard de la perspective d'ensemble adoptée par les auteurs auxquels ce livre est consacré que je me tournerai en conclusion.

2. LA JUSTICE EST-ELLE VRAIMENT LA PREMIÈRE VERTU ?

Les objections aux principes rawlsiens dont la présentation que je viens d'effectuer ne remettent en cause ni la construction de la position originelle de déduction des principes, ni la prémisse concernant le caractère distinct des personnes. Or, peut-être faisons-nous tout simplement fausse route en acceptant de réfléchir à l'intérieur de ces paramètres ; peut-être les véritables défauts de la théorie ne peuvent-ils être décelés que dans une perspective critique qui remette en question les fondements mêmes de la théorie. En effet, plusieurs soupçons se font jour :

1. Il est possible de se demander si les êtres imaginaires que nous forgeons lorsque nous élaborons la position originelle seraient véritablement en mesure de déduire des principes politiques. En effet s'ils ignorent tout de leurs caractéristiques personnelles, culturelles et sociales, s'ils ne savent rien de ce à quoi ils accordent ou non de la valeur, alors il semble qu'il leur manque les ressources conceptuelles permettant d'envisager quelque principe de justice que ce soit (ceux de Rawls ou d'autres).

Même si une telle déduction était possible, peut-être serait-elle sans effet. En effet, disent certains, l'idée d'un individu détaché de tout contexte social, historique, mais aussi moral, est tellement abstraite et éloignée de toute condition de réflexion éthique réelle qu'elle devient d'un intérêt médiocre pour envisager les dilemmes auxquels une société déterminée doit faire face.

2. Une perspective critique parente, mais plus radicale, consiste à considérer que la position originelle est bâtie sur un leurre : semblant faire abstraction de toute conception particulière de la vie bonne, elle ne peut cependant être adoptée que dans la perspective libérale prônant la neutralité de l'État.

3. Enfin, il est possible que l'individualisme qui sous-tend la déduction des principes de justice dans la perspective rawlsienne soit non seulement déjà une conception particulière de la vie bonne, mais que cette conception ait de plus des effets pernicieux, par exemple parce qu'elle entraîne la destruction de rapports sociaux d'entraide ou d'un substrat éthique fondamental.

De l'insignifiance au caractère pernicieux des principes avancés, c'est ainsi une toute nouvelle série de critiques qui se fait jour. Leur point de rencontre consiste à remettre en cause la perspective même dans laquelle est bâti l'édifice rawlsien, perspective considérée au mieux comme trop abstraite et au pire comme préjudiciable. Voyons certains exemples plus précis de ce type d'arguments.

2.1 Éthique communautaire et justice

Les différents auteurs envisagés jusqu'à présent pourraient être considérés comme « libéraux », au moins en ce sens qu'ils respectent certaines des prémisses individualistes du libéralisme classique (tout en reniant, dans la plupart des cas, la doctrine du laissez-faire, et donc du pur libéralisme économique). Leurs désaccords ont trait au rôle de l'État dans la protection des libertés individuelles. Or, un groupe de théoriciens qu'il est devenu habituel de regrouper, par-delà leurs profondes différences, sous le nom de « communautariens⁹ » considère que les insuffisances des théories libérales sont précisément dues à la priorité donnée au juste, aux règles formelles de justice, sur la vision d'une société bonne. Nous retrouvons avec eux l'ensemble des quatre positions critiques que nous venons d'identifier.

En raison du caractère distinctif de leurs critiques respectives du libéralisme, je voudrais mentionner certains des arguments avancés par deux d'entre eux, à savoir Michael Sandel et Alasdair McIntyre. L'élément commun aux deux auteurs concerne le rôle joué par la communauté, mais l'utilisation qui en est faite est très différente. Alors que pour McIntyre l'accent est mis sur le mode de raisonnement qu'une *communauté éthique* rend possible et cohérent, pour Sandel il s'agit de signaler l'importance de valeurs communautaires *rivales* de la justice (et donc d'en nier la priorité). Pour l'un comme pour l'autre, cependant, un libéralisme tel que celui de Rawls ne constitue qu'une théorie appauvrie, aussi bien en ce qui concerne la conception de la personne que celle des pratiques éthiques communautaires.

9. Les auteurs regroupés sous le nom de « communautariens » sont essentiellement au nombre de quatre : Sandel, McIntyre, Taylor et Walzer. La référence à l'idée de communauté est toutefois trompeuse, car ces auteurs défendent des positions non seulement différentes, mais incompatibles entre elles. Pour une meilleure connaissance de ces auteurs, qui ne constituent nullement une « école », voir en particulier l'ouvrage de Berten, Da Silveira et Pourtois (1997).

McIntyre commence par exprimer une version des deux premières critiques envisagées préalablement : une réflexion entièrement détachée de toute tradition et communauté morale n'aurait que peu de sens. La réflexion éthique de type rawlsien partage ainsi, selon McIntyre, une illusion dont il rend responsables, en vrac, Descartes, les auteurs des Lumières, leurs héritiers théoriques et la pensée libérale dans son ensemble. L'erreur commune à tous ces auteurs, coupables d'un rationalisme excessif, serait d'imaginer pouvoir faire l'économie de toute tradition éthique et, dans le cas plus particulier de Rawls, d'estimer être à même de déduire des principes de justice dans une perspective de pure abstraction. Rawls peut-il affirmer avec force que la justice est la première vertu des institutions à partir d'une telle position ? Pour McIntyre, la réponse est forcément négative, car il est tout simplement impossible de parvenir à des conclusions *substantielles* sur le plan éthique à partir des seules contraintes *formelles* de la position originelle.

De cette accusation, McIntyre passe très vite à une seconde critique. L'abstraction faite de toute conception morale est non seulement stérile, dit-il en substance, mais elle constitue aussi une conception singulière du rôle de l'État. Présentée comme impartiale par rapport aux conceptions morales particulières, elle est en réalité construite sur les bases spécifiques de l'idéologie libérale, seule à prôner la « neutralité » éthique de l'État.

Pris ensemble, ces deux arguments critiques présentent la théorie rawlsienne non pas comme une réflexion cohérente sur la justice des institutions, mais plutôt comme une idéologie qui impose sa perspective tout en méconnaissant ses propres fondements éthiques. Toute théorie qui se fourvoierait de la sorte aurait effectivement peu à apporter à la délibération sur la justice des institutions. McIntyre a par ailleurs raison d'attirer l'attention sur l'existence de différentes traditions de réflexion éthique et sur la nécessité de commencer par comprendre et expliciter ce que nous devons à celle dans laquelle nous situons. La mise en garde n'est cependant pas nécessaire en ce qui concerne la théorie rawlsienne. Comme s'il avait déjà entendu et accepté la leçon de McIntyre, Rawls commence en effet, nous l'avons vu, par expliquer que sa théorie se situe dans une tradition contractualiste dont il s'empresse ensuite de mettre à jour le vocabulaire essentiel et les principales ressources théoriques.

Cela étant, il reste une dimension de la position de McIntyre à laquelle Rawls ne pourrait pas répondre aussi facilement, à savoir l'accent mis implicitement sur la société face à l'État. Peut-être une théorie qui insiste sur les

règles formelles de justice renonce-t-elle à comprendre et à protéger ce qu'il y a de plus important dans toute tradition morale, à savoir les rapports éthiques concrets que celle-ci établit entre les êtres. C'est cette accusation que nous retrouvons, associée à un rejet de l'individualisme rawlsien, sous la plume de Michael Sandel. Dans le contexte de la réflexion sur la justice distributive, l'une des critiques de Sandel concerne en effet la perte nette qui pourrait bien résulter de la priorité indûment accordée aux seules règles formelles de justice. Celle-ci pourrait en effet priver les individus de tout attachement communautaire et des pratiques sociales concrètes (entraide, par exemple) qui les accompagnent.

Lorsque la justice se substitue à l'injustice, il ne fait pas l'ombre d'un doute qu'il y ait amélioration, nous dit Sandel. Cependant, lorsque le simple respect formel de la justice vient remplacer des inclinaisons et motivations communautaires préexistantes, alors il est bien plus douteux que la société résultante soit meilleure. Ainsi, « lorsque la fraternité disparaît, il est bien possible qu'il y ait plus de justice, mais [...] l'étiollement de certains attachements personnels et civiques pourrait bien représenter une perte que la justice, pour parfaite qu'elle soit, ne serait pas à même de réparer » (Sandel, 1982, p. 32). L'esprit de générosité, de bénévolence à l'égard de nos semblables, ou de fraternité, conclut Sandel, est plus précieux que la justice. Ajoutons que cet esprit communautaire permettrait de transformer les circonstances mêmes de la justice, en agissant sur les motivations altruistes des individus.

À cela, Rawls pourrait répondre que Sandel nous met face à un choix que nous n'avons pas du tout à effectuer : la priorité accordée à la justice ne peut en aucun cas être considérée comme équivalente à l'idée que la justice est suffisante, ni même au fait de considérer qu'elle est la plus importante des vertus. Non seulement la justice n'est pas la seule vertu des institutions sociales, mais la priorité qui lui est accordée n'est que fonction des conditions favorables nécessaires qu'elle apporte à l'exercice des autres vertus (cf. sur ce point, chap. 2, section 3.2 et 3.3).

Il se pourrait toutefois que Sandel attire notre attention sur un élément beaucoup plus fondamental, à savoir la destruction de vertus précisément nécessaires au bon fonctionnement des principes conçus pour la structure de base de la société. Son objectif, en effet, n'est pas seulement, ni principalement, de remettre en question la priorité accordée aux règles formelles de justice, mais surtout de montrer que leur individualisme pourrait avoir des effets nocifs.

Nozick avait déjà mis en lumière les problèmes de compatibilité entre les deux principes de justice rawlsiens. Or, Sandel permet de revenir sur cette question, dans une perspective diamétralement opposée à celle de Nozick. Le second principe viole le caractère distinct des personnes, accusait Nozick. La priorité accordée au caractère distinct des personnes ne permet tout simplement pas de créer l'esprit communautaire ou de fraternité nécessaire pour la mise en œuvre du second principe de justice, considère pour sa part Sandel. Il en veut d'ailleurs pour preuve les pages déjà citées où Rawls compare, précisément, la distribution des biens premiers envisagée par le principe de différence, à la mise en commun des biens dans un esprit de fraternité (TJ, p. 105/136).

Si tel était le cas, alors, l'individualisme qui consiste à accorder la priorité au caractère distinct des personnes aurait non seulement des effets destructeurs sur les pratiques éthiques communautaires, mais conduirait aussi et surtout à priver les plus démunis de biens dont ils auraient la jouissance, si un idéal plus communautaire sous-tendait les pratiques sociales.

Nous nous trouvons maintenant face à un dilemme. Deux accusations, en effet, ont été avancées :

- d'une part, il a été dit que la priorité un peu vite accordée à la justice pourrait avoir des effets destructeurs sur des vertus rivales plus nécessaires et fondamentales que la justice ;
- d'autre part, il est avancé que la perspective adoptée dès lors que la priorité est donnée aux droits individuels pourrait bien avoir des effets injustes, en laissant les plus démunis dans une situation plus précaire encore.

La première critique nous invite à nous tourner vers d'autres vertus, la seconde à trouver une interprétation plus cohérente de l'idée de justice. Or cette même tension entre une vertu rivale de la justice et plus de justice (ou une application plus profonde et cohérente des principes de justice), nous la retrouvons dans la critique féministe de Rawls.

2.2 Éthique de la sollicitude et droits individuels

Le féminisme classique, celui de Wollstonescraft, de John Stuart Mill ou de Simone de Beauvoir était individualiste, au moins en ce sens qu'il revendiquait pour les femmes la jouissance des mêmes droits individuels que ceux des hommes. Étant donné les inégalités persistantes entre hommes et femmes, l'importance de l'égalité des droits semble évidente. Or, c'est peut-être le

découragement devant la lenteur avec laquelle l'égalité sur le plan des droits permet de réparer injustices et inégalités matérielles, particulièrement dans le domaine du partage du travail « domestique » et de la responsabilité à l'égard des enfants, qui explique que plusieurs courants du féminisme contemporain aient cherché à envisager le problème dans une optique différente.

Plusieurs théoriciennes ont ainsi commencé par se demander si les idéaux prétendument universels de liberté individuelle, d'autonomie et d'indépendance sur lesquels reposent la théorie de la justice de Rawls, tout comme le féminisme classique de Wollstonescraft ou de Mill, n'avaient pas d'autre effet que d'enjoindre les femmes de se conformer à un modèle de droits établi par et pour les hommes. Pour lutter contre la subordination des femmes, ce féminisme d'un sceau différent considère qu'il convient de remettre profondément en cause non seulement l'indifférence à l'égard des intérêts et du travail des femmes, mais aussi le mépris de certaines vertus, sinon « féminines », pour le moins traditionnellement mises en pratique par les femmes.

Cette approche s'est particulièrement développée à la suite de la publication du livre de Carol Gilligan (1982) sur l'éthique du *care*, mot qui signifie à la fois le sentiment moral de sollicitude, et les soins traditionnellement apportés par les femmes aux personnes dépendantes (enfants, personnes âgées et handicapés). Par ce double sens, le terme permet donc d'exprimer l'idée d'une identité morale féminine spécifique, mais incite aussi à accorder une valeur fondamentale au travail féminin des soins apportés à autrui, exercé dans le domaine privé¹⁰.

À partir des travaux de Gilligan, certaines philosophes ont voulu distinguer entre deux types d'agents moraux : entre l'être rationnel décrit par les théories des droits individuels, soucieux d'autonomie, d'indépendance, et responsable de lui et de lui seul, et un être relationnel, répondant aux besoins des autres,

10. L'étude menée à bien par Carol Gilligan concerne la psychologie morale de pré-adolescents, filles et garçons, auxquels sont posés des dilemmes éthiques simples, illustrant, par exemple, le conflit entre l'intérêt personnel et l'intérêt d'autrui. Cela amène à distinguer entre deux attitudes : la première, ou « éthique de la justice », concerne une disposition à chercher des critères éthiques abstraits et universels, et à raisonner en termes de responsabilité individuelle ; la seconde orientation fonde ce que Gilligan définit comme une « éthique du *care* », ou de la sollicitude. Elle mène à raisonner en termes de soins à prodiguer à des êtres particuliers, de responsabilités à l'égard des proches – dont les nécessités sont éprouvées par empathie –, plutôt qu'à partir du respect de principes abstraits et impersonnels. Pour les développements philosophiques à partir de ces travaux empiriques, voir notamment Baier (1994).

dans des rapports sociaux concrets. Selon ces théoriciennes, la tradition des droits nous a conduits à privilégier le premier type d'éthique. Or, le second type de perspective éthique qui, selon ces théoriciennes, est plus souvent adopté par les femmes, apporte une nécessaire capacité à articuler les tâches de prise en charge et de responsabilité à l'égard des autres, singulièrement des plus démunis, et à trouver des solutions non pas abstraites et universelles, mais concrètes et particularisées.

Nous retrouvons donc ici une accusation qui semble parente de celle que nous venons d'examiner avec Sandel, au moins sur deux points : la justice n'est pas considérée comme la première vertu, et la priorité accordée au caractère distinct des personnes est également contestée. L'opposition entre des droits abstraits et une réponse à des besoins concrets tend, en effet, à indiquer que les premiers sont sans effets suffisants sur la réalité. En second lieu, la logique des droits et son insistance sur l'autonomie et l'indépendance individuelles est présentée comme une logique qui sépare et désunit les êtres, face aux vertus relationnelles de l'éthique de la sollicitude.

Nous pourrions renouveler les mises en garde effectuées à propos de Sandel : justice et sollicitude ne s'excluent guère ; l'opposition entre droits abstraits et réponse à des besoins concrets ne peut devenir une invitation à se passer de la perspective apportée par la justice. Il y a cependant un dernier aspect bien différent qui est avancé à travers l'idée d'une éthique de la sollicitude, à savoir l'idée que le travail de réponse aux besoins d'autrui, singulièrement dans la famille, passe inaperçu, et est ainsi soumis à une exploitation voilée.

Cette idée nous ramène directement au féminisme classique. Cependant, ce que la réflexion effectuée autour de l'éthique de la sollicitude ajoute, c'est l'accent mis sur les pratiques éthiques quotidiennes nécessaires dans des situations de responsabilité parentale. À cela il faut ajouter le fait que l'éthique de la sollicitude, dans sa double dimension de sentiment et de travail, est mise en œuvre dans un domaine dit « privé » et, comme tel, souvent considéré comme étant situé par-delà les règles de justice.

Les théoriciennes de l'éthique de la sollicitude nous invitent ainsi à reconsidérer un travail essentiel et à peine conceptualisé comme tel. Dans cette mesure, la conséquence de leur perspective critique n'est pas tant la remise en cause de la nécessité ou de la priorité de la justice, qu'une demande de *plus* de justice, puisqu'il s'agit bien de rendre justice à ce travail caché et non rétribué.

Cette demande de plus de justice dans un domaine trop vite considéré comme « privé », nul ne l'a formulée en réponse à Rawls avec autant de précision et de vigueur que Susan Moller Okin. Okin estime en effet dans son livre sur *Justice, genre et famille* (1989) que, chez Rawls, la justice ne va pas assez loin et qu'elle n'est pas appliquée de façon assez cohérente. Sa critique se différencie ainsi radicalement de celle des théoriciennes de l'éthique de la sollicitude (avec lesquelles elle partage cependant le fait de considérer que la position originelle est définie en termes excessivement individualistes, abstraits et rationalistes) en ce que, plutôt que de partir à la recherche de valeurs *rivales* de la justice, elle considère au contraire que les règles de justice ne devraient pas s'arrêter à la frontière de l'univers domestique.

La question immédiate est de savoir en quoi Rawls – qui dit s'inscrire dans la lignée du féminisme égalitaire de John Stuart Mill – commet l'erreur de laisser un univers « privé », celui de la famille, par-delà les règles de la justice. Plusieurs hypothèses peuvent être avancées. La plus simple consiste à attirer l'attention sur le fait que, dans la *Théorie de la justice*, les partenaires derrière le voile d'ignorance sont parfois décrits comme « chefs de famille », ce qui semble indiquer une conception de la famille ayant des intérêts harmonieux, bien représentés par son chef (de sexe masculin) et donc ne nécessitant pas l'intervention de règles de justice entre les individus qui la composent.

Deux aspects s'opposent à cette interprétation. D'une part, Rawls dit explicitement que l'une des informations dont nous sommes privés derrière le voile d'ignorance concerne notre sexe. Nous ne pouvons donc pas adopter de principe qui favoriserait l'un des deux sexes au détriment de l'autre. D'autre part, il se contente de stipuler que les partenaires sont soucieux du sort de leurs descendants, au moins les plus proches. En effet, pour lui, l'important n'est pas l'harmonie des intérêts au sein de la famille, mais le fait que la délibération dans la position originelle s'effectue selon des contraintes qui obligent à respecter la justice entre les générations (cf. chap. 2, section 3.3). Notons au passage que le lecteur de Rawls, soucieux de répondre à cette critique devrait en tout état de cause simplement insister sur une définition *plus individualiste* des partenaires dans la position originelle et sur le danger de pratiquer une agrégation de type utilitariste entre les intérêts des différents membres de la famille, derrière le voile d'ignorance (Okin me semble passer à côté de cette solution).

Rawls prête cependant le flanc à une autre critique, plus fondamentale. Okin relève ainsi que, dans la *Théorie de la justice*, la famille sous une certaine forme est supposée juste – affirmation par ailleurs répétée dès l'introduction de *Libéralisme politique* (XXXV/18). Le problème que soulève dès lors Okin est le suivant : non seulement les principes politiques de justice ne s'appliquent pas au fonctionnement interne de la famille (puisque'ils ne concernent que la structure de base dans son ensemble), mais la famille telle que nous la connaissons est plutôt une école d'injustice, dans la mesure où les inégalités entre les sexes dont elle est responsable affectent ensuite le reste de la société. Le domaine privé est ainsi effectivement laissé par-delà les règles de justice, négligence dont la répercussion altère en outre la justice des institutions dans leur ensemble.

Ici la réponse de Rawls s'effectue en plusieurs étapes¹¹, dont j'ai anticipé certains éléments au chapitre précédent (cf. 3.2, section sur le lien entre la structure de base et les principes de justice). D'une part, la métaphore géographique du « domaine » privé n'est pas exacte : toute association, qu'il s'agisse d'une communauté religieuse, d'une université ou de la famille, doit respecter les droits et libertés fondamentales de ses membres. La justice ne s'arrête donc pas au seul d'un domaine dit « privé ». En second lieu, exiger que ces associations soient gouvernées *intérieurement* par les deux principes de justice serait en partie inutile (puisque l'accès à une distribution équitable des biens premiers est garanti par le jeu commun des institutions de la structure de base) et ne pourrait se faire sans violer les libertés fondamentales et la nécessaire autonomie de ces associations.

Bien que la réponse apportée par Rawls à Okin semble à la fois cohérente et satisfaisante dans le contexte de sa théorie, il reste toutefois que la famille n'est, de son propre aveu, pas tout à fait une association comme les autres et que ses effets sur les inégalités, non seulement entre les sexes, mais plus généralement entre les personnes issues de familles différentes, sont profondes. En particulier la question reste posée de savoir si le principe rawlsien d'égalité équitable des chances est compatible avec l'existence de la famille. Rawls est sensible à ce problème (ainsi, nous avons vu au premier chapitre qu'il envisage même l'abolition de la famille comme seule solution

11. Rawls effectue une analyse précise de certaines de ces questions, et en particulier de la place de la famille dans la structure de base, dans le chapitre de son dernier livre consacré à l'idée de raison publique (1999, chap. 26, pp. 595-601).

au respect du principe d'égalité équitable des chances), mais il ne le résout pas entièrement¹².

Personne n'envisage sérieusement d'abolir la famille dans l'espoir de parvenir à une société plus égalitaire. Cela étant, la réflexion dans ce domaine illustre à quel point la tension entre le respect des libertés fondamentales et l'égalité nécessaire, entre autres pour que ces libertés formelles aient toute leur valeur, reste importante. C'est sur cet aspect que portera ma conclusion.

12. J'ai proposé une analyse plus détaillée de la position de Rawls sur la famille (y compris ses effets inégalitaires par-delà l'inégalité entre les sexes) et des critiques théoriques adressées à la théorie rawlsienne (principalement celle de Susan Okin), de Manon Dardé (1998 et 1999).

CONCLUSION : LES DÉFIS DÉMOCRATIQUES DE LA JUSTICE SOCIALE APRÈS LA THÉORIE DE LA JUSTICE

Tout au long du dernier chapitre, j'ai examiné certaines des principales réponses critiques à la *Théorie de la justice*. L'espace me manque pour entrer dans les détails de l'évolution de la pensée de Rawls, en partie en réaction à ces critiques, au cours de plus d'un quart de siècle. J'ai indiqué ici et là certains des développements plus récents de la pensée rawlsienne, mais je voudrais conclure sur celui qui est devenu dominant à partir des années quatre-vingts, à savoir le problème de la délibération démocratique sur les principes de justice fondamentaux.

La section précédente se terminait sur le problème non encore entièrement résolu de la tension entre le respect des libertés fondamentales et l'égalité nécessaire, précisément pour que chacun puisse faire usage des libertés formelles. Il faut maintenant ajouter que cette tension est d'autant plus importante que les sociétés démocratiques sont profondément divisées, non seulement du point de vue des intérêts matériels, mais aussi des conceptions morales, religieuses et philosophiques. La question qui se pose est donc de savoir si, dans ce contexte de pluralisme (pluralisme auquel nous ne voudrions par ailleurs pas renoncer sous peine de violation des libertés fondamentales), un accord sur la justice sociale (et donc pas seulement sur la garantie d'une liste minimale de libertés essentielles) est possible.

Revenons sur l'accusation de Rawls contre l'utilitarisme : « Quand on procède [comme cette doctrine], on ne prend pas au sérieux la pluralité et le caractère distinct des individus, pas plus qu'on ne reconnaît comme base de la justice ce à quoi les hommes donneraient leur consentement » (TJ, p. 29/55 ; c'est moi qui souligne). Pour une conception de la justice qui, par opposition à l'utilitarisme, part du caractère distinct des personnes et de la possibilité d'un *consentement individuel* aux principes de justice distributive, la question de la délibération démocratique est particulièrement fondamentale. Or, celle-ci

opère dans un contexte qui la rend particulièrement ardue : ce que Rawls appelle dans ses écrits plus récents le « fait du pluralisme raisonnable ».

Le « fait du pluralisme raisonnable » pourrait être présenté comme suit. Les sociétés humaines sont divisées non seulement par des conflits d'intérêts matériels, mais aussi par une diversité de doctrines morales, philosophiques et religieuses. Plus une société est démocratique, plus le libre exercice de la raison favorisé par les institutions tend à cette forme de pluralisme (pluralisme de convictions bien pesées, ou pluralisme raisonnable). Le pluralisme raisonnable est en effet « l'œuvre de la raison pratique libre dans le cadre d'institutions libres » (PL, p. 37/63).

Rappelons sur ce point ce que nous avons vu lors de la discussion des circonstances de la justice (chap. 2, section 2.3) : seule une société de saints unis par un même idéal et l'interprétant de la même façon échapperait à ce type de désaccords éthiques fondamentaux. C'est pourquoi seul l'usage tyrannique du pouvoir de l'État pourrait inverser la tendance au pluralisme raisonnable et produire une apparence de consensus sur une seule doctrine morale, religieuse ou philosophique. Nous avons par ailleurs constaté la spécificité de la communauté politique et l'exigence de principes politiques qui permettent à chacun de ses membres de ne pas avoir à choisir entre l'exil et la renonciation à ses convictions profondes (chap. 2, section 3.1). La question de la justice doit donc être résolue en satisfaisant à des conditions de tolérance, sur lesquelles la tradition contractualiste, et particulièrement celle de Locke, dans laquelle s'inscrit Rawls, a d'ailleurs constamment mis l'accent.

Rawls propose la solution suivante : privons les partenaires derrière le voile d'ignorance de l'information concernant leur doctrine philosophique, morale ou religieuse particulière. Dès lors, de même que l'accord sur les principes de justice dans la position originelle doit prendre en compte les intérêts matériels de chaque personne dans la société, il doit aussi pouvoir être adopté par chacune d'entre elles à partir de sa propre doctrine, sans devoir pour autant renoncer à ses convictions profondes et bien pesées. Les principes doivent donc être élaborés à partir des éléments communs à ces convictions raisonnables, à partir de leur *consensus par recoupement*¹. Les principes ainsi dérivés constituent une conception politique et non une conception morale compréhensive (ils ne s'appliquent qu'au fonctionnement des institutions de la structure de base, et non à toutes sortes de dilemmes moraux).

1. Pour ce concept, cf. Rawls 93a (leçon 4) et 99 (chap. 20 et 21).

Le pari auquel Rawls veut ainsi répondre dans ses derniers écrits concerne donc la réconciliation entre deux aspirations : d'une part, celle qui consiste à vouloir traiter chaque individu comme une personne distincte avec des raisons tout aussi *distinctes* et, de l'autre, celle qui veut enraciner ce traitement dans un terreau de principes *communs*. Telle est par ailleurs l'exigence à laquelle doit naturellement répondre une théorie qui s'est donné pour tâche de trouver des principes qui puissent (au moins en théorie) être justifiés pour chacun.

Pour le dire en d'autres termes, l'ambition de la théorie est de traiter chaque personne de façon équitable, y compris du point de vue des raisons profondes qui sont les siennes. Il faut souligner l'importance de cette ambition plus récente, en particulier pour répondre aux interprétations qui présentent le dernier Rawls comme ayant renoncé à ses idéaux égalitaires de justice. En effet, le sentiment d'injustice dont souffrent nombre de personnes dans nos sociétés ne se nourrit pas seulement d'inégalités matérielles, mais aussi du type d'exclusion résultant du fait que leurs convictions les plus profondes ne peuvent être entendues.

Chaque personne membre de la société politique ne peut que souhaiter que les politiques publiques soient élaborées en respectant certains principes qu'elle considère comme fondamentaux. Si certains voient leurs raisons et leurs convictions les plus profondes écartées sans justification, alors, ils ont raison de considérer que la société dans laquelle ils vivent n'est ni légitime, ni équitable. C'est pourquoi les défis les plus difficiles, mais aussi les plus urgents, que doit encore affronter la pensée sur la justice sociale sont d'ordre démocratique.

BIBLIOGRAPHIE

- ARNESON Richard (1989), « Equality and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies*, 56, pp. 77-93.
- ARISTOTE, *Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, préface de Jean-Louis Labarrière, Paris, Gallimard, 1991.
- AUDARD Catherine (1999), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, PUF, 3 vol.
- BAIER Annette (1994), *Moral Prejudices : Essays on Ethics*, Cambridge, Harvard University Press.
- BARRY Brian (1989), *Theories of Justice*, Hemel-Hempstead, Harvester-Wheatsheaf.
- BENTHAM Jeremy (1789), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.
- BERLIN Isaiah (1958a), « Two Concepts of Liberty », in *Four Essays on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, pp. 6-19 ; trad. fr. Carnaud et J. Lahana, in *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.
- BERLIN Isaiah (1958b), « Introduction », in *Four Essays on Liberty*, op. cit.
- BERTEN André, DA SILVEIRA Pablo et POURTOIS Hervé (1997), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF.
- COHEN G. A. (1989), « On the Currency of Egalitarian Justice », *Ethics*, vol. 99/4, pp. 906-944.
- COHEN G. A. (1992), « Incentives, Inequality and the Community », in PETERSON G., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.
- COHEN G. A. (1995), « The Pareto Argument for Inequality », in PAUL E., *Contemporary Political and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- COHEN G. A. (1997), « Where the Action is », *Philosophy and Public Affairs*.

- CONDORCET (1790), « Sur l'admission des femmes au droit de cité », *Journal de la société de 1789*, n° 5, 3 juillet 1790 (cité d'après JAUME Lucien, *Les Déclarations des droits de l'homme*, Paris, Flammarion, 1989).
- CONSTANT Benjamin (1819), « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », in *Écrits politiques*, textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, pp. 598-619.
- DANIELS Norman (1974), *Reading Rawls*, New York, Basic Books.
- DWORKIN Ronald (1977), *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth ; trad. fr. M.-J. Rossignol et F. Limare, préface Pierre Bouretz, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.
- DWORKIN Ronald (1981a), « What is Equality ? Part 1 : Equality of Welfare », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, pp. 185-246.
- DWORKIN Ronald (1981b), « What is Equality ? Part 2 : Equality of Resources », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, pp. 283-345.
- DWORKIN Ronald (1983), « In Defence of Equality », *Social Philosophy and Policy*, vol. 1, pp. 24-40.
- FISHKIN James (1978), « Liberty vs Equal Opportunity », *Social Philosophy and Policy*, vol. 5, pp. 32-48.
- FISHKIN James (1983), *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, New Haven, Yale University Press.
- FRANKFURT Harry (1971), « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, vol. 68.
- FRANKFURT Harry (1988), « Equality as a Moral Ideal », in *The Importance of what we care about*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 134-158.
- FRANKFURT Harry (1999), « Equality and Respect », in *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 146-154.
- GAUTHIER David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press.
- GILLIGAN Carol, *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1982.
- HALÉVY Élie (1901), *La Formation du radicalisme philosophique*, Paris, PUF, 1995, 3 vol.
- HAMPTON Jean (1986), *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAYEK Friedrich (1960), *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge & Kegan Paul ; trad. fr. R. Audouin et J. Garelo, introduction de P. Nemo, *La Constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994.
- HOBBS Thomas (1651), *Leviathan*, Macpherson (ed.), Harmondsworth, Penguin Books, 1968 ; trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1990.
- HUME David (1739), *Traité de la nature humaine*, livre III, « La morale » ; trad. fr. P. Salter, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
- KANT Emmanuel (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. fr. L. Ferry, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT Emmanuel (1793), *Sur le lieu commun il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point* ; trad. fr. L. Ferry in KANT, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, vol. III.
- KANT Emmanuel (1797), *Métaphysique des mœurs. Doctrine du Droit* ; trad. fr. F. Alquié in KANT, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, vol. III.
- LOCKE John (1690), *Two Treatises of Government* ; trad. fr. B. Gilson, *Deux traités du gouvernement*, Paris, Vrin, 1997.
- MACCALLUM Gerald (1967), « Negative and Positive Freedom », *The Philosophical Review*, vol. 76, pp. 312-334.
- MACINTYRE Alasdair (1988), *Whose Justice ? Which Rationality ?* Londres, Duckworth.
- MANENT Pierre, textes choisis et présentés par, *Les Libéraux*, Paris, Hachette, 1986.
- MILL John Stuart (1863), *Utilitarianism* ; trad. fr. C. Audard, *L'Utilitarisme*, Paris, PUF, 1996.
- MILLER David ed. (1991), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- MUNOZ-DARDÉ Véronique (1998), « John Rawls, Justice in and Justice of the Family », *The Philosophical Quarterly*, vol. 48, n° 192 (juillet 1998), pp. 335-352.
- MUNOZ-DARDÉ Véronique (1999), « Is the Family to be Abolished Then ? » *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XCIX, partie 1, pp. 37-56.

- NAGEL Thomas (1979), « Equality », in *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 106-127.
- NAGEL Thomas (1991), *Equality and Partiality*, Oxford : Oxford University Press ; trad. fr. C. Beauvillard, *Égalité et partialité*, Paris, PUF, 1994.
- NOZICK Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell ; trad. fr. E. d'Auzac de Lamartine, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988.
- O'NEILL Onora (1989), *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- O'NEILL Onora (1996), *Towards Justice and Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press.
- O'NEILL Onora (1997), « Political Liberalism and Public Reason : A Critical Notice of John Rawls' Political Liberalism », *Philosophical Review*, 106.
- OKIN Susan Moller (1989), *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books.
- PARFIT Derek (1998), « Equality and Priority », in MASON Andrew, *Ideals of Equality*, Oxford, Blackwell.
- PASCAL Blaise (1670), *Pensées*, éd L. Brunschvicg, Kyoto, Rinsen Books, 1986.
- PETTIT Philip (1997), *Republicanism : a Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press.
- PLATON, *Apologie de Socrate, Criton* ; trad. fr. A. Castel-Bouchouchi, Paris, Presses-Pocket, 1994.
- RAWLS John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press ; trad. fr. C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- RAWLS John (1982), « Social Unity and Primary Goods », in SEN A. et WILLIAMS B. (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-186 (republié in Rawls, 1999).
- RAWLS John (1993a), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press ; trad. fr. C. Audard, *Libéralisme politique*, Paris, PUF.
- RAWLS John (1993b), « The Law of Peoples », in Hurley S. and Shute S. *On Human rights, the Oxford Amnesty lectures 1993*, New York, Basic Books, pp. 41-82 ; trad. fr. B. Guillarme, « Le Droit des gens », Paris, *Esprit*, 1993 ; republié in Rawls, 1999.

- RAWLS John (1999), *Collected Papers*, Samuel Freeman ed., Cambridge Mass., Harvard University Press.
- RAZ Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- ROUSSEAU Jean-Jacques (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, vol. III.
- ROUSSEAU Jean-Jacques (1762), *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, vol. III.
- SANDEL Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCANLON Thomas (1998), *What we Owe to Each Other*, Cambridge Mass.
- SEN Amartya (1980), « Equality of What ? », in McMurrin S. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- SPLITZ Jean-Fabien (1995), *La Liberté politique*, Paris, PUF.
- SKINNER Quentin (1998), *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TEMKIN Larry (1986), « Inequality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, pp. 99-121.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.
- VAN PARUS Philippe (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil.
- WALDRON Jeremy (1993), *Liberal Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIAMS Bernard (1962), « The Idea of Equality », in LASLETT P. and RUNCIMAN W. G. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, series II, Oxford, Blackwell, pp. 110-131.
- WOLFF Jonathan (1991), *Robert Nozick, Property, Justice and the Minimal State*, Cambridge, Polity Press.

Imprimé en France par Dupli-Print

2, rue Descartes

Z.I. Sezac - 95330 Domont

Tél : 01 39 35 54 54

Fax : 01 34 39 09 95

www.dupli-print.fr

11001589 - (I) - (0,5) - OSB80° - ACT
Dépôt légal : Juin 2005

Bibliothek der Universität Konstanz



0208 2248 84