

Les théories de la justice sociale

Une grille de lecture

Michel Herland¹

1. Le mouvement historique en faveur de la justice sociale se confond avec le combat pour la réduction des inégalités. Il s'accompagne de progrès effectifs qui s'observent aussi bien sur la très longue durée qu'à l'échelle d'une génération : l'esclavage, le proxénétisme, l'exploitation des enfants s'ils n'ont pas totalement disparu sont désormais considérés dans la plupart des pays comme des pratiques illégales et honteuses. L'éducation se répand partout, comme le démontre la diminution régulière de la part des analphabètes dans la population mondiale (20 % à la fin du XXe siècle), tandis que les écarts d'espérance de vie entre le monde développé et le monde en développement ne cessent de se réduire (16 années dans la décennie 1970-1980 ; 12 années dans la période 2000-2005²). En même temps d'autres inégalités se creusent. Même si ce genre de comparaison est toujours sujet à caution, on peut retenir à titre indicatif les chiffres fournis par la Banque mondiale dans son rapport 1999-2000. Les pays riches avaient une production par habitant équivalant 11 fois celle des pays pauvres en 1870, mais 39 fois en 1960 et 52 fois en 1985. Autre évaluation, toujours de la Banque mondiale mais synchronique : en 2000, un sixième de la population mondiale produit et consomme près de 80% du revenu mondial (soit 22 550 \$ par tête) tandis la moitié la plus pauvre n'a en partage que 6% du produit mondial (730 \$ par tête)³. Le même constat peut être dressé au niveau d'un pays comme la France. Grâce au progrès économique et à l'Etat-providence les inégalités les plus flagrantes se sont réduites drastiquement (notamment en matière de santé, d'espérance de vie, d'accès à l'éducation, d'équipement des ménages), tandis qu'en matière d'égalité des chances, par exemple, les indicateurs marquent plutôt une régression. Ainsi, malgré les découvertes scientifiques et les gains de productivité considérables qu'elles ont permis, la couverture des besoins fondamentaux n'est toujours pas garantie à tous. L'humanité a acquis la capacité technique de satisfaire ces besoins essentiels mais elle n'y parvient pourtant pas, faute semble-t-il d'une volonté suffisante. Pendant tout le passé de l'histoire de l'humanité, on a dû tolérer la misère parce qu'on n'avait pas les moyens de se prémunir contre les mauvaises récoltes, parce que l'accumulation du capital supposait l'existence d'un surplus qui ne pouvait être constitué qu'au détriment des travailleurs pauvres, etc. Aujourd'hui que tout cela est heureusement dépassé, grâce en particulier aux sacrifices des générations antérieures, la persistance de la misère et même de la pauvreté a acquis un caractère scandaleux qu'elle n'avait pas auparavant. Ce scandale a des causes d'ordre sociologique (les plus pauvres ont généralement du mal à se faire entendre), politique (l'échec des pays dits communistes a porté un coup fatal aux idées socialistes – au moins provisoirement), théorique (qu'est-ce qu'une société juste ?) et pratique (comment faire advenir la justice sans nuire à l'efficacité ?). Dans ce qui suit, nous nous intéresserons principalement à la dimension théorique de la justice sociale. Face aux divergences qui règnent encore entre les diverses conceptions de la

¹ Université des Antilles et de la Guyane en Martinique. Michel.Herland@martinique.univ-ag.fr.

² *L'Etat du monde 2004*, (Collectif 2003), p. 596.

³ Chiffres cités dans Brasseur (2003), p. 252.

justice, la construction d'une grille de lecture des théories en présence apparaît comme un préalable à tout débat.

Prologue : la Conspiration des Egaux⁴

2. Au début de germinal an IV, Gracchus Babeuf, Antonelle, Félix Lepeletier et Sylvain Maréchal se constituèrent en Directoire secret de salut public. Dans les jours suivants, le dernier nommé soumit à ses camarades conspirateurs le texte d'un manifeste. La destinée de ce texte est assez curieuse au demeurant. Bien qu'il soit mondialement connu, il n'a pas été utilisé comme l'instrument de propagande qu'il devait être car les membres du Directoire secret n'en approuvaient pas exactement tous les termes. Il a bien servi par contre de pièce à charge devant le jury de Vendôme qui par une majorité de 13 sur 16 condamna Babeuf et Darthé à la peine capitale (un seul juré de plus en leur faveur eût été suffisant pour qu'ils échappent à leur condamnation...).

Le *Manifeste des égaux* nous intéresse parce qu'il oppose avec une particulière netteté la liberté réelle et la liberté formelle et le babouvisme nous intéresse également par ailleurs, parce qu'il présente, comme on le verra avec Charles Germain, un début de réflexion sur le coût social du communisme. Voici tout d'abord les passages les plus caractéristiques du *Manifeste* :

Depuis qu'il y a des sociétés civiles, ... l'égalité ne fut autre chose qu'une belle et stérile fiction de la loi. Aujourd'hui qu'elle est réclamée d'une voix plus forte, on nous répond : Taisez-vous misérables ! L'égalité de fait n'est qu'une chimère ; contentez-vous de l'égalité conditionnelle ; vous êtes tous des égaux devant la loi. Canaille que te faut-il de plus ? ...

Eh bien ! nous prétendons désormais vivre et mourir égaux comme nous sommes nés ; nous voulons l'égalité réelle ou la mort ; voilà ce qu'il nous faut...

Il nous faut non pas seulement cette égalité transcrite dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, nous la voulons au milieu de nous, sous le toit de nos maisons. Nous consentons à tout pour elle, à faire table rase pour nous en tenir à elle seule. Périissent, s'il le faut, tous les arts pourvu qu'il nous reste l'égalité réelle !...

La loi agraire ou le partage des campagnes fut le vœu instantané de quelques soldats sans principes, de quelques peuplades mues par leur instinct plutôt que par la raison. Nous tendons à quelque chose de plus sublime et de plus équitable, le bien commun ou la communauté des biens ! Plus de propriété individuelle des terres, la terre n'est à personne. Nous réclamons, nous voulons la jouissance communale des fruits de la terre : les fruits sont à tout le monde.

Nous déclarons ne pouvoir souffrir davantage que la très grande majorité des hommes travaille et sue au service et pour le bon plaisir de l'extrême minorité...

Qu'il cesse enfin, ce grand scandale que nos neveux ne voudront pas croire ! Disparaissez enfin, révoltantes distinctions de riches et de pauvres, de grands et de petits, de maîtres et de valets, de gouvernants et de gouvernés.

Qu'il ne soit plus d'autre différence parmi les hommes que celles de l'âge et du sexe. Puisque tous ont les mêmes besoins et les mêmes facultés, qu'il n'y ait donc plus pour eux

⁴ Cf. Dommanget (1970).

qu'une seule éducation, une seule nourriture. Ils se contentent d'un seul soleil et d'un même air pour tous : pourquoi le même portion et la même qualité d'aliments ne suffiraient-elles pas à chacun d'eux ?...

A la voix de l'égalité, que les éléments de la justice et du bonheur s'organisent. L'instant est venu de fonder la République des Egaux, ce grand hospice ouvert à tous les hommes. Les jours de la restitution sociale générale sont arrivés. Familles gémissantes, venez vous asseoir à la table commune dressée par la nature pour tous ses enfants...

Dans son *Histoire de la conspiration pour l'Egalité*, Buonarroti révèle que le Comité directoire secret avait contesté deux expressions en particulier : « Périssent s'il le faut tous les arts » et « Disparaissez, révoltantes distinctions...de gouvernants à gouvernés ». Le refus d'une formule qui pouvait faire croire au dépérissement de l'Etat n'est guère surprenant, vu l'époque où se situe la conspiration. Que le comité ait réagi à la phrase sur les arts, pourtant bien dans la tournure révolutionnaire⁵, est le signe qu'il refusait d'envisager que l'égalité puisse entraîner une régression quelconque. Or c'est évidemment ceci qui pose problème. Avant d'entrer dans la tourmente révolutionnaire, Babeuf se montrait là-dessus plutôt circonspect. Voici par exemple ce qu'il écrivait en 1787 à son mentor de l'époque, Dubois de Fosseux, secrétaire de l'Académie d'Arras :

Avec la somme générale des connaissances maintenant acquises, quel serait l'état d'un peuple dont les institutions sociales seraient telles qu'il règnerait indistinctement dans chacun de ses membres individuels la plus parfaite égalité, que le sol qu'il habiterait ne fût à personne, mais appartînt à tous, qu'enfin tout fût commun, jusques aux produits de tous les genres d'industrie. De semblables institutions seraient-elles autorisées par la loi naturelle ? Serait-il possible que cette société subsistât, et même que les moyens d'observer une répartition absolument égale fussent praticables ?⁶

Certes, tous ces doutes seront balayés par les conspirateurs, néanmoins nous disposons d'une lettre de l'un d'entre eux, Charles Germain, qui fut condamné par le tribunal de Vendôme à la déportation outre-mer... avant de devenir, sous la Restauration, un riche propriétaire parisien (!). Dans cette lettre à Babeuf datée du 5 thermidor an III, Germain aborde l'objection la plus courante à l'égard de tout système égalitaire, « à savoir qu'il détruit le commerce et l'industrie et qu'il encourage la fainéantise ». Sa longue réponse s'appuie sur trois arguments principaux :

Anéantirons-nous l'industrie en l'organisant, en l'administrant, en assignant à chacun sa tâche, en ne laissant rien entreprendre d'inutile, en proportionnant constamment les produits à la consommation, et mettant tout en harmonie, les fonctions avec ce qui peut déterminer leur essence et justifier leur exercice ?

Dans notre état actuel de sociabilité, supputer le nombre des fainéants, leur masse dans laquelle il faut comprendre tout ce qui ne s'occupe pas directement d'un travail utile au bonheur d'hommes raisonnables, leur masse, dis-je, est pour le moins égale à celle des élaborants.

⁵ « Périssent les colonies plutôt qu'un principe », formule célèbre par laquelle on a résumé les discours de Robespierre et Dupont de Nemours en faveur de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises (1791).

⁶ Lettre du 21 mars 1787 in Reinhard (1961), p. 70 ; citée dans Lutfalla (1971), p. 113.

Mais comment la plier au travail cette masse, comment l'amener à ne pas rester oisive ou à ne pas gaspiller ses forces dans les futilités ? Selon moi, rien de plus facile : elle cédera au besoin, à l'impérieuse nécessité, ou bien encore on saura la contraindre de vivre heureuse... Les individus qui refusent d'être heureux sont des êtres dangereux, parce que quiconque ne coopère pas au bonheur commun y porte atteinte.

En d'autres termes :

- la planification de la production permettra de mettre fin aux gaspillages ;
- l'abolition des privilèges supprimera l'oisiveté ; avec l'augmentation du nombre de travailleurs, la production ne pourra qu'augmenter ;
- on obligera, au besoin par la force, tous les membres de la collectivité à se plier à la discipline commune.

Les babouvistes ne sont pas les inventeurs du communisme. D'autres, avant eux, avaient proposé de pousser l'égalité jusqu'à sa dernière extrémité et ils avaient été conduits à la même conclusion, à savoir qu'un tel régime n'était pas possible sans une planification rigoureuse de la production et la négation des individus. Ainsi l'égalité absolue entraîne-t-elle inévitablement le totalitarisme. On ne saurait donc introduire de la liberté sans en rabattre sur l'objectif d'égalité. C'est pourquoi la réflexion sur la justice sociale ne saurait considérer l'une sans considérer l'autre en même temps. Il ne s'agit là cependant que de deux dimensions parmi d'autres. Dans la suite de ce papier nous proposons d'en distinguer sept.

Un problème à 7 dimensions

3. Equality of what ?

Sen a intitulé un de ses essais les plus célèbres *Equality of What* (1980)⁷. Il y compare « l'égalité utilitariste, l'égalité d'utilité totale et l'égalité selon Rawls ». Notre interrogation présente se situe en amont de celle-là. Quand on parle d'égalité, s'intéresse-t-on seulement à la consommation (le niveau auquel se situe Sen dans son essai) ou s'intéresse-t-on également à la production des biens consommés ? Dans les utopies communistes, les deux sont habituellement liées. More (1518) ou Campanella (1602) n'envisagent pas de faire tourner les tâches entre tous les membres de la société mais ils précisent que la durée du travail productif doit être la même pour tous (six heures par jour sur l'Île d'Utopie, quatre heures dans la Cité du Soleil). Si l'on admet que leurs modèles de société idéale contiennent une théorie implicite de la valeur travail, on voit que ces deux auteurs exigent de chaque membre de la société une contribution égale à la production, ce qui justifie qu'il jouisse d'une part égale pour sa consommation. A noter que chez More tous les citoyens doivent un service agricole de deux ans plus des corvées saisonnières, ce qui n'est pas sans rappeler ce qui entrera en vigueur dans la Chine de Mao. A noter également que chez Platon déjà, dans la *République*, l'obligation productive était égale pour tous les « gardiens », même si

⁷ Traduit in *Sen* (1993).

elle se concentrait sur un domaine très spécialisé (se perfectionner dans l'art de la guerre et combattre jusqu'à la mort)⁸.

Les premiers auteurs socialistes, ceux que Marx a rangés sous le vocable de « socialistes utopiques », ne sont pas pour la plupart des communistes, mais des saint-simoniens qui s'en tiennent à la maxime « de chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres ». Quant aux babouvistes, qui sont d'authentiques communistes, ils se montrent plus prompts – en dépit des précisions de Germain – à affirmer l'égalité des consommations qu'à s'interroger sur les modalités de la production. Le *Manifeste des Egaux* est typique à cet égard. Il n'affirme même pas que tout le monde désormais devra travailler, bien que cela découle implicitement de l'abolition des « révoltantes distinctions de riches et de pauvres, de grands et de petits, de maîtres et de valets, de gouvernants et de gouvernés » (cf. supra). Concernant l'organisation de la production, on trouve cependant chez Proudhon – que l'on peut ranger comme Leroux, Walras et d'autres parmi les « socialistes libéraux »⁹ – une distinction intéressante entre les situations de plein-emploi (où chacun est libre de travailler autant qu'il le souhaite et sera rémunéré en conséquence) et celles de sous-emploi, où les tâches sont partagées à égalité (les rémunérations seront alors les mêmes mais en raison de la différence des talents la durée individuelle du travail sera variable)¹⁰.

4. L'égalité des chances

Une autre forme d'égalité – reprise par la quasi-totalité des modèles de justice sociale – est l'égalité des chances. Déjà, dans la *République*, un discours de Socrate lui est consacré (III – 415a). La *kallipolis*, la cité idéale, ne saurait être juste si elle comporte des castes héréditaires. Il faut que les cartes soient rebattues à chaque génération. Un enfant sera élevé pour devenir un magistrat, un guerrier, un artisan ou un laboureur non pas en raison de son origine mais de ses aptitudes propres. Platon défend une conception de la justice qui l'amène à cette conception particulière de l'égalité des chances où le sort de chaque membre de la société est fixé très tôt, au moment où débute son éducation. Ce qui intéresse Platon, c'est la justice de la cité. Elle exige que chacun soit à la place où il sera le plus utile. Cela ressemble à l'utilitarisme, à ceci près que la mesure de la prospérité de la Cité n'est pas la somme des bonheurs individuels, même si elle s'en rapproche à certains égards. L'objectif est de parvenir à une cité riche (puisque l'une des parties de l'âme est faite des appétits sensuels), bien défendue et bien gouvernée (ce qui renvoie aux deux autres parties de l'âme, le courage et la raison), mais le bonheur individuel n'entre pas en ligne de compte. Ainsi les joies de la paternité et de la maternité sont refusées aux gardiens (qui ne sont d'ailleurs propriétaires de rien), les sujets considérés comme inférieurs sont tenus à l'écart des plaisirs du sexe dans le cadre des « hymens collectifs », etc. La cité de Platon impose donc à tous ses membres une fonction d'utilité sociale qui n'est en aucune manière la somme des fonctions individuelles d'utilité.

⁸ Dans le monde idéal de Platon, la classe des gardiens vit en communisme intégral. Pour éviter par exemple que les parents ne soient tentés de préserver leur vie par amour pour leurs enfants, ceux-ci appartiennent à la communauté des gardiens et les adultes ignorent qui sont leurs enfants biologiques.

⁹ Cf. Herland (1995).

¹⁰ Cf. Proudhon (1840), p. 163-164.

De même, lorsque les philosophes du XVIII^e siècle demandent qu'une éducation élémentaire soit offerte à tous, ils ont moins en vue l'égalité des chances, en règle générale, que le bien de la cité. Tel est le cas par exemple chez Rousseau (1755) : « la patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens. Vous aurez tout si vous formez les citoyens ». Adam Smith dira à peu près la même chose dans la *Richesse des Nations* (« plus les classes inférieures du peuple seront éclairées, et moins elles seront sujettes à se laisser égarer par la superstition et l'enthousiasme, qui sont chez les nations ignorantes les sources ordinaires des plus affreux désordres », liv. V, chap. 1, sect. 3, al. 2). Cependant la période révolutionnaire fera émerger des idées plus radicales. Condorcet (1793) voit dans « l'égalité d'instruction » le moyen de parvenir à ce qu'il appelle « l'égalité réelle » mais qui n'est rien d'autre en réalité que l'égalité des chances.

Les habitants d'un même pays n'étant plus distingués entre eux par l'usage d'une langue plus grossière ou plus raffinée, pouvant également se gouverner par leurs propres lumières, n'étant plus bornés à la connaissance machinale des procédés d'un art et de la routine d'une profession, ne dépendant plus... d'hommes habiles qui les gouvernent..., il doit en résulter une égalité réelle...¹¹

La même année où Condorcet, « décrété d'arrestation », rédige dans la clandestinité cette *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* qui sera son dernier écrit, Michel Le Peletier de Saint-Fargeau poussait jusques dans ses ultimes conséquences l'idée d'égalité des chances en proposant à la Convention un *Plan d'éducation nationale* dans lequel il demandait que « depuis l'âge de cinq ans jusqu'à douze ans pour les garçons, et jusqu'à onze ans pour les filles, tous les enfants sans distinction (soient) élevés en commun aux dépens de la République et que tous, sous la sainte loi de l'égalité (reçoivent) les mêmes vêtements, même nourriture, même instruction, mêmes soins »¹². Programme qu'on a pu dire à juste titre « lacédémonien » puisqu'il enlève l'enfant dès l'âge le plus tendre à ses parents pour le mettre dans le creuset où il prendra la forme du citoyen dont la nation a besoin. Pour Le Peletier, il ne s'agit ni plus ni moins que de « régénérer l'espèce humaine », aussi bien en ce qui concerne ses « dons physiques » que son « caractère moral ». Quant à la différence entre les filles et les garçons pour le terme de la scolarité obligatoire – qui ne peut manquer de nous surprendre – elle relève de considérations purement pratiques, à en croire l'auteur. Il fixe l'âge où l'on peut commencer à gagner sa subsistance à douze ans pour les garçons et onze ans pour les filles, sous prétexte d'une part que « leur développement est plus précoce », et d'autre part que « les métiers auxquels elles sont propres exigent moins de forces ».

Lacédémonien, le programme de Le Peletier l'est encore puisque il met en exergue « une austère discipline », le refus de tout superflu (afin « qu'aucun enfant n'ait à souffrir du passage de l'institution (d'éducation) aux divers états de la société », il faut éviter qu'il prenne des habitudes de confort que ses parents ne pourraient pas lui conserver), « l'accoutumance au travail » productif enfin (en rapport avec les forces de chaque âge). L'essentiel, de notre point de vue, est dans la conscience que l'égalité formelle, celle qui est proclamée par la Déclaration de 1789, ne suffit pas, qu'il faut y ajouter l'égalité des conditions (comme dira Walras sans lui donner un sens

¹¹ Voir aussi, Condorcet (1792), premier paragraphe.

¹² On trouvera le texte complet de ce plan in Hippeau (1881). Le Peletier, président de la Constituante en 1790, fut assassiné à 33 ans par le garde Pâris pour avoir voté la mort de Louis XVI.

aussi exigeant), dont Le Peletier donne une description très concrète dans laquelle on retrouve la veine de Condorcet : « un langage qui ne soit pas grossier, l'attitude et le port d'un homme libre, des manières franches, également distantes de la politesse et de la rusticité... ». Bien qu'elles aient été soutenues par Robespierre, les propositions de Le Peletier n'ont pas été retenues et, le fait est que, depuis Sparte, nul n'a tenté de réaliser quelque chose de semblable à l'échelle d'un Etat (dans la période récente, la pratique des kibboutzim est ce qui s'en rapproche le plus). Elles n'en sont pas moins toujours d'actualité pour qui veut évaluer l'importance effective qu'une société, au-delà des mots, accorde à l'objectif d'égalité des chances : pour faire que les chances de chacun soient indépendantes de son milieu social d'origine, la solution la plus simple, mais aussi la plus radicale, consiste toujours à ôter aux parents le soin de l'éducation de leurs enfants pour le remettre à une institution étatique.

5. Qu'est-ce que l'homme ?

On considère souvent que la responsabilité est la valeur cardinale de la droite en politique tandis que la solidarité serait celle de la gauche. On a là en effet deux conceptions de l'individu opposées, qui ne sont pas sans intervenir sur l'arbitrage que l'on fera entre l'égalité et la liberté. Voir dans l'homme une personne, responsable de ses actes, c'est indissolublement supposer qu'il est libre. Et une doctrine qui pose la liberté comme un axiome fondamental aura évidemment tendance à la défendre contre son ennemi naturel qui est l'égalité. Inversement une doctrine qui prône avant tout la solidarité a tendance à ne voir dans le malheureux que sa souffrance ; elle s'efforce de panser ses plaies sans chercher à savoir s'il y est pour quelque chose. Et pour aider les malheureux, il faut d'une manière ou d'une autre mettre à contribution les riches (du moins est-ce ainsi qu'on raisonne habituellement), ce qui a pour conséquence de restreindre leur liberté tout en allant dans le sens d'une répartition plus égalitaire.

Cette opposition proprement ontologique à propos de la définition de l'homme constitue l'un des axes principaux qui sépare les théories de la justice. Elle n'est pourtant pas toujours perçue comme telle par les auteurs. Les utopistes à tendance communisante ne cherchent pas à savoir si les humains sont libres ; ils les voient comme des individus indisciplinés qu'il faut enfermer dans un carcan totalitaire si l'on veut faire advenir l'égalité. Quant à Marx, s'il a dans sa jeunesse affirmé la liberté de l'homme, ou plus précisément le libre arbitre, comme l'une des forces qui gouvernent le monde, à côté du hasard et de la nécessité¹³, il a développé par la suite la philosophie que l'on sait suivant laquelle les idées (et donc les actes qui en découlent) sont l'expression des conditions matérielles¹⁴.

Les auteurs libéraux ont davantage éprouvé le besoin de s'interroger sur la nature de l'homme. Sans doute cela s'explique-t-il parce qu'ils sont sur la défensive, étant donné la nature de leurs

¹³ « Le destin qui, selon certains, domine tout, n'est pas ; telles choses sont contingentes, telles autres dépendent de notre libre arbitre. On ne peut fléchir la Nécessité ; en revanche le hasard est inconstant ». Il s'agit ici d'Epicure interprété par Marx (1841), mais lui-même, dans des notes complémentaires à sa thèse, indique que « après avoir conquis sa liberté intérieure, l'esprit théorique se change en énergie pratique et... se tourne, comme volonté, contre le monde réel qui existe indépendamment de lui ».

¹⁴ « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience ». Et aussi : « Les pensées dominantes ne sont rien d'autre que l'expression en idées des conditions matérielles dominantes ». Ou encore : « L'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée suppose l'existence préalable d'une classe révolutionnaire », etc. (Marx-Engels, 1845-1846).

recommandations, et qu'ils se sentent tenus de leur apporter une caution philosophique. Walras, par exemple, insiste sur le fait que l'homme est caractérisé par sa « personnalité morale », laquelle suppose la liberté qui, selon lui, nous est connue par « l'expérience intime »¹⁵. Il ajoute néanmoins que l'existence de l'homme n'est pas envisageable en dehors de la société et que, dès lors, la responsabilité n'est pas uniquement individuelle, qu'elle est aussi sociale. C'est ce qui lui permettra de justifier ce qu'il appelle son « socialisme ».

Pour le rationalisme (dont se réclame Walras) l'homme délibère, se résout et agit, pour une part seulement, en raison de sa volonté propre, et dans une liberté absolue, et, pour une autre part, en raison des conditions sociales dans lesquelles sa volonté s'exerce, et sous l'empire d'une nécessité inévitable ; ses actes lui sont, en partie, imputables personnellement, mais ils sont aussi, en partie, imputables à la communauté ou à la collectivité sociale dont il est membre... La destinée morale de l'homme est à la fois individuelle et sociale... (*Théorie générale de la société*, 3^{ème} leçon).

On sait que Walras prendra très au sérieux le versant individualiste de sa doctrine puisqu'il tirera jusqu'à ses ultimes conséquences son premier théorème de la propriété (« les facultés personnelles sont, de droit naturel, la propriété de l'individu »¹⁶) : si mes facultés personnelles n'appartiennent qu'à moi, il en est de même du fruit de mon travail (ce dernier n'étant que l'exercice de ces facultés). Cela interdit donc toute politique redistributive de l'Etat. Ce dernier doit impérativement traiter tous les membres de la société d'une manière parfaitement égalitaire (à cette seule condition son autorité sera légitime) et le seul impôt acceptable est, dès lors, la capitation (chacun recevant les mêmes services de l'Etat, il lui doit une contribution égale)¹⁷. Cela n'interdit pas toutes les formes de solidarité imaginables (syndicats, assurance chômage, assurance maladie, etc.) mais celles-ci ne peuvent être organisées que sur la base du volontariat. Quelque cent ans plus tard, Nozick (1974) défendra une position semblable au niveau des principes :

Utiliser une personne pour le bénéfice d'autres... ne respecte pas suffisamment ni ne prend en considération le fait qu'elle est un individu séparé, que c'est la seule vie qu'elle ait. Elle ne tire aucun bénéfice marquant de son propre sacrifice, et personne n'est en droit de l'y forcer – *a fortiori* pas un Etat ou un gouvernement qui revendique son allégeance (alors que les autres individus ne le font pas) et qui, par là même se doit d'être scrupuleusement *neutre* face à ses citoyens.

La doctrine de Nozick concernant la propriété des ressources naturelles est plus élaborée que celle de Walras (pour qui elles appartiennent « de droit naturel » à la société), mais en reprenant à son compte la « clause de Locke », il ne parvient pas à un résultat très différent en pratique. Selon Nozick, « le droit permanent et transmissible sur une chose antérieurement non possédée (est remis en cause dès lors que) la position des autres qui ne sont plus libres d'utiliser cette chose est

¹⁵ « (L'homme) se sent, il se connaît et il se possède. Il a une fin et il la poursuit ; mais il le fait sachant qu'il a une fin et que c'est à lui à la poursuivre ; c'est pourquoi nous disons que l'homme accomplit une destinée clairvoyante et libre, et qu'il est, non une chose, mais une personne » (Walras, 1867-1868).

¹⁶ « Théorie de la propriété », (Walras, 1896).

¹⁷ A contrario, les terres, qui ne sont pas produites par les facultés personnelles, sont « de droit naturel la propriété de l'Etat » (deuxième théorème). D'où le programme du rachat des terres par l'Etat, censé permettre à terme la suppression de tout impôt.

par là même détériorée » (*ibid.*, chap. 7). Ainsi chez Nozick, l'appropriation des puits de pétrole est-elle injuste, comme chez Walras. Ceci dit, il existe une grande différence pratique entre Nozick et Walras. Curieusement, le plus socialiste n'est pas celui que l'on pourrait croire lorsqu'on écoute leurs professions de foi. Tandis que Walras récuse absolument toute politique étatique de redistribution, Nozick est conduit à dépasser sa conception de « l'Etat minimal » à partir du moment où il introduit dans son analyse les violations passées des droits d'acquisition et de transfert. En l'absence d'informations suffisantes sur le passé, les transferts publics, en particulier au profit des plus mal lotis, deviennent acceptables en tant qu'instruments – certes approximatifs – de réparation.

La philosophie de Rawls – qui est au fond celle qui justifie le mieux la social-démocratie – participe à la fois du libéralisme et du socialisme. Sur l'existence de la liberté, il adopte une position finalement assez proche de celle de Walras. Nous nous concevons comme libres, écrit-il, à la fois parce que nous nous reconnaissons comme des êtres moraux et « comme des sources auto-validantes de revendications valides » (Rawls 2001 – ci-après *JCE*). Cela étant, dans la *Théorie de la justice* (*TJ* – voir en particulier le § 32), il s'intéresse principalement à ce que l'individu est libre de faire ou de ne pas faire. Pour lui la liberté n'est pas vraiment une question existentielle mais simplement un bien, ou plutôt un vecteur qui se décline en plusieurs variables.

6. La cible de la politique sociale

Un libéral considéré comme extrême à l'instar de Nozick (qui se range lui-même parmi les anarchistes) en vient à accepter des mesures redistributives en faveur des plus défavorisés. Par un tout autre chemin, il aboutit donc, à cet égard, au même point que Rawls. Comme on sait, ce dernier fait émerger ses principes de justice, y compris le principe de différence, de la situation hypothétique du voile d'ignorance : quelles règles d'organisation sociale choisiraient nos « représentants » en l'absence d'information aussi bien sur nos positions sociales ou nos « doctrines englobantes »¹⁸ particulières que sur notre sexe, notre groupe ethnique, nos capacités innées, etc. ? La justification du principe de différence, telle que Rawls la reconstitue dans *JCE*, est à plusieurs temps. Dans une première étape il considère simplement le fait de s'intéresser aux plus défavorisés. L'argument le plus fort à cet égard met en jeu un effet de seuil : nous sommes tous désireux que notre situation personnelle ne périclite pas en deçà d'un certain niveau. Etant dans l'incapacité, par hypothèse, de connaître notre propre situation, il n'est pas question que nous acceptions un contrat social incluant la possibilité que nous passions en-dessous du seuil. Rawls rappelle ici qu'il se place en situation d'incertitude et non de risque (il n'est pas possible d'évaluer la probabilité de se retrouver en deçà du niveau désiré sous tel ou tel arrangement social)¹⁹. Comparant, ensuite, le principe de différence au principe d'utilité, il n'a pas de mal à montrer que ce dernier échoue à traiter convenablement le problème du seuil puisqu'il s'intéresse seulement au niveau moyen de bien-être. Comme on le sait, cependant, le principe de différence

¹⁸ Traduction de l'anglais « *comprehensive doctrines* » retenue par le traducteur de *JCE*, M. Guillaume. Il s'agit des différentes conceptions du bien.

¹⁹ L'introduction des représentants semble au prime abord plutôt gratuite. En fait elle permet à Rawls de contraindre les « partenaires » du contrat social, nos « représentants », d'adopter un comportement prudent : ils ne peuvent pas, moralement, faire courir à leurs mandants des risques qu'ils pourraient éventuellement accepter pour eux-mêmes (*JCE*, sect. 29.3). Cette clause de prudence traduit bien un aversion au risque (plus précisément à l'incertitude) contrairement à ce qu'affirme Rawls en réponse à ses critiques (*JCE*, sect. 31.4).

va au-delà de l'idée qu'il faut s'intéresser au plus défavorisé ; il précise ce que sont les inégalités admissibles. Mais il s'agit-là d'une autre question qui sera traitée dans le paragraphe 9.

A l'opposé de Rawls qui s'intéresse en priorité aux plus défavorisés et seulement après, suivant un ordre lexicographique, aux moins défavorisés, les égalitaristes traitent tout le monde de la même manière. Cependant, en fonction du type de traitement retenu, les résultats seront très différents : de l'égalité absolue chez les auteurs des utopies communistes au maintien de fortes inégalités chez les partisans de l'allocation universelle qui s'estiment satisfaits lorsqu'ils ont distribué à tout le monde le même revenu de base²⁰.

On peut noter ici que la plupart des théories de la justice réservent un sort particulier aux handicapés. Ils sont par exemple les seuls auxquels les défenseurs de l'allocation universelle reconnaissent le droit de recevoir un revenu social d'un montant supérieur à l'allocation universelle. Quant à Rawls, s'il exclut les personnes affligées des handicaps les plus graves de sa théorie, ce n'est pas parce qu'il leur refuse une prise en charge par la société, mais parce qu'il estime impossible qu'elles deviennent jamais « des membres normaux et actifs de la coopération sociale » (*JCE*, sect. 51.3).

On admet généralement, au moins implicitement, qu'un objectif de justice sociale est concevable seulement au sein d'une collectivité humaine suffisamment cohérente, qui partage un certain nombre de valeurs essentielles (celles du « pluralisme politique »²¹ pour faire court). Cependant la solidarité peut également s'exercer au sein d'ensembles plus vastes, et elle s'y exerce déjà, même si elle demeure insuffisante. L'application du principe d'utilité plaide en faveur de l'aide aux peuples les plus pauvres de la terre à condition de supposer 1) que les fonctions d'utilité sont suffisamment semblables dans les pays pauvres et dans les pays riches, et 2) que l'utilité marginale est décroissante. Cela étant, les auteurs se penchent rarement sur la question de l'aide au tiers-monde. Sen (19) est l'exception la plus notable. Reprenant une analyse de R. Cooper, il propose un critère pour fixer la limite maximale de l'aide publique apportée par un pays à un autre : il faut que les personnes touchées par l'aide dans les pays bénéficiaires soient nettement plus mal loties que les habitants les plus défavorisés des pays donateurs.

Enfin la question de la cible des théories de la justice englobe celle des générations. En effet, le comportement de la génération actuelle aura des conséquences sur les générations suivantes. La croissance économique avec tous les progrès qui l'accompagnent exerce des effets positifs sur la génération suivante qui sera mieux logée, mieux soignée, etc. mais aussi des effets négatifs bien connus en matière d'épuisement des ressources et de dégradation de l'environnement. La prise en compte de la durée soulève ainsi de nombreuses difficultés, y compris d'ailleurs pour l'utilitarisme, dans la mesure, par exemple, où lorsque la taille de la population devient variable, il faut choisir entre deux versions du principe d'utilité qui ne sont plus équivalentes : maximiser la somme des utilités ou l'utilité moyenne. Mais tenir compte de la situation des générations futures soulève bien d'autres questions : combien de générations, quel taux d'actualisation,

²⁰ « *Basic income* ». Revenu versé à tous les citoyens indépendamment de toute contrepartie. Dans l'idéal celui-ci doit couvrir tous les besoins fondamentaux, mais, en pratique, les tenants de l'allocation universelle admettent qu'il puisse ne pas atteindre ce seuil, au moins dans les premiers temps suivant la mise en place du dispositif. Cf. Van Parijs (1995).

²¹ Cf. Rawls (1993).

comment intégrer les découvertes futures (qui permettront éventuellement de palier l'épuisement des ressources naturelles), etc. ? Au-delà de ces débats plutôt byzantins, la norme de la pratique sur laquelle on s'accorde est la suivante : « ne pas mettre en péril une existence future digne de l'être humain »²². Chez Rawls, le principe de différence est ainsi modifié par l'introduction d'un « principe d'épargne juste » destiné à garantir que chaque génération (au premier chef dans chacune le groupe des moins favorisés) « recevra son dû de ses prédécesseurs et, de son côté, satisfera de manière équitable les demandes de ses successeurs » (*TJ*, § 44). Le taux d'épargne intergénérationnel varie, précise Rawls, en fonction du niveau de développement.

Pour en finir tout à fait avec ce paragraphe, les théories de la justice considèrent dans certain cas le sort des êtres humains à naître, ce qui soulève en particulier la question de la légitimité de l'eugénisme négatif. « Si je mutile consciemment un enfant, je suis un monstre et je suis enfermé par la collectivité... Mais qu'en est-il si j'accepte le risque, évalué à un contre quatre, d'engendrer un enfant mutilé ? » (C. H. Waddington, cité par Birnbacher, 1994 p. 214).

7. L'égalité contre quelle liberté ?

Dans l'introduction de ce papier, on a présenté la disparition progressive de l'esclavage, du proxénétisme, du travail des enfants comme des signes du progrès de l'égalité. On peut aussi bien les considérer comme autant de marques du progrès de la liberté (respectivement des populations anciennement réduites en esclavage, des femmes et des enfants). Egalité et liberté ne sont donc pas nécessairement contradictoires. L'égalité des droits en est la meilleure illustration, les droits n'étant rien d'autre que l'expression légale de certaines libertés. Il y a pourtant une contradiction évidente entre certaines mesures de réduction des inégalités et certaines libertés. Nul besoin ici de faire intervenir les distinctions classiques entre libertés des anciens ou des modernes, libertés formelles ou réelles, libertés négatives ou positives. Les libertés qui sont écornées par les programmes de justice sociale sont en général des libertés économiques. Stuart Mill, par exemple, pour réduire les inégalités en matière de richesse proposait de plafonner le montant des héritages, ce qui atteignait aussi bien la liberté de léguer que celle d'hériter). L'impôt réduit la liberté d'utiliser son revenu, etc. Plus on est partisan de la redistribution et plus on est disposé à enfreindre les libertés économiques. C'est pourquoi Rawls prend bien soin d'exclure la liberté de posséder les moyens de production de la liste des « libertés de base ».

Plus la part de l'égalité grandit dans les conceptions de la justice, plus les libertés se réduisent et vient un moment où d'autres libertés que les libertés économiques se trouvent atteintes. A la limite, lorsque l'idéal social devient l'égalité absolue, il semble que toutes les libertés soient supprimées. On est alors face à une société totalitaire. Les aliments qui seront servis au repas, les vêtements qui seront portés, les discours qui seront autorisés, tout est réglé dans le plus grand détail. L'individu est nié ; il n'a d'autre possibilité, si le modèle imposé ne lui convient pas, que celle de s'enfuir. Le totalitarisme des utopistes est un eudémonisme dans lequel les libertés n'ont pas leur part parce que le bonheur est assimilé à la réalisation de ce qui est moralement juste. On ne saurait être heureux si l'on s'oppose à ce qui est juste (aux yeux de l'utopiste) : il n'est pas juste de se goberger, ni d'écraser ses voisins par son luxe (vestimentaire ou autre), ni d'écouter ou de répandre des doctrines séditieuses, etc. ; donc il n'y a pas lieu de tolérer les libertés en matière alimentaire, vestimentaire, idéologique, etc. Cette manière de voir est clairement celle

²² Birnbacher (1994), p. 192. La distinction entre les deux versions du principe d'utilité a été introduite par Sidgwick.

des More ou Campanella qui avaient d'abord en vue le salut des âmes et pour lesquels la réduction des inégalités n'était pas une finalité première. Ce ne sera plus le cas chez Babeuf ou chez Marx et ni l'un ni l'autre ne pousseront aussi loin le communisme.

8. Inégaux en quoi ?

Il est temps de préciser la différence entre une théorie de la justice et une théorie de la justice sociale. Rawls a fait une théorie de la justice qui englobe comme un domaine particulier une théorie de la justice sociale. L'affirmation du caractère intangible des libertés de base appartient à la première mais pas à la seconde. Par contre le deuxième principe, avec ses deux composantes (égalité des chances et maximin), concerne bien la justice sociale. Cette dernière s'intéresse aux inégalités admissibles. En dehors des communistes utopiques, tout le monde admet en effet que la justice n'est pas incompatible avec un certain degré d'inégalité. La question est de savoir lequel. Mais, auparavant, il importe de préciser comment les inégalités doivent être mesurées, à quelle aune ?

Traditionnellement, les économistes considèrent le bien-être ou, ce qui revient au même, l'utilité. On sait les difficultés de mesure insurmontables que posent la comparaison ou l'agrégation des utilités individuelles. C'est justement parce que les utilités ne sont mesurables que de manière ordinale (au niveau individuel) et ne sont pas comparables (au niveau social) que l'économie du bien-être est parétienne et non benthamienne. Or, comme on sait, le fait qu'une combinaison des utilités soit efficace au sens de Pareto ne nous dit rien sur la justice de la répartition.

En proposant de remplacer le « bien-être » par les « biens sociaux premiers »²³, Rawls rend les choses un peu plus concrètes. Ces biens sont ceux « dont les citoyens considérés comme des personnes libres et égales, vivant une existence complète ont besoin (*JCE*, sect. 17.1). Ils regroupent « les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et la richesse » (*TJ*, § 15). Evidemment la question de savoir comment mesurer et agréger tout cela reste entière si l'on veut procéder à des comparaisons interpersonnelles, pourtant indispensables à qui entend mesurer les inégalités. A cela Rawls répond tout d'abord en tirant argument de l'ordre de priorité des principes (libertés de base égales pour tous, puis juste égalité des chances, et enfin inégalités admissibles) pour éliminer de l'indice pertinent en matière d'inégalité les libertés et les droits qui sont répartis de manière égale. Ne demeurent plus alors que « les droits et prérogatives de l'autorité, les revenus et la richesse ». Il affirme ensuite que puisqu'il s'intéresse aux plus défavorisés, il lui suffit d'évaluer les biens premiers restant à la disposition d'un individu représentatif de leur groupe. Tout cela est sans doute rapide (l'inégalité se mesure nécessairement entre deux groupes au moins ; quid de l'application lexicographique du maximin²⁴ ?) mais on comprend ce que Rawls propose de faire.

Sen a contesté l'approche par les biens premiers sous prétexte que la véritable inégalité portait à la fois sur les biens dont nous disposons les uns et les autres et sur ce que nous sommes capables d'en faire (notre « capacité », terme qui signifie un ensemble d'actions possibles entre lesquelles nous choisissons). Cependant si Rawls se concentre effectivement, *a priori*, seulement sur les « biens » premiers disponibles, ceux-ci englobent les « possibilités » des

²³ Dénommés « biens primaires » dans *JCE*.

²⁴ Le lexicimin.

citoyens considérés comme libres et égaux, comme on l'a vu. C'est pourquoi il récuse la critique de Sen. Il souligne que les membres de la société conforme à ses recommandations auront aussi bien la capacité effective de « former, de réviser et de chercher à réaliser rationnellement ce que l'on considère comme appréciable dans la vie humaine », que « les moyens... nécessaires pour réaliser une large palette de fins » (*JCE*, sect. 51.2).

Même si la critique de Sen apparaît finalement injustifiée, il n'en a pas moins eu le mérite de mettre plus que quiconque l'accent sur le fait que la justice ne saurait être seulement une question de moyen, qu'elle concerne « la relation entre les personnes et les biens », ainsi qu'il est écrit dans l'article déjà mentionné, « *Equality of what ?* ». On se souvient peut-être que Sen a développé une critique originale de l'utilitarisme justement sur cette base. Il souligne que l'incomparabilité des fonctions d'utilité individuelles a une détermination sociale. Un individu défavorisé, parce qu'il est habitué aux privations, qu'il n'imagine même pas, bien souvent, ce dont il est privé, accordera une utilité, U_i , plus élevée à un plaisir simple (avoir de quoi manger tous les jours, des enfants en bonne santé, etc.) qu'un individu favorisé. On peut donc parvenir au résultat paradoxal suivant lequel le premier évalue son utilité globale, $f(U_i)$, à un niveau plus élevée que le second²⁵. Ce constat disqualifie les calculs utilitaristes, selon Sen, sur une base morale. L'individu défavorisé n'est pas en mesure de faire un calcul d'utilité faute d'information suffisante sur les plaisirs qui ne lui sont pas accessibles. La justice consiste alors à offrir à tous les mêmes capacités fonctionnelles de base.

Naturellement, les-dites capacités ne se limitent pas au fait de disposer de suffisamment d'aliments pour se nourrir et d'être en bonne santé. La préface au livre de Sen publiée en France après son prix Nobel (1998) reproduit une liste de onze capacités de base établie par Martha C. Nussbaum. Cette liste contient plusieurs articles qui rejoignent les préoccupations de Rawls, en particulier celui-ci qui introduit le pouvoir de « se former une conception du bien et s'engager dans une réflexion critique sur la planification de notre propre vie » (1999, p. 32). Bien que leurs argumentations soient très différentes, il est vrai qu'il n'y a pas de réelle différence au niveau des recommandations pratiques entre Sen et Rawls.

L'accès à l'emploi constitue une autre sorte d'inégalité qui, curieusement, n'est pas toujours au centre des réflexions des théoriciens de la justice. Ceux-ci préfèrent s'intéresser aux moyens de réparer les conséquences de ces injustices-là plutôt que de les supprimer. A nouveau, ici, les égalitaristes purs et durs font exception et règlent le problème de manière drastique en mettant tout le monde de force au travail. Les partisans de l'allocation universelle conçue comme une allocation inconditionnelle et uniforme²⁶ adoptent le parti opposé et fournissent des moyens d'existence à tous sans exiger une contrepartie en travail. La position de Rawls est certainement la plus raisonnable. Elle est illustrée par la parabole du « surfeur de Malibu ». Ce dernier est-il dans son droit s'il décide de se satisfaire du minimum social monétaire versé par la collectivité et de passer ses journées à pratiquer son sport favori ? La réponse est non. Le loisir a une valeur qui

²⁵ Et ceci même si on admettait que leurs fonctions d'utilité, $f(U_i)$, fussent identiques.

²⁶ Elle est modulée uniquement en fonction de l'âge et du pays (sachant que les habitudes en matière de consommation et le coût de la vie diffèrent d'un pays à l'autre). Toutefois, l'inconditionnalité est parfois disjointe du caractère universel de l'allocation. Ainsi dans le programme d'Ordre Nouveau, mouvement « non-conformiste » des années 30, l'allocation universelle avait pour contrepartie un service civil obligatoire, à finalité directement productive puisque les partisans du mouvement envisageaient d'y faire rentrer les tâches indifférenciées et abrutissantes comme le travail à la chaîne (cf. Herland, 2000-b).

rentre dans les calculs des ressources de l'individu concerné. On peut, ajoute Rawls, décider que la valeur monétaire du loisir à plein temps est grossièrement égale au salaire minimum à plein temps. Dès lors, on n'est pas autorisé à la fois à arbitrer pour le loisir à plein temps et à demander ses moyens d'existence à l'Etat. Ce raisonnement est valable sous la double hypothèse de l'employabilité de l'individu et de la disponibilité d'un emploi pouvant lui convenir (*LP*, p. 224 ; *JCE*, sect. 53.1).

9. Les inégalités admissibles

Faire de la détermination des inégalités admissibles (ou équitables) la caractéristique centrale des théories de la justice implique *a contrario* qu'une doctrine morale qui se désintéresse de la répartition, comme l'utilitarisme, ne devrait pas être considérée, à strictement parler, comme une théorie de la justice. On peut placer les théories morales sur une échelle de 0 à 1 suivant leur degré de tolérance à l'égard de l'inégalité. Au point zéro correspondent les théories de More, Campanella. Puis viennent celles de Platon (qui recommande le communisme uniquement pour la classe des gardiens parce que seuls ceux-ci ont les vertus suffisantes), Babeuf (qui ne prétend pas introduire l'égalité parfaite dans toutes les dimensions de la vie humaine), Le Peletier (qui s'en tient à la mise en place d'une stricte égalité des chances, Marx (la nationalisation des moyens de production), les socialistes français (Leroux, Proudhon,... qui fondent leurs espoirs sur les associations ouvrières), etc. Au point 1, on placera quelqu'un comme Hayek qui, récuse toute politique de justice sociale au prétexte qu'elle contredirait les règles de la catallaxie²⁷.

On accorderait sur une telle échelle un indice inférieur à 1 aux utilitaristes puisque ces derniers n'ont pas d'opposition de principe aux politiques redistributives : ils sont prêts à les accepter s'il est prouvé que leur impact sur le bonheur général est positif. Mais ils sont prêts tout autant, et pour la même raison, à tolérer des inégalités croissantes. C'est ainsi que Keynes, dans les *Conséquences économiques de la paix* (1919), justifiait la situation sociale qui prévalait avant la première guerre mondiale, avec une armée de prolétaires misérables et un petit nombre de riches capitalistes : selon lui, la concentration de la richesse entre un petit nombre de mains était nécessaire pour dégager une épargne substantielle, laquelle devait permettre l'accumulation du capital, le développement économique et finalement l'enrichissement général²⁸. Nous employons à dessein les termes de prolétaires et de capitalistes car la théorie de l'accumulation primitive de Marx annonce le raisonnement de Keynes. Ce qui tend à prouver que Marx était aussi un peu utilitariste à ses heures, sauf qu'il ajoutait la dimension déterministe du matérialisme historique.

Walras présente un autre cas particulier intéressant. Il est naturellement contre les politiques redistributives, conformément à sa théorie de l'Etat, cependant, il est un partisan, lui aussi, des associations ouvrières²⁹ et il veut limiter la concentration du capital (les « féodalités financières »). Il a donc clairement pris parti pour une limitation des inégalités en ce qui concerne la répartition des moyens de production. L'une des fonctions de l'Etat walrasien, au demeurant, est de lutter contre les « monopoles » grâce à une politique active de la concurrence. D'une manière un peu semblable, John Stuart Mill avait pris parti, comme déjà signalé, en faveur d'une

²⁷ Cf. Dostaler (2001).

²⁸ Cf. Herland (1998).

²⁹ Il a milité pour ces associations (en tant qu'éditeur du journal *Le Travail*, en particulier), et il a même été, avant de devenir professeur, responsable d'une caisse de crédit de ces associations.

limitation des inégalités en matière patrimoniale, qu'il attendait d'une réglementation de l'héritage.

Cela étant, en dehors des extrémistes de l'égalitarisme, les auteurs anciens n'offrent pas de critère clair pour fixer une limite aux inégalités. Par contre les auteurs contemporains ont cherché à lever cette indétermination, à commencer par Sen et Rawls. Fixer un plancher des ressources en deçà desquelles on ne saurait descendre sauf à attenter à la dignité de la personne humaine constitue une indication claire à partir du moment où l'on donne un contenu suffisant précis à l'indicateur (composite en l'occurrence) retenu : capacités ou biens premiers. Néanmoins Rawls ne se contente pas d'un minimum garanti. Il ajoute que les seules inégalités acceptables sont celles qui « apportent le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société » (principe de différence – *JCE*, sect. 13.1). Ce principe qui revient à maximiser la situation des *moins* favorisés (maximin) est évidemment une proposition très radicale qui demande à être justifiée. Si l'on s'en tient à l'idée du seuil, les membres de la société doivent s'estimer satisfaits à partir du moment où l'on garantit à chacun le panier de ressources correspondant au niveau du seuil. Il n'est pas nécessaire de garantir que le revenu³⁰ le plus bas sera celui qui est le plus élevé possible (au-delà du seuil).

Pour défendre sa position, Rawls la compare à ce qu'il appelle le « principe d'utilité restreinte » : « le principe d'utilité moyenne combiné à un minimum social adéquat ». En dehors de la critique sur l'impossibilité d'établir des comparaisons interpersonnelles sur la base de l'utilité, qui paraît ici peu pertinente³¹, Rawls fait valoir qu'un revenu minimum ne saurait en tout état de cause constituer une solution satisfaisante en l'absence de « libertés de base égales pour tous » et d'une « juste égalité des chances », conformément aux préceptes édictés dans la *Théorie de la justice*. Ceci posé, il peut alors comparer le revenu minimum et le maximin toutes choses égales par ailleurs et il conclut en faveur du second. Il reconnaît néanmoins dans la section 40.1 de *JCE* que son argumentation en faveur du principe de différence est loin d'être décisive³². De fait, elle repose sur une notion de « réciprocité » qui mériterait d'être davantage précisée, au-delà de ce que Rawls explique à propos de « l'engagement ». L'idée est la suivante : Être membre d'une société sous-entend un engagement de respecter le pacte social. Un tel engagement de ma part suppose un engagement réciproque en ma faveur des autres membres de la société. Dès lors, nous dit Rawls, il s'agit de « savoir si un minimum social couvrant les besoins essentiels pour mener une vie décente garantit que les liens de l'engagement ne seront pas excessifs » (sous-entendu : pour les plus défavorisés – sect. 38.4). Sa réponse : Après avoir distingué deux degrés dans l'engagement, il affirme de façon passablement arbitraire que le minimum social correspond seulement à un premier degré d'engagement et que s'il « peut convenir aux exigences essentielles d'un Etat-providence capitaliste » il serait insuffisant dans le régime de la « démocratie de propriétaire » qu'il appelle de ses vœux. Ce n'est que dans ce régime, où les principes de la « justice comme équité » seraient enfin pleinement réalisés, que les moins favorisés seraient justifiés de s'engager pleinement³³.

³⁰ Si l'on raisonne, pour simplifier, en termes de revenu.

³¹ Car elle s'applique aussi bien aux autres indicateurs proposés, qu'il s'agisse des biens premiers de Rawls ou des capacités de Sen.

³² Rawls dit exactement que le résultat de la comparaison entre le principe de différence et le principe d'utilité restreinte est « moins clair et décisif » que celui de la comparaison avec le principe d'utilité *stricto sensu* (*JCE*, sect. 40.1).

³³ Rawls admet néanmoins que le « régime socialiste libéral » constituerait un substitut acceptable (*JCE*, sect. 42).

Si la justification du principe de différence paraît passablement arbitraire, il reste que Rawls est finalement le seul auteur qui fournisse un critère pour apprécier si les inégalités sont justes ou non, une fois que le minimum de ressources jugé indispensable est acquis³⁴. Par exemple, les inégalités qui ont caractérisé la révolution industrielle sont justifiées *a posteriori*, à ses yeux, parce qu'elles ont permis d'améliorer la situation des générations à venir, y compris des plus défavorisés. Rawls reprend donc à son compte le raisonnement de Keynes à ceci près qu'il considère comme déterminante, du point de vue de la justice, l'affirmation de Keynes suivant laquelle, si l'on avait choisi de ralentir l'accumulation, cela n'aurait pas provoqué une amélioration sensible de la situation des classes populaires. Au passage, ce genre de précision montre bien en quoi Rawls s'oppose aux utilitaristes. Pour ces derniers, quel que soit le taux d'accumulation, il est clair que la prospérité accrue de la suite infinie des générations justifie suffisamment le sacrifice des quelques générations de la révolution industrielle. Tandis que Rawls conteste que les générations futures puissent avoir un quelconque droit de ce genre sur la génération actuelle (*TJ*, § 46).

Synopsis

10. L'objet de ce papier était de tenter de clarifier ce qui distingue les théories de la justice entre elles. Pour ce faire, on a retenu sept critères auxquels ont été confrontées quelques-unes des théories les plus significatives. Les analyses précédentes sont résumées dans le tableau ci-dessous. On pourra sans doute discuter le contenu de certaines cases, les auteurs en effet n'ont pas toujours eu une position constante, ils ont pu se contredire ou leurs conceptions ont pu évoluer. Les développements qui précèdent devraient aider cependant à comprendre d'où viennent les choix qui ont été faits.

	(5) L'homme	(3) = Conso / Production	(4) Egalité des chances	(7) Contre les libertés	(6) Population cible	(8) Etalon des inégalités	(9) Inégalités admissibles
Platon	solidaire	C + P	oui	toutes	toute	-	0 / 1
More, Cam	solidaire	C + P	oui	toutes	toute	-	0
Babeuf	solidaire	C + P	-	toutes	toute	pro m. p.	0
Marx	solidaire	soc / com	-	économ.	toute	pro m. p.	soc / com
Rawls, Sen	solidaire	-	oui	économ.	défavor.	BP, capa.	0,5
Alloc Univ	solidaire	-	-	économ.	toute	-	0,6
Nozick	responsab.	-	-	économ.	défavor.	-	0,8
Walras	responsab.	-	-	économ.	aucune	pro m. p.	0,9
Hayek	responsab.	-	-	aucune	aucune	-	1

Lecture du tableau :

- En ligne, les théories identifiées par leur auteur ou leur contenu (Alloc Univ).
- En colonne, les différents critères d'évaluation des théories de la justice énumérés aux paragraphes précédents. Entre parenthèses : le numéro du paragraphe.

³⁴ On doit quand même signaler que Serge-Christophe Kolm avait proposé lui aussi, dans *Justice et Équité*, sa version du maximin-leximin sous le nom de « justice pratique » (cf. Kolm, 1971).

- Abréviations : Cam : Campanella ; C : consommation ; P : production ; pro m. p. : propriété des moyens de production ; soc : socialisme ; com : communisme ; économ : libertés économiques ; défavor : population défavorisée ; BP : biens premiers ; capa : capacités ; responsab : responsable ; - : non pertinent.
- Ligne Platon : col (3) : seuls les gardiens vivent en régime communiste caractérisé par l'égalité en matière de consommation comme de production ; col (9) : 0 vaut pour la classe des gardiens, 1 pour le reste de la société.
- Ligne Marx : soc / com indique que les recommandations de Marx diffèrent pour le stade socialiste et pour le stade communiste de l'organisation sociale.
- Dernière colonne : 0 = aucune inégalité n'est tolérée ; 1 = toutes les inégalités sont admises ; les chiffres autres que 0 et 1 sont donnés à titre indicatif.

Le tableau permet de vérifier que tous les critères retenus sont discriminants, aucune colonne n'est remplie de manière uniforme. Par ailleurs chaque ligne est différente, ce qui confirme l'absence de consensus théorique sur la question de la justice, et pas seulement lorsqu'on adopte un point de vue diachronique : le dissensus existe également entre des auteurs contemporains. Le tableau permet encore de faire apparaître des proximités. Il y a une opposition manifeste entre les lignes du haut qui rassemblent des tenants du communisme et celles du bas qui regroupent des auteurs avant tout libéraux. Ce tableau, tel qu'il a été conçu, avec ses critères particuliers, révèle enfin quelques surprises et, de ce point de vue, il appelle d'autres études comparatives qui permettraient de vérifier si nos conclusions sont pertinentes ou pas.

La première surprise tient à l'absence d'écart significatif entre les théories de Sen et de Rawls ; cela tient d'abord à ce que nous acceptons la défense de Rawls lorsqu'il affirme que ses biens sociaux premiers sont équivalents aux capacités de base de Sen, ensuite à l'insuffisance, de notre point de vue, de la défense par Rawls du principe de différence. Il ne parvient pas, comme déjà signalé, à montrer en quoi l'application de ce principe serait vraiment plus équitable que la garantie effective que chacun disposera des biens premiers, objection renforcée par le fait que l'application du principe de différence soulèverait des difficultés pratiques insurmontables (comment être sûr que telle mesure immédiatement inégalitaire – par exemple la baisse de l'impôt sur le revenu – profitera ou non aux plus défavorisés ?).

La seconde surprise n'en est pas vraiment une puisqu'elle a déjà été annoncée au § 5. Elle tient au classement qui fait apparaître le libertarien Nozick plus « à gauche », ou en tout cas plus redistributif que le socialiste Walras. Il est de fait que Nozick légitime des mesures de redistribution au profit des plus défavorisés alors que Walras se montre catégoriquement hostile à toute mesure d'assistance publique. Le contraste est d'autant plus frappant que les deux auteurs partagent la même conception du rôle de l'Etat. Il s'explique parce que leurs horizons diffèrent. L'analyse de Walras n'a aucune épaisseur historique, comme le suggère son refus de prendre parti sur l'héritage³⁵, tandis que Nozick prend davantage au sérieux la question du respect des droits et ne tient pas quitte les individus d'aujourd'hui de la manière dont ils ont acquis leurs biens, y compris par succession.

11. L'analyse qui précède ne prétend pas épuiser le débat autour de la justice sociale, ni même avoir repéré tous les critères pertinents pour évaluer les théories de la justice. Elle constitue un

³⁵ Dans « Théorie de la propriété », *op. cit.*

premier essai pour débroussailler un problème particulièrement complexe. On pourra juger certains des critères retenus superflus, alors que d'autres critères auraient pu être introduits. Par ailleurs, cette approche se situe en amont des analyses proprement économiques des théories de la justice, notre conviction étant, au demeurant, que la science économique ne dispose pas des instruments adéquats pour « travailler théoriquement » les inégalités. Si l'on admet que l'économie est avant tout une science de calcul, son approche de la justice sociale bute, comme toute l'économie du bien-être, sur la non-révélation des préférences et l'incomparabilité des utilités individuelles. Certes on pourra toujours trouver la formulation *ad hoc* pour justifier des politiques redistributives, par exemple se donner une fonction d'utilité sociale altruiste ou supposer identiques les fonctions d'utilité individuelles, mais ces exercices formels ne conduisent pas plus loin que leur point de départ. Il est frappant, d'ailleurs, que la théorie sociale de Walras – qui relève, de son propre aveu, de « l'éthique pure »³⁶ – soit indépendante de sa théorie de l'utilité. Le théorème du maximum de satisfaction lui sert, sur la base d'un raisonnement purement utilitariste, à prôner des politiques en faveur de la concurrence mais cela n'a pas directement à voir avec son programme en matière sociale, même si la lutte contre les monopoles, les « féodalités financières », ne peut qu'être favorable aux associations ouvrières. Et si l'on considère un économiste contemporain, emblématique en matière de justice sociale, comme Sen, on ne peut pas dire non plus qu'il utilise vraiment la théorie économique. Au contraire, il développe à loisir une critique de cette théorie et son apport concret (par exemple la mesure du « développement humain ») repose sur une base empirique.

BIBLIOGRAPHIE

- Brasseul, Jacques (2003). *Histoire des faits économiques – De la Grande Guerre au 11 septembre*, Paris : Armand Colin, coll. « U ».
- Birnbacher, Dieter (1994). *La Responsabilité envers les générations futures*, Paris : PUF, coll. « Philosophie morale ».
- Collectif (2003). *L'Etat du monde 2004*, Paris : La Découverte.
- Condorcet, Jean Antoine Nicolas, marquis de (1793). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, dixième époque : des progrès futurs de l'esprit humain, Paris : Flammarion, 1988.
- Condorcet, Jean Antoine Nicolas, marquis de (1792). *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*, in C. Hippeau (1881).
- Dommanget, Maurice (1970). *Sur Babeuf et la Conjuración des Egaux*, Paris : François Maspéro, coll. « Bibliothèque socialiste ».
- Dostaler, Gilles (2001). *Le Libéralisme de Hayek*, Paris : La Découverte, coll. « Repères ».
- Herland, Michel (1995). « Trois économistes socialistes : Leroux, Proudhon, Walras » in J. Birnberg (éd.), *Les Socialismes français – 1796-1866 – Formes du discours socialistes*, Paris : SEDES, 1995. Trad. ang., *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 18, n° 1 Spring 1996.
- Herland, Michel (1998). « Concilier les libertés économiques et le justice sociale : les solutions de Keynes », *Les Cahiers d'économie politique*, n° 30-31.
- Herland, Michel (2000-a). « Léon Walras ou l'apothéose de "l'économie politique et sociale" » in P. Dockès, L. Frobert, G. Klotz, J.-P. Potier, A. Tiran (dir.), *Les Traditions économiques françaises – 1848-1939*, Paris : CNRS Editions.
- Herland, Michel (2000-b). « Tombeau d'Ordre Nouveau », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 16, second semestre.
- Hippeau, C. (1881). *L'Instruction Publique en France*, Paris : Klincksieck, 1990.

³⁶ Cf. M. Herland (2000-a).

- Kolm, Serge-Christophe (1971). *Justice et Équité*, Paris : CNRS Editions.
- Lutfalla, Michel (1971). « Lecture de Babeuf », *Revue d'histoire économique et sociale*, n° 1.
- Marx, Karl (1841). *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Epicure*, in Karl Marx (1982).
- Marx, Karl et Engels, Friedrich (1845-1846). *L'Idéologie allemande*, in Karl Marx (1982).
- Marx, Karl (1982). Œuvres – Philosophie, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Trad. *Anarchie, Etat et utopie*, Paris : PUF, coll. « Libre échange », 1974.
- Proudhon, Pierre- Joseph (1840). *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (premier mémoire sur la propriété), Paris : Garnier-Flammarion.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Trad. *Théorie de la justice (TJ)*, Paris : Seuil, 1987.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. Trad. *Libéralisme politique (LP)*, Paris : PUF, coll. « Philosophie morale », 1995.
- Rawls, John (2001). *Justice as Fairness, A Restatement*. Trad. *La Justice comme équité – une reformulation de la Théorie de la justice (JCE)*, Paris : La Découverte.
- Reinhard, Marcel (1961). *Correspondance avec l'Académie d'Arras*, Paris : PUF.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755). « Economie politique », in *L'Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 5, article repris in Jean-Jacques Rousseau, *Ecrits politiques*, Paris : UGE 10-18, 1972.
- Sen, Amartya (). « Ethical Issues in Income and Distribution : National and International », trad. in Amartya Sen (1993).
- Sen, Amartya (1993). *Ethique et Economie et autres essais*, Paris : PUF, coll. « Philosophie morale ».
- Sen, Amartya (1999). *L'Economie est une science morale*, préface de M. Saint-Upéry, Paris : La Découverte.
- Van Parijs, Philippe (1995). *Real Freedom for All – What (if Anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford : Oxford Un. Press.
- Walras, Léon (1867-1868). *Théorie générale de la société*, 4^{ème} leçon, in Léon Walras (1896).
- Walras, Léon (1896). « Théorie de la propriété », in Léon Walras (1896).
- Walras, Léon (1896). *Etudes d'économie sociale*, Paris : Economica, Œuvres économiques complètes d'Auguste et Léon Walras, tome IX, 1990.