

**POURQUOI lutter  
contre les inégalités ?**

Jean-Fabien Spitz

bayard

LE TEMPS D'UNE QUESTION



Pourquoi lutter  
contre  
les inégalités ?



Jean-Fabien Spitz

Pourquoi lutter  
contre  
les inégalités ?

bayard

ISBN : 978-2-227-48140-4  
© Bayard Éditions, 2009  
18, rue Barbès, 92128 Montrouge cedex

# Introduction

---

Les sociétés contemporaines semblent aujourd'hui s'être éloignées – c'est un euphémisme – de la promesse d'indépendance et de franchise individuelle dont la société libérale était initialement porteuse, et de l'impératif moral de libération qu'elle fonde. Si, pour des raisons essentiellement pragmatiques, elles continuent de croire aux vertus d'un filet de sécurité ou d'un revenu minimum, elles paraissent cependant perdre toute sensibilité aux idées de solidarité et de responsabilité collective,

et plus particulièrement à l'idée qu'une certaine forme d'égalité de tous dans l'accès aux conditions d'une existence autonome pourrait être à la fois la condition et la substance même d'une société d'individus libres. Tout au contraire, elles se laissent peu à peu gagner par l'idée qu'il existe une incompatibilité entre les deux valeurs cardinales de l'époque moderne – l'égalité et la liberté : il serait tout simplement impossible d'exiger des uns qu'ils sacrifient une partie de leurs ressources pour satisfaire aux besoins des autres sans entraver la liberté des premiers, sans encourager l'irresponsabilité des seconds, et sans compromettre la production des richesses nécessaires à la satisfaction de tous les besoins quels qu'ils soient. En ce sens, les sociétés contemporaines paraissent cesser d'être progressives et abandonnent cette conviction fondamentale : les hommes qui tentent de vivre collectivement ne doivent pas seulement maximiser l'utilité mais aussi rechercher et promouvoir la solution des



problèmes de justice que pose leur coexistence. Ou plus exactement, elles paraissent céder à la tentation de croire que la maximisation de l'utilité – la croissance – est en elle-même la clef des problèmes de justice, renonçant ainsi implicitement à poser la question du mode de répartition des richesses, c'est-à-dire de la structure institutionnelle et sociale juste ou susceptible de recevoir l'assentiment de l'ensemble des citoyens. Elles cèdent donc à la tentation de croire qu'il existe une forme d'existence collective – la fameuse « concurrence libre et non faussée » – qui n'est pas une institution mais une forme de nature (ou tout au moins le produit d'une évolution créatrice d'un ordre spontané dont l'homme n'est pas le maître), et que toute intervention dans cette nature a pour effet de diminuer l'ampleur des ressources dont nous pouvons collectivement disposer<sup>1</sup>.

1. Voir K. Nielsen, *Equality and liberty, A defence of radical egalitarianism* (Totowa, 1985).

Le raisonnement qui émerge de ces réflexions n'est pas sans force : l'histoire de l'appropriation privée et du développement des inégalités est l'histoire même de la civilisation, du progrès et de la victoire sur le besoin. On ne peut pas s'interroger sur le partage du produit social indépendamment des conditions inégalitaires dans lesquelles il est engendré. Toute politique de justice sociale a l'envie pour racine et consiste finalement à prélever des ressources sur ceux qui les produisent pour les redistribuer en direction de ceux qui n'en sont pas capables ; une telle politique réduit la taille du gâteau à partager et, pour finir, tourne au préjudice de ceux qu'elle prétend avantager. La croissance de la production – maximisée par des conditions sociales dans lesquelles chacun demeure le maître de ce qu'il a produit – est l'unique fondement de la prospérité générale, y compris de ceux qui, comparativement moins favorisés, le sont cependant plus que dans tout système social qui prétendrait à plus d'égalité.

En attendant que se produise cette marée qui soulèvera toutes les barques, les sociétés contemporaines tolèrent en leur sein des poches de pauvreté, des tensions sociales, une destruction ou une déstructuration des tissus urbains et des existences individuelles, des formes d'appauvrissement du travail et de déshérence culturelle qui paraissent peu compatibles non seulement avec la légitimité de leurs institutions et de la répartition des avantages sociaux auxquels elles donnent naissance, mais aussi avec le dynamisme de la production et de la croissance auquel elles aspirent.

Dès lors, il est peut-être temps d'essayer de préciser, dans le foisonnement des hypothèses, quelles sont les formes d'égalité et de justice auxquelles il est possible de souscrire. Toutes tombent-elles nécessairement sous le coup de l'accusation consistant à dire qu'elles sont des formes de transfert des plus productifs aux moins productifs qui ont nécessairement un effet négatif sur la taille du gâteau à partager ?

Il est temps aussi d'évaluer les propositions d'inscrire dans la réflexion progressiste des concepts comme la responsabilité et le mérite, que la gauche a longtemps traités par le mépris, considérant qu'il s'agissait exclusivement de concepts-écrans dont la fonction « idéologique » était de masquer la réalité de l'exploitation et de la société de classes. Est-il vrai que les concepts de mérite et de choix, de responsabilité et d'énergie, sont incontournables dans la réflexion politique et que tout effort d'égalisation consiste à prendre à ceux qui sont méritants, qui contribuent le plus à la dynamique sociale, pour redistribuer en direction de ceux qui sont négligents, qui font des choix irrationnels, qui ne sont ni prudents ni énergiques ?

On est certes tenté de balayer de telles suggestions d'un simple revers de main. Tous ceux qui ont honnêtement réfléchi à la question savent bien que les richesses ne vont pas au mérite, que la hiérarchie sociale n'épouse

pas les différences d'énergie, de talent et de rationalité, de prudence et de volonté de travailler. Cependant, comme on va tenter de le montrer, les choses ne sont pas aussi simples et il n'est plus possible d'ignorer purement et simplement cette partie de l'outillage conceptuel grâce auquel le néolibéralisme contemporain réussit si efficacement à faire reculer les idées d'égalité et de solidarité. Ce petit livre part donc de la vision « classique » de la gauche sociale-démocrate et des raisons que celle-ci avance en faveur d'une politique de justice sociale. Il tente ensuite de mesurer les pressions dont cette conception est l'objet sous l'impact de concepts qu'elle n'a jamais voulu considérer comme des candidats sérieux à son attention (responsabilité, choix, mérite) ; il conclut que, au lieu de les rejeter, il convient de les prendre au sérieux et de déterminer la place qu'ils peuvent et doivent avoir dans une théorie de la justice qui propose aux sociétés contemporaines d'avancer vers une plus grande égalité

des conditions d'existence. L'ambition est de désarmer ces concepts de la force corrosive qu'ils possèdent sur les idées progressistes en montrant que cette force n'existe que lorsqu'ils demeurent dans un état de complète inarticulation. Sitôt que, au contraire, on s'emploie à les analyser – comme le fait aujourd'hui l'égalitarisme libéral anglo-saxon –, ils deviennent incapables de jouer le rôle de dissolvants des mécanismes de solidarité et d'égalité que l'on voudrait leur faire jouer. Ces concepts ont un sens, mais c'est de manière indue – telle est du moins l'idée que l'on voudrait défendre ici – qu'on les insère dans une théorie politique qui prétendrait valider un certain mode de répartition des ressources.

# I

---

## L'OPTION SOCIALE-DÉMOCRATE

Quiconque entreprend de réfléchir sur les raisons pour lesquelles les régimes dominants de répartition des ressources dans les grandes démocraties occidentales – mais aussi entre nations riches et nations pauvres – sont si insatisfaisants risque fort de s'arrêter à une idée simple : il est simplement inique que le destin des individus soit si lourdement déterminé par le hasard de leur naissance. Cela est évident lorsque l'on considère les inégalités entre pays riches et pays pauvres, mais aussi,

à l'intérieur des pays dits riches, les inégalités entre les groupes les mieux nantis et les groupes les moins favorisés.

On sait en effet, toutes les données statistiques le confirment, que le fait de naître dans une famille pauvre implique une probabilité accrue d'être soi-même exposé à la pauvreté. Inversement le fait de naître dans une famille favorisée, aussi bien par le revenu que par le capital symbolique et culturel, implique une plus grande probabilité de figurer soi-même parmi les couches favorisées de la population à l'âge adulte.

La conclusion à laquelle conduit cette observation est simple : la justice sociale consiste dans l'égalisation des chances, c'est-à-dire dans la progression vers une situation où l'appartenance de classe – l'origine sociale – ne déterminerait plus le parcours des individus, ou du moins n'exercerait plus sur ce parcours qu'une influence réduite. Au lieu de cette détermination par la classe d'origine, on



verrait se dessiner une société où les destins des individus seraient déterminés exclusivement par leurs qualités personnelles et par les décisions prises au cours de leur vie. Une société progresserait ainsi vers plus de justice si elle était en mesure de réaliser une certaine égalité dans l'accès aux moyens de formation et de culture de ces « capacités » d'une part, aux instruments qui permettent à un individu de faire des choix prudents et éclairés d'autre part.

Bien entendu, il s'agit là d'une entreprise infinie et interminable car l'origine sociale, qui conditionne aujourd'hui si lourdement le destin des individus, est une hydre à plusieurs têtes : nature de la famille (les enfants nés dans des familles monoparentales ou dissociées ont plus de chances d'être pauvres), nature de l'environnement familial (les violences sont plus fréquentes dans les familles pauvres), espace privé (les enfants pauvres ont moins de place pour travailler et

étudier), espace public (les familles pauvres vivent dans des quartiers défavorisés), disponibilité des parents, accès aux biens culturels, maîtrise du langage et des codes sociaux dominants, préférences adaptatives, sont autant d'obstacles qui empêchent que le destin d'un enfant ne soit déterminé que par ses qualités et ses dispositions personnelles. Une telle réalité implique, si l'on veut progresser vers une plus grande égalité des chances, de lutter contre les différents facteurs qui tendent à défavoriser les enfants issus des couches les plus pauvres de la population et de compenser ces handicaps qui rendent la compétition inégale et exposent certains à se lancer dans la course avec des armes si faibles et de si mauvaise qualité qu'elles les condamnent à l'échec. Plus grave encore, ces inégalités initiales déterminent certains à sélectionner leurs projets et leurs comportements en fonction de leurs possibilités objectives en sorte que beaucoup auraient les capacités de

réaliser des projets qu'ils renoncent cependant à entreprendre<sup>1</sup>.

Cette volonté d'égaliser les chances initiales a été le mot d'ordre de la social- démocratie européenne depuis le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, et l'on doit reconnaître qu'il s'agit d'un idéal séduisant. Il s'appuie sur le fait que les sociétés dans lesquelles l'origine de classe joue un rôle déterminant sont des sociétés faussement ou insuffisamment individualistes et qui, par conséquent, sont incapables d'honorer la promesse de la liberté individuelle : nos parcours, nos stratégies matrimoniales, notre lieu de résidence, notre profession, nos revenus, nos goûts, notre façon de nous habiller sont moins le produit de nos décisions personnelles que la marque de notre appartenance à un groupe social. En ce sens, nous sommes moins des *individus* que des représentants et des porte-parole de nos origines, de notre milieu. Les

1. Voir A. Bihl et R. Pfefferkorn, *Le Système des inégalités*, Paris, La Découverte, 2008.

hiérarchies sociales elles-mêmes ont la forme d'une reproduction qui reconduit sans cesse vers les positions les plus favorisées, non pas les individus les plus talentueux, les plus inventifs ou les plus travailleurs, mais les héritiers. L'individualisme est donc en trompe l'œil car, au lieu que chacun, armé de capitaux symboliques semblables, les enrichisse et les développe en fonction de son équation personnelle, nombre de talents restent enfouis faute de moyens de développement tandis que les esprits les plus conformistes peuvent être conduits à des positions favorisées en raison de la chance imméritée dont ils jouissent sur la ligne de départ en termes de relations, de réseaux, d'environnement familial, etc.

Il en résulte une société insuffisamment ouverte, et surtout fort peu « individualiste », parce que la circulation des personnes y est restreinte par leurs origines, parce que beaucoup de ses membres n'ont pas les moyens de se différencier et de s'acheminer – faute

de moyens, faute d'énergie, faute de dispositions à formuler des ambitions – vers les positions qui conviennent le mieux à leurs aptitudes, et de créer cette originalité et cette variété qui sont les gages de la complexité et de l'enrichissement.

La justice sociale, sous la forme d'une plus grande égalité des chances, est donc bien un remède à une iniquité et vise à introduire dans la société des individus un principe de légitimité : les principes organisateurs d'une société où chacun construit sa propre existence à part de celle des autres ne peuvent être acceptés par ceux qui n'ont pas réussi à structurer leur existence en conformité avec leurs aspirations ou à l'égal des autres que s'ils ne peuvent attribuer cet insuccès à un défaut de moyens et d'outils.

Mais la justice sociale n'est pas seulement requise par l'exigence de la légitimité ; elle est aussi, et peut-être surtout, un remède à une inefficience : la société de classe n'exploite pas les talents, elle n'est pas capable de leur faire

rendre toute la richesse dont ils sont porteurs, elle ne comporte pas la stimulation et l'énergie dont serait capable une société délivrée des pesanteurs de l'appartenance et des barrières sociales. À plusieurs moments de leur histoire, les États-Unis sont apparus et continuent d'apparaître comme une société dans laquelle l'origine sociale aurait perdu l'influence déterminante qu'elle continue d'exercer dans la vieille Europe et dont, pour cette raison, le dynamisme a toujours été si remarquable. Le fait que cette idée soit largement un mythe n'enlève rien à la validité de l'idéal qui paraît frappé au coin du bon sens : pourquoi refuser de progresser vers une société qui serait à la fois plus juste – donc plus légitime aux yeux de ses propres membres et moins exposée à leurs révoltes – et plus efficace, donc plus en mesure de satisfaire les besoins sociaux et les besoins personnels qu'elle génère ? Dans cette approche, la droite libérale apparaît comme l'expression de l'égoïsme des possédants qui préfèrent la

répression à la légitimité et tolèrent une efficacité sociale moindre que ce qu'elle pourrait être pourvu qu'ils en aient la meilleure part.

La social-démocratie a donc cherché à briser le carcan de l'origine sociale – obstacle à l'efficacité tout autant qu'à la justice – mais elle a aussi compris qu'il ne suffisait pas qu'une société soit délivrée des aristocraties et des privilèges pour parvenir à son degré maximal de dynamisme car le marché, à lui seul, ne garantit pas la mobilité des facteurs. Pour atteindre cette dernière, il faut au moins trois éléments qui, tous les trois, sont des composantes d'une politique de justice sociale : tout d'abord une administration impartiale des lois, ensuite un système éducatif capable de ne pas reproduire les origines sociales, enfin un système de garanties sociales sans lesquelles certaines mobilités sont rendues impossibles.

L'efficacité d'une administration non corrompue est un élément clef d'un État de droit et par conséquent de la mobilité sociale : elle

garantit que les avantages ne sont pas attachés aux relations personnelles et familiales, que l'appartenance au clan et le clientélisme ne l'emportent pas sur les compétences et sur le droit. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les milieux d'affaires américains commençaient par exemple à comprendre à quel point une administration qui fait dépendre la marche des affaires des relations privées et des pots-de-vin était un obstacle à l'efficacité économique, et que l'impartialité de l'État était la condition d'une mise en œuvre efficiente des dispositions personnelles, des talents, de la volonté d'entreprendre, en même temps qu'un stimulant à l'énergie et au développement. Là où la corruption domine, là où les places s'achètent, là où les marchés sont biaisés, la société devient incapable de permettre à chacun de développer ses facultés et d'occuper la position pour laquelle il est le plus qualifié<sup>2</sup>. On a beaucoup écrit sur l'étonnante

2. Voir S. Skowronek, *Building a New American State; The Expansion of National Administrative Capacities 1877-1920* (Cambridge, 1982).



efficacité de certains systèmes corrompus, mais il n'en demeure pas moins que l'impartialité de l'État et la transparence des procédures ont été de plus en plus perçues comme des moyens indispensables du progrès économique<sup>3</sup>.

L'éducation est évidemment le second élément indispensable d'une société en mouvement; pour atteindre cet effet, elle doit cependant être gratuite et obligatoire. Faute d'un puissant dispositif public de ce genre, ceux qui sont en mesure d'acheter une éducation ne sont pas nécessairement ceux qui sont le plus à même d'en tirer profit, alors même que nombre de qualités personnelles demeurent en jachère faute de pouvoir accéder au milieu éducatif qui en permettrait le développement. Il est inutile d'insister ici sur le lien qui existe entre éducation publique et fluidité sociale ni sur les puissants effets d'individualisation et

3. Voir S. R. Ackerman, *Corruption and Government: Causes, Consequences and Reform* (Cambridge, 1999); P. Lascoumes, *Corruptions* (Paris, 1999).

de brassage qu'une telle institution est seule capable de produire. Même si le dessein exact des politiques éducatives les plus à même de rompre avec la stratification sociale et de créer les conditions de cette mobilité demeure une des questions les plus débattues dans les démocraties modernes, il est évident qu'il n'y a pas de société en mouvement sans un appareil éducatif qui permette de briser les hiérarchies et d'en éviter la reproduction.

L'assurance est certainement tout aussi indispensable à une société mobilisée. L'exposition au risque est sans doute un facteur de dynamisme, mais les mécanismes d'assurance sont seuls en mesure de donner à ceux dont les arrières ne sont pas garantis par leur origine sociale le ressort qui permet d'aller de l'avant et de prendre les initiatives qui leur sont accessibles<sup>4</sup>.

4. Voir par exemple, pour le développement de la législation sociale aux États-Unis, W. J. Novak, *The People's Welfare; Law and Regulation in the XIXth century* (University of North Carolina Press, 1996).

Il n'est pas nécessaire d'insister plus avant ; la complexité croissante des sociétés modernes et la domination du marché et de la concurrence ne garantissent pas, à elles seules, la dissolution de l'ensemble des facteurs d'immobilité ; certains héritages des sociétés de privilège subsistent, les discriminations raciales, sexuelles et sociales continuent de produire une exploitation sous-optimale des dispositions personnelles, la corruption ne disparaît pas avec l'invasion de la marchandise et de l'argent mais prend seulement de nouvelles formes. Tous ces phénomènes impliquent que l'égalité des chances demande une vigoureuse action publique pour, en permanence, casser ces facteurs d'immobilisation et créer les conditions du mouvement. Plus grave, le marché lui-même – en particulier lorsqu'il s'applique à l'éducation et transforme la connaissance en marchandise accessible seulement à ceux qui sont en mesure de la payer – crée des formes d'immobilisation et secrète des préférences

adaptatives auxquelles seule l'action publique peut porter remède. La concurrence conduit aussi à la dévalorisation de secteurs d'activité et de compétences et, là encore, la puissance publique a pour tâche de réinsérer dans le flux les individus dont la marche en avant de l'économie produit l'exclusion. Si le fonctionnement de la société autocentrée produit en permanence des déficits de complexité et de dynamisme, la production d'une réelle égalité des chances exige la présence forte d'un État distributeur de formation et d'assurance, garant de l'impartialité des règles sans laquelle le développement est impossible.

État impartial, lutte contre les discriminations et la corruption, assurance sociale, législation protectrice du travail, éducation publique et lutte contre les préjugés, on reconnaît là le programme de la social-démocratie européenne mais aussi du vaste mouvement d'opinion qui, sous le nom de progressisme, a animé le monde anglo-saxon entre la fin des

années 1880 et la Seconde Guerre mondiale. Il faut y ajouter, bien entendu, une réflexion sur la nécessaire limitation du droit de transmettre la richesse acquise. L'État social conçu comme un État d'égalisation des chances est né de ces idées<sup>5</sup>.

L'option sociale-démocrate – celle de l'égalité des chances – n'entend donc pas supprimer les inégalités, mais leur imprimer une forme profondément différente de celle qu'elles revêtent dans une société où la division en classes conditionne le destin des individus.

5. Les principaux représentants de ce courant de pensée en Angleterre sont : C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism* (Londres, 1956); R. H. Tawney, *Equality* (Londres, 1931); L. T. Hobhouse, *Liberalism* (Londres, 1911); R. A. Hobson, *The Social Problem* (Londres, 1901); aux États-Unis, H. Croly, *The Promise of American Life* (1909); R. T. Ely, *Property and Contract in their Relations to the Distribution of Wealth* (New York, 1914). Sur ces courants, voir : M. Stears, *Progressives, Pluralists and the Problem of the State. Ideologies of Reform in the United States and Britain 1909-1926* (Oxford, 2002); D. T. Rodgers, *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age* (Belknap Press, 1998); J. T. Kloppenberg, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in Europe and America* (Oxford, 1986); E. J. Eisenach, *The Lost Promise of American Progressivism* (Kansas University Press, 1994); E. Stettner, *Shaping Modern Liberalism: Herbert Croly and Progressive Thought* (Kansas University Press, 1993); M. A. Flanagan, *America reformed: Progressives and Progressivism, 1890-1920* (Oxford University Press, 2007).

Tout d'abord les inégalités seront des différences individuelles de plus en plus affranchies des modèles afférents à la reproduction des groupes sociaux ; ces différences seront plus nombreuses que dans une société de classes, elles ne pourront jamais être héritées, et elles seront plus authentiques dans la mesure où la spécificité de chacun, sa formation, son parcours, ses compétences, sa place dans la hiérarchie seront en adéquation avec ses dispositions et aptitudes. En ce sens, une société fondée sur l'égalité des chances sera plus réellement individualiste que n'importe quelle société fondée sur la reproduction des hiérarchies existantes mais aussi que n'importe quelle société qui aurait accepté le principe formel de l'admission de tous à tous les emplois sans le redoubler d'une action délibérée pour accroître la probabilité que, à talents égaux, les individus puissent atteindre des positions équivalentes<sup>6</sup>.

6. Ce que Rawls appelle la « juste égalité des chances », J. Rawls, *Théorie de la justice*, tr. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, § 14.

En second lieu, et c'est le point le plus important et le plus délicat, les inégalités qui existeront dans cette société d'égalité des chances seront légitimes – donc acceptables par tous – parce que, au lieu de distribuer les ressources et la formation selon l'origine sociale (un facteur dont les bénéficiaires peuvent aussi peu revendiquer la responsabilité que ceux qu'il désavantage), la structure sociale les distribuera en fonction des talents et des degrés d'énergie mais aussi des décisions que les individus auront prises ; ceux qui auront arbitré en faveur du travail auront plus d'avantages que ceux qui auront arbitré en faveur des loisirs, dans un contexte où, à capacités égales, tous les individus auront la faculté de rendre des arbitrages identiques.

Ce lien entre égalité des chances et légitimité ne va pas de soi mais il est essentiel : la société de classes est assimilée à une compétition biaisée dans laquelle certains partent avec des atouts majeurs et d'autres avec des handicaps

évidents. Que certains de ceux qui possèdent les atouts en question les gaspillent en chemin et que d'autres, partis avec de sérieux handicaps, parviennent à surmonter ces derniers et à se hisser à des positions enviables ne supprime pas un fait massif : les résultats de la compétition sont injustes à cause de l'inégalité des positions de départ. Rendez ces positions initiales plus égales – du moins au point de vue de la transmission des patrimoines et des opportunités externes d'accès à l'éducation – et les résultats ne seront pas nécessairement plus égaux (on va y revenir), mais ils seront certainement plus légitimes. Il y a aura toujours des gagnants et des perdants mais les gagnants ne pourront plus être soupçonnés d'avoir bénéficié d'avantages déloyaux, et les perdants auront plus de facilité à accepter une défaite qu'ils ne pourront plus attribuer au caractère biaisé de la compétition<sup>7</sup>.

7. M. D. Young, *The Rise of the Meritocracy* (Londres, 1958) a en revanche tenté de montrer à quel point la société méritocratique serait hors d'état



Il s'agit donc bien non pas de supprimer les inégalités mais d'éradiquer celles qui sont fondées sur des héritages indus et des privilèges pour les remplacer par d'autres, plus légitimes mais aussi plus stimulantes, fondées sur le talent, l'énergie et les choix. Ce raisonnement définit le programme de la gauche « non-communiste » en Europe et aux États-Unis depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'effondrement du communisme, moment auquel cette gauche semble avoir renoncé à deux des idées essentielles aux origines de ce programme : une société d'individus n'est viable et ne peut résoudre ses problèmes de légitimité que si elle s'accompagne d'un processus public d'égalisation des chances qui contribue à la réduction du poids de l'arbitraire dans le destin des individus ; une société ainsi rendue plus équitable contient des gisements de dynamisme plus

de fonctionner parce qu'elle ôterait toute excuse aux perdants et leur rendrait leur situation absolument intolérable. Il s'agit d'un exercice en forme de fantaisie mais l'argument central n'est pas entièrement négligeable.

importants qu'une société qui reproduit les hiérarchies sans chercher à favoriser le brassage et la promotion sociale, à la fois parce que sa légitimité plus grande lui confère une cohésion accrue et parce que son pouvoir de différenciation est le gage d'une plus grande variété. Cette capitulation en rase campagne a, dans les faits, effacé toute frontière entre la droite et la gauche.

Les raisons politiques et historiques qui ont conduit à l'affaiblissement de ces deux dogmes ne manquent pas mais il peut être utile de se concentrer sur la forme intellectuelle dans laquelle ces raisons se traduisent au début du XXI<sup>e</sup> siècle. Le raisonnement social-démocrate paraît en effet exposé à une objection massive : pour quelle raison avons-nous été initialement conduits à accepter l'idée qu'il est injuste que le destin des individus soit déterminé par leur origine sociale ou par le lieu de leur naissance ? La réponse paraît évidente : parce que les individus n'ont aucun *contrôle* sur ce facteur

et qu'une société qui abandonne le destin de ses membres à l'action de facteurs que ces derniers subissent sans les choisir – et dont il est par conséquent absolument honteux de leur faire endosser la responsabilité et les conséquences – est immorale : elle juge les individus sur des facteurs qui échappent entièrement à leur pouvoir<sup>8</sup>.

Mais si ce raisonnement est correct, comme le fait remarquer Rawls<sup>9</sup>, on ne peut pas se limiter aux effets de l'origine sociale : les talents et les degrés d'énergie, résultant d'une loterie génétique, dépendent tout aussi peu de notre volonté et échappent tout autant à notre contrôle que notre lieu de naissance ou notre groupe social d'origine. La société promise par la social-démocratie sera tout aussi illégitime que celle qu'elle aspire à

8. Cette idée est centrale chez les théoriciens de ce que l'on appelle le « hasard moral » : voir B. Williams, *Moral Luck, Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge, 1981) ; T. Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge, 1979).

9. J. Rawls, *Théorie de la justice, op. cit.*, § 12-13.

remplacer dans la mesure où certains individus y seront incapables d'atteindre leurs finalités pour des raisons dont ils n'ont pas à assumer la responsabilité, tandis que d'autres jouiront d'avantages qu'ils n'ont rien fait pour mériter ou que rien ne leur donne le droit de revendiquer comme leur appartenant. On peut même imaginer que, en raison d'une très grande inégalité dans la distribution des atouts génétiques, certains individus soient incapables de pourvoir à leurs propres besoins et tombent dans une dépendance abjecte ou dans des formes de soumission qui les attachent comme de véritables esclaves à ceux qui sont en mesure de les nourrir. Faudra-t-il tenir ces formes de soumission pour légitimes sous le seul prétexte qu'elles ne découlent en rien de l'origine sociale mais seulement de l'inégalité des facultés natives des uns et des autres ? Sans doute pas, mais l'on voit bien que la lutte contre ces formes de pauvreté et de dépendance va devoir être menée au nom d'un autre

principe que celui de l'égalité des chances, et l'on découvre du même coup que cette notion n'est pas intrinsèquement égalitaire, qu'elle ne nous garantit pas contre les formes de soumission de l'homme à l'homme qui nous paraissent les plus condamnables. L'égalité des chances n'est pas une aspiration à l'égalité de tous en tant que citoyens libres et égaux, ou en tant que membres participant intégralement à une existence collective. Si elle entend introduire une légitimité dans la société, il est clair qu'elle ne fait pas dériver cette légitimité d'une quelconque forme de fraternité ou de communauté citoyenne mais que, paradoxalement, elle entend justifier les hiérarchies sociales par des hiérarchies naturelles.

Certes, l'égalité des chances n'est pas la méritocratie ; elle ne dit pas que les inégalités qui naissent des talents sont justes ou méritées, mais seulement qu'elles ne posent pas de problème moral. Mais cela ne rend pas cette position plus acceptable car si les inégalités

créées par l'origine sociale sont iniques parce qu'elles dépendent de facteurs que nous ne contrôlons pas, c'est le cas au même degré de celles qui découlent des différences de capital génétique. On comprend très mal pourquoi la justice exige une lutte déterminée contre les inégalités qui naissent de l'origine sociale si, par ailleurs, elle n'a rien à objecter aux inégalités occasionnées par les différences de talents.

Ne s'agit-il pas d'un sophisme ? Car enfin, tout le monde voit bien la différence : lorsqu'un individu talentueux est empêché de s'élever à une position avantageuse, c'est tout le groupe qui souffre d'une efficacité moindre, et il en va de même lorsque l'origine sociale permet à des individus médiocres d'occuper des positions de responsabilité. Il y a là une forme de gâchis et d'irrationalité qui n'existe pas lorsqu'un individu est condamné à une position désavantagée du seul fait de son manque de talents. Ce qui est mis en avant ici, ce n'est pas l'arbitraire – dont il est vrai qu'il est identique dans les

deux cas – mais l’efficacité. Pour le coup, c’est cette réponse qui est un véritable sophisme car elle confond les arguments de justice et les arguments d’utilité : une société qui donne une chance égale aux talents est certainement plus efficace mais on ne comprend toujours pas pourquoi elle est plus juste. Et l’on ne peut répondre qu’elle l’est parce qu’elle n’expose pas ses membres au hasard moral – le fait d’être jugé ou évalué sur des caractéristiques qu’ils ne contrôlent pas – puisque, dans ce cas, elle devrait tout autant éviter de les exposer au hasard de voir leur situation déterminée par leur place dans la loterie génétique.

L’argument qui souligne que l’inégalité génétique expose autant au hasard moral que l’inégalité sociale n’est peut-être pas un sophisme mais il paraît cependant dépourvu de conséquences pratiques car, si l’on voit bien comment une société peut entreprendre de neutraliser très progressivement l’impact de l’origine sociale sur le destin des individus,

on voit en revanche très mal comment elle pourrait neutraliser celui des différences de talents. Cette remarque n'a cependant rien de décisif pour au moins deux raisons : la première est que Rawls nous a justement indiqué un moyen pratique de neutraliser l'impact des différences de talents. Il suffit pour cela d'en autoriser le développement sous condition que les avantages générés par leur mise en œuvre ne reviennent pas exclusivement aux porteurs de ces mêmes talents mais aussi, pour partie au moins – par le biais d'une structure sociale redistributive –, à ceux qui en sont dépourvus<sup>10</sup>. La seconde raison est liée à la première : s'il est difficile de faire concrètement le partage, dans un paquet de ressources et d'avantages, entre ce que les individus doivent à leur chance dans la loterie des talents et ce qu'ils doivent à d'autres facteurs, on peut du moins développer une éthique qui enseigne

10. *Ibid.*, § 13.



aux individus à ne pas revendiquer comme un droit ce qu'ils doivent au hasard<sup>11</sup>. Certaines théories de la justice ont ainsi souligné à quel point l'attitude de ceux qui revendiquent des ressources supérieures en échange de la mise en œuvre de leurs capacités supérieures était totalement illégitime et injustifiable.

L'option sociale-démocrate se heurte à une seconde difficulté, liée à la première : elle tient pour moralement non problématiques les inégalités nées des préférences ou des choix personnels. Implicitement, elle suppose donc que tous les individus disposent – s'ils ont eu accès à des opportunités égales en matière d'éducation – d'une faculté identique de faire des choix prudents et rationnels en sorte qu'il n'y a plus de « hasard moral » à leur faire porter les conséquences de leurs propres choix. C'est un postulat sur la validité duquel on peut s'interroger. Néanmoins, les difficultés qu'il oppose à

11. Voir W. Kymlicka, « Left-liberalism revisited », in C. Sypnovitch, *The Egalitarian Conscience, Essays in Honor of G. A. Cohen* (Oxford, 2006).

la social-démocratie sont du même ordre que celles que nous évoquions juste auparavant : si la faculté de faire des choix rationnels est inégalement distribuée par la loterie génétique, l'inégalité dans ce domaine pose en effet les mêmes problèmes que celle des talents.

Comment la thèse sociale-démocrate peut-elle se défendre ? Sur la question des talents comme sur celle de la capacité de choix, il paraît assez naturel de dire qu'il s'agit de composantes fondamentales de la personne humaine, qu'il est impossible de les considérer comme des ressources « externes » susceptibles d'être redistribuées, et qu'on ne saurait les réduire à des facteurs déterminés par le hasard sans que le cœur de la liberté humaine et l'idée même d'un sujet humain pour lequel la liberté possède un sens soient attaqués. On peut donc supposer sans risque que, pour partie au moins, la responsabilité de nos choix nous incombe, que le hasard moral est dès lors exclu lorsque nous en supportons les conséquences,

et que l'on peut en toute quiétude considérer que les inégalités qui naissent de nos choix ne posent pas de problème moral. Cette réponse paraît naturelle mais nous allons voir qu'elle ne va pas de soi.

Une autre réponse possible consiste à dire que les inégalités générées par la place dans la loterie des talents sont infiniment moins importantes (quantitativement parlant) que les différences dues à l'origine sociale et qu'elles sont, de plus, non transmissibles. Or c'est précisément leur caractère cumulatif – leur transmission d'une génération à l'autre – qui rend les inégalités actuelles à la fois plus importantes et moralement plus préoccupantes. On est donc en droit de faire l'hypothèse que, si les différences dues à l'origine sociale étaient neutralisées par la création des conditions objectives et subjectives d'une plus grande égalité des chances, les inégalités, qui ne seraient plus alors attribuables qu'à des différences personnelles de talents et de capacités, seraient

infiniment moins importantes qu'elles ne le sont dans les sociétés occidentales actuelles. C'est en effet l'héritage – matériel et culturel – qui joue un rôle essentiel dans la cristallisation des hiérarchies, et l'on sait que nombre de projets d'égalisation des chances s'accompagnent non seulement d'une critique de la transmission des biens comme institution archaïque illustrant un résidu de solidarité mécanique au sein de la société moderne, mais aussi de projets plus ou moins utopiques d'un fonds commun où viendraient se déverser les biens accumulés par ceux qui décèdent, et à partir duquel on procéderait à une redistribution égalitaire de ressources à chaque génération nouvelle<sup>12</sup>. L'égalité du point de départ garantirait l'équité du résultat de la compétition en même temps que le maintien des inégalités à

12. Voir A. Alstott et B. Ackerman, *The Stakeholder Society* (Yale U. P., 1999) ; l'idée d'un fonds commun alimenté par les biens des personnes décédées figure au nombre des hypothèses explorées par le libéralisme de gauche ; voir P. Vallentyne et H. Steiner (éd.), *Left Libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate* (2 vol., New York, 2000).

un niveau à la fois relativement peu important, soumis en outre à un constant rebrassage au fil des générations.

Dans un article récent, Will Kymlicka a remarqué que cette forme de social-démocratie fondée sur l'égalité des chances associait un combat passionné contre les inégalités héritées à une indifférence radicale aux inégalités individuelles issues de la nature (le talent) et des choix (les préférences)<sup>13</sup>. On voit bien, dit-il, l'intérêt politique que peut représenter une telle approche, proposée selon lui par des gens comme Tawney ou Crosland avant et après la Seconde Guerre mondiale en Angleterre. Tout le monde ou presque est en effet d'accord pour dire que les différences initiales de chances sont un véritable scandale d'iniquité et pour admettre que, en théorie, personne ne devrait pouvoir hériter d'une position favorisée ou la tenir d'autre chose que de ses propres

13. W. Kymlicka, « Left-liberalism revisited », art. cit.

aptitudes et de sa propre énergie. En ce sens, les inégalités dues aux différences d'origine sociale paraissent uniformément condamnables et tout le monde est d'avis qu'on ne devrait pas pouvoir profiter d'un hasard social de ce genre.

En revanche, et d'une manière tout à fait étrange d'après Kymlicka, il paraît n'exister aucun consensus sur la question de savoir s'il est juste que les individus profitent des avantages personnels qu'ils tirent de leur place dans la loterie des talents, et il paraît souvent moins injuste de profiter d'un hasard personnel (la loterie génétique) que d'un hasard social (la loterie de l'origine sociale). Cette question est même quasiment tabou pour la gauche, qui pose comme un principe qu'une telle idée serait une atteinte au postulat fondamental de l'égalité entre tous les hommes : tout le monde sait bien que les inégalités viennent, pour leur plus grande part, de l'injustice sociale et non pas de la diversité des talents. Si celle-ci existe

– personne ne le nie –, elle est incapable de produire la polarisation des richesses à laquelle nous assistons aujourd’hui.

Kymlicka trouve cette réponse étonnante et dépourvue de fondement car, d’après lui, l’interrogation sur la légitimité du hasard génétique devrait être aussi naturelle que l’interrogation sur celle du hasard social. Mais, tout bien considéré, c’est l’étonnement de Kymlicka qui est étonnant car ce qui est choquant dans le prétendu hasard social – par opposition à la loterie génétique –, c’est précisément qu’il n’a rien d’un hasard : autant la répartition naturelle des talents et les conséquences qu’elle entraîne pourraient peut-être constituer des phénomènes proprement aléatoires, autant il est difficile de prétendre que l’origine sociale s’apparente, pour ceux qu’elle favorise comme pour ceux qu’elle défavorise, à un évènement catastrophique « naturel » ou imparable. Ce qui nous choque dans le fait que la structure sociale produise et reproduise

des inégalités, ce n'est pas le fait qu'il y a là un hasard qui agit sur le destin des individus mais, précisément, qu'il n'y a là aucun hasard. Cette structure sociale est l'effet d'une activité humaine et, en un sens, elle est délibérée, elle est voulue, elle s'apparente à un phénomène de pouvoir. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elle n'a rien d'une nécessité, qu'elle pourrait être autre, que les chances pourraient être égalisées par des institutions adéquates – par des institutions éducatives en particulier – mais qu'elles ne le sont pas parce que ceux qui profitent de ces inégalités ne veulent pas renoncer à leurs avantages.

Personne ne dit par conséquent que l'égalisation des chances est aisée à réaliser, mais on ne peut pas soutenir que l'inégalité des chances – quand elle est exclusivement liée aux stratifications antérieures, et qu'on la distingue des inégalités nées des différences de talents – expose les individus au hasard moral. Il n'y a là aucun hasard mais un fait institutionnel



proprement humain. C'est bien le sens de l'option sociale-démocrate et de l'asymétrie entre la prétendue « loterie » sociale et la véritable loterie des talents.

Cette remarque nous livre plusieurs enseignements.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que le consensus se réalise sur le caractère scandaleux des inégalités héritées ou dues à l'origine sociale alors qu'il reste introuvable sur le caractère juste ou injuste des inégalités dérivant des différences personnelles. La différence entre les deux cas vient de ce que seul le second est lié au difficile problème philosophique de la légitimité du hasard : est-il juste de profiter du hasard ? Est-il juste que certains soient désavantagés sans responsabilité de leur part, comme c'est le cas de ceux qui ont tiré un mauvais numéro à la loterie génétique (s'il y en a) ? Contrairement à notre sentiment initial, nous comprenons maintenant que l'égalisation des chances n'est pas une réponse à un problème de hasard moral mais

qu'elle correspond à une volonté de remodeler la structure sociale – institution artificielle – de manière à ne plus permettre un partage inégal des avantages initiaux. L'option sociale-démocrate paraît donc en mesure de tenir cette question à distance en soutenant qu'il n'y a aucun parallélisme entre hasard social et hasard génétique, et que la question de la justice est une question institutionnelle et non pas une question qui porte sur le droit que les individus pourraient avoir ou ne pas avoir de tirer profit de circonstances arbitraires et contingentes.

Néanmoins cette réponse ne résout pas toute la question et risque de paraître peu en accord avec une observation même superficielle des sociétés contemporaines.

Kymlicka a en effet raison de dire que la position des partisans de l'égalité des chances est à la fois politiquement séduisante et intellectuellement trop facile.

Elle est politiquement séduisante parce qu'elle tire profit d'un consensus préétabli qui

paraît difficile à réfuter : seuls quelques extrémistes soutiennent que la totalité des hiérarchies sociales dérive de différences de qualités personnelles et que l'égalité des droits suffit à l'égalité des chances. De même, seuls quelques libertariens irréductibles prétendent que le droit de transmettre ce que l'on a acquis est si nécessairement lié au droit de propriété qu'on ne saurait le limiter sans remettre en cause ce dernier et attaquer la base même de l'individualisme. On peut donc s'en tenir en toute sécurité à l'idée que l'essentiel de la question de la justice est dû au fait qu'une structure institutionnelle distribue inégalement les chances initiales et que c'est cette structure qu'il s'agit de changer.

Cette position est cependant intellectuellement trop facile car elle utilise un postulat – si les héritages de toute nature étaient neutralisés, les différences entre les individus deviendraient négligeables – qui la dispense selon Kymlicka de poser une question très gênante :

est-ce que les différences personnelles – les talents, les degrés d'énergie – ne jouent pas un rôle dans les inégalités présentes bien plus important que celui que la social-démocratie accepte de lui reconnaître ? Et si l'on pose cette question gênante, on est bien obligé d'en poser une seconde, tout aussi embarrassante : est-ce qu'il ne serait pas légitime que les individus ainsi favorisés par le hasard puissent tirer parti de leur chance ?

Admettons par conséquent l'absence de parallélisme entre les deux sources des inégalités (l'origine sociale, la loterie des talents) ; admettons que celles qui sont dues à la reproduction des hiérarchies sociales ne nous obligent pas à affronter la question du hasard moral ni, par conséquent, à répondre à la question de savoir si les individus ont le droit de profiter des avantages qu'ils doivent à la chance et dont ils ne sont pas les auteurs. La social-démocratie a longtemps prétendu se cantonner dans ces limites et se contenter de

dénoncer les inégalités causées par un artifice humain – la structure de base de la société – qu’il est possible de réformer. Il paraît cependant difficile de jouer les naïfs et de prétendre que jamais les inégalités ne sont dues aux différences entre les personnes et qu’elles sont toujours et exclusivement une conséquence de l’imposition de structures sociales oppressives. La question se pose, surtout dans des économies ouvertes où, tout de même, le fait d’être un héritier compte de manière moins exclusive que cela n’a été le cas dans le passé. Une partie des raisons pour laquelle la gauche perd du terrain dans les sociétés contemporaines est qu’elle esquivé le problème : au lieu d’affronter la question du hasard moral et d’essayer de comprendre dans quelles conditions les individus ont ou non le droit de profiter de la chance, elle se drape dans une indignation égalitaire en affirmant qu’il est évident que les inégalités d’aujourd’hui ne doivent rien à la chance (la loterie génétique) et tout à l’origine

sociale. Il serait peut-être temps de sortir de ces simplifications, d'affronter le problème et de répondre que les individus n'ont le droit de profiter du hasard que dans la mesure où cela est compatible avec le droit de l'ensemble des citoyens d'accéder à l'autonomie et d'être traités comme ayant une valeur égale. C'est parce que l'on nie la question que le principe d'une citoyenneté égale recule et perd du terrain au profit de l'idée que chacun doit demeurer le maître de ce qu'il a produit.

C'est d'autant plus vrai qu'un problème du même ordre se pose à propos d'une notion distincte de celle de hasard mais qui lui est indissolublement liée. Est-il juste que les individus assument intégralement les conséquences de leurs propres choix? L'idée que chacun doit être responsable de ses préférences et de leurs coûts pour les autres est-elle une idée politiquement praticable? On sait à quel point ce débat est épineux parce qu'il est lié à d'innombrables nœuds de difficultés :

la volonté est-elle uniformément libre? La possibilité de faire des choix prudents est-elle égale chez tous les individus? Comment s'assurer que nos choix ont bien leur origine dans notre personne et nous sont imputables? Comment distinguer les choix authentiques et les choix « adaptatifs »? etc. Les conséquences pratiques sont cependant essentielles car, à supposer que l'on puisse progresser vers une plus grande égalité des chances, comment la société juste doit-elle traiter ceux qui, en raison de leurs choix, tirent un moins bon parti des chances qui leur sont offertes? Comment intégrer cette question de la responsabilité personnelle dans une politique de redistribution et d'équité?

Selon Kymlicka, la théorie sociale-démocrate de l'égalité des chances fait l'impasse sur ces questions: elle suppose, sans soulever le problème, qu'à partir du moment où chacun a bénéficié de chances initiales équitables, chacun doit aussi assumer les conséquences

de ses choix et éviter de faire porter aux autres le caractère coûteux de ses goûts, de ses préférences, de ses modes de vie. Mais elle ajoute aussitôt que, dans une société où les chances seraient égales, la capacité de faire des choix rationnels et prudents serait elle aussi égalisée, en sorte que les différences entre les individus dues au fait que les uns se sont comportés d'une manière plus prudente que les autres deviendrait négligeable ou nulle. On peut donc en conclure que si les choix individuels sont profondément distincts – rationnels ou irrationnels, prudents ou imprudents –, c'est le témoignage que l'égalité des chances n'existe pas et que, par conséquent, les individus ne peuvent être tenus pour responsables de leurs décisions dans la mesure où elles sont conditionnées par leur origine sociale. À nouveau, cette forme de dédouanement par laquelle la gauche semble encourager l'irresponsabilité lui enlève une part de son crédit : au lieu d'affronter le problème et de poser



explicitement la question de la validité d'un principe d'organisation sociale qui prétendrait rendre la distribution des ressources sensible aux choix des individus, elle repousse la difficulté en disant que tout le monde sait bien que les choix individuels sont des choix en trompe l'œil, que la responsabilité est une invention de la droite pour pénaliser les pauvres, et que les décisions des individus sont fonction de leur origine et de leur trajectoire sociales. Mais cette position, qui peut aller jusqu'à prétendre que le surfeur de Malibu – qui a opté pour le loisir et refuse de travailler – a droit à un revenu minimum, a un air de paradoxe qui contribue à la discréditer<sup>14</sup>.

Ces dernières années, une partie de la gauche intellectuelle anglo-saxonne a tiré à boulets rouges – sous l'influence de la dérive conservatrice? – sur cette option sociale-démocrate en raison précisément de l'impasse qu'elle

14. P. Van Parijs, *Real Freedom for all. What (if anything) Can Justify Capitalism* (Oxford, 1995).

prétend faire sur ces deux questions essentielles : les individus ont-ils le droit de profiter de la loterie génétique ? Doivent-ils endosser la responsabilité de leurs propres choix ? En prônant une égalisation des chances, la social-démocratie faisait semblant de croire qu'il est possible de construire un modèle d'État redistributeur en concentrant les prélèvements exclusivement sur la richesse héritée, ou plutôt en postulant sans aucune discussion que l'ensemble des membres les plus favorisés de la société doivent la position qu'ils occupent à leur origine sociale. Ainsi l'idée de solidarité chère à Léon Bourgeois mettait-elle l'accent sur le fait que les uns sont largement bénéficiaires dans le compte du doit et de l'avoir, c'est-à-dire que la contribution sociale à leur situation est beaucoup plus importante que celle des autres. Ils ont donc une dette à acquitter pour rétablir l'équilibre. Cette vision selon laquelle les riches doivent leur richesse à leur position initiale a été largement confortée

par la prégnance de la sociologie de la reproduction sociale<sup>15</sup>.

Cependant, comme le montre Kymlicka, cette théorie est très aléatoire : dans la réalité, l'État redistributeur n'est pas en mesure de financer ses programmes d'aide aux plus défavorisés uniquement par la taxe sur les héritages. Dès qu'il recourt à l'impôt et en particulier à l'impôt progressif, il lui devient impossible de faire la distinction entre ceux qui doivent leur position favorisée à leur origine sociale et ceux qui la doivent à leurs talents ou à la nature de leurs arbitrages (en faveur du travail par exemple et aux dépens des loisirs).

Inversement, l'État a tout autant de difficulté à distinguer, parmi les plus défavorisés, ceux qui ont bénéficié de chances relativement équitables mais qui les ont dilapidées par leur imprudence, ceux qui, à chances égales, avaient moins de capacités naturelles que d'autres, et

15. L. Bourgeois, *Solidarité* (Paris, 1895) ; P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *Les Héritiers* (Paris, 1964) ; *La Reproduction* (Paris, 1970).

ceux qui doivent réellement leur situation à leur origine sociale. La pratique s'éloigne de la théorie puisqu'on taxe des gens qui n'ont pas spécialement bénéficié de plus de chances initiales que les autres et que l'on opère des transferts en direction de gens qui n'ont pas été spécialement mal servis de ce point de vue. Inévitablement, l'État court le risque de taxer ceux qui ont décidé de travailler dur et de subventionner ceux qui ont fait le choix inverse. Il faut avoir l'honnêteté de reconnaître que cette idée n'est pas une pure invention de la droite et des ennemis des politiques d'égalisation des chances et de redistribution.

Kymlicka suggère même que cette distorsion ne peut manquer de croître avec le temps car, dans la mesure où les démocraties occidentales généralisent l'instruction gratuite et obligatoire, elles accroissent progressivement l'égalisation des situations initiales en sorte que, de plus en plus, les transferts s'opéreront entre des couches sociales dont les situations

auront pourtant tendance à se rapprocher du point de vue des chances initiales. En tout état de cause, l'accroissement conjoint, au cours des cinquante dernières années, de l'égalité des chances *et* des transferts sociaux apparaît comme un paradoxe alimenté par les positions mêmes de la social-démocratie : s'il est vrai que les inégalités sont *massivement* et *essentielle-ment* dues à une structure injuste des positions initiales, les inégalités effectives devraient diminuer avec l'égalisation croissante des chances et rendre la redistribution à la fois de moins en moins nécessaire et de moins en moins justifiable.

Bien à l'évidence, Kymlicka va trop loin ici et, par conséquent, l'argument est sans aucune portée contre une politique de redistribution bien comprise, c'est-à-dire contre une politique qui vise précisément à rendre réelle et permanente l'égalisation des chances initiales, laquelle suppose non seulement des investissements publics importants dans

l'éducation mais aussi dans l'égalisation des conditions de vie (logement, transports, santé, urbanisme, etc.). Il serait absurde de prétendre que l'égalité des chances est réalisée ou en marche et qu'aucun transfert de ressources n'est nécessaire pour la maintenir et l'approfondir. Il serait tout aussi absurde de prétendre, comme semble le faire Kymlicka, qu'on peut mesurer les progrès de l'égalité des chances aux seuls progrès de la scolarisation. En revanche, les mécanismes redistributeurs sont de plus en plus perçus comme des formes d'assistance et beaucoup commencent à se demander s'ils sont vraiment équitables et s'ils bénéficient réellement à ceux qui ont été défavorisées du point de vue des chances initiales, ou s'ils profitent au contraire à ceux qui n'ont pas pris les décisions prudentes qui s'imposaient. L'idée que tous les transferts sociaux sont justes et que tous ont pour objet et pour effet de rendre les chances initiales plus égales demeure cependant sujette à caution : on est en

droit de se demander si, au contraire, certains transferts de ressources n'ont pas lieu entre des catégories sociales dont certaines n'ont pas eu moins de chances que celles qui les subventionnent. Et dans ce cas, la notion même de justice sociale et d'égalisation est exposée à l'objection : les individus ne devraient-ils pas assumer les conséquences de leurs choix ? Même avec les réserves qui s'imposent sur la réalité de la progression en direction d'une plus grande égalité des chances, la gauche ne peut pas entièrement éluder cette question ni faire semblant de croire qu'il va de soi que tous les transferts de ressources sont justifiés parce que toutes les inégalités sont dues aux positions de départ qui sont l'effet d'une structure institutionnelle injuste.

Le point de vue développé par Kymlicka est en ce sens assez représentatif d'un fort courant contemporain et il s'articule autour de l'idée qu'on ne peut plus éviter de poser les questions suivantes : est-il légitime – comme le fait

aujourd'hui l'État redistributeur – de taxer des individus qui doivent leurs revenus élevés à leur place dans la loterie génétique et/ou à la prudence de leurs décisions personnelles? A-t-on le droit de profiter du hasard génétique? Doit-on assumer les conséquences de nos choix et cette notion de responsabilité doit-elle – ou peut-elle – avoir un sens politique? Est-il légitime, de même, d'assister ceux qui ont arbitré contre le travail et ceux qui – par hasard – ne disposent pas de capacités pour lesquelles les autres sont prêts à payer?

À ces questions s'en ajoute une autre, relevée entre autres par Ronald Dworkin<sup>16</sup> : pourquoi les inégalités initiales ont-elles tant d'importance morale? Et pourquoi, en revanche, les inégalités qui se développent au-delà de la ligne de départ sous le double impact du hasard et des choix seraient-elles moralement indifférentes? Est-ce seulement parce que tout

16. R. Dworkin, *Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality* (Harvard U. P., 2000).



le monde est convaincu qu'elles pèsent moins lourd que les inégalités dues à l'origine sociale et que, de toute manière, elles s'annulent à chaque génération puisqu'elles ne peuvent pas être transmises? On ne peut pas laisser cette question à l'état implicite. Il faut donc reformuler l'approche de la justice en remplaçant la notion d'égalité initiale des chances par une stratégie permettant de faire en sorte que les ressources dont disposent les individus ne puissent pas être ou devenir inégales sous l'impact du hasard et qu'elles ne puissent pas demeurer égales entre des individus qui ont rendu des arbitrages opposés (par exemple en matière de travail et de loisir).

On voit bien où tendent ces questions et, là encore, nous avons affaire à une tendance lourde de la philosophie politique contemporaine. En les posant, on affirme en effet qu'il n'est pas légitime de pénaliser sur le plan fiscal ceux qui ont arbitré en faveur du travail ou de l'épargne (lorsqu'il existe un impôt sur le

patrimoine) et qu'il est tout aussi illégitime de transférer des ressources en direction de gens qui, sans avoir subi de désavantages particuliers au départ, ont arbitré en faveur des loisirs et se sont reposés sur l'existence de mécanismes d'assistance pour éviter de faire preuve d'une plus grande prudence dans leurs choix et décisions. On voit aussi qu'il y a là un diagnostic sur la crise de l'État providence : c'est parce que la social-démocratie a refusé de poser ce genre de questions et d'y répondre dans ce sens – ce qui suppose un certain courage et un certain appel aux valeurs du travail et de la responsabilité – que le mécanisme de redistribution qu'elle a mis en place au lendemain de la guerre est aujourd'hui l'objet d'un rejet. Il pénalise ceux qui travaillent dur et subventionne les oisifs et les imprudents ; il encourage l'irresponsabilité et l'irrationalité des conduites en donnant aux individus le sentiment que leurs décisions sont sans enjeu ; il nuit à ses bénéficiaires potentiels en les

induisant à mener une existence imprudente et à vivre d'assistance.

Inversement, la question sur la possibilité de profiter du hasard entraîne vers des conclusions en sens inverse, ce qui donne l'apparence d'un raisonnement enfin plus équilibré : ceux qui jouissent de revenus élevés ne les ont peut-être pas hérités mais, dans certains cas au moins, ils les doivent à leur chance dans la loterie des talents. Est-il bien légitime de leur part de vouloir conserver pour eux des avantages qu'ils doivent exclusivement à ce genre de facteurs contingents ? Si les avantages liés à la prudence et aux arbitrages en faveur du travail ne doivent pas être taxés, ceux qui dérivent de facteurs arbitraires peuvent l'être en toute justice. De même, si les transferts en direction de ceux qui ont pris de mauvaises décisions ont de quoi nous scandaliser, ceux qui bénéficient aux perdants de la loterie génétique ou aux victimes d'un hasard authentique sont au moins aussi légitimes que ceux qui bénéficient

aux perdants de la « loterie » sociale. Là encore, c'est faute de ne pas avoir fait ces distinctions cruciales que l'État providence est devenu intellectuellement et éthiquement suspect. Il mêle des catégories qu'il faudrait distinguer, il fait peser également le poids de la redistribution sur ceux qui doivent leurs revenus élevés à leur position sociale et sur ceux – de plus en plus nombreux – qui appartiennent à une classe plus moyenne et qui sont requis de financer les besoins de gens qui ne leur paraissent pas avoir eu moins de chances initiales qu'eux mais qui ne se sont pas conduits d'une manière aussi prudente. Inversement, il transfère aveuglément des ressources aussi bien en direction d'authentiques victimes du hasard social et génétique qu'en direction de ceux dont les décisions sont manifestement conditionnées par la perspective de pouvoir bénéficier de ces transferts.

Quant à la question sur l'absence de toute justification de la distinction que l'on prétend

faire entre inégalités sur la ligne de départ et inégalités ultérieures, elle trouve ici une réponse simple : si ce qui est scandaleux dans l'inégalité initiale est son caractère arbitraire (elle touche les individus alors qu'ils ne contrôlent ni leur lieu de naissance, ni leur classe d'origine, ni leurs ressources intellectuelles et physiques), le même principe de neutralisation du hasard doit s'appliquer aux développements qui ont lieu au-delà de cette ligne de départ ; il faudra donc compenser l'impact des facteurs arbitraires tout au long de la vie tout en préservant, si cela est possible, les effets des choix responsables des individus. On sait que toute la théorie de la justice développée par Ronald Dworkin vise à proposer un modèle capable de satisfaire conjointement ces deux exigences<sup>17</sup>.

17. Voir en particulier la version la plus récente de la thèse de R. Dworkin sur la justice comme association entre principe d'égalité et principe de responsabilité dans R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?* (Princeton, 2006).



## II

---

### UN PROGRESSISME QUI INTÈGRE LA RESPONSABILITÉ

On passe donc à une forme de progressisme très différente du modèle social-démocrate. Issue d'une réflexion sur la crise de l'État providence, celle-ci intègre, concernant sa justice, les questions récurrentes qui l'ont provoquée – est-il légitime de profiter du hasard ? les individus doivent-ils assumer les conséquences de leurs choix ? – et elle propose un double mouvement.

Le premier envisage de compenser non seulement les désavantages dus au « hasard » de

l'origine sociale mais aussi ceux qui sont dus au hasard de la loterie génétique ; il affirme donc que les talents et les capacités dont les individus sont porteurs doivent être considérés comme des *circonstances* dans lesquelles ces individus se trouvent et non pas comme des caractères des personnes elles-mêmes ; il s'agit de ressources internes qui, au même titre que les ressources externes liées à l'origine sociale, doivent faire l'objet d'un processus d'égalisation sur les modalités duquel on doit commencer à réfléchir. Tout le monde sait qu'il n'est pas facile de mesurer les talents<sup>1</sup> et d'imaginer des mesures concrètes qui puissent en compenser les manques. Les difficultés pratiques ne doivent cependant pas occulter la nécessité de considérer d'un même point de vue l'ensemble des désavantages dont la cause peut apparaître comme arbitraire, hors du contrôle de la volonté des personnes considérées.

1. Voir J. Carson, *The Measure of Merit: Talents, Intelligence and Inequality in the French and American republics, 1750-1940* (Princeton, 2006).



Le second mouvement met en revanche l'accent sur le fait que les individus doivent absolument assumer les conséquences de leurs choix et non pas en rejeter le coût sur les autres. C'est parce qu'il a négligé ce principe de responsabilité que l'État-providence est discrédité.

Dans ce second modèle, on dispose d'excellentes justifications pour demander à ceux qui doivent leur situation avantageuse à des qualités personnelles arbitraires de contribuer au financement des transferts sociaux : ils n'ont rien fait pour s'attirer ce hasard favorable et ils ne peuvent donc en revendiquer les bénéfices sans une injustice manifeste. Désormais, la question est ouvertement posée et résolue : ceux qui doivent leur situation favorable au hasard de la loterie génétique ne peuvent prétendre conserver pour eux l'ensemble des avantages qui en résultent sans faire offense à l'exigence d'équité. Il est juste de leur demander de contribuer à l'amélioration

du sort de ceux qui ont eu moins de chances de ce point de vue. On dispose aussi, dans ce second modèle, d'une excellente réponse à la question de savoir pourquoi, malgré des chances initiales qui, dans certains cas, étaient relativement équitables, certains individus méritent de bénéficier de transferts sociaux : les qualités dont ils sont porteurs ne peuvent pas – ou plus – être vendues sur le marché sans que, pour autant, ils soient responsables de cette situation. Ainsi, lorsque des professions entières sont dévalorisées par des changements technologiques, il n'y a aucune raison de pénaliser ceux qui, par hasard, avaient des aptitudes naturelles qui les ont dirigés vers les activités maintenant condamnées ; ils ont droit à des transferts même si la collectivité a dépensé des sommes raisonnables pour leur formation initiale car, ici encore, c'est l'action d'un facteur contingent qui est en cause. Enfin, on dispose d'excellentes raisons de réfléchir aux dispositifs permettant – si c'est possible – de distinguer

ceux qui doivent leurs avantages à leurs décisions et non pas à leurs qualités personnelles et, à l'autre bout de l'échelle, ceux dont les désavantages sont sans rapport avec l'action de facteurs contingents. C'est excessivement difficile dans un très grand nombre de cas mais pas dans tous ; par exemple, l'augmentation du prix de l'immobilier dans des zones urbaines en développement rapide est manifestement une circonstance contingente dont les bénéficiaires ne devraient pas pouvoir tirer seuls tous les avantages. Une taxation conséquente des plus-values réalisées dans ces domaines pourrait donc être tout à fait légitime<sup>2</sup>.

Un des avantages que les partisans de ce second modèle pensent y trouver – outre son aptitude à poser et à résoudre les deux questions cruciales de la légitimité du hasard et de la responsabilité des choix – est qu'il permet

2. B. H. Fried, « Wilt Chamberlain revisited : Nozick's "justice in transfer" and the problem of market based distribution », in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, n° 3 (1995), p. 226-245.

d'opérer une unification drastique des raisons pour lesquelles les inégalités doivent être combattues : elles doivent l'être quand elles sont dues au hasard car il est fondamentalement injuste – c'est le principe cardinal – que les individus subissent les effets de facteurs sur lesquels ils n'ont aucun contrôle et dont, par conséquent, on ne doit pas leur attribuer la responsabilité. Par un subtil glissement qui n'est pas souvent perçu comme tel, le caractère scandaleux de l'inégalité des dotations ou des chances initiales est mis dans une perspective entièrement inédite : ce qui est préoccupant, ce n'est plus l'existence d'une structure sociale qui, par ses mécanismes conscients ou inconscients, divise les hommes en groupes opposés du point de vue de l'accès aux avantages, mais le poids du hasard dans la vie humaine. Ce qui est injuste, ce n'est plus le fait que la prospérité des uns repose sur la pauvreté des autres, ce n'est plus la domination ni la pauvreté, ni le fait que l'accès des uns aux

conditions d'une vie proprement humaine ou décente repose sur le fait que d'autres sont exclus de ce genre d'opportunités. Non, ce qui est désormais au cœur de l'injustice, c'est que les situations de deux personnes soient différentes sous l'impact du hasard. Une société juste est une société qui égalise les circonstances ou les contextes dans lesquels les individus se trouvent, tout en leur demandant d'assumer seuls les conséquences de ce qu'ils sont en tant que personnes séparées, de leurs choix, de leurs arbitrages, de leurs goûts, de leurs volontés. L'individualisme a précisément ce sens : nous assumons en commun ce qui ne dépend pas de nous mais nous assumons seuls les conséquences de ce qui dépend de nous<sup>3</sup>.

Dans les sociétés modernes, dit ainsi Kymlicka, c'est un fait avéré que les gens se soucient beaucoup de la question de la responsabilité et qu'ils

3. Voir R. Arneson, « Egalitarianism and responsibility », in *Journal of Ethics*, 3, n° 3 (1999) ; J. Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Harvard U. P., 1996) ; G. A. Cohen, « On the currency of egalitarian justice », in *Ethics*, 99 (juillet 1989).

ne trouvent pas juste de mener une vie moins intéressante que d'autres alors qu'ils n'en sont pas responsables. Ils ne trouvent pas juste, c'est un thème majeur de la réflexion morale contemporaine, d'être victimes d'un hasard négatif. Et inversement, cela paraît tout aussi important dans la réflexion morale d'aujourd'hui, ils estiment intolérable que certains veuillent faire porter aux autres les conséquences de leurs choix; ils sont de plus en plus portés à considérer que les choix ne sont pas mécaniquement déterminés par l'origine sociale mais que les individus qui les font doivent en porter la responsabilité et en assumer les conséquences. Cette intuition se renforce dans une société où les classes moyennes ont le sentiment de ne pas avoir eu plus de chances initiales – ni plus de possibilités de faire des choix prudents – que les couches sociales plus défavorisées au profit desquelles on les contraint, dans le cadre de l'État-providence, à transférer une partie de leurs ressources. Elles aimeraient donc bien

que l'on parle un peu de la responsabilité et qu'on ne fasse pas semblant de croire que tous ceux qui réclament l'assistance des autres sont entièrement innocents des désavantages qui les frappent. Elles aimeraient bien aussi que l'on parle de la question du droit à profiter du hasard car, selon elles, cela permettrait de faire une distinction entre ceux qui doivent leur situation à la chance et ceux qui la doivent au travail et à la prudence. Elles veulent bien considérer qu'il est juste de concevoir la société comme une sorte d'assurance mutuelle contre les hasards négatifs et admettre aussi la conséquence de ceci, à savoir que ceux qui bénéficient d'un hasard favorable ou positif ne pourront pas garder pour eux l'intégralité des gains. Mais elles aimeraient bien que la volonté de vivre aux crochets des autres ne vienne pas s'épanouir dans les interstices trop lâches de ce filet de sécurité.

Il faudrait donc au moins poser la question de savoir si les actions peuvent être imputées

aux individus ou non, dans le but d'affirmer qu'une société juste est une société où les individus ne portent que les conséquences des actions dont ils sont les auteurs : ils assument en commun le poids du hasard en s'accordant des compensations lorsqu'ils sont victimes de facteurs contingents et en acceptant inversement de contribuer à cette compensation lorsqu'ils sont favorisés par de tels facteurs mais, par ailleurs, ils estiment qu'il est immoral de faire porter aux autres les conséquences de leurs propres choix, de faire croire que ce qu'ils ont fait ou décidé est en réalité le produit d'un hasard dont ils ont été victimes, ou d'imputer leurs difficultés à une organisation sociale qui n'a cependant pas empêché d'autres individus, qui y étaient situés de la même manière par leur origine, d'échapper à ces difficultés et de ne pas avoir besoin de l'assistance de qui que ce soit. Certes, nous avons affaire à un véritable sophisme quand on soutient qu'un individu qui a réussi à sortir de



sa condition d'origine par ses propres efforts prouve que tous ont la même possibilité et qu'il n'y a là aucun problème de justice, car nous avons bien conscience qu'il est contraire à l'équité que certains aient à faire des efforts surhumains pour accéder à des situations auxquelles d'autres parviennent sans le moindre effort personnel parce que leur position initiale est plus favorable. Mais cette observation frappée au coin du bon sens ne suffit pas à dissiper le malaise devant la tentation de tout expliquer par des causes objectives, par des déterminants sociaux sur lesquels les individus seraient entièrement impuissants.

Or – c'est un point de vue qui se manifeste de plus en plus souvent – cette éthique de la responsabilité est bel et bien contournée ou oubliée, aussi bien dans la social-démocratie de Tawney et Bourgeois que dans l'égalitarisme contemporain issu de la *Théorie de la justice* de John Rawls: ces deux philosophies ont en commun de vouloir défendre l'État redistributeur du seul

point de vue du combat contre les hiérarchies sociales et les effets de pouvoir qu'elles entraînent sans se soucier de savoir si les gens ont une part de responsabilité dans leur situation, et sans se demander s'il est légitime de profiter du hasard pur. Elles passent tout simplement ces questions sous silence. Or on ne peut pas les éluder puisque l'État redistributeur a tendance à organiser des transferts de ressources entre des gens dont les conditions initiales se sont considérablement rapprochées et qui ont, pour certains, l'impression que la seule différence entre contributeurs et bénéficiaires est que les uns ont pris de bonnes décisions et travaillé dur tandis que les autres s'abandonnaient à l'imprudence et au refus de travailler et, pour d'autres, le sentiment qu'il y a une certaine injustice à traiter tous les contributeurs de la même manière sans se demander d'où ils tiennent leurs ressources : hasard ou travail ?

En d'autres termes, dit Kymlicka, les citoyens des démocraties contemporaines veulent qu'on

leur montre que les transferts de l'État providence peuvent être défendus en termes de responsabilité et d'équité. Ils veulent qu'on leur montre que les gens à qui on enlève des ressources n'ont pas de droit sur ces ressources (ils les doivent au hasard) et que les gens à qui l'on en donne ont droit d'en revendiquer et d'en recevoir parce qu'ils ne portent aucune responsabilité dans leur situation. En l'absence d'une telle démonstration, ils en viennent à considérer les transferts de l'État providence comme une sorte de prime donnée par ceux qui sont au pouvoir à leur clientèle électorale et même comme une manière de pénaliser par la voie de l'impôt ceux qui travaillent au profit de ceux qui sont paresseux. Le problème de l'État providence vient du gonflement considérable d'une catégorie intermédiaire dont les membres voient, au-dessus ou à côté d'eux, des gens qui doivent leur prospérité à la seule chance – voire à l'héritage – mais qui ne sont guère plus sollicités de participer

au financement des transferts sociaux, et au-dessous d'eux des bénéficiaires de ces transferts dont ils ont l'impression qu'ils n'ont pas eu tellement moins de chances initiales qu'eux, mais au bien-être desquels on les oblige à contribuer alors même qu'on ne soulève pas la question de savoir pourquoi ils sont dans une situation difficile ni s'ils méritent d'être aidés. Le locataire d'un appartement qui a du mal à payer son loyer et qui doit faire des sacrifices sur ses loisirs, ou dans d'autres domaines, comprend mal pourquoi les services sociaux de la mairie prennent en charge le loyer de sa voisine sous prétexte qu'elle est sans emploi et qu'elle élève seule un enfant car lui-même doit ou a dû dans le passé faire face sans assistance à des difficultés du même ordre. De même, le salarié qui compte chaque dépense comprend mal pourquoi la collectivité devrait venir au secours de certains ménages surendettés. Dans les deux cas, certains ont le sentiment d'être victimes d'une profonde injustice.

Tout projet d'égalité sociale devrait donc être intégré, selon Kymlicka, dans un contexte plus vaste de justice ou d'équité incluant des principes permettant d'évaluer les inégalités entre les individus (est-ce que X mérite d'avoir plus que Y ? est-ce qu'il a le droit, indépendamment de toute relation sociale, de revendiquer cela pour lui ?). Certes, dit-il, on est bien obligé de reconnaître que le genre d'inquisition auquel il faudrait se livrer pour assigner les causes réelles des situations dans lesquelles se trouvent les individus (la part qui revient à leurs choix et celle qui revient au hasard, en particulier au défaut de capacités naturelles) risque d'engendrer des formes d'irrespect incompatibles avec les valeurs d'une société libérale, mais on pourrait selon lui parer à ce genre de risques en cantonnant la question de la responsabilité à la première personne et en remplaçant l'essai d'évaluation des responsabilités de chacun par une *éthique* qui conduirait chacun à ne pas revendiquer un droit sur ce qu'il détient par

l'effet de facteurs contingents et à ne pas chercher à reporter sur d'autres les conséquences onéreuses de ses propres choix.

Ce raisonnement s'appuie sur un point qui est indiscutablement muni d'une certaine force : supposons, dit Kymlicka, que l'on en arrive à une société comme celle que propose la social-démocratie et que, par conséquent, on ne se préoccupe pas de savoir qui est responsable de quoi. Loin d'être une coopération entre personnes libres, égales et indépendantes, une telle société engendrerait au contraire, selon Kymlicka, précisément la forme de soupçon et d'inquisition, ou de méfiance généralisée qui est l'inverse d'une communauté authentique.

La raison en est simple à comprendre ; si l'on bâtit un système de transferts qui ne se soucie pas de poser et de résoudre les questions de responsabilité et de contribution personnelle, c'est-à-dire si l'on a un État redistributeur qui considère que le simple fait d'être dans une situation défavorisée – sans aucune enquête

sur les causes – ouvre un droit à transfert, les contributeurs du système et plus largement tous les non-bénéficiaires vont adopter une attitude aux antipodes de celle qu'un tel système est censé engendrer : est-il légitime que certains se voient ainsi transférer des ressources alors qu'ils ont consenti peu d'efforts pour mener une existence indépendante appuyée sur leur propre travail ? Est-ce bien normal que l'on taxe de la même manière, comme l'État redistributeur paraît incapable d'éviter de le faire, la richesse acquise par le travail et par l'épargne – celle qui repose sur l'abstention de jouissances – et celle qui est due à la chance sociale ou génétique ? Ils ne croient plus, en effet, à la vieille idée de la gauche selon laquelle tous ceux qui sont dans une situation difficile doivent nécessairement cette situation à leur origine sociale, ni à l'idée, tout aussi ancienne, que tous ceux qui sont dans une situation plus favorable sont des héritiers. Le déterminisme social est une explication

un peu trop facile dans bien des cas et, par ailleurs, une partie de ceux qui jouissent de revenus confortables n'ont rien hérité du tout !

Selon Kymlicka, c'est parce que l'État-providence n'encourage pas les individus à se poser la question de leur propre responsabilité et parce qu'il n'encourage pas un ethos de l'équité (est-ce bien moral pour moi de vouloir conserver ces avantages ? est-ce bien moral de prétendre être assisté alors que je n'ai pas fait tous les efforts dont j'étais capable pour m'en sortir seul ?) que ce genre de questions commence à se généraliser à propos des autres et prend la forme d'un manque de respect, d'une inquisition et d'une mise en cause de la notion même de communauté. Il n'y a rien de pire pour le lien social que le soupçon que certains sont montés dans le train pour voyager gratis et que ceux qui sont mis à contribution pour faire avancer le convoi sont indifféremment ceux qui travaillent dur ou ceux qui ont de la chance. Beaucoup de



passagers commencent à se dire que les voyageurs sans billet devraient y mettre du leur ou descendre du train et qu'il n'est pas très équitable de demander la même contribution à ceux qui sont bien pourvus parce qu'ils ont travaillé dur et à ceux qui le sont parce qu'ils ont eu de la chance.

Kymlicka suggère donc que c'est parce que l'État providence a trop longtemps refusé de poser ces questions et de tenir compte de la responsabilité individuelle dans la répartition des ressources, parce qu'il s'est trop longtemps consacré à la construction de relations sociales égalitaires sans se soucier d'évaluer et de juger les revendications des individus en tant que revendications individuelles, qu'il se trouve désormais remis en cause de toutes parts. C'est donc bien l'indifférence de l'État providence aux questions de responsabilité personnelle qui a été le terreau du développement d'une culture de l'inquisition, de la défiance, du manque de respect et du

délitement de la communauté : les citoyens ont entrepris d'affirmer de manière agressive des normes de responsabilité personnelle, parce que les institutions de la social-démocratie ont été perçues comme indifférentes à ces mêmes normes.

« Si cette analyse est correcte, écrit Kymlicka, le retour à une conception sociale-démocrate traditionnelle de l'égalité, conception qui est indifférente ou agnostique sur les questions de responsabilité individuelle, a toutes les chances d'exacerber et non pas de résorber la culture publique de la défiance et du manque de respect. » En d'autres termes, le retour à une conception de la société juste en termes de création des conditions d'une coopération entre personnes libres et égales ne peut pas être le remède à une culture publique infectée par l'égoïsme et la défiance, dans la mesure où cette culture est elle-même une réaction à la perception des manques béants d'une pratique politique et sociale qui n'a ni su ni

voulu poser la question de la responsabilité individuelle<sup>4</sup>.

Les difficultés inhérentes à ce second modèle apparaissent cependant très vite.

Tout d'abord, il paraît difficile de maintenir que la distribution des ressources ne doit pas être sensible aux capacités naturelles parce que celles-ci sont dues au hasard et font en quelque sorte partie des circonstances ou du contexte dans lequel les individus se trouvent. Beaucoup de gens, y compris à gauche, demeurent convaincus que ceux qui ont plus de capacités et qui, de ce fait, contribuent plus à la production de la richesse sociale, devraient recevoir des avantages plus importants. En ce sens, l'idée que le hasard ne devrait pas être un

4. « En ce sens, poursuit Kymlicka, je crois que la gauche n'a pas d'autre choix que de prendre à son bord les préoccupations libérales portant sur la responsabilité individuelle. La question délicate consiste à savoir comment les libéraux peuvent promouvoir des normes de responsabilité individuelle d'une manière qui soit à la fois efficace et non intrusive et non méprisante. Je n'ai aucune réponse claire à cette question, mais je soupçonne que, à long terme, les perspectives d'avenir de la social-démocratie et du libéralisme de gauche dépendent de notre aptitude à y répondre » (« Left-liberalism revisited », art. cit., p. 32).

élément dont on a le droit de profiter lorsqu'il nous favorise ne paraît pas uniformément acceptable. La neutralisation du hasard paraît au demeurant une entreprise infinie et intuitivement peu souhaitable car on comprend bien à quel point la disposition des individus à prendre des risques – c'est-à-dire en fait à s'exposer aux aléas dans le but d'en profiter – est à la fois une composante incontournable de la conduite humaine et l'une des sources du progrès des sociétés.

Certes on peut emprunter une stratégie détournée; les plus favorisés par la loterie génétique n'ont aucun droit à des avantages plus substantiels et ils ne peuvent revendiquer que la structure sociale soit construite de manière à les récompenser plus abondamment. Ce serait contraire à l'esprit même de la justice, qui implique que les différences dues au hasard – dans quelque domaine qu'elles interviennent – sont illégitimes et devraient être neutralisées. Mais on sait que tout système

social a intérêt à encourager ses membres les plus doués à développer leurs capacités et qu'un tel développement aura inévitablement des retombées bénéfiques pour tous les membres de la société. Il est donc judicieux de proposer contractuellement aux plus talentueux des avantages plus substantiels en échange de la mise en œuvre de leurs talents, sous condition bien entendu qu'ils acceptent de ne pas recueillir l'intégralité des ressources additionnelles que produit cette mise en œuvre et qu'une partie en soit pour ainsi dire redistribuée en direction de ceux que la loterie génétique n'a pas favorisés<sup>5</sup>. C'est une façon de dire qu'ils ne peuvent revendiquer une récompense pour des caractéristiques qu'ils tiennent du hasard mais qu'il n'y a rien d'illégitime à leur en proposer une sous condition qu'il soit

5. Mais Cohen a suggéré que ce principe des « attentes légitimes » ne peut pas être un principe de justice. Il est selon lui impossible de l'adopter si l'on pense que le principe de différence est un principe de justice (*Incentives, Inequality and Community*, The Tanner lectures on Human Values, 1991).

bien clair que son obtention est grevée d'une obligation de redistribution. C'est la solution proposée par la théorie rawlsienne de la justice comme équité.

Une telle stratégie de contournement ne résout cependant pas le problème : du point de vue même des partisans de la théorie qui conçoit la justice en termes de neutralisation du hasard, elle est inacceptable car elle avalise la prétention des porteurs d'avantages arbitraires au droit d'en profiter et de ne pas les mettre en œuvre pour le profit commun si on ne leur donne pas des avantages substantiels en échange<sup>6</sup>. Mais cette stratégie laisse surtout subsister l'affirmation massive selon laquelle les individus n'ont pas le droit de profiter du hasard favorable, même s'il est opportun – mais non juste – de les laisser tirer profit de ce hasard sous condition qu'ils ne soient pas seuls à en profiter. Cette affirmation est

6. Voir G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Harvard U. P., 2006).

contestable car nul n'a le sentiment d'avoir fait offense à la justice uniquement parce que, par hasard, il s'est trouvé au bon endroit au bon moment ou parce que, d'une manière ou d'une autre, le hasard lui a donné un coup de pouce. Cette intuition persistante laisse penser qu'il y a quelque chose de vicié dans l'affirmation selon laquelle la justice ne consiste que dans la neutralisation du hasard et dans la construction d'une structure sociale où les contextes contingents seraient autant que possible égaux tandis que les inégalités ne pourraient naître que des choix différents des uns et des autres, réserve faite des inégalités dont on autorise le développement parce que leur impact est réciproquement avantageux mais qui ne sont, de ce fait, que conditionnellement légitimes. Une très courte réflexion permet en effet de comprendre que, dans de très nombreuses circonstances, il n'y a rien de choquant à ce que les individus tirent parti de circonstances arbitraires – un physique avantageux, une

rencontre fortuite, une aptitude particulière – et que l’entreprise consistant à neutraliser les effets du hasard dans la vie humaine n’est pas seulement impossible : elle est aussi dépourvue de sens car elle ôterait à cette vie même tout son ressort et tout son sel.

La seule porte de sortie semble être, comme on va le voir, d’explorer la solution suivante : une société n’est pas juste parce qu’elle égalise les contextes contingents et parce qu’elle neutralise le hasard ; elle l’est parce qu’elle bâtit une structure sociale qui permet à tous ses membres de mener une existence autonome, indépendante, humaine et décente, marquée par l’absence de domination et de contrainte. Le hasard, en lui-même, n’est ni juste ni injuste mais ceux qui prétendent défaire cette structure juste au nom de facteurs contingents (ils ont plus de talents) doivent se voir opposer un refus ferme et résolu. Le principe serait donc le suivant : les individus peuvent profiter du hasard si le fait qu’ils en profitent ne détruit



pas la justice telle qu'elle est conçue à l'aide d'un critère indépendant de non-domination. Profiter du hasard n'est donc pas un droit mais une faculté dont on peut user dès lors que cela ne nuit pas à la liberté commune. Mais inversement, il n'y a aucun devoir de ne pas profiter du hasard favorable et un tel devoir n'a aucun rapport avec l'idée de justice. Nul n'est tenu de ne pas profiter des effets favorables d'un facteur contingent quand cela ne nuit pas à la liberté commune. Une telle solution permettrait d'intégrer la question du droit à profiter du hasard et d'y répondre en affirmant que ce « droit », ou cette faculté, existe mais qu'il est limité par un droit plus essentiel : le droit de tous à une existence décente et autonome.

Une seconde difficulté concerne l'injonction selon laquelle chacun devrait supporter les conséquences de ses propres choix sans jamais tenter de les externaliser. Les paradoxes qui naissent d'une thèse de ce genre sont en effet considérables : certaines activités risquées et

qui aboutissent à l'échec sont bien le produit des choix des individus mais elles sont néanmoins socialement indispensables. C'est le cas de toutes les activités de recherche, de prospection, d'innovation, mais aussi de toutes les activités esthétiques, culturelles, dans lesquelles les risques d'échec sont considérables. On peut ne pas trouver ce que l'on cherche, on peut ne pas réussir à gagner sa vie en embrassant une carrière artistique, mais si la société laisse à la charge des chercheurs et des apprentis artistes les échecs qu'ils rencontrent, elle risque d'être privée d'activités sans lesquelles il lui est impossible de subsister.

D'autres paradoxes risquent d'être aussi embarrassants : supposons par exemple deux personnes dont l'une se conduit en permanence de manière à courir des risques considérables tandis que l'autre se conduit de manière prudente en règle générale mais court un risque important en une seule occasion. Par le plus grand des hasards, les risques courus

par la première personne ne se matérialisent jamais et elle demeure indemne de toute catastrophe ; par le plus grand des hasards encore, le risque couru par la seconde personne en une occasion unique se matérialise et sa situation en est gravement détériorée. On voit mal ce qui pourrait recommander comme juste une politique visant à faire supporter à la seconde personne les conséquences de son action<sup>7</sup>.

Là encore on peut emprunter une stratégie de contournement : on peut en effet dire que, pour des raisons pragmatiques, on va subventionner certains choix, en continuant à donner des crédits à des chercheurs qui n'ont rien trouvé et en donnant des allocations chômage aux intermittents du spectacle. Ni les uns ni les autres ne peuvent revendiquer les allocations qu'ils reçoivent comme des droits mais la communauté qui les leur donne juge qu'il est de son intérêt de procéder à de tels transferts,

7. R. Arneson, « Luck and equality », in *Proceedings of the Aristotelian society*, supp. vol. 1 (2001), p. 73-90.

étant bien entendu qu'elle peut les interrompre si elle juge que cet intérêt a changé, exactement comme elle peut décider de ne plus encourager certains talents et, par conséquent, de ne plus promettre d'avantages substantiels à ceux qui en sont porteurs et qui, auparavant, étaient encouragés à les développer par ces promesses.

Cette stratégie nous met dans une situation étrange : en principe, la justice exige que les individus supportent seuls les conséquences de leurs choix mais toute société a d'autres ambitions que d'être juste. Et dans la mesure où la société veut aussi pouvoir satisfaire les besoins matériels de ses membres, elle fait une entorse à la justice en subventionnant certains choix onéreux, comme elle fait une entorse à la justice en récompensant certains talents. Cela prouve que le double principe de l'égalisation des contextes et de la responsabilité des choix ne peut se poser en socle *exclusif* de l'organisation sociale puisque cette exigence de justice

doit composer avec des impératifs qui en sont indépendants (la satisfaction des besoins matériels par exemple). Cela n'est pas nécessairement gênant car on peut continuer à dire que le double principe est bien le sens du mot justice, même si la société doit se soucier aussi d'autre chose que de la justice. Il y a même là un avantage considérable, car, enfin, nous avons trouvé une acception de l'égalité et de la justice sociale qui intègre cette double intuition : il n'est pas juste de transférer des ressources en direction de ceux qui refusent de faire les efforts dont ils seraient pourtant capables et il est injuste de pénaliser par des impôts élevés ceux qui travaillent dur et qui ont fait le choix de ne pas prendre de vacances. C'est un avantage qui vaut bien quelques accommodements marginaux permettant d'intégrer les « cas difficiles » que l'on vient d'évoquer.

Les partisans de la reconstruction de la théorie de la justice sociale autour du couple du choix et du hasard savent cependant que le double

principe est inapplicable dans la pratique. Dans un territoire social complexe, comment distinguer ceux qui doivent les avantages qu'ils détiennent à leurs choix personnels et ceux qui les doivent à la chance, génétique ou autre ? De même, comment distinguer, parmi les catégories défavorisées, ceux qui ont mal usé de chances réellement égales (s'il y en a) et ceux qui ont été maltraités par le hasard ? Il est donc inévitable que le système de répartition des ressources laisse entre les mains de certains des avantages injustifiés dus au hasard ; inversement, il est tout aussi inévitable que la redistribution s'opère à l'occasion en direction d'individus dont la situation défavorisée ne justifie en rien l'assistance qui leur est apportée puisqu'elle est, pour partie au moins, une conséquence des décisions qu'ils ont prises.

On sait aussi que toute volonté d'identifier le rôle respectif des facteurs contingents et des décisions responsables dans la vie des individus risque fort de mener à une forme d'inquisition

incompatible avec d'autres valeurs inscrites au centre de l'univers moderne comme le respect des personnes et de leur existence privée<sup>8</sup> : il est difficilement imaginable – sans parler des problèmes pratiques insurmontables que cela pose – de mettre en place une politique dans laquelle on demanderait aux candidats à l'aide de la collectivité de faire la preuve que c'est vraiment un manque total d'aptitudes naturelles et de talents qui est responsable de la situation défavorisée dans laquelle ils se trouvent.

Mais on ne doit pas confondre une série de difficultés pratiques, ni même la possibilité d'un conflit avec d'autres valeurs, avec la question de la validité théorique. Si la notion de justice signifie bel et bien que l'action des facteurs sur lesquels les individus n'ont aucun contrôle doit être autant que possible neutralisée alors

8. J. Wolff, « Fairness, respect and the egalitarian ethos », in *Philosophy and Public Affairs*, 27, n° 2 (1998), p. 97-122 ; E. Anderson, « What is the point of equality? », in *Ethics*, vol. 109 (1999) ; S. Scheffler, « What is egalitarianism? », in *Philosophy and Public Affairs* 31 (2003), p. 5-39.

que les conséquences de leurs choix doivent être abandonnées à leur responsabilité, la conception même de la justice sociale s'en ressent profondément. Kymlicka pense que, à défaut de pouvoir réaliser un tel programme dans la pratique, les démocraties modernes devraient pour le moins s'employer à diffuser ce qu'il appelle un *ethos* de la justice composé de deux préceptes<sup>9</sup>.

Le premier dit que ceux qui sont favorisés par le hasard (celui de la classe sociale, celui de la loterie génétique ou tout autre hasard) ne peuvent pas revendiquer la possession des avantages que cela leur procure. Ils violent le principe de la vie en commun s'ils insistent pour les conserver en totalité, s'ils prétendent qu'ils y ont droit ou qu'ils les méritent. Ils violent encore le principe de la justice s'ils exigent des incitations et des récompenses en échange de la mise en œuvre des qualités

9. W. Kymlicka, « Left-liberalism revisited », art. cit.



spécifiques dont ils sont porteurs car il y a là un chantage insupportable : ou bien vous nous payez plus, ou bien vous vous passerez du déploiement de talents socialement avantageux dont nous sommes dépositaires. Le premier précepte de la justice consiste donc à répandre l'idée que ceux qui sont favorisés par le hasard n'ont pas le *droit* de demander à en bénéficier de manière inconditionnelle, et que ceux qui sont touchés négativement par le hasard ont en revanche le *droit* de demander l'assistance de ceux qu'il a favorisés. En ce sens, une communauté d'hommes libres est une communauté qui reconnaît que les individus ne sont pas tenus d'affronter seuls l'incontrôlable ; dans une population où tous ont le même risque d'être frappés par une maladie, ou bien dans laquelle le risque inégal ne peut pas s'expliquer par la différence des choix faits par les uns et les autres, il est juste – c'est le principe même d'une assurance maladie obligatoire et universelle – que le coût des traitements soit supporté

en commun. Ce modèle devrait être étendu à l'ensemble des risques auxquels l'arbitraire nous expose.

Le second précepte dit que ceux qui ont des aspirations coûteuses, qui font des choix fort consommateurs de ressources, qui ont des buts onéreux doivent en assumer les conséquences sans jamais chercher à les rejeter sur les autres. À nouveau, ceux qui tenteraient d'externaliser les coûts de leurs choix violeraient les principes de la vie commune car ils demanderaient sans aucune raison valable à être subventionnés par les autres. Le second précepte de l'*ethos* de la justice consiste donc à répandre l'idée de responsabilité et à insister pour que seuls ceux qui connaissent des difficultés sans faute de leur part, ou auxquelles ils sont incapables de porter remède par leurs propres efforts, aient le droit de demander que la collectivité leur transfère des ressources additionnelles. Dans une société où il y a des fumeurs et des non-fumeurs et où l'on sait, pour chaque groupe

social, quelle est la proportion de fumeurs et le nombre moyen d'années pendant lesquelles ils ont consommé du tabac, ceux qui ont fumé plus ou beaucoup plus que la moyenne de leur groupe ne devront pas accuser les facteurs sociologiques et ils seront tenus d'assumer seuls les conséquences de leur comportement car il est clair que, en moyenne, ceux qui étaient placés dans la même situation qu'eux ont fait des choix plus prudents que les leurs<sup>10</sup>.

10. J. Roemer, « Equality and responsibility », in *Boston Review*, vol. 20, avril-mai 1995.



### III

---

## CONTRE L'ETHOS DE LA RESPONSABILITÉ

Une telle reformulation de l'idée de justice paraît séduisante dans la mesure où elle répond aux questions gênantes que la gauche avait tendance à tenir sous le boisseau et qui deviennent de plus en plus urgentes dans une société où, d'une part, le groupe des contributeurs au système redistributif est de plus en plus important et où, d'autre part, les conditions initiales ont tendance à se rapprocher (même si les super riches, comme on dit, ont tendance à jouir d'une situation

de plus en plus exceptionnelle de ce point de vue). Beaucoup de critiques de ces évolutions récentes de la théorie de la justice se demandent cependant si l'on n'a pas jeté le bébé avec l'eau du bain et si, pour faire place à une valeur de la droite – la responsabilité –, on n'a pas évacué purement et simplement toutes les valeurs de la gauche.

Lesquelles? Il n'est pas si difficile de le dire car ce sont celles de la tradition libérale lorsqu'on la comprend correctement. Dans le *Traité du gouvernement civil*, Locke donne une formulation capitale de l'acte d'appropriation des ressources naturelles : il n'est légitime que si son auteur agit de manière telle que ce qu'il laisse suffit, en quantité comme en qualité, à tous les autres membres de l'espèce pour réaliser une appropriation équivalente à la sienne. L'idée de base est que nul n'a le droit d'agir de manière telle que, par les conséquences de son action, il empêche les autres d'agir comme il le fait lui-même. C'est le principe fondamental

de l'association civile, qui veut que, étant instituée pour l'avantage commun, elle ne peut comporter le droit des uns de réduire les autres – même indirectement – à une situation durable d'infériorité, de soumission, de dépendance ou de domination. Dans l'exemple de Locke, toute appropriation qui aurait pour effet, par son étendue, de mettre un autre individu dans l'incapacité de s'approprier quoi que ce soit par lui-même ou de subsister de manière indépendante, serait illégitime.

Rousseau donnait lui aussi une explication lumineuse de la règle d'or : si la position occupée par les uns a pour effet d'empêcher les autres durablement, et quels que soient leurs qualités et leurs efforts, de mener une existence aussi autonome et indépendante que celle qu'ils prétendent mener eux-mêmes, ceux-ci ne peuvent avoir le devoir de respecter les actions de ceux-là, et leur demander de le faire serait leur demander d'acquiescer à leur propre servitude, ce qui ne saurait jamais

être un devoir car ce serait comme demander aux esclaves d'avoir l'amour de leurs chaînes. La réciprocité des indépendances, ou la non-domination, est donc la clef de la légitimité. Seule, comme le dit Rousseau, elle répond à l'objet de l'union civile parce que, seule, elle garantit que cet instrument conçu pour l'avantage de tous ne se tourne pas en moyen pour les uns de pérenniser le pouvoir dont ils disposent et de faire à leurs victimes un faux devoir de le respecter.

À l'évidence, telle est aussi la portée du principe kantien qui nous enjoint de ne jamais traiter autrui dans sa personne simplement comme un moyen mais toujours aussi en même temps comme une fin. Les interactions entre les personnes doivent être gouvernées par l'impératif de la préservation de la liberté, ou encore par l'idée que chacun des membres de l'association est une personne qui a des fins, que ces fins ont autant de valeur que toutes les autres et que l'individu qui les développe a



autant que quiconque non seulement le droit de les poursuivre mais aussi de les atteindre. Une société qui refuserait à certains de ses membres les moyens de poursuivre leurs buts dans des conditions dont elle établit qu'elles ne pourraient être meilleures, c'est-à-dire, en clair, une société qui ne maximise pas les perspectives des moins favorisés, viole ce principe.

Dans la philosophie politique contemporaine, cette insistance sur la réciprocité des indépendances a pris la forme concrète d'un principe de justice que l'on pourrait énoncer en termes rawlsiens : une société est juste si elle est organisée de manière à permettre à chacun de ses membres de mener une existence autonome et indépendante en qualité de coopérateur libre et égal. Ou encore, les interactions entre les individus ont une forme légitime non seulement si elles maximisent pour chacun la possibilité d'avancer ses propres aspirations par rapport à un état non politique, mais si elles réalisent cet objectif mieux que tout système

alternatif disponible. La légitimité ou la justice ne sont donc pas des fonctions de la manière dont les individus sont situés les uns par rapport aux autres à l'intérieur de la structure de règles et d'institutions qui composent la société, mais des conséquences des caractéristiques de cette structure : si cette dernière permet à tous de coopérer les uns avec les autres en qualité de personnes libres et égales, donc si elle maximise les perspectives des moins favorisés plus que tout autre système possible, elle est légitime.

C'est donc bien ce que Rawls appelle la structure de base de la société qui peut être juste ou injuste, c'est-à-dire l'ensemble des institutions, des dispositifs collectifs, des coutumes, des idéologies qui organisent la répartition des droits et des ressources matérielles<sup>1</sup>. Lorsque cette structure de base est organisée de manière à permettre la coopération des membres de

1. J. Rawls, *Justice as Fairness, A Restatement* (Harvard U. P., 2001), § 15-16.

la société les uns avec les autres en tant que personnes libres et égales, ou lorsqu'elle est disposée de manière à fonctionner à l'avantage réciproque de tous, elle est juste parce qu'elle préserve la possibilité pour chacun de développer ses propres projets et de mener une existence autonome, humaine et décente.

Mais la justice de la structure de base est sans aucun doute compatible avec une diversité quasi infinie de répartitions concrètes, la seule contrainte étant que les inégalités qui s'y développent fonctionnent à l'avantage des plus défavorisés et maximisent pour chacun la possibilité de mener une existence indépendante exempte de domination et d'assujettissement. Une société plus inégalitaire peut être en ce sens plus juste qu'une société qui le serait moins car elle accroît le volume total des ressources à partager et maximise, pour ceux qui en ont le moins, les perspectives de mener une existence décente. Ce n'est vrai, bien entendu, que si la société en question surveille

deux paramètres essentiels : tout d'abord que les inégalités ne soient pas un obstacle durable à l'accès aux moyens de culture et de formation et ne nuise donc pas à la « juste égalité des chances » ; et ensuite, que la distance entre les mieux pourvus et les moins bien pourvus ne soit pas telle qu'elle mine, pour les seconds, les bases du respect de soi indispensable à une existence décente. Les inégalités, en ce sens, ne sont pas l'objet premier de la justice ; elles ne sont illégitimes ou injustes que dans la mesure où elles font obstacle à la possibilité que tous accèdent au statut de citoyen égal et de coopérateur libre.

C'est aussi pourquoi, dans une société dont la structure de base répond à ce critère de justice, les positions respectives des individus ne peuvent être qualifiées de justes et d'injustes : il n'est pas possible de se demander s'il est juste que telle personne ait un salaire plus important que celle-ci, ni si telle autre personne mérite les ressources dont elle jouit par rapport

à telle autre. On sait que, très probablement, le hasard a joué un rôle considérable dans la répartition des individus aux différentes places de la société mais ce hasard est incontrôlable et, de toute manière, il est inoffensif aussi longtemps que la structure demeure compatible avec la liberté de chaque individu, c'est-à-dire avec la possibilité maximisée qu'il a de mener une existence autonome et décente. Le hasard est donc neutre ; il n'est ni juste ni injuste par lui-même : il est juste lorsqu'il demeure compatible avec l'égalité de tous, mais il devient injuste lorsqu'il contribue à subvertir cette structure égalitaire. Dans ce cas, il doit être corrigé ou faire l'objet d'une compensation, mais ce n'est pas *le fait d'être victime du hasard* qui donne un droit à bénéficier de transferts sociaux, c'est le fait que le hasard attaque les conditions de notre liberté ou de notre indépendance. Inversement, le fait (si un tel fait peut exister) que les ressources ou les biens dont nous disposons soient dus

à nos choix ne nous donne certainement pas un titre à les conserver si cela a pour effet de rendre impossible la coopération entre personnes égales qui légitime la structure sociale. Ces catégories – le hasard et le choix – ne sont tout simplement pas pertinentes. Il y a des hasards dont il n'est nullement injuste de profiter – on peut se servir de ses qualités physiques et intellectuelles pour remporter des compétitions et gagner de l'argent – mais dont la structure sociale peut nous interdire de profiter à partir du moment où cela entraînerait des phénomènes de domination privée ou des distorsions à la possibilité d'une coopération égale: nul ne peut se servir de ses qualités pour menacer ses voisins ou pour accumuler une fortune incompatible avec l'objectif de la justice. Inversement, il y a des choix dont il est injuste de faire subir les conséquences à ceux qui les ont faits si ces conséquences sont telles qu'elles leur interdisent de mener une existence autonome.

C'est bien ce que Rawls a voulu dire, contrairement aux apparences, lorsqu'il a construit le raisonnement qui aligne la répartition des talents sur l'origine sociale<sup>2</sup>. Les deux éléments étant aussi arbitraires l'un que l'autre, dit-il, il est impossible de prétendre qu'une origine sociale favorisée ne devrait pas par elle-même donner accès à des avantages supérieurs sans accepter aussi l'idée que des talents plus importants ne devraient pas non plus permettre à ceux qui en sont porteurs de jouir pour cette raison d'avantages plus conséquents. Mais il ne s'agit pas pour lui de dire que la neutralisation du hasard de l'origine sociale appelle nécessairement celle des circonstances génétiques ; il s'agit plutôt de dire que si l'origine sociale ne peut donner le droit à ceux qui en jouissent de revendiquer une part plus grande du gâteau que celle que la justice – définie en termes de coopération

2. J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, § 12-13.

égale et de non-domination – permet à chacun de détenir, la possession de talents supérieurs ne le permet pas non plus. L'idée centrale n'est donc nullement que ce que nous tenons du hasard ne peut légitimement être revendiqué par nous parce que seul ce qui est issu de notre propre personne et de nos propres choix est réellement à nous. Une telle distinction n'est en effet ni pertinente ni possible à élaborer sous une forme qui génère un consensus politiquement utilisable. L'idée est au contraire que, en présence d'un critère de justice qui organise la structure sociale de manière à garantir la liberté de tous, aucun avantage *contingent* ne donne à celui qui le possède le droit de subvertir cette structure, d'exiger qu'elle ne s'applique pas à lui ou qu'elle soit remodelée de façon à lui laisser la totalité des avantages que le hasard lui attribue. Le fait d'être un héritier ne donne pas *droit* à des avantages et nul ne peut exiger que la structure sociale soit conçue de manière à laisser entre les mains de ceux



qui ont une origine sociale favorisée la totalité des avantages que cela leur confère. Mais cela ne signifie pas que tous les avantages de ce genre soient nécessairement injustes car le critère de la justice est ailleurs : ces avantages sont-ils compatibles ou incompatibles avec l'exigence d'une structure sociale fonctionnant pour l'avantage réciproque et fondée à la fois sur l'égalité et sur la maximisation des perspectives d'autoréalisation de ceux qui en ont le moins ? Si cette compatibilité existe, les avantages détenus par les uns et par les autres, quelle qu'en soit l'origine, sont légitimes ; si elle n'existe pas, ils sont illégitimes. La question n'est donc jamais de savoir quelle est la *cause* ou l'*origine* des avantages que nous détenons mais la manière dont ils affectent la possibilité d'une coopération entre égaux et la maximisation des avantages pour ceux qui en ont le moins. Si la structure de base est telle qu'une réforme de ses règles de distribution pourrait accroître les ressources et les perspectives des

moins favorisés et affermir les bases d'une coopération égalitaire, elle est injuste et les avantages que les individus y détiennent ne sont pas légitimement possédés. Si au contraire elle est optimale de ce point de vue, c'est-à-dire que toute réforme de ses règles aurait pour effet que les moins favorisés y jouiraient alors de perspectives moins bonnes de réalisation de leurs propres buts, alors elle est juste.

Le raisonnement est exactement le même à propos des capacités naturelles : le fait d'être porteur de talents importants ne donne pas *droit* à des avantages supérieurs et il ne donne pas à ceux qui sont ainsi favorisés par le sort le *droit* d'exiger que la structure sociale soit construite de sorte à les récompenser : le facteur qu'ils invoquent est en effet contingent et ne peut fonctionner comme base d'une revendication légitime, c'est-à-dire comme critère de justice. Celui-ci à nouveau ne se trouve que dans la question de savoir si la structure sociale est disposée de manière à permettre la

coopération entre égaux. Si c'est le cas, il n'y a aucune objection à ce que les individus les plus talentueux disposent de revenus additionnels sous l'impact d'un facteur contingent; mais si ce n'est pas le cas, ils ne peuvent pas mettre ce facteur contingent en avant pour exiger qu'on ne les contraigne pas à contribuer activement, par les ressources qu'ils en retirent, à la construction d'une structure réalisant la possibilité d'une coopération entre égaux. À nouveau, l'origine ou la cause des avantages ne sont pas pertinentes: seul doit être considéré leur impact sur la possibilité d'une libre coopération et d'une structure sociale dont il soit possible de dire qu'elle maximise les perspectives de ses membres les moins favorisés. Il ne s'agit donc pas du tout de dire que le hasard ne donne jamais aucun droit ou qu'il est intrinsèquement illégitime (position des révisionnistes), mais de dire qu'il ne donne pas de droit valable *contre* les exigences de la justice établies de manière indépendante. Le contingent peut

donner des droits mais les droits qu'il donne sont hiérarchiquement subordonnés à la réalisation de la justice sous la forme d'une coopération entre égaux qui possède en outre la propriété de maximiser les perspectives d'auto-réalisation de ceux qui en ont le moins.

Parce que les règles structurelles d'une société sont justes – selon le critère que l'on vient de rappeler et dont Rawls dit que le test de validité en serait l'acceptation derrière un voile d'ignorance –, les situations individuelles qui existent à l'intérieur de cette structure sont *ipso facto* justes bien que, sans paradoxe, il y ait dans ce domaine une infinité de possibilités, y compris des possibilités dans lesquelles les situations respectives de deux individus donnés seraient exactement inversées<sup>3</sup>. La structure n'est pas juste parce que chacun y dispose de ce à quoi il

3. Supposons en effet une société juste dans laquelle X a deux fois plus de ressources que Y ; sous l'impact du hasard, les positions de X et de Y sont inversées et, désormais, Y a deux fois plus de ressources que X, mais la justice de la société en question demeure indemne si les effets de cette inégalité sur le niveau de ressources des plus défavorisés ne sont pas modifiés.

a droit mais, à l'inverse, on peut dire que chacun détient légitimement ce qu'il possède s'il le détient dans le cadre d'une structure qui est elle-même juste pour une raison différente, liée à ses caractéristiques en tant que structure, à la nature de ses règles de répartition. C'est bien la structure de base, c'est-à-dire l'ensemble des règles et des institutions régissant et organisant le processus de répartition des libertés et des ressources matérielles qui peut être dite juste ou injuste, jamais les situations des individus les uns par rapport aux autres. Elle est dite juste si elle associe la liberté à l'égalité, c'est-à-dire si, tout en reconnaissant à chacun le système le plus étendu de libertés de base compatible avec la possession de ce même système par tous, elle fait aussi droit à l'exigence égalitaire en allouant à ceux qui sont situés au plus bas de l'échelle plus de ressources pour réaliser leurs ambitions qu'ils n'en auraient dans toute autre société organisée suivant des règles différentes.

Cette manière d'aborder la question de l'égalité peut paraître faible mais elle est réaliste. Si une société dit à ses membres les plus pauvres que leur situation est juste parce que l'organisation sociale dont leur pauvreté est un élément est celle qui maximise le produit global ou la richesse moyenne, elle ne traite pas tous ses membres comme ayant une valeur égale car elle dit explicitement aux plus pauvres qu'ils sont sacrifiés au bien-être des autres : leur situation pourrait être meilleure mais, si elle l'était, la situation d'autres personnes – les plus riches – serait alors détériorée. Mais si une société dit à ses membres les plus pauvres que ses règles d'organisation sont conçues de manière que leur situation est meilleure que dans toute organisation alternative, elle considère bel et bien tous ses membres comme des fins en soi sans en traiter aucun comme un simple moyen du bien-être des autres ; elle fait à l'égalité la place qu'on doit lui faire.

L'idée que la justice d'une situation ne pourrait se composer que de situations individuelles elles-mêmes justifiées est au demeurant une absurdité à laquelle on ne peut céder sans entrer dans un labyrinthe de contradictions. Pour s'en convaincre, il suffit de rappeler le raisonnement suivant : supposons que S (la structure) soit juste si elle ne contient que des actions (A, B, C) et donc des situations individuelles (X, Y, Z) justes ou justifiées : qu'est-ce qui permet de dire qu'une action A est juste ou qu'une situation X est justifiée ? La seule réponse possible est qu'elle ne fait pas de tort à autrui, qu'elle ne porte pas atteinte à la possibilité que les autres ont de mener une existence décente et autonome. Il est donc impossible de définir une action juste et une situation justifiée autrement que comme une action et une situation conformes ou compatibles avec une structure juste, une structure dont les règles prohibent les actions qui ont pour effet de faire du tort à autrui. Dès lors, si la

définition de la justice de l'ensemble est indispensable à la définition de la justice des composantes (actions ou situations), il est absurde de définir la justice de l'ensemble par la justice ou la justification de ses composantes.

N'est-ce pas un sophisme? Ce raisonnement saute une étape car il omet de dire l'essentiel: une société est juste si chacun n'y détient que ce qu'il a acquis par ses propres efforts et par son travail et si personne n'est contraint de céder une part de sa personne et de ce qu'il a acquis pour subvenir aux besoins des autres. On voit immédiatement où est le défaut de cet argument: comment définir une action comme la *nôtre*, comme notre propre travail ou notre propre effort? Si j'assomme un passant dans la rue pour lui voler son portefeuille, puis-je dire que l'argent contenu dans ce dernier m'appartient désormais parce qu'il est le produit de mes efforts? Bien sûr que non. Mais pourquoi? Parce que je n'ai pas le droit d'assommer les gens dans la rue pour leur prendre leur portefeuille, pas



plus que je n'ai le droit de les contraindre sous la menace à travailler pour moi. On voit bien où le bât blesse ; il est impossible de définir une action d'acquisition comme un travail ou comme un effort personnel sans introduire aucune considération de légitimité, c'est-à-dire de ce qui est dû aux autres. Ce qui est à moi m'appartient non parce que c'est moi qui l'ai acquis, mais parce que je l'ai acquis en conformité avec des règles qui définissent les droits des autres que je dois respecter dans mes actions. Mais si l'on affirme qu'une société est juste parce qu'elle ne contient que des actions justes et que, ensuite, on définit les actions justes comme des actions que l'on avait le droit de faire parce qu'elles étaient conformes à ce que nous devons aux autres, on tourne tout simplement en rond puisqu'on se sert de la notion de droit (ce que j'avais le droit de faire) pour définir la notion de droit (ce qui est juste).

G. A. Cohen propose un raisonnement de ce genre lorsqu'il critique la proposition

libertarienne selon laquelle on devrait définir une société juste comme une somme d'actions justes, c'est-à-dire comme un ensemble d'individus dont aucun n'a accompli une action qu'il n'avait pas le droit de faire. Immédiatement, dit Cohen, on doit demander au libertarien de nous expliquer ce qu'il entend par « une action que l'on a le droit de faire » et tout aussi immédiatement, le libertarien nous répond qu'une action qu'on a le droit de faire, c'est une action volontaire à laquelle les autres ont donné leur consentement<sup>4</sup>. Mais ceux qui ont donné leur consentement avaient-ils le droit de le donner ? Si vous m'arrachez un œil, le fait que je sois d'accord suffit-il à faire que vous ayez le droit pour vous ? Certainement pas. De même, certains donnent leur consentement à certaines propositions parce qu'ils n'ont tout simplement pas le choix de ne pas les accepter. Il faut donc passer du critère du consentement

4. G. A. Cohen, *Self ownership, Freedom and Equality* (Cambridge, 1995).

effectif à celui du critère qui permet de dire qu'un consentement est légitime, car il ne suffit pas que l'esclave consente à son propre esclavage pour conférer à son maître un droit illimité de vie et de mort sur sa personne.

La question primitive a donc été seulement déplacée : au lieu de demander ce qu'est une action légitime, on demande maintenant quel est le contexte dans lequel il faut qu'une personne soit placée pour que le consentement qu'elle donne aux actions d'autrui soit légitime. Une réponse évidente est que ce contexte ne doit pas comporter de contrainte : si l'on me contraint à consentir à ce que l'on m'arrache un œil, ou si l'on me contraint à accepter de travailler douze heures par jour pour la moitié du SMIC, mon consentement ne fait pas droit. Très bien ; mais demandons-nous maintenant ce que c'est qu'une contrainte : la réponse est que je suis contraint d'agir d'une manière X non pas là où je n'ai pas le choix de faire autre chose que X mais lorsque les actions

qui suppriment tous les autres choix sont des actions que les autres n'avaient pas le droit de faire. Si j'arrive le dernier sur le marché, je suis obligé d'acheter les tomates avariées – les seules qui restent –, mais je ne suis pas contraint de les acheter car tous ceux qui sont venus avant moi avaient le droit d'agir comme ils ont agi. Mais si on me dit que, ou bien je me laisse arracher un œil, ou bien on m'ôte la vie, l'absence de choix résulte pour moi d'une action illégitime d'une autre personne, et dans ce cas, mon propre consentement n'est pas volontaire et ne fait pas droit.

Nous sommes bel et bien tombés ici dans un cercle vicieux car nous avons besoin de savoir ce que c'est qu'une action légitime pour définir ce que c'est qu'une action légitime ; pour savoir si notre action est légitime, nous avons besoin de savoir si elle est volontaire et libre, et pour savoir si elle est libre nous avons besoin de savoir si les actions qui la limitent ou qui la restreignent sont des actions que les autres avaient

le droit de faire; nous avons donc besoin de savoir si leurs actions étaient légitimes.

À quoi tendent toutes ces subtilités? En vérité, elles sont capitales car elles permettent de démontrer l'inanité de la position consistant à dire que l'on doit commencer par évaluer la justice des actions individuelles avant de dire que la société est juste parce qu'elle ne contient que des actions justes ou parce qu'elle laisse les effets des actions justes là où ils sont sans les toucher et sans en redistribuer les fruits. Dès qu'on veut définir une action individuelle comme juste, on tombe dans le cercle: sont justes les actions qui ne contraignent personne; sont des actions qui ne contraignent personne toutes les actions qui, bien qu'ayant pour effet de réduire ou de modifier les possibilités ouvertes à autrui, sont des actions que leurs auteurs avaient le droit de faire. On ne peut pas en même temps définir la justice par l'absence de coercition indue et l'absence de coercition indue par la justice.

Il ne s'agit donc pas de dire si chacun a ce qui lui revient en toute justice, si les situations des uns et des autres sont déterminées par leurs choix exclusivement ou bien aussi par l'action de facteurs contingents. Ces interrogations sont des impasses, et elles doivent être remplacées par d'autres questions : l'ensemble des règles qui définissent la structure sociale de base est-il légitime ? Ces règles autorisent-elles une coopération entre tous les membres de la société en tant que personnes libres et égales ? Fonctionnent-elles de manière à préserver la liberté formelle de chacun et à maximiser la perspective que les membres les moins favorisés de la société ont de donner à cette liberté le contenu de leur choix ? Ces règles sont-elles d'une nature telle qu'elles puissent être justifiées aux yeux de tous les membres de la société ? Sont-elles d'une nature telle que les actions qu'elles autorisent peuvent être justifiées par leurs auteurs aux yeux de ceux qui les subissent ? Cet ensemble de règles serait-il,

pour ces raisons, accepté derrière un voile d'ignorance de type rawlsien ?

Une fois que ces questions sont sur la table, on voit tout d'abord qu'elles ne sont que des variations de la question fondamentale posée par les fondateurs du libéralisme sur le critère de la légitimité : est légitime une règle d'action dont la mise en œuvre n'a pas pour effet de faire obstacle à la liberté des tiers ou à la possibilité qu'ils ont de mener une existence autonome et indépendante. On peut bien entendu, comme le font les libertariens, donner une réponse minimaliste à cette question ; nous ne faisons pas obstacle à la possibilité que les autres ont de mener une existence autonome lorsque nous ne molestons pas physiquement leurs personnes et lorsque nous ne prélevons aucune partie de ce qui leur appartient sans leur accord<sup>5</sup>. Comme toutes les définitions qui portent sur ce qu'on a le droit de faire aux

5. R. Nozick, *Anarchy State and Utopia* (Oxford, 1974).

autres, cette définition minimaliste implique cependant une définition de l'autonomie humaine et de ce qu'elle requiert. Elle ne peut se présenter comme une évidence indiscutable. Mais quand la conception libertarienne de l'autonomie est rendue explicite, elle paraît réellement singulière car elle repose sur trois affirmations paradoxales<sup>6</sup>.

La première veut que les plus favorisés ne puissent mener une existence autonome que si aucun des moyens dont ils disposent ne fait l'objet d'une redistribution, même lorsque certains membres de la société sont dépourvus de tout moyen d'existence (sans parler d'existence autonome); toute redistribution de ce qui leur appartient équivaldrait en effet à les traiter comme des moyens au service de la satisfaction des besoins des autres. Mais Kant n'a pas défendu de traiter les individus

6. S. Scheffler, «Natural Rights, Equality and the minimal State», in *Reading Nozick, Essays, on Anarchy State and Utopia*, J. Paul (éd.), (Totowa, NJ, 1981).



comme des moyens ; il a seulement proscrit de les traiter *seulement* comme des moyens sans les traiter en même temps comme des fins. Serait-ce le cas des mieux favorisés qui seraient contraints de contribuer à la satisfaction des besoins de base des moins favorisés ? Certes ils sont utilisés pour la satisfaction des tiers, mais ils continuent en même temps d'être traités comme des fins puisque la société ne les prive en aucun cas de la possibilité de mener une existence autonome.

La seconde affirme que l'autonomie humaine est absolument sans rapport avec la disposition des moyens matériels de son exercice et que l'autonomie des moins favorisés n'est en rien mise en cause par les actions (ou les non-actions) des plus favorisés qui refusent de se départir de ce dont ils n'ont pas besoin pour leur permettre de mener une existence décente. L'idée que quiconque n'agresse pas autrui et ne contraint personne à faire ce qu'il ne veut pas faire doit être laissé entièrement

libre est de toute manière inacceptable ; il est par exemple inévitable que la collectivité exerce un contrôle sur la détention monopolistique d'une ressource indispensable à la vie de tous.

La troisième affirme qu'une association d'individus peut être légitime sans comporter d'engagement réciproque de ne pas nous conduire de manière à priver nos associés des moyens de satisfaire leurs besoins de base et de mener une existence décente et autonome<sup>7</sup>.

Les défenseurs de l'égalitarisme libéral contemporain conduisent leur réflexion dans des termes qui impliquent le rejet de ces trois propositions. C'est le cas de Rawls bien entendu mais aussi de Michael Walzer dont l'analyse montre que l'essentiel n'est pas tellement l'existence des inégalités de ressources que le *pouvoir* qu'elles confèrent et la manière dont les différences dans ce domaine se traduisent

7. Pour une critique décisive de cette idée, voir H. Shue, *Basic Rights, Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy* (Princeton, 1996).

dans d'autres sphères qui, pourtant, devraient leur rester entièrement imperméables<sup>8</sup>. En ce sens, s'il est vrai que certains biens doivent être distribués en fonction de l'aptitude que les uns et les autres ont à les payer et que, pour eux, le marché est un mode de répartition adéquat, d'autres devraient entièrement échapper à cette règle et être répartis de manière à garantir une égalité de statut ou du moins une égalité dans l'opportunité d'accéder à une existence indépendante<sup>9</sup>. C'est certainement le cas de l'éducation et de la santé par exemple mais aussi de l'influence politique qui devrait systématiquement être rendue étanche aux effets de l'argent<sup>10</sup>.

Rawls et Walzer – mais aussi des théoriciens comme Samuel Scheffler, Elizabeth Anderson,

8. M. Walzer, *Spheres of justice* (Blackwell, 1982).

9. Voir G. Gaus, « Backward into the future: neo republicanism as a post-socialist critique of market society », in *Social Philosophy and Policy*, vol. 20 (2003), p. 59-91.

10. Voir R. Dagger, « Neo-republicanism and the civic economy », in *Philosophy, Politics and Economy*, vol. 5, n° 2, p. 158.

Philip Pettit<sup>11</sup> ou David Miller<sup>12</sup> – sont donc partisans de recentrer la question de la justice sur celle de la nature égalitaire de la communauté, sur celle de la création des conditions de la liberté de chacun et de la possibilité d'une coopération sans unilatéralité. La société juste est une société sans domination, c'est-à-dire une société dans laquelle nul ne détient la puissance de dicter aux autres la forme des rapports mutuels. Celle-ci doit en effet pouvoir faire l'objet d'un accord rationnel, c'est-à-dire d'un accord donné par des personnes qui se soucieraient non seulement de préserver les conditions d'existence de leur liberté mais aussi de maximiser les moyens de la mettre en œuvre.

Aucune de ces théories de la justice, bien entendu, n'est indifférente aux inégalités matérielles en tant que telles car elles savent qu'il

11. P. Pettit, *Republicanism, A Theory of freedom and government* (Oxford, 1997).

12. D. Miller, *Principles of social justice* (Harvard U. P., 1999).

est impossible d'empêcher la conversion de la richesse en influence politique lorsqu'elle atteint un certain niveau. Elles savent aussi que les différences d'influence se traduisent tôt ou tard en une asymétrie de pouvoir réel et en domination privée, à mesure que la structure législative se déforme pour garantir de mieux en mieux les instruments dont certains se servent pour réduire les autres à la dépendance et infléchir la coopération de manière à la faire tourner à leur avantage et à transformer, selon l'expression de Rousseau, l'union sociale en simple rassemblement dépourvu de toute légitimité<sup>13</sup>.

Mais les inégalités matérielles ne sont pas la source essentielle de la préoccupation pour la justice et, en particulier, il n'est pas question de se demander si les individus sont fondés à

13. Mais il existe aujourd'hui des « théoriciens du politique » capables de consacrer un livre entier à la question de la légitimité sans jamais mentionner la question de la justice sociale : le déficit de légitimité vient seulement de ce que les gouvernants ne sont pas assez proches de leurs administrés ! Voir P. Rosanvallon, *La Légitimité démocratique*, Seuil, 2008.

revendiquer ce qu'ils possèdent en se basant sur leurs actions passées ou présentes, pas plus qu'il n'est question de se demander si ceux qui revendiquent l'assistance de la collectivité ont agi de manière à mériter ou à s'ouvrir un droit à cette assistance<sup>14</sup>. De telles questions sont insolubles, comme le reconnaît Kymlicka lorsqu'il propose non pas d'organiser la répartition des ressources en conformité avec les réponses que l'on chercherait à leur donner, mais en fonction d'un *ethos* de la responsabilité qui ferait que chaque citoyen aurait conscience de leur pertinence morale. Elles ne sont pas seulement insolubles, elles sont non pertinentes. Si nous avons à choisir un système social, quelle sera la première vertu que chacun de nous exigera de ce système ? Quel intérêt aurons-nous pour un système (à supposer qu'il soit possible) qui allouera les ressources de manière à neutraliser

14. Dagger, *ibid.* Limiter les effets politiques de l'inégalité est l'une des options possibles ; l'autre option consiste à limiter l'ampleur des inégalités économiques.

le hasard et à fonder toutes les différences sur les seuls choix volontaires des uns et des autres, si un tel système comporte par ailleurs des positions si défavorisées qu'elles n'offrent à ceux qui les occupent – n'oublions qu'il peut s'agir de nous – aucune perspective de réaliser leurs aspirations? Quel intérêt aurons-nous pour un système qui ne permettra pas la liberté de tous et qui fera de certains – trop pauvres pour vivre par eux-mêmes – les instruments des autres? Pourquoi le fait d'avoir à souffrir un désavantage sans faute de notre part – donc de souffrir un hasard moral – nous paraîtrait-il le mal moral suprême, celui qu'il faut éviter par-dessus tout, par-dessus même celui qui consiste à être dépourvu de toute liberté et de tout moyen de réaliser nos aspirations?

Certes, la question est bien de répartir les ressources en faisant en sorte que nul ne possède ce à quoi il n'a pas droit, mais cette proposition est susceptible de deux acceptions entièrement différentes l'une de l'autre.

Dans la première ce droit serait mesuré par des critères propres à chaque individu : ses actions, ses choix, la manière dont il est affecté par le hasard. Dès lors, chacun possède ce à quoi il a droit si les avantages dont il dispose sont exclusivement les conséquences de ses propres choix et si les différences qui le séparent des autres ne sont pas dues à l'action de facteurs contingents. Cette réponse n'est au fond qu'une variante du discours conservateur qui affirme que le seul principe de justice est le principe de proportionnalité entre les actions et les résultats – chacun demeure le maître de ce qu'il a fait –, mais il est profondément irrationnel car il suppose que la notion de droit peut être fondée dans le rapport qu'une personne entretient avec des choses alors qu'elle est, en réalité, essentiellement une analyse du rapport entre les personnes.

C'est pourquoi, dans la seconde acception, ce droit est mesuré par ce que les individus



se doivent les uns aux autres. Dès lors chacun possède ce à quoi il a droit si ce dont il dispose n'est pas un obstacle à la possibilité que les autres ont de mener une existence libre et sans domination, si les actions par lesquelles il acquiert des biens extérieurs ne sont pas telles qu'elles détruisent – par exemple par une appropriation monopolistique de biens essentiels – la possibilité que les autres ont de vivre libres. Bien entendu, on peut et on doit alors faire la distinction entre les ressources dont les individus peuvent disposer et les usages qu'ils peuvent en faire ; une société pourrait ainsi tolérer de considérables écarts de patrimoines et de revenus tout en interdisant aux plus riches de faire certains usages de leurs ressources, par exemple de financer les partis politiques de leur choix de manière à s'assurer une influence politique indue. La notion de droit nous apparaîtra ainsi non pas comme une relation unitaire mais comme un faisceau de latitudes et de pouvoirs appelés

à évoluer et à se recomposer en fonction des circonstances<sup>15</sup>.

Cette problématique ne consiste cependant pas à revenir à ce que Kymlicka appelle l'option sociale-démocrate : la social-démocratie s'intéresse en effet à la division en classes et elle pense que cette division se reflète pour l'essentiel dans la manière dont les individus héritent de biens et d'avantages des générations passées, en sorte que les distinctions d'origine sociale sont la principale cause des inégalités. Son programme consiste à porter remède à cette division par la promotion de l'égalité des chances – principalement par l'éducation et par une législation sur la transmission des biens – en escomptant que cette forme d'égalité aura pour effet de rendre les différences entre les individus quasi négligeables. Elle fait donc un diagnostic sur les causes de

15. Voir W. N. Hohfeld, « Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning », in *Yale Law Journal* 23 et 26 (1913-1914) p. 16-59 et (1916-1917) p. 710-770 ; M. Horwitz, *The Transformation of American Law, 1870-1960. The Crisis of Legal Orthodoxy* (New York, 1992).

l'injustice : l'héritage et l'inégalité sur la ligne de départ. On peut douter que les tenants de la social-démocratie de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle aient considéré que l'égalité des chances ait été une fin en soi et non pas un moyen de parvenir à une société plus égalitaire ; en d'autres termes, on peut douter qu'ils aient considéré que les inégalités qui se développeraient sous l'impact des différences de capacités entre des individus placés sur une ligne de départ identique devraient être considérées comme nécessairement légitimes ou en tout cas inoffensives. Leur point de vue était plutôt que les inégalités initiales sont l'obstacle majeur à la coopération des citoyens en tant que personnes libres et égales, et que leur élimination et l'instauration d'une authentique égalité des chances suffiraient à atteindre cet objectif parce qu'elles ne laisseraient subsister que des inégalités non transmissibles et susceptibles d'être rendues compatibles avec la coopération entre égaux. C'est la raison pour

laquelle ils ne sont pas entrés dans la problématique du hasard moral : ils ont considéré comme une évidence que tous les obstacles à une coopération entre égaux étaient d'origine *sociale*, qu'ils dérivait du mode d'organisation de la structure de base et qu'il n'était donc pas nécessaire de considérer la question du statut des inégalités qui se développeraient dans un contexte d'égalité des chances accrue : si elles existent, ces dernières sont tout simplement négligeables parce que compatibles avec une coopération qui préserve la liberté de chacun.

Sur ce point, on peut sans doute leur donner tort : il n'y a aucune raison de penser que le hasard génétique seul, ou le hasard au sens le plus large, soit incapable de produire – dans le laps de temps d'une vie humaine et sans aucune transmission, c'est-à-dire en supposant que tous avaient les mêmes outils au départ – des inégalités incompatibles avec une coopération entre personnes libres et égales. Le simple

mécanisme du marché, auquel le hasard prend évidemment une part importante, peut aboutir à des relations de domination sans aucun apport de l'héritage. Si c'est le cas, de telles inégalités doivent être corrigées ou réduites et les sociaux-démocrates – si tel était bien leur point de vue – ont eu tort de ne pas envisager cette hypothèse ou d'avoir eu une foi trop naïve soit dans l'égalité fondamentale des capacités, soit dans le fait que le hasard « personnel » n'était pas en mesure de produire des différences incompatibles avec la coopération entre égaux et le maintien des bases du respect de soi pour l'ensemble des membres de la société.

En revanche, il ne semble pas raisonnable d'attribuer à la social-démocratie l'idée que l'égalité des chances ait été une finalité *sui juris* et que les inégalités susceptibles de se développer sous l'impact du hasard soient nécessairement légitimes dans la mesure où elles se produisent à partir d'une telle base équitable. Ils ont plutôt pensé que l'égalité des

chances était le moyen *suffisant* d'une coopération égale; en quoi il est au moins possible qu'ils aient eu tort car l'élimination des différences initiales ne suffirait certainement pas à garantir de manière durable que la société ait la forme d'une coopération entre personnes libres et égales garantissant à tous les conditions d'une vie autonome.

C'est justement ce que montre l'évolution récente des sociétés contemporaines, où les inégalités n'ont pas décliné alors que, manifestement, l'égalité des chances a progressé. Dans ces conditions, il n'est plus possible de soutenir sans restriction que tous les membres les plus favorisés de la société – où s'arrête cette catégorie quand les classes moyennes sont requises de participer au financement de la redistribution dans une proportion plus large? – doivent leurs avantages à leur origine sociale. Il devient indispensable de poser la question du droit à profiter d'avantages qui ne peuvent être rattachés à une structure sociale artificielle

et injuste puisqu'il s'agit soit de caractéristiques naturelles, soit d'une chance pure, soit de décisions dont on ne peut exclure qu'elles aient été accessibles à certains des membres les moins favorisés de la société. Contrairement à la social-démocratie classique, l'égalitarisme libéral d'aujourd'hui pose cette question de manière tout à fait explicite : il faut distinguer clairement entre l'objectif limité de l'égalité des chances – dont les promoteurs pensaient qu'elle suffirait à établir les bases d'une coopération égale – et l'objectif plus vaste d'une telle coopération envisagée pour elle-même. Cet objectif plus vaste exige que l'on pose la question de savoir si les avantages dus au hasard ou aux choix sont légitimes, et la réponse est qu'ils ne le sont que dans la mesure où ils sont compatibles avec les exigences d'une telle coopération.

À cet égard, l'idée « de gauche » traditionnelle – ou archaïque – qui affirme que les différences naturelles ou le hasard pur ne

jouent *aucun rôle* dans les inégalités sociales et que tous les contributeurs du système de redistribution sont des « favorisés » de l'origine doit être remise en cause. Ce dogme masque le fait que certains des contributeurs de ce système n'ont pas nécessairement eu plus de chances initiales, qu'ils doivent leurs avantages à la chance (génétique ou autre) et au travail, et qu'ils attendent qu'on leur dise pour quelle raison ils n'ont pas le droit de conserver ces avantages pour eux-mêmes lorsque cela entre en contradiction avec une coopération égale. Ils ont donc besoin qu'on leur explique que le sens même d'une société d'individus comporte un engagement réciproque de ses membres de ne pas se conduire de manière à priver les autres de toute possibilité de satisfaire leurs besoins de base et de mener une existence autonome, qu'il est vrai que certaines inégalités ne sont pas des « héritages » mais qu'elles ne sont pas nécessairement légitimes pour cela : elles ne le sont que si elles sont compatibles



avec les exigences de l'autonomie de tous. Avoir travaillé ou avoir eu de la chance ne justifie pas – à soi seul – que l'on conserve pour soi les avantages que ces deux facteurs sont capables de générer si cela donne naissance à des rapports de domination et d'exploitation.

Il en va de même d'une autre idée de gauche – tout aussi archaïque – selon laquelle les choix imprudents des individus ne sont pas imputables à ces derniers car ils sont conditionnés par l'origine sociale. Cette idée « sociologique » va parfois jusqu'à affirmer que le fait même d'avoir fait de tels choix imprudents qualifie pour l'assistance de la communauté parce qu'il témoigne de l'appartenance à une catégorie socialement défavorisée, en sorte que la possibilité même que les choix soient attribuables à la responsabilité des individus est exclue *a priori*, de même que l'hypothèse selon laquelle deux individus ayant eu des chances identiques pourraient néanmoins faire des choix différents. Là encore, dans une société

où l'égalité des chances a indiscutablement progressé, cette idée doit être soumise à examen : il faut envisager la possibilité que les choix soient à l'origine de certaines différences significatives entre des individus dotés de chances initiales équivalentes et poser clairement la question de savoir si la répartition des ressources doit être sensible à de tels choix ; la réponse est qu'elle peut l'être dans la mesure où cela n'entre pas en contradiction avec les exigences d'une coopération égale et la possibilité pour tous de mener une existence autonome, car le critère de la responsabilité n'est pas le critère premier d'une société juste ni une condition de notre engagement dans une telle société. Nous ne sommes pas associés *pour* que chacun supporte seul les conséquences de l'ensemble de ses décisions, et cela ne peut en aucun cas passer pour un idéal régulateur. Dans une société d'individus, l'objet de l'association est l'accès de chacun à la liberté de poursuivre ses propres fins et la condition

de notre participation est l'engagement réciproque ne pas faire obstacle, par nos actions, à la liberté des autres. On remarquera que, ici, il ne s'agit pas de limiter la liberté pour faire une place à l'égalité car c'est l'intérêt de la liberté commune – et la liberté des uns n'existe pas sans celle des autres – qui commande de limiter la latitude que les individus pourraient avoir de conserver pour eux l'intégralité des effets de leurs choix ou de leurs actions.

En tout état de cause, les versions contemporaines de l'égalitarisme libéral tiennent compte des possibilités que nous venons d'évoquer. Sans faire aucun pari et sans dogmatiser sur les causes possibles ou probables qui tendent à empêcher les citoyens des sociétés modernes de former des unions de coopérateurs libres et égaux, elles mettent l'accent sur le fait suivant : l'origine des inégalités importe peu et ne doit jamais être élevée au rang d'un critère de légitimité ; seule importe en réalité la compatibilité ou l'incompatibilité de ces inégalités avec une

coopération égale et c'est en cela que réside le critère de leur légitimité ou de leur illégitimité. Bien entendu, il faut introduire dans cette idée de compatibilité la question de savoir si les inégalités en question satisfont au second critère de justice proposé par Rawls : elles sont légitimes si leur présence dans la structure sociale (quels qu'en soient les bénéficiaires et même si ceux qu'elles avantagent doivent leur situation favorisée au hasard et non à leurs choix) a pour effet que la situation des membres du groupe le moins favorisé est meilleure qu'elle ne le serait dans toute structure alternative. Les inégalités doivent donc en permanence – pas seulement sur la ligne de départ – être pesées à l'aune des conditions du respect de soi pour tous et de la possibilité d'une coopération entre les citoyens en qualité de personnes libres et égales.

La question de savoir qui a droit à quoi est donc bien la question centrale de la justice mais à la condition de ne pas chercher à la résoudre de

manière *attributive* et de l'envisager à partir de la question de la nature de la communauté, du caractère égalitaire ou inégalitaire des relations entre ses membres, de la question de la dépendance, de la domination, du pouvoir et de la possibilité du respect de soi. En ce sens, la question n'est pas de savoir qui doit posséder quoi en tant qu'individu ; elle est plutôt de savoir ce que la société peut laisser aux individus sans s'exposer à des relations illégitimes de pouvoir et de domination. Walzer a certainement raison sur ce point : les inégalités de ressources matérielles ne sont problématiques, quelle que soit leur origine, que si elles se traduisent en relations de domination, si elles contribuent à produire et à reproduire une stratification en classes et donc à condamner certains individus à ne pas pouvoir mener une existence décente, exempte de domination, libre, etc. Mais elles ne sont pas en elles-mêmes illégitimes.

Beaucoup pensent que le problème majeur d'une théorie de ce genre, c'est qu'elle n'offre

aucun critère pour évaluer sur un mode attributif et individualisé la part de ressources qui revient à chacun, question cruciale selon eux de toute théorie de la justice. En réalité, l'absence de critère individuel ne signifie pas l'absence de tout critère, et il y a bien ici un critère social : si des ressources sont telles qu'elles mettent en danger la possibilité de construire des relations sociales égalitaires et si elles mettent en danger la liberté d'autrui, alors les individus n'y ont pas droit et ceci indépendamment de la question de savoir s'ils les ont produites car, dans un ensemble enchevêtré d'interdépendances comme sont les sociétés modernes, la question de savoir qui est l'auteur de quelle partie du produit social est entièrement insoluble.

Il n'est donc pas vrai qu'une théorie de ce genre ne contienne – comme le dit Kymlicka – aucun critère pour juger de la légitimité des revendications et qu'elle se cantonne dans des considérations purement abstraites portant sur la structure sans être capable

de se prononcer sur la légitimité des actions individuelles. Elle se prononce bien sur cette légitimité, mais par l'intermédiaire de règles qui permettent ou prohibent des catégories d'actions selon qu'elles sont compatibles ou incompatibles avec le maintien de l'égalité fondamentale des coopérants et avec la maximisation des perspectives d'autoréalisation de ceux qui en ont le moins. À ceux qui revendiquent tels avantages ou tel droit d'agir de telle et telle manière, elle propose la réponse suivante : l'avantage ou le droit d'agir que vous revendiquez sont-ils compatibles avec la possibilité que tous les membres de la société auront de satisfaire leurs besoins de base et de mener une existence décente ? Si ce n'est pas le cas, vos revendications ne sont pas légitimes<sup>16</sup>. C'est ce que la société répond aux détenteurs de monopoles qui veulent pratiquer des tarifs exorbitants, aux industriels qui s'entendent pour fausser la concurrence, à ceux qui dilapident les

16. H. Shue, *Basic Rights* (Princeton, 1980).

ressources naturelles – y compris celles dont ils sont propriétaires – sans souci des générations futures. C'est aussi ce qu'elle doit répondre à ceux qui clament que la législation qui protège les employés contre les licenciements abusifs est une entrave à la compétition ou que l'éducation et la santé devraient être distribuées sur une base exclusivement marchande.

*L'ethos* de la justice ne consiste donc pas à comprendre que la possession d'avantages arbitraires ne nous donne aucun droit et que nul ne doit faire porter aux autres le poids de ses propres choix. Il consiste bien plutôt dans le fait de se demander si la manière dont nous agissons inclut une considération suffisante de ce qui est dû aux autres, si la règle commune est équitable et si elle traite tous les participants comme ayant une valeur égale ou si, au contraire, elle en traite certains comme des instruments de la satisfaction des autres. Si nous revendiquons tel ou tel avantage, ou le droit d'agir de telle ou telle manière, nous



devons nous demander : quel effet cela aura-t-il sur nos concitoyens, sur nos partenaires dans une entreprise commune, en particulier sur la possibilité qu'ils ont de mener une existence autonome et de voir portées au plus haut degré possible les chances qu'ils ont de réaliser leurs propres projets ? C'est cela l'*ethos* de la justice.

En ce sens, une société juste est une société dominée par l'*ethos* de la communauté, par l'idée que nul n'est plus digne de respect qu'un autre, que nul n'a, par ce qu'il est ou par ce qu'il fait, plus qu'un autre le droit au respect ou le droit aux moyens de mener ses projets à bien. Cet *ethos* de la communauté n'est rien d'autre que l'idée directrice de l'égale valeur morale de tous les membres de la communauté. Il prend pour principe de base que nous ne devons pas nous conduire d'une manière telle que nous empêchons les autres d'être des personnes humaines au plein sens du terme. Nous ne devons pas traiter les autres simplement comme des moyens et ce précepte s'applique

non seulement à nos interactions individuelles mais aux effets de notre conduite : si notre comportement a pour effet que d'autres sont privés du moyen de mener une existence autonome, il ne peut être légitime.

Les citoyens n'ont donc pas à évaluer la justice de leurs revendications en se demandant si ce qu'ils revendiquent pour eux est l'effet d'un hasard ou d'un choix, ni à se demander si leur attitude consiste à transférer indûment ou non les conséquences de leurs propres choix sur d'autres épaules que les leurs. Ils doivent simplement se poser la question suivante : ce que je veux pour moi est-il tel que, si je l'obtiens, je mets en cause la possibilité pour les autres d'être libres et égaux, de mener une vie décente et autonome ? Serait-il possible que tous veuillent pour eux ce que je veux pour moi ? C'est bel et bien le critère de Locke, de Rousseau et de Kant.

Le point essentiel demeure donc la question de la légitimité de nos actions : dans quelles

conditions nos actions sont-elles légitimes ? Dans quelles conditions les autres doivent-ils les respecter, donnant ainsi naissance à une société de droit et non pas seulement à une coexistence de fait ? C'est le cas lorsque ces actions n'ont pas pour effet de mettre les autres dans une situation telle qu'ils ne peuvent pas mener une existence proprement humaine et décente, c'est-à-dire libre et non dominée.



## IV

---

### RÉCUSER L'IDÉE DE RESPONSABILITÉ ATTRIBUTIVE

La critique de l'*ethos* de la responsabilité ne dispense cependant pas d'une récusation en bonne et due forme du concept même de responsabilité. C'est sans doute un fait, comme le dit Kymlicka, que les citoyens modernes s'intéressent beaucoup à la question de la responsabilité individuelle, et qu'ils veulent savoir si les individus, en tant que tels, sont bien fondés d'un point de vue moral à revendiquer ce qu'ils revendiquent. Mais on ne peut cependant pas confondre cette question de

fait – indéniable – et la question de principe consistant à savoir si les notions de responsabilité, de choix et de hasard doivent avoir le rôle central dans la théorie de la justice politique qu'on tente de leur assigner aujourd'hui.

Selon Scheffler<sup>1</sup> et Rawls, cette boîte de Pandore n'aurait jamais dû être ouverte, à la fois pour des raisons morales – elle engendre des comportements irrespectueux –, pour des raisons philosophiques – elle est insoluble, elle lie la théorie politique à des questions métaphysiques –, pour des raisons pratiques – on ne peut pas effectivement séparer le rôle du choix et celui de la responsabilité dans la situation des individus – mais surtout pour des raisons politiques: la responsabilité est une valeur de droite qui opère une gigantesque régression sur les études sociales qui ont établi la totale interdépendance et la totale interconnexion des actions individuelles dans la

1. S. Scheffler, «What is egalitarianism?», art. cit.

complexité sociale. Poser cette question, c'est revenir à la situation qui prévalait avant que l'on commence à comprendre qu'une société ne se réduit pas à la somme de ses individus, qu'aucun de ses membres n'œuvre seul et sans le secours d'innombrables contributions d'hommes passés et présents, et que la contribution d'une personne à un ensemble auquel elle appartient est une catégorie qui ne peut recevoir aucun contenu. On comprend très bien pourquoi les partisans d'une société réduite aux règles du marché veulent introduire cette valeur dans le débat : elle permettrait de repousser toutes les tentatives pour construire le lien social selon les exigences de la justice et de la légitimité et d'en bloquer les conséquences sur le plan de l'égalisation et de la redistribution des ressources. Que les partisans de cette approche ne veuillent pas d'une société où les seules inégalités légitimes sont celles qui sont réciproquement avantageuses et qui ont pour effet de maximiser

les perspectives d'autoréalisation de ceux qui en ont le moins, on le comprend aisément. Mais pourquoi la théorie de la justice sociale devrait-elle nécessairement lui faire une place ?

Essayons dès lors de présenter systématiquement l'ensemble des raisons que nous avons de rejeter une telle théorie *attributive* de la responsabilité ainsi que toute tentation de construire la théorie de la justice distributive autour d'elle.

Les raisons morales viennent en premier car, nous l'avons vu, la recherche des responsabilités impliquerait une inquisition peu compatible avec le respect que la société doit à chacun de ses membres.

Qu'est-ce qui permet au demeurant d'affirmer que certaines inégalités sont dues à des différences de talents génétiques ? Qu'est-ce qui permet surtout de dire, comme une évidence, que de telles inégalités sont importantes, qu'elles subsisteraient même dans le cas où



l'on créerait une véritable égalité des chances ? On est en droit de penser – on se souvient que c'est l'option sociale-démocrate – que si les individus avaient des chances égales et ne bénéficiaient d'aucune transmission initiale, matérielle ou symbolique, les différences qui se créeraient entre eux seraient de faible ampleur et que, dans la mesure où elles ne seraient pas transmissibles, elles ne seraient pas si contestables sur le plan moral.

Plutôt que de chercher à isoler les effets du prétendu hasard génétique pour le compenser et de faire passer par la même occasion les différences d'origine sociale pour des inégalités contingentes (et non pour les effets d'une structure de classes), il vaudrait mieux se demander si ce n'est pas la manière dont nous organisons notre société et la circulation des richesses qui y prévaut qui est responsable des inégalités. Il y a trente ans, c'est ce raisonnement qui aurait encore prévalu et l'on aurait clairement compris que si certains sont

pauvres, ce n'est pas parce qu'ils sont touchés par la malchance, mais parce qu'ils sont victimes d'une forme d'organisation sociale qui ne leur donne pas accès aux moyens de l'autonomie. Dans beaucoup d'endroits, l'absence d'investissement dans l'éducation publique, la permanence des ghettos urbains, l'inexistence ou le non-respect de la législation du travail, les salaires trop faibles, ne sont pas précisément des effets du hasard. Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas s'interroger sur les mécanismes concrets de l'État providence et en particulier sur leur nécessaire réorientation en direction de la création de l'égalité des chances (au lieu d'opérer *a posteriori* des transferts au profit de ceux qui n'ont pas eu de chances initiales égales). Mais cela signifie que la suggestion selon laquelle les inégalités pourraient être dues à des hasards est pour le moins étrange si ce mot désigne les effets de la division en classes et pour le moins scandaleux s'il désigne des différences « génétiques ».

Mais ces raisons, comme nous l'avons déjà pressenti, sont aujourd'hui reçues avec un certain scepticisme : l'idée que l'unique facteur responsable des inégalités sociales est l'origine de classe est de moins en moins convaincante dans des sociétés où les conditions initiales sont moins tranchées et où le nombre des contributeurs nets aux systèmes de redistribution s'élargit sans cesse. De ce point de vue, Kymlicka et les partisans de la reconstruction de la théorie de la justice autour du couple du choix et du hasard ont certainement raison de dire qu'il faut cesser de se cacher la tête sous le sable et envisager sérieusement deux possibilités distinctes.

La première est que certains de ceux qui jouissent d'avantages importants les doivent à la chance, pas aux effets d'une structure sociale injuste ; que cette chance soit génétique ou autre, elle n'est pas liée à un surcroît d'opportunités initiales déterminées par une position sociale favorisée et elle ne doit

rien à l'exploitation d'une forme injuste de société.

La seconde est que, parmi les contributeurs nets des systèmes de redistribution figurent des individus qui doivent leurs avantages par rapport à d'autres non pas à leur situation sociale initiale mais aux arbitrages plus prudents qu'ils ont rendus à différents moments de leur vie.

Si ces deux possibilités existent, ou si, plus simplement, nous prenons conscience qu'elles existent aux yeux de beaucoup de membres des sociétés contemporaines qui se posent des questions sur la justice des modes de répartition des ressources, il faut en tirer les conclusions : on ne peut pas continuer tout simplement à dire que les plus défavorisés sont des victimes d'un système injuste qui leur a fait pour ainsi dire subir une ségrégation à l'origine. Parmi eux, il y a sans doute aussi des victimes du hasard pur et des imprudents. Dans quelle mesure ont-ils droit à des transferts ? Parmi

les contributeurs, il n'y a pas que des héritiers mais sans doute aussi des individus qui ont eu de la chance ou qui ont fait des choix judicieux. Dans quelle mesure est-il légitime de les taxer pour organiser des transferts sociaux au bénéfice des moins favorisés ?

Les raisons morales de rejeter la question de la responsabilité – qui est liée à celle du droit de profiter du hasard – comme principe central de répartition des richesses ne suffisent donc plus ; il faut tenter d'expliquer non pas que la responsabilité est ici hors de cause et qu'il est de toute manière injuste de faire porter les conséquences de leur situation à des individus qui sont victimes de rapports de pouvoir et de domination (ils ne font que subir les effets de leur origine sociale), mais plus directement que le concept de responsabilité ne peut pas être utilisé dans le contexte de la théorie de la justice comme fondement de la légitimité de la répartition des ressources et que, à supposer qu'il ait un sens dans l'univers social, il n'est

pas opposable à une exigence de coopération égale qui est, quant à elle, le centre nerveux et le sens de l'association civile.

Il ne s'agit donc plus de dire que les pauvres ne sont pas responsables de leur pauvreté et qu'ils sont victimes d'un système d'oppression. Beaucoup de membres des sociétés contemporaines ont au demeurant l'impression que cette explication ne correspond plus à l'ensemble de la réalité. Il s'agit au contraire de mettre en valeur une double erreur de catégorie : d'une part, le concept de responsabilité attributive est inapplicable à l'univers social et, d'autre part, une société n'est pas une cour de justice : elle n'a pas pour objet d'assigner les responsabilités.

C'est justement la raison pour laquelle les raisons philosophiques sont essentielles ici : la tentative pour déterminer ce dont nous sommes responsables ou ce que nous avons choisi et ce qui nous advient par hasard – et dont nous n'avons pas à supporter seuls les

conséquences – entraîne la théorie de justice dans les ornières de la métaphysique<sup>2</sup>. Qu'est-ce qu'un choix? Dans quelles conditions peut-on dire qu'une action appartient à celui qui en est l'auteur, que les conséquences lui en reviennent et qu'il doit les assumer? Comment bloquer les effets de l'argument régressif qui montre qu'il n'est pas possible de dire qu'une personne contrôle une action si elle ne contrôle pas l'ensemble des causes de cette action, exigence contradictoire puisqu'une partie au moins de ces causes sont antérieures à sa naissance? Qu'est-ce qui met les individus en mesure de faire des choix prudents? Est-ce une aptitude possédée à parts égales par tous les individus? Si certains en sont dépourvus – ou n'en sont pourvus que dans une mesure moindre – peuvent-ils être considérés comme les auteurs d'un tel manque et doivent-ils en

2. S. Scheffler, « Equality and the virtue of sovereigns: A reply to Ronald Dworkin », in *Philosophy and Public Affairs*, 31, n° 2 (2003); R. Dworkin, « Sovereign Virtue revisited », *Ethics* 113 (2002).

assumer les conséquences ? Inversement, ceux qui sont pourvus d'une capacité de faire des choix prudents peuvent-ils revendiquer la « paternité » ou la possession de cette faculté ? Comment s'assurer que c'est bien la leur et qu'elle n'est pas en eux le produit de causes externes qu'ils ne maîtrisent pas ?

Si la théorie de la justice doit résoudre cet ensemble de questions avant de proposer une politique d'allocation ou de distribution des ressources, l'attente risque d'être longue. On mesure bien par exemple les difficultés rencontrées par Dworkin pour proposer un critère permettant de distinguer clairement le contexte et la personne (ce qui dépend de la contingence des circonstances externes ou internes et ce qui relève des choix). Son analyse initiale consistait à définir comme choisi tout trait de notre existence que, réflexion faite, nous souhaiterions conserver comme faisant partie de notre identité si nous avions la possibilité d'en être débarrassés. Le fumeur peut



ainsi considérer son addiction comme quelque chose qui lui arrive malgré lui tout en décidant que cette habitude est si intimement liée à sa personnalité qu'il n'accepterait pas d'en être délivré par un traitement médical quelconque si la possibilité en existait et si elle lui était proposée. À d'autres moments il semble incliner à considérer comme choisi ce qui est tel que nous n'accepterions pas de l'échanger contre une autre caractéristique et que nous le préférierions à toute alternative. Mais, dans ses derniers travaux, il a tendance à se réfugier derrière une forme d'argument transcendantal – la liberté et l'idée selon laquelle certains traits de notre existence sont choisis et ne sont pas des effets du contexte doivent avoir un sens sinon les notions mêmes de réussite morale et de vie douée de sens perdraient toute pertinence puisque ces notions renvoient nécessairement à une forme de réponse adaptée à un contexte donné – qui laisse mal augurer de l'entreprise et surtout de la possibilité

de l'inscrire dans une culture publique qui demeurerait vierge de tout engagement métaphysique ou « compréhensif<sup>3</sup> ».

C'est d'autant plus le cas que les développements récents de la philosophie morale ont fait émerger une forme de « compatibilisme » qui montre assez clairement comment il conviendrait de s'y prendre pour penser la possibilité du jugement moral dans un contexte déterministe<sup>4</sup>. Il suffit pour cela, mettant de côté toute idée de liberté ou de possibilité d'action alternative, de souligner que certaines actions nous sont attribuables à partir du moment où, parmi les causes qui en rendent compte, certaines au moins ont la forme de raisons. En avançant dans cette direction, on se rend compte que la notion de responsabilité morale

3. R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here?* (Princeton, 2007) ; *Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality* (Harvard U. P., 2000).

4. J. Fisher et M. Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility* (Cambridge, 1993) ; R. J. Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments* (Harvard U. P., 1994) ; H. Frankfurt, *The Importance of what We Care about* (Cambridge, 1988).

ne requiert pas la solution de la question du déterminisme et de la liberté et qu'elle demeure compatible avec un univers dans lequel nos actions seraient nécessairement les conséquences de certaines causes. Mais dans ce cas, l'idée de responsabilité ne peut plus jouer un rôle central dans une théorie politique, c'est-à-dire qu'il devient impossible d'isoler la question de la responsabilité pour faire de la réponse que l'on y donne la base de l'organisation d'une société juste. Dans la mesure où l'hypothèse compatibiliste nous oblige à entrer dans un univers théorique où la question de la responsabilité est liée à la présence plus ou moins grande de certaines motivations – les raisons – dans l'action, elle remplace la séparation tranchée entre responsabilité et non-responsabilité par l'idée d'un continuum entre, d'une part, des actions dont il n'est pas absurde de nous demander d'assumer la responsabilité parce que certaines des causes qui les ont produites sont des raisons, et

d'autre part, des actions dont on peut dire que les conséquences n'ont pas lieu de nous être imputées car aucune des causes qui ont abouti à sa production n'étaient présentes dans notre esprit sous la forme de raisons. Il va de soi que, si l'on s'oriente dans cette direction, la logique commande non plus de chercher des frontières objectives mais d'engager une réflexion sur des limites conventionnelles d'ordre moral, coutumier ou législatif qui fixent les catégories d'actions dont on considère que les individus assument seuls les conséquences et celles pour lesquelles ce n'est pas le cas. C'est bien la seule notion politiquement utilisable de la responsabilité qu'il soit possible d'envisager.

Les raisons pratiques ne sont pas négligeables non plus mais il faut sans doute les prendre bien plus au sérieux que ne le fait Kymlicka lorsqu'il propose de remplacer l'entreprise de distinction entre effets du choix et effets des facteurs contingents par ce qu'il appelle l'*ethos* de la responsabilité.

Tout d'abord, comme nous l'avons souligné, toute tentative pour laisser les individus assumer les conséquences de leurs choix aurait des effets paradoxaux puisque certains choix sont indispensables alors même qu'ils ne rencontrent que l'échec et ont des conséquences désastreuses pour leurs auteurs. C'est le cas de tous ceux qui choisissent d'être des chercheurs, des artistes, des découvreurs, qui prennent des risques. La société vit de ces risques et elle connaîtrait une régression formidable si elle prévenait ses membres qu'ils auront systématiquement à assumer seuls les conséquences de leurs échecs. Jusqu'à un certain point, nous ne pouvons pas faire autrement que de subventionner les activités de certains de nos concitoyens qui sont incapables de vivre de ce qu'ils ont à vendre sur le marché: la valeur marchande n'est pas la mesure de la valeur tout court, ce qui n'est pas vendable aujourd'hui peut l'être demain, certaines activités sont socialement indispensables alors même que ceux qui les mènent ne peuvent en vivre.

Reste un second argument qui n'est « pratique » qu'en un sens finalement très apparent puisqu'il désigne une contradiction logique à l'intérieur même de l'entreprise consistant à distinguer ce dont nous sommes responsables, ce que nous avons choisi, et ce qui nous advient sous l'action de facteurs contingents. Supposons – ce qui n'est pas le cas – que la notion de responsabilité puisse avoir un sens politique, c'est-à-dire qu'il soit possible de l'inscrire dans une culture publique à laquelle aucun citoyen ne pourrait faire d'objection raisonnable, et de la faire fonctionner comme un critère fondamental de démarcation indépendant de toute règle sociale et de toute enquête sur la justice de la structure de base de la société. La question pratique demeurerait insoluble : si la justice consiste à passer d'un état dans lequel la situation des individus est déterminée à la fois par des facteurs contingents et par les effets de leurs choix à un état dans lequel cette situation serait déterminée

uniquement par les facteurs du second genre, il faudrait que nous soyons en mesure d'affirmer que les deux séries de facteurs peuvent être analysées et comprises indépendamment l'une de l'autre et de dire par conséquent ce que seraient les choix des individus dans l'hypothèse où le hasard n'existerait pas. Or la réponse à cette question est nécessairement indéterminée<sup>5</sup>. Dans un monde où le hasard n'agirait plus, les choix des individus seraient peut-être les mêmes que ce qu'ils sont dans un monde affecté par la contingence, ou peut-être très différents. Mais nul ne peut dire ce qu'ils seraient dans ce monde sans contingence s'il dispose seulement des informations portant sur ce que sont les choix dans le monde réel où la contingence affecte nos actions et la situation dans laquelle nous nous trouvons. Il n'est pas indispensable d'aller plus loin pour comprendre que, si la politique et

5. Voir S. Hurley, *Justice, Luck and Knowledge* (Harvard U. P., 1994).

le mode de répartition des richesses sont des réalités communes et si, par conséquent, ils doivent être régis par des critères que tous les membres de la société peuvent comprendre et qu'ils peuvent considérer comme satisfaisants, aucune théorie sociale qui tenterait de se fonder sur une conception de ce dont l'individu est l'auteur ne pourra jamais satisfaire ce genre d'exigence, car toute théorie attributive de la responsabilité repose sur une théorie du choix et sur une acception de la question du déterminisme, qui sont inévitablement surchargées de métaphysique et porteuses de divisions. Ce genre de théorie est tout à fait à sa place lorsque nous parlons de questions morales et que nous discutons de la valeur et du sens de notre existence en tant que personne privée ; s'il s'agit de parler de la valeur morale d'une personne, de l'opportunité de la blâmer ou de lui décerner des éloges, il est effectivement indispensable d'entrer dans le labyrinthe des questions portant sur les actions qui lui



appartiennent, dont il est responsable. Mais ce genre d'interrogation est tout à fait hors de propos lorsque nous cherchons une règle commune capable de satisfaire l'entendement de tous, surtout lorsque nous savons que cette règle sera aussi applicable à tous par les voies de la contrainte, de la fiscalité et de l'État. Le désaccord est à la fois trop important et trop inévitable pour que l'on puisse espérer parvenir à un consensus politiquement applicable.

Mais les raisons essentielles de rejeter cette tentative pour construire une société autour de la notion de responsabilité individuelle sont d'ordre politique : la responsabilité est une valeur morale dont l'introduction dans la théorie politique aboutirait à une gigantesque régression par rapport au mouvement intellectuel qui a permis d'accéder à l'idée que, dans une société complexe, les interdépendances et les connexions sont telles qu'il devient impossible de prétendre que quiconque est en un sens pertinent responsable de la

situation qui est la sienne. Comme le disait Léon Bourgeois, il existe entre les membres d'une société moderne des rapports de solidarité objective si puissants et si nombreux qu'on peut dire que la société présente et passée assiste chacune de nos actions de l'ensemble de ses acquis et de son héritage, que les individus sont plus ou moins bénéficiaires de cette transmission et de cette assistance, et que cela crée à l'évidence un devoir de solidarité subjective qui consiste, pour ceux que la collectivité assiste avec le plus de vigueur, à assister à leur tour par la redistribution ceux qui ont le moins bénéficié de la transmission sociale<sup>6</sup>. En tout état de cause, la tentative pour dire quelle est la contribution de l'individu au produit social et pour proportionner sa rétribution à cette contribution est vaine.

Cette approche contient sans aucun doute une dimension révisionniste par rapport à ce

6. L. Bourgeois, *Solidarité* (Paris, 1902).

qui tend à devenir aujourd'hui une sorte de sens commun puisqu'elle prétend rompre avec l'idée qu'une société juste est une société où chacun récolterait le fruit de ses efforts et de ses choix sans que la contingence ait jamais le loisir de venir troubler la répartition des ressources qui en résulterait. Mais cette révision n'est pas interdite car, sans céder sur l'idée fondamentale que la justice consiste à garantir à tous les membres de la société les conditions d'accès à une vie décente et à l'autonomie, elle est capable de faire place à l'idée de responsabilité en montrant que celle-ci, loin d'enregistrer un fait naturel indépendant, dérive d'une règle sociale qui équilibre les valeurs partagées de la liberté et de la sécurité. En ce sens, il ne s'agit pas de dire de quoi nous *sommes* objectivement responsables – une question à laquelle il ne peut y avoir aucune réponse susceptible de fonder une politique de répartition des ressources –, mais de décider collectivement quels sont les risques que nous voulons courir

seuls (c'est la valeur de l'indépendance, de l'individualité) et quels sont au contraire ceux que nous voulons assumer en commun (c'est la valeur de l'égalité ou de la solidarité)<sup>7</sup>.

Cette approche est en outre capable de répondre à l'objection conservatrice car aucune règle affirmant que ceux qui refusent d'employer leurs capacités dans des conditions normales ont droit à des compensations ne peut faire partie du système de principes qui définissent une structure de base équitable: elle aboutirait en effet à ce que certains emploient les autres comme de simples moyens et elle serait en contradiction avec les critères de maximisation de la liberté et de coopération entre égaux qui définissent l'équité; ce serait également le cas de toute règle affirmant que les individus doivent en toute circonstance être abandonnés aux conséquences de leurs choix. Une société juste n'est tout simplement pas

7. Voir A. Ripstein, *Equality, Responsibility and the Law* (Cambridge, 1999).

organisée autour de ce principe : elle n'entend ni soutenir que les choix sont tous indifférents ni soutenir qu'aucun d'entre eux ne l'est. Elle affirme au contraire que certains choix sont compensés : ceux qui sont vertueux, ceux dont l'imprudence est utile ou excusable, ceux qui sont motivés par des circonstances dont les individus ne pourraient être considérés comme responsables sans que la possibilité même d'une action autonome leur soit niée (comme le manque d'instruction ou d'information dans de très nombreux cas) et sans que cela fasse obstacle à l'idée que la société doit être une coopération entre personnes libres et égales.

Si cette révision n'est pas interdite, on doit cependant admettre qu'elle n'est pas nécessaire car, après tout, on peut demeurer indéterministe, penser que la liberté de la volonté en un sens métaphysique est une vérité, que les pauvres n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes de la situation défavorisée dans laquelle ils se trouvent, que la solidarité sociale engendre les

conduites qu'elle prétend guérir et les maux qu'elle veut atténuer. C'est sans doute possible d'un point de vue intellectuel, mais peut-on sérieusement affirmer que dans un monde où l'État redistributeur aura disparu, la pauvreté se sera évanouie avec lui ? L'expérience du passé enseigne le contraire. On peut de la même manière refuser le postulat de l'interdépendance sociale et continuer à penser que la justice sociale se résume à un principe de proportionnalité entre la contribution personnelle de chacun et la rétribution qui lui est allouée. Mais plus les sociétés sont complexes, plus les collaborations présentes et passées dont chacun bénéficie sont nombreuses et essentielles, moins cette hypothèse paraît réaliste. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, William Graham Sumner – un libertarien avant la lettre qui voulait construire une théorie de la justice autour de ce principe de proportionnalité – comprenait déjà que le processus de civilisation possède un aspect cumulatif, et que chacun utilise, dans son

activité, des outils et des connaissances dont il n'est pas l'auteur et qui sont simplement mis à sa disposition par les générations passées. Il en concluait que le principe de proportionnalité ne peut se justifier que par ses conséquences : s'il faut bannir toute redistribution et tout transfert, ce n'est pas parce que ce que nous avons fait nous appartient – notion qui est absolument vide de sens – mais uniquement parce que l'on constate que de tels transferts affectent négativement les initiatives des individus et conduisent à un produit social et à un niveau de satisfaction des besoins moins importants que ce qu'ils seraient si de tels transferts n'existaient pas<sup>8</sup>.

On pourrait dès lors avancer que la théorie libérale de la justice comme équité représente une révision acceptable de la thèse du sens commun parce qu'elle se contente d'affirmer que l'idée de responsabilité individuelle, prise

8. W. G. Sumner, *What Social Classes Owe to Each Other* (New York, 1883).

au sens d'un fait indépendant, est incompatible avec une affirmation à laquelle il nous paraît difficile de renoncer : le postulat de l'interdépendance des individus et en particulier la thèse holiste selon laquelle il n'est pas possible de parler d'une situation ou d'une action comme résultant des choix ou du comportement d'un individu considéré à part de tous les autres et surtout du contexte de règles dans lequel il est inséré<sup>9</sup>.

On peut donc réviser l'idée que la justice consiste à allouer les ressources en fonction de la responsabilité individuelle parce qu'elle exclut de conférer à la théorie de la justice un caractère structurel ou holistique. La théorie libérale de la justice comme équité est en effet une théorie structurelle qui considère que la question de savoir si la part de droits et de ressources qui revient à un individu est juste est dépourvue de sens parce que seul le

9. Voir, sur la question du holisme, P. Pettit, *The Common Mind* (Oxford, 1996) et *Penser en société* (PUF, 2006).



système de règles institutionnelles de répartition, ou la structure de base de la société, peut être juste ou injuste<sup>10</sup>. Comme l'indique Rawls, c'est le cas aussi bien de sa propre théorie de la justice comme équité que de la théorie utilitariste. Cette dernière affirme en effet que la part de X est une part juste si elle fait partie d'une structure qui maximise l'utilité (globale ou moyenne). Mais cette part n'est pas juste intrinsèquement, c'est-à-dire qu'il n'est pas possible de prétendre qu'elle est juste si elle fait partie d'une structure de répartition qui ne maximise pas l'utilité. Il en va exactement de même dans le cas de la théorie de la justice comme équité : il n'est pas possible de dire que la part de X est juste parce qu'elle est exactement celle qu'il aurait si la structure de base était conforme aux deux principes de la justice comme équité, alors que ce n'est pas le cas. Inversement, toute part, quelle qu'elle

10. S. Scheffler, « Distributive Justice and economic desert », in S. Olsaretti (éd.), *Desert and Justice*, op. cit., p. 81.

soit, qui échoit à un individu dans le contexte d'une structure de base qui obéit aux principes de la justice comme équité est *ipso facto* juste bien que, sans aucun paradoxe, il y ait sans aucun doute plusieurs systèmes concrets de répartition satisfaisant aux exigences des deux principes et que, de ce fait, la part allouée à un individu occupant une position identique peut varier lorsqu'on passe d'un système concret à l'autre. La justice est en effet la propriété d'une structure, pas d'une situation individuelle.

Cet aspect structurel possède un caractère intuitif incontestable et représente une position normativement séduisante dans la mesure où elle intègre l'idée essentielle de l'interdépendance des destins individuels. Il est par exemple impossible de fixer la valeur de la contribution de l'un des partenaires parce qu'elle dépend de la demande des autres, mais aussi de leurs talents, de leurs capacités, etc. Ma contribution n'a pas la même valeur

selon que je suis le seul partenaire capable d'offrir une prestation ou qu'il en existe de nombreux autres possédant cette même capacité. Or le nombre d'individus possédant les mêmes caractéristiques que moi n'est pas l'une de mes caractéristiques. Il en va de même des talents dont la « valeur » varie en fonction du nombre de gens qui les possèdent et du nombre de gens qui souhaitent en acheter les produits. Cela n'a donc aucun sens d'essayer d'évaluer la justice de la part de ressources que détient un individu isolé sans tenir compte de ce que détiennent les autres, comme cela n'a aucun sens non plus de dire qu'un individu pourrait émettre une revendication normativement fondée sur une quantité de ressources X indépendamment de toute considération portant sur la justice ou l'injustice de la répartition des ressources dans l'ensemble de la société<sup>11</sup>.

11. Il est donc absurde de prétendre avoir droit à une quantité donnée de ressources sociales sans aucune considération de la question de savoir combien de ressources sont disponibles dans l'ensemble.

Une des raisons essentielles pour lesquelles la théorie de la justice exclusive de toute conception de responsabilité pré-institutionnelle rejette cette notion, c'est justement qu'elle est incompatible avec des considérations holistes de ce genre.

Cependant, comme le remarque Samuel Scheffler<sup>12</sup>, la théorie libérale reconnaît que les considérations holistiques ne gouvernent pas l'ensemble du champ de la justice puisqu'elles ne valent que dans le domaine de la justice distributive mais pas dans celui de la justice rétributive ou punitive. Dans ce second domaine, où il s'agit de déterminer quelles sont les sanctions qu'il est juste d'appliquer aux actes condamnables, l'idée de responsabilité est à sa place car il n'y est pas question de dire, comme dans le cas de la distribution, que la justice y est liée à la question du partage des avantages de la coopération, ou à l'idée qu'il

12. S. Scheffler, « Distributive justice and economic desert », art. cit.

y a toujours une rareté relative et qu'il est en ce sens impossible de satisfaire conjointement toutes les demandes, ou, enfin, à l'idée que toute allocation à l'un des partenaires affecte ce qui est disponible pour tous les autres. Aucune de ces trois idées n'a cours dans le cas de la justice rétributive, où il ne s'agit pas de répartir des ressources limitées entre des personnes qui ont la même valeur morale, mais de se demander comment la société peut avoir le droit d'imposer une punition à certains de ses membres. La justice rétributive n'est pas une réponse sociale à des problèmes de répartition mais une réponse sociale à des comportements intolérables ou déviants.

Les théories de la justice qui nous demandent d'abandonner toute référence à la notion attributive de la responsabilité (de quoi suis-je responsable?) sont donc bien « révisionnistes » dans la mesure où elles nous demandent d'abandonner une conviction à laquelle beaucoup demeurent fermement attachés, à savoir

que les ressources dont disposent les individus devraient être proportionnelles aux choix et aux efforts de chacun. Cependant, quand on analyse cette dernière idée, on s'aperçoit que la forme la plus courante est plutôt atténuée : le niveau de revenu devrait être sensible aux efforts déployés. Or les théories qui rejettent toute notion *attributive* de la responsabilité montrent une capacité d'intégrer ce genre de considérations plus importante que celles dont font preuve les théories qui ont recours à la notion d'une responsabilité indépendante de toute règle sociale lorsqu'il s'agit d'intégrer les considérations d'ordre holistique. En effet, même si elles refusent d'admettre qu'il est *juste* d'attribuer plus à ceux qui font plus d'efforts, ou que ces derniers puissent revendiquer un surcroît de ressources comme un droit que la collectivité devrait respecter, elles admettent qu'il est toujours *opportun* de le faire parce que cela a pour effet de maximiser les perspectives de l'ensemble des membres de la société,

y compris et surtout de ceux qui y occupent les positions les moins favorisées<sup>13</sup>. Cela leur permet d'apparaître comme moins révisionnistes, ou moins éloignées du sens commun, qu'elles semblaient l'être initialement.

13. On se souvient que c'est le sens même du principe de principe de justice que Rawls appelle « principe de différence ».





## V

---

### L'OBJECTION DU MÉRITE PERSONNEL

Une telle approche de la question de la justice paraît tout de même se heurter à un obstacle majeur : il est impossible de considérer que l'état des relations sociales est la seule chose qui compte et que la question de savoir qui possède quelles ressources et quels revenus est indifférente aussi longtemps que le statut de chaque membre de la société en tant que coopérateur libre et égal est préservé<sup>1</sup>.

1. Dans cette section, nous nous appuyons sur l'analyse proposée par S. Scheffler, dans « Distributive justice and economic desert », art. cit.

Pourquoi? Tout simplement parce qu'il semble contraire à toute vraisemblance de tenter de bâtir une théorie de la justice qui fait l'impasse sur la question de ce qui revient à chacun. Cela nous apparaît comme une contradiction dans les termes puisque le sens du mot « justice » consiste à faire en sorte que chacun recueille ce qui lui revient, que chacun possède ce qu'il *mérite*. Une théorie qui réfléchit sur l'allocation des ressources devrait donc commencer par déterminer le mérite des individus et prendre la carte de ces mérites comme modèle de sa politique de distribution ; la société sera juste et légitime si elle a attribué à chacun ce qui lui revient.

Mais en la matière les évidences sont peut-être trompeuses. Réfléchissons un moment à ce qu'implique la position simple énoncée ci-dessus. Elle implique tout d'abord que nous soyons en mesure de dresser la carte des mérites individuels, c'est-à-dire, au fond, d'établir une échelle sur laquelle nous allons pouvoir

mesurer la valeur des individus les uns par rapport aux autres. Si cette notion de valeur revêt un contenu moral, elle n'a aucune chance de recueillir l'assentiment de l'ensemble des membres de la société et de pouvoir servir de base à une politique de répartition des ressources, c'est-à-dire – rappelons-le – à une action publique coercitive. Le pluralisme raisonnable en matière de conceptions morales compréhensives semble si irréductible que certains citoyens seront hors d'état d'adhérer à une politique ainsi fondée sur une conception éthique de la valeur des individus qu'ils ne partagent pas.

Supposons à l'inverse que cette notion de « valeur » ou de mérite des individus soit exempte de contenu moral et cherche seulement à mesurer les contributions plus ou moins importantes de chacun à un système institutionnel et productif. L'incommensurabilité de ces contributions est une évidence et on ne pourrait la réduire qu'en la ramenant à

la contribution sous un aspect donné (par exemple la contribution à la production de la richesse) ; à nouveau, nous sommes confrontés à l'objection selon laquelle cette manière de définir et de mesurer les contributions individuelles enveloppe une valeur morale que tous ne partagent pas nécessairement.

Ce n'est cependant pas le plus grave : nous savons à quel point il est difficile – voire impossible – de mesurer la contribution d'un individu, ne serait-ce qu'à la production de la richesse, puisque aucun membre de la société ne produit sans le concours de tous les autres. Prétendre évaluer ce que serait le produit social si X ou Y avaient été absents du processus de collaboration paraît donc largement utopique.

Un tel conflit d'intuitions ne suffit sans doute pas à valider la possibilité d'une théorie de la justice sociale qui refuserait de prendre l'idée de mérite individuel comme fondement, mais il jette au moins un doute sur l'évidence de la thèse inverse. Pour avancer, il faut donc

essayer d'établir que des théories comme celles de Rawls sont capables de faire une place à l'idée de mérite, et, pour cela, on doit sembler-il introduire deux distinctions essentielles<sup>2</sup>.

Tout d'abord une distinction entre un mérite pré-institutionnel et un mérite post-institutionnel. La théorie de la justice comme équité proposée par Rawls ne fait aucune référence à un mérite pré-institutionnel, c'est-à-dire qu'elle récuse l'idée que la justice consiste à attribuer à chacun les ressources qui conviennent à son mérite individuel conçu antérieurement à toute norme de justice et servant de règle à cette dernière. En revanche, elle affirme que ce que les individus perçoivent dans le cadre d'un système d'institutions justes est légitime ou mérité ; ainsi, ce sont uniquement les institutions justes qui permettent de dire que certaines personnes méritent de recevoir ce que ces institutions leur promettent ou leur attribuent sans qu'il soit cependant possible de dire que ces

2. *Ibid.*

institutions sont justes *parce qu'*elles attribuent aux individus ce qu'ils méritent.

Cette distinction implique d'une part qu'il n'y a aucune objection de principe à discuter de la valeur ou du mérite des personnes, mais seulement à l'idée qu'il serait possible de le faire d'un point de vue politique pour constituer un fondement à une action publique et coercitive de répartition des ressources sociales. La notion de mérite individuel a un sens, mais elle n'a pas d'usage politique, c'est-à-dire que les institutions ne sont pas gouvernées par cette notion de mérite ni par la question de savoir qui vaut quoi. Elles ne sont pas destinées à répondre à cette question et leur légitimité ne repose pas sur l'adéquation de la réponse qu'elles y apporteraient. Les individus ont sans doute des valeurs différentes et dans certains cas cette notion est présente et active (comme dans la justice rétributive), mais elle ne l'est pas dans le cas de la justice distributive, domaine dans lequel il ne saurait

être question de déterminer la valeur ou le mérite des personnes pour définir ensuite la justice comme le fait d'attribuer à chacun les ressources proportionnées à son mérite ou à sa valeur. Même si l'on envisage le mérite des personnes comme relatif ou proportionnel – et non pas comme un absolu –, cette idée est dépourvue de plausibilité, tant parce que la notion de mérite individuel n'est pas susceptible d'un accord entre les personnes que parce que, de toute manière, l'objet des institutions justes n'est pas de récompenser un mérite défini indépendamment d'elles – comme s'il s'agissait d'un vaste tribunal –, mais de nous garantir mutuellement les conditions d'une vie autonome.

Il faut en second lieu distinguer entre une conception morale et une conception politique du mérite. Dans le domaine de la morale, mais aussi dans d'autres domaines, la notion de mérite paraît faire partie intégrante de la « fabrique » conceptuelle à laquelle nous

sommes obligés d'avoir recours pour penser. Par exemple, nous nous demandons si tel châtiment est mérité, si telle personne mérite bien d'obtenir le poste qu'elle a obtenu au vu des pratiques douteuses auxquelles elle a eu recours pour l'obtenir. Nous nous demandons si tel écrivain mérite le prix Goncourt, et si l'équipe de France méritait de gagner la coupe du monde de football. Quand nous assistons à un match de tennis et que l'un des deux adversaires est contraint d'abandonner sur blessure, nous savons qu'il a perdu le match mais nous ne pouvons prétendre parler de tennis et connaître ce sport qu'à la condition de pouvoir nous demander si le gagnant *méritait* de gagner ce match, s'il était un meilleur joueur de tennis que son adversaire. Dans tous ces domaines, nous apprécions la qualité ou la valeur d'une performance par rapport à une autre (tel roman est meilleur, telle équipe a mieux joué) et nous essayons de juger la réalité au nom de ce concept normatif de mérite : le jury du



Goncourt n'a pas couronné le meilleur roman mais s'est laissé guider par des considérations bassement commerciales ; telle équipe a mieux joué et méritait de gagner mais le manque de chance (ou l'incompétence de l'arbitre) l'a frustrée d'une victoire qu'elle « méritait ». Cependant cette acception du mérite paraît avoir peu de rapports, comme nous allons le voir, avec celle que nous utilisons lorsque nous disons que tel dirigeant d'entreprise ne mérite pas le salaire exorbitant qu'il touche ou que les infirmières mériteraient d'être mieux payées.

Reprenons maintenant ces deux distinctions pour voir la manière dont elles affectent notre problème.

Rawls, rappelons-le, propose de récuser la notion pré-institutionnelle au profit d'une notion institutionnelle du mérite. Cela signifie qu'on ne cherche pas à fonder la justice sur une carte préexistante des mérites individuels mais sur des critères indépendants : garantie des libertés fondamentales, principe de différence,

avantage réciproque, garantie mutuelle des conditions d'une existence autonome et d'une coopération entre personnes libres et égales. Le choix d'un système institutionnel derrière un voile d'ignorance et parmi plusieurs candidats est la pierre de touche du fait qu'il satisfait ces exigences mieux que les systèmes concurrents. Ce système institutionnel – qui comprend évidemment un mécanisme d'allocation des ressources – une fois défini comme « juste » pour cette raison, on peut affirmer que les parts de ressources que chacun y perçoit sont justes et, à ce titre, « méritées ».

Une telle idée paraît plausible, mais elle n'est pas exempte d'objections.

La première est qu'il y a quelque chose d'étrange à dire, comme cela paraît bien être le cas ici, que mériter signifie avoir droit, alors que, comme le fait remarquer Joel Feinberg, il y a toute une série de circonstances dans lesquelles il est évident que le sens de la première expression se distingue clairement du sens de

l'autre : certains méritent mais n'ont pas droit tandis que d'autres ont droit sans mériter<sup>3</sup>. On en a vu des exemples dans le domaine de la morale et du sport.

Cette première objection n'est cependant pas très puissante car, dans la théorie rawlsienne, il est dit que les individus ont droit à ce qu'ils ont si les institutions sont justes et il n'est pas possible de faire diverger les deux expressions que Feinberg prétend distinguer. Il est exclu que l'on puisse dire d'un individu qu'il a droit à certains avantages mais qu'il ne les mérite pas car, par définition, les individus méritent ce qu'ils reçoivent dans le cadre d'institutions justes, et la signification de cette expression est bien qu'ils y ont droit. Il est possible que le mot « mériter » ait un sens différent ailleurs que dans le contexte de la justice distributive mais, dans ce contexte-là, dire qu'une personne mérite ce qu'elle détient *signifie uniquement*

3. J. Feinberg, « Justice and personal desert », in *Doing and deserving, Essays in the theory of responsibility* (Princeton, 1974).

qu'elle l'a acquis dans un système institutionnel dont les règles de base sont justes. En revanche, si les institutions ne sont pas justes, les individus n'ont pas droit à ce que ces institutions leur attribuent, même s'il existe une règle (injuste) qui le leur attribue, et ils ne le méritent pas non plus. Par conséquent Rawls ne tombe pas sous le coup de l'objection consistant à dire qu'il est étrange d'assimiler « mériter » et « avoir un titre » car il ne fait rien de tel. Il précise en effet que « mériter » c'est avoir non pas n'importe quel titre en vertu de n'importe quelle règle, mais avoir un titre *légitime* dans le cadre d'institutions *justes*. L'objection de Feinberg est fondée si l'on interprète l'expression « avoir droit » comme une expression non normative qui se contente de dire qu'il y a une règle et que telle personne, ayant respecté la règle, a droit aux conséquences promises à toute personne respectant la règle. Mais elle cesse de l'être si, comme Rawls, on attribue un contenu normatif à l'expression « avoir droit »

et si on l'associe au concept de règles et d'institutions *justes*.

La seconde objection est que si l'on raisonne comme Rawls nous le propose, le concept de mérite perd toute sa force critique; il ne peut plus servir à critiquer les institutions elles-mêmes puisqu'il semble que la notion de mérite *découle* des institutions au lieu de les fonder; il est donc impossible de critiquer des institutions en disant qu'elles ne donnent pas aux gens ce qu'ils méritent.

Là encore, la thèse rawlsienne ne tombe pas sous le coup de cette critique car le concept de mérite est associé aux concepts de légitimité et de justice et il permet de critiquer certaines institutions. La phrase: « des institutions ne donnent pas aux gens ce qu'ils méritent » est une phrase tout à fait compréhensible; elle signifie en fait que les institutions ne sont pas justes. En revanche, la phrase: « des institutions justes ne donnent pas aux gens ce qu'ils méritent » n'est pas du tout compréhensible

car si les institutions sont justes, il est vrai par hypothèse que, quels que soient les revenus que les individus touchent dans le cadre de ces institutions, ils les méritent. Évidemment, cela n'a absolument rien à voir avec la question de savoir si les individus en question méritent l'ensemble des traits dont ils sont porteurs et qui sont la cause ou l'origine des revenus importants qu'ils parviennent à engranger. Il est très possible que cela ne soit pas du tout vrai et même que cela n'ait absolument aucun sens, mais cette question n'a aucune importance : si les revenus en question sont compatibles avec le fait que chacun soit traité équitablement, il n'y a pas de doute sur le fait que les individus qui les touchent y ont droit et qu'ils les méritent.

La thèse « institutionnelle » de Rawls dit donc que les gens ont droit non pas à ce que les institutions leur promettent en échange de certains comportements, mais à ce que des institutions *justes* leur promettent. Dans

des institutions qui ne sont pas justes, personne n'a droit à quoi que ce soit : une société dont les règles sont injustes promet certaines choses à certains individus mais ces individus n'y ont pas droit et ne peuvent en aucun cas les mériter. Cependant, il ne s'agit pas de dire que les institutions sont injustes *parce qu'elles* ne traitent pas les gens comme ils le méritent, ou *parce qu'elles* ne leur promettent pas ce qu'elles devraient leur promettre. Ce n'est pas sur cette question que se joue le critère de la justice ou de l'injustice des institutions, mais sur le fait que chacun se voit reconnaître les conditions optimales de l'exercice de son sens moral et de son autonomie, que les institutions sont arrangées pour l'avantage mutuel, et qu'elles seraient de ce fait acceptées comme légitimes dans des conditions de rationalité idéale. On peut donc dire que c'est parce que les institutions sont injustes (pour une raison indépendante, c'est-à-dire parce qu'elles ne sont pas disposées pour l'avantage mutuel)

qu'elles ne donnent pas aux individus ce qu'ils méritent, et non pas parce qu'elles ne donnent pas aux individus ce qu'ils méritent qu'elles sont injustes<sup>4</sup>.

Il n'y a pas de paradoxe ici et il est clair que Rawls ne tombe pas dans le piège consistant

4. J. Rawls section 17 (trad. fr. p. 134) : « Il est vrai que, dans un juste système de coopération comme cadre des règles publiques, avec les attentes qu'il crée, ceux qui, dans l'espoir d'améliorer leur condition, ont fait ce que le système a promis de récompenser ont le droit de voir leurs attentes satisfaites. En ce sens, les mieux lotis ont droit à leur meilleure situation ; leurs revendications sont des attentes légitimes établies par des institutions sociales, et la communauté est obligée de les satisfaire. Mais en ce sens, mériter c'est avoir droit. L'existence de tels droits pré-suppose un système de coopération effectif et n'a rien à voir avec la question de savoir si le système lui-même doit être construit en accord avec le principe de différence ou selon d'autres critères. Donc il ne peut être correct de dire que les individus qui ont davantage de droits naturels et un caractère supérieur ayant rendu possible leur développement ont droit à un système de coopération qui les rende capables d'obtenir encore plus d'avantages d'une façon qui ne profite en rien aux autres. Nous ne méritons pas notre place dans la répartition des dons à la naissance, pas plus que nous ne méritons notre point de départ initial dans la société. Avons-nous un mérite du fait qu'un caractère supérieur nous a rendus capables de l'effort pour cultiver nos dons. Ceci aussi est problématique car un tel caractère dépend, en bonne partie, d'un milieu familial heureux et des circonstances sociales de l'enfance que nous ne pouvons pas mettre à notre actif. La notion de mérite ne s'applique pas ici. Bien sûr, les plus favorisés ont droit à leurs dons naturels, comme tout le monde ; ce droit correspond au premier principe, à savoir la liberté de base protégeant l'intégrité de la personne. Ainsi, les plus favorisés ont droit à ce qu'ils peuvent acquérir conformément aux règles d'un système équitable de coopération sociale. »



d'abord à nier qu'il y ait aucune notion pré-institutionnelle de mérite et de valeur des individus, et à dire ensuite que les individus ont une valeur morale égale et que les institutions doivent respecter cette égalité de valeur donnée antérieurement à tous les systèmes institutionnels. Rawls prend en effet le soin de nous expliquer que la valeur morale de l'individu ne repose que sur le fait que chacun possède un sens de la justice et que, précisément, puisque tous ont ce même sens de la justice, tous ont la même valeur et doivent être respectés de manière égale. Mais cette thèse ne peut pas désigner une qualité que les individus posséderaient antérieurement à tous les systèmes institutionnels puisque la valeur égale est définie comme un égal désir « d'agir en accord avec les principes qui seraient choisis dans la position originelle<sup>5</sup> ». Rawls indique alors que, défini en ce sens, il est impossible que le principe de la valeur morale égale des personnes soit le

5. J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, section 48 (trad. fr. p. 350).

*modèle* auquel doivent se conformer les institutions puisqu'il ne peut avoir de sens qu'une fois que les institutions justes sont créées. Rawls est très clair sur ce point :

« Le concept de valeur morale ne fournit pas un principe premier de justice distributive. Cela vient de ce qu'il ne peut pas être introduit tant que les principes de justice, d'obligation et de droits naturels n'ont pas été reconnus. Quand ces principes sont disponibles, on peut définir la valeur morale par le fait d'avoir un sens de la justice ; et comme je l'examinerai plus loin (§ 66), les vertus peuvent être considérées comme des désirs et des tendances à agir conformément aux principes correspondants. Ainsi, le concept de valeur morale est secondaire par rapport à ceux du droit et de la justice et il ne joue aucun rôle dans la définition de la répartition. La relation est comparable à celle qui existe entre le droit de propriété et le droit pénal concernant le vol. Ce délit et la condamnation qu'il mérite présupposent l'institution de la propriété qui est établie en fonction de buts sociaux premiers et indépendants. En effet, une société qui voudrait s'organiser elle-même avec pour but et

principe premier de récompenser le mérite moral serait comme une société qui voudrait instituer la propriété afin de punir les voleurs<sup>6</sup>».

Autrement dit, le principe qui veut que chacun reçoive selon son mérite ne serait pas choisi derrière le voile d'ignorance même s'il était possible de lui donner un sens objectif, parce que le but de l'association n'est pas de récompenser la vertu ou les meilleurs : derrière le voile d'ignorance, chacun veut avancer ses propres intérêts en tenant systématiquement compte – parce que chacun sait que cette position peut lui échoir – de ce qui arrive aux membres les moins favorisés de la société, et c'est en fonction de cet impératif qu'il choisit le système qui lui donnera les meilleurs perspectives quelle que soit sa situation finale dans la société. Mais derrière ce même voile, personne ne se soucie d'organiser l'existence collective dans le but de *récompenser les meilleurs* (notion

6. *Ibid.*

vide derrière le voile, puisque la valeur morale d'un individu est fonction de sa disposition à se conformer à des institutions justes), et nul n'aurait le sentiment que le but de l'association est manqué si l'on a construit un schème coopératif qui est mutuellement avantageux mais qui est tel qu'on ne puisse pas dire qu'il récompense les meilleurs. Au demeurant, cette idée n'a aucun sens d'un point de vue politique car comment les individus pourraient-ils s'accorder pour donner une réponse unique à la question de savoir qui vaut mieux et qui sont les meilleurs ? La question de la valeur morale de l'individu – lorsqu'on veut en faire la base d'une organisation politique et d'un système d'allocation des ressources – ne peut être posée qu'à l'intérieur d'un système institutionnel juste.

La troisième objection est que la thèse institutionnaliste pervertit les rapports entre mérite et justice. Feinberg soutient que le rôle d'une théorie de la justice est de déterminer ce que chacun mérite et de le lui attribuer, alors que la

théorie institutionnaliste dit que ce que les gens méritent est ce que des institutions justes ont décidé de leur attribuer (ou plus exactement ce que des institutions justes leur promettent en échange de certaines conduites et ce qu'ils ont le droit de recevoir s'ils font effectivement preuve de ces conduites). Cette théorie renverse donc l'ordre de dépendance adéquat entre justice et mérite. À nouveau, cette objection est sans force réelle car, d'une part, il est impossible de disposer d'un concept politiquement utilisable de mérite et de valeur des individus et, d'autre part, comme nous venons de le voir, les institutions sociales sont aussi peu faites pour récompenser le mérite que la propriété pour punir les voleurs.

Dans la célèbre section 17 de la *Théorie de la justice*, qui résume ce que l'on pourrait appeler la théorie libérale du mérite, Rawls affirme donc trois choses différentes.

Tout d'abord, que, dans le cadre d'institutions légitimes, les gens ont droit aux avantages

qui leur ont été promis en échange de certaines conduites. Mais le fait que, à l'intérieur de certaines institutions, les gens nous semblent avoir droit aux avantages qu'ils possèdent ne peut jamais servir d'argument pour ou contre un principe de justice puisque ce droit lui-même dérive de la justice des institutions justes : le droit de percevoir les avantages promis n'est un *droit que parce que la promesse a été faite par un système* institutionnel juste. Par conséquent, dans une société juste comportant un mécanisme de redistribution conforme au principe de différence, les plus favorisés ne peuvent affirmer qu'ils méritent un revenu plus important que celui qui leur est attribué par ces institutions, parce qu'il n'existe aucun fondement de la légitimité d'une telle revendication qui soit indépendant du système institutionnel dans lequel ils vivent. Ils ne peuvent invoquer contre le système un droit qui n'a de réalité que par ce système et qui n'en est pas du tout indépendant.

Il affirme ensuite que ceux qui sont situés de manière avantageuse du point de vue des talents ne peuvent pas prétendre qu'ils méritent les avantages matériels qui en découlent parce qu'ils mériteraient les traits personnels avec lesquels ils les ont produits. Ils méritent peut-être ces avantages, mais sûrement pas pour cette raison : la raison pour laquelle ils pourraient éventuellement les mériter est que, lorsqu'on les leur accorde, cela engendre des retombées positives pour les autres et jette les bases d'une coopération entre égaux qui est mutuellement avantageuse. Ils ne les méritent donc pas parce qu'ils sont les conséquences de traits personnels dont ils seraient propriétaires (leurs talents), mais parce qu'ils leur ont été promis par des institutions justes qui sont tenues d'honorer leurs engagements.

Rawls affirme enfin que, les plus doués ne méritant pas leurs caractéristiques personnelles et leurs talents, ils ne peuvent pas légitimement revendiquer que les institutions soient

conformées de manière à donner des avantages plus substantiels aux gens qui possèdent ces traits de caractère.

Mais Rawls s'abstient très clairement de s'avancer sur le terrain de la morale ou d'aborder la question de la place du concept de mérite ailleurs que dans le contexte de la justice distributive, c'est-à-dire, rappelons-le, dans le contexte d'une théorie politique qui définit un mode de répartition des ressources sociales destiné à être appliqué par le biais de la force coercitive de la puissance publique. Ainsi Rawls ne dit pas que toute prétention à mériter quelque chose doit être comprise en termes purement institutionnels. Une équipe de football peut très légitimement reconnaître qu'elle a perdu (c'est le résultat de l'application des règles institutionnelles) mais qu'elle méritait néanmoins de gagner ; un criminel qui est condamné peut dire que la punition qui lui est infligée n'est pas méritée et le lauréat du prix Goncourt peut prétendre qu'il mérite son prix.



Rawls n'affirme donc jamais que l'idée d'un mérite indépendant des institutions est une absurdité, mais seulement que l'application de cette idée au domaine de la justice distributive est dépourvue de sens. Il se contente donc de discuter la tendance du sens commun à supposer que le revenu, la richesse et les divers avantages de la vie devraient être mérités comme le prix Goncourt, une punition, ou la victoire à la coupe du monde de football, et qu'ils devraient être distribués en fonction du mérite moral (c'est-à-dire d'une forme de mérite dont la base serait une qualité morale, ou la vertu). Rawls suggère que cette hypothèse doit être rejetée : un revenu X ne récompense pas le « bon » citoyen comme le Goncourt récompense (ou devrait récompenser) le bon écrivain et comme la coupe du monde devrait échoir à l'équipe qui joue le meilleur football (indépendamment du résultat et à supposer qu'il soit possible d'apprécier la qualité du jeu indépendamment du nombre de buts marqués).

Rawls ne nie pas non plus, dans le domaine de la justice distributive, qu'il puisse y avoir une notion pré-institutionnelle de mérite dans la mesure où sa théorie est très éloignée de l'idée que la seule notion que nous puissions avoir du mérite d'un individu est celle que nous propose la règle sociale *en vigueur* quel que soit son contenu. Il y a bel et bien des moyens indépendants de la règle sociale en vigueur de déterminer si les gens ont ce qu'ils méritent, c'est de se demander si la règle en question est *juste*, et nous disposons d'un critère externe pour répondre à cette question : l'avantage réciproque, la conformité avec le principe de différence, qui se traduisent dans l'acceptabilité rationnelle derrière un voile d'ignorance. Rawls ne dit donc pas que la seule manière possible de définir le mérite est de se rapporter à un ensemble d'institutions. Il dit seulement que le mérite ne peut être défini indépendamment d'institutions justes, ce qui revient à dire que la notion de mérite individuel n'est pas

dépourvue de sens mais qu'elle ne peut pas du tout être définie indépendamment de la question de la justice des institutions et surtout qu'elle ne peut pas être définie de manière à constituer le critère ou le modèle suivant lequel il conviendrait de construire des institutions justes.

Rawls peut ainsi continuer à dire que les gens méritent les avantages que la justice leur attribue. Dans une telle expression, le concept de mérite n'est certes pas indépendant du concept de justice mais il est bel et bien indépendant de tout système concret d'institutions. On peut donc critiquer les institutions existantes au nom de ce concept et exiger qu'elles soient construites de manière juste (mais cette expression a un sens distinct de celle qui affirme que la justice des institutions consiste à donner aux gens ce qu'ils méritent). Rawls ne défend donc pas une théorie *purement institutionnelle* du mérite : jamais il ne réduit le mérite à ce que les institutions promettent mais à ce

que les institutions *justes* promettent. On ne peut donc pas dire non plus que Rawls prive le concept de mérite de toute vertu critique et qu'il le rend incapable d'apprécier la valeur des institutions elles-mêmes. Le concept de mérite tel que Rawls le reconstruit n'est pas un concept purement institutionnel mais bel et bien normatif.

La théorie rawlsienne, que l'on peut appeler la théorie libérale du mérite, comprend donc deux éléments essentiels.

Toute d'abord l'affirmation selon laquelle une conception adéquate de la justice distributive doit reconnaître la validité des attentes légitimes définies par les institutions. Les individus ont droit aux avantages que les institutions justes leur ont promis en échange de certaines conduites et, dans la mesure où l'exigence de récompense du mérite n'est rien de plus qu'une exigence consistant à demander que les promesses faites par les institutions justes soient honorées, elle est légitime.

En second lieu l'idée qu'il n'y a aucune notion politiquement utilisable de mérite qui *précède* les principes de la justice distributive eux-mêmes, qui en soit indépendante, et qui en soit le *modèle*. Il n'y a aucune notion normative de ce genre par rapport à laquelle les institutions justes devraient être modelées. La justice distributive ne consiste pas à donner aux individus ce qu'ils sont censés mériter de manière indépendante et antérieurement à tout principe de justice. Il est possible que l'on puisse discuter de la notion du mérite moral d'un individu, mais une telle discussion ne peut relever du domaine de la justice distributive pour deux raisons : la première est qu'il s'agit d'une notion exposée au pluralisme raisonnable et donc incapable de constituer le fondement d'une théorie politique dont les principes seront appliqués par le recours à la contrainte publique. La seconde est que, de toute manière, l'entreprise sociale n'est pas comparable au travail d'un jury littéraire : elle

ne consiste pas à récompenser les meilleurs mais à garantir à tous, comme condition du respect des lois, les moyens d'une existence autonome et égale.

Les analyses de Rawls devraient donc nous permettre de tempérer nos réticences à accepter que l'idée de mérite correspond en fait à ce qui est légitimement recueilli ou promis dans le cadre d'institutions justes. Certes, il paraît encore difficile d'admettre que la justice ne consiste pas à *récompenser* le mérite mais on doit tenir compte du fait que cette dernière idée est elle-même exposée à des difficultés inextricables : comment apprécier la valeur d'un individu indépendamment d'un système institutionnel qui, justement, définit cette valeur par la volonté des individus de le soutenir et d'y adhérer ? Comment, surtout, définir le mérite individuel d'une manière qui permette de surmonter les difficultés du pluralisme raisonnable ? Comment, enfin, construire l'idée d'une contribution distincte de chacun à un

système alors que les actions et les personnes sont enchevêtrées et interdépendantes au point de ne jamais pouvoir être isolées ? Dans ce contexte, il apparaît qu'une théorie qui affirme que le mérite est défini par la justice des institutions est peut-être mieux en mesure de faire une place – grâce au concept d'attentes légitimes – à l'idée du sens commun selon laquelle les ressources devraient être proportionnelles au « mérite » et aux efforts consentis qu'une théorie qui cherche le *graal* d'une définition pré-institutionnelle du mérite, en particulier parce qu'une telle théorie serait obligée de renoncer à la thèse holistique de l'interdépendance des individus dans le monde de l'échange social.

Comment, maintenant, la distinction entre mérite moral et mérite politique affecte-t-elle notre problème, qui consiste à réduire l'air de paradoxe de la thèse « institutionnaliste » de Rawls ?

Une attitude très commune consiste à dire qu'il n'est tout simplement pas possible de

renoncer au caractère fondamental et indépendant du concept de mérite comme Rawls nous propose de le faire dans le domaine de la justice distributive, parce que cela nous priverait d'un concept indispensable à notre « fabrique » intellectuelle et morale et à notre pratique quotidienne : tous les jours, nous disons que telle personne mérite le bien ou le mal qui lui arrive, que tel avantage est mérité, que telle louange ou telle condamnation sont largement méritées, etc. Or, et c'est l'argument essentiel, il existe une continuité absolue entre cette forme de jugement – indispensable à notre vie et à nos attitudes morales – et l'affirmation selon laquelle, dans le domaine de la répartition des ressources et des avantages, telle personne mérite ou ne mérite pas les avantages qu'elle reçoit. Rejeter la seconde, c'est rejeter la première ; or, comme il est impossible de rejeter la première, on ne peut rejeter la seconde<sup>7</sup>.

7. S. Scheffler, « Distributive justice and economic desert », art. cit.



Analysant ce dispositif, Samuel Scheffler se demande s'il est vraiment impossible de rejeter la première ? Non bien sûr, car on peut dire que nos jugements moraux ne sont que des instruments destinés à encourager certaines conduites mais qu'ils sont dépourvus de tout caractère normatif authentique. Cette réduction des jugements moraux à une simple expression de nos désirs ou de nos besoins se traduirait cependant, il faut le reconnaître, par un dramatique appauvrissement de notre existence morale. Surtout, elle serait incompatible avec une approche des questions de justice sociale qui souligne la nécessité de prendre en compte une valeur éthique indépendante : le droit de chaque individu à être traité comme un égal et à mener une existence autonome.

On peut donc accepter le postulat selon lequel les jugements de mérite font partie intégrante de notre pratique morale et y jouent un rôle essentiel ; c'est le cas par exemple lorsque nous disons que telle ou telle personne mérite

la sanction qui lui est appliquée, lorsque nous approuvons ou blâmons la conduite de nos amis, etc. Mais ceci, comme le montre Samuel Scheffler, ne nous oblige à accepter le caractère fondamental et indépendant de l'idée de mérite dans la théorie de la justice distributive que si la thèse de la nécessaire liaison entre les deux formes de jugements est solide. Or, dit Scheffler, elle ne l'est pas : il est possible de dire *conjointement* que la notion de mérite a un sens dans certains domaines de notre vie et même dans le domaine de la justice rétributive (lorsque nous disons que tel condamné mérite la sanction qui lui est infligée) et qu'elle en est entièrement dépourvue dans le contexte de la justice distributive. La notion selon laquelle les ressources devraient être proportionnées au mérite individuel pré-institutionnel ne fait donc pas nécessairement partie de l'idée de mérite qui nous est indispensable pour penser notre existence morale et que nous employons quotidiennement : nous disons que les gens

méritent la louange et le blâme que nous exprimons dans nos attitudes à leur égard. Scheffler montre ainsi que les deux notions ne possèdent pas la même structure, ne renvoient pas à la même idée et ne sont pas solidaires l'une de l'autre.

Que se passe-t-il tout d'abord dans les interactions de notre vie morale ? Lorsque les autres violent les attentes normatives que nous avons à leur propos ou s'y conforment, nous nous estimons en droit d'avoir une attitude réactive faite de blâme ou d'approbation et nous affirmons par conséquent que certaines conduites méritent d'être blâmées ou louées. Le jugement moral traduit donc la conviction qu'il y a quelque chose dans les actions qui est légitimement la cause ou la raison de notre réaction d'approbation ou de désapprobation et, en ce sens, il apparaît bien que la vie morale ordinaire fait constamment usage de la notion de mérite puisqu'il n'est pas possible d'exprimer des jugements moraux sans adhérer à la thèse

selon laquelle certaines formes de conduite *méritent* certaines réponses et que ces réponses ne sont pas, de notre part, l'expression d'un simple désir que nous aurions d'encourager ou de dissuader ces formes de conduite : elles se prononcent bel et bien sur leur qualité morale. Pour être plus exact, on pourrait dire que, par notre jugement, nous exprimons le fait qu'il existe une norme morale, que l'individu que nous désapprouvons a violé cette règle morale, que la désapprobation que nous exprimons est la réaction qui convient en présence de cette violation, et que l'auteur de la violation de la norme la mérite en ce sens.

Tout ceci pourrait être parfaitement bien fondé, dit Scheffler, sans que nous soyons pour autant obligés d'accepter l'idée d'un mérite économique comme fondement de la théorie de la justice.

Comment, en effet, fonctionne la thèse selon laquelle il existe un mérite individuel en proportion duquel les ressources devaient être

allouées dans une société juste ? Il n'est pas question de nier que de tels jugements soient très communs, mais seulement de les analyser pour voir si leur structure est identique à celle des jugements moraux de la vie ordinaire. Pour cela, Scheffler propose de commencer par remarquer ce que les deux groupes de jugements ont de commun, et c'est sur ce fond commun que les différences vont apparaître en toute clarté.

On peut noter en premier lieu que les jugements « économiques » parlent bien de mérite et non pas d'attentes légitimes (si nous disons que les infirmières mériteraient d'être mieux payées, nous ne disons pas qu'il est raisonnable pour elles de s'attendre à un accroissement de leur salaire mais plutôt qu'elles ne reçoivent pas le salaire auquel elles ont moralement droit, auquel elles *devraient* s'attendre).

On notera en second lieu qu'il existe bien une parenté indéniable entre l'idée d'un mérite individuel comme fondement de la justice

distributive et l'idée de mérite présente dans nos attitudes réactives : comme cette dernière, la notion de mérite individuel sert à exprimer des attitudes de désapprobation ou d'approbation (il est injuste que les institutions sociales existantes n'accordent pas aux infirmières le salaire qu'elles méritent).

Ces deux observations paraissent nous conduire à l'idée qu'il existe une parfaite homologie entre l'idée d'un mérite individuel destiné à servir de base à une juste répartition des ressources sociales et l'idée de mérite qui paraît indispensable à notre pratique morale. On paraît en conclure que la notion d'un mérite *économique* est tout à fait à sa place dans notre vie morale.

Scheffler veut contester cette conclusion<sup>8</sup>. Nous pouvons parfaitement, dit-il, nous traiter les uns les autres comme des agents moraux responsables, c'est-à-dire penser que

8. *Ibid.*

les auteurs de certaines attitudes méritent nos réactions de blâme et de la louange, sans pour autant inclure la notion de mérite économique dans cette idée.

On peut le comprendre en comparant tout d'abord justice distributive et justice rétributive. Certes, dans les deux cas, nos jugements servent à exprimer des attitudes d'approbation ou de condamnation, mais il y a une différence essentielle.

Dans le cas de la justice rétributive, le jugement désapprobateur est dirigé contre l'individu parce qu'il a violé une norme à laquelle il aurait dû se conformer. La punition est précisément un moyen d'exprimer notre désapprobation de cette violation. Ici nous sommes exactement sur le terrain de la conduite consistant à nous traiter les uns les autres comme des personnes moralement responsables ; nous exprimons par une attitude de désapprobation le fait qu'une personne a violé une norme à laquelle elle aurait dû se tenir. Ce que les

individus méritent – la punition – est en soi un moyen public d'exprimer cette réaction de désapprobation.

Dans le cas de la justice distributive, il n'en va plus de même. Lorsque nous disons qu'un dirigeant d'entreprise ne mérite pas son salaire exorbitant, nous ne disons pas qu'il mérite notre désapprobation parce qu'il a violé une norme à laquelle il aurait dû se conformer, ou qu'il s'est écarté de la conduite à laquelle on pouvait légitimement s'attendre et que cela lui a procuré des avantages indus. En d'autres termes, nous ne le traitons pas de voleur ou d'escroc, car notre désapprobation s'adresse moins à l'individu qu'aux institutions elles-mêmes<sup>9</sup>.

Les jugements portant sur le mérite économique ne sont donc pas identiques aux réactions constitutives de la pratique consistant à nous traiter les uns les autres comme des agents moraux responsables, car ils ne consistent pas

9. *Ibid.*



à dire que certains individus ont respecté ou violé des règles de conduite. Ce sont des jugements qui portent exclusivement sur la justice ou l'injustice des institutions et non pas sur la qualité morale de certains individus ou de certaines actions.

Ceci suggère que le rejet de la notion d'un mérite économique n'entre pas en conflit avec un principe ou avec une valeur envers laquelle nous sommes engagés lorsque nous nous traitons les uns les autres comme des personnes moralement responsables, car les deux types de jugement n'obéissent ni à la même structure ni à la même logique. En ce sens, on peut dire que la thèse selon laquelle la répartition des ressources sociales devrait récompenser les individus en fonction de ce qu'ils sont ou de ce qu'ils font ne fait pas partie intégrante de la « fabrique » de nos concepts moraux parce que, lorsque nous faisons allusion au mérite dans le domaine de la justice distributive, nous n'affirmons manifestement pas qu'il existe,

antérieurement à toute règle de justice, une conduite digne d'être récompensée et une autre qui mériterait d'être blâmées ou moins rétribuée. De telles qualités ne peuvent en effet être conférées aux actions – et par conséquent aux personnes – que du point de vue des institutions justes elles-mêmes : ceux qui ont fait ce que les institutions justes demandent méritent des avantages, tandis que ceux qui s'en abstiennent sont légitimement pénalisés.

C'est la raison pour laquelle, si des institutions sont construites de manière à allouer à certains (les patrons des grandes entreprises) des avantages auxquels ils ne pourraient pas s'attendre dans le cadre d'institutions justes parce qu'ils ne seraient pas compatibles avec le principe de différence, nous disons que ces gens ne méritent pas ce qu'ils reçoivent. Inversement, si des institutions sont construites de manière à ne pas allouer à certaines catégories (les infirmières) les avantages que des institutions justes devraient leurs promettre,

nous disons que ces catégories ne sont pas traitées comme elles le méritent.

Dans le premier cas, s'il y a bien une réaction de blâme et de condamnation devant le fait que certains jouissent d'avantages auxquels ils ne peuvent légitimement prétendre, cette condamnation et ce blâme s'adressent non pas à des individus qui auraient violé une règle de conduite, mais aux institutions, et à elles seules, qui sont construites de manière à distribuer à certains des avantages *injustifiés* (ils ne satisfont pas au principe de différence). La condamnation du fait que le patron touche un salaire exorbitant n'a donc pas la même structure que celle par laquelle nous désapprouvons une conduite criminelle ou une action moralement blâmable. De même, dans le second cas, il y a bien une réaction d'approbation pour des institutions qui donneraient aux infirmières des avantages supplémentaires – ce qui est une manière de dire qu'elles seraient justes si elles le faisaient –, mais cette

approbation n'est pas un jugement moral sur des personnes ou sur des actions.

Il convient en outre de rappeler un point essentiel. Les jugements de mérite ou de démérite économiques – on vient de le dire – sont des jugements sur les institutions et non sur les individus: ils affirment en réalité que ces institutions sont justes ou injustes et qu'elles ne traitent pas certains individus comme ils devraient être traités. Mais cette seconde affirmation est une conséquence de la première et non pas sa définition. Autrement dit, c'est parce que les institutions sont injustes (pour des raisons indépendantes) que ce qu'elles allouent à certains n'est pas mérité, mais ce n'est pas parce qu'elles allouent à certains des avantages auxquels ils ne peuvent légitimement prétendre qu'elles sont injustes. L'affirmation selon laquelle les institutions ne sont pas justes ne *signifie* pas qu'elles ne donnent pas à certaines personnes ce qu'elles méritent, car ce fait n'est pas la définition de la justice mais

l'une de ses manifestations ou de ses conséquences. Elle signifie au contraire que les institutions violent une norme d'équité indépendante, en conséquence de quoi certaines personnes sont moins bien traitées qu'elles ne le seraient dans un système social équitable. Cette norme d'équité est définie par les deux principes de la justice : égalité des libertés et principe de différence. Inversement, c'est parce que des institutions sont justes (parce qu'elles sont mutuellement avantageuses, parce qu'elles garantissent les libertés fondamentales, parce qu'elles satisfont aux exigences du principe de différence) que les avantages qu'elles allouent sont « mérités » ou légitimement détenus par ceux qui les reçoivent, mais le critère de la justice n'est pas la répartition des ressources en fonction du mérite des individus. Tout au contraire, c'est parce que les institutions sont justes que ce que les individus y perçoivent est « mérité », ce mot signifiant désormais qu'il s'agit d'avantages légitimes au sens où ils ont

pour effet que les perspectives de ceux qui en ont le moins sont maximisées.

L'enjeu de cette analyse est clair : on peut parfaitement, dit Scheffler, se passer de l'idée que la répartition des ressources doit être conforme au mérite des individus. Ce ne serait pas possible si les jugements de mérite économique avaient la même structure que les jugements de mérite moral parce que, dans ce cas, la remise en cause des premiers impliquerait une remise en cause des seconds, pourtant indispensables à l'authenticité de notre existence morale. Mais dans la mesure où les deux types de jugements diffèrent profondément par leur structure, rien, dans notre existence morale ordinaire, ne nous oblige à fonder notre conception de la répartition des ressources sociales sur un concept de mérite moral.

## Conclusion

---

Que faut-il retenir de ce bref parcours dans quelques-uns des débats qui animent aujourd'hui la théorie de la justice sociale? Une seule intuition, mais elle est importante: si l'on aspire à exposer les raisons pour lesquelles on souhaite que les sociétés modernes soient plus égales, qu'elles conservent ou étendent des systèmes de solidarité, d'assurance mutuelle et de redistribution, il n'est plus possible de se contenter de dire qu'il s'agit de compenser les victimes d'un système artificiel

d'exploitation, ou de porter remède à une organisation sociale qui offre aux uns et aux autres des chances initiales profondément inégales. Cette attitude prête en effet aisément le flanc à une critique évidente : parmi les membres les plus favorisés de la société, certains ne sont en rien des exploitateurs car ils n'ont bénéficié d'aucun avantage initial indu ; ce ne sont pas des « héritiers », et on ne peut dire qu'ils sont membres d'une « classe » vers laquelle les institutions économiques dirigent systématiquement un surcroît de ressources. Pourtant, on leur demande de contribuer à une redistribution que l'on justifie au nom d'un principe de compensation. Mais s'ils ne sont pas coupables, pourquoi doivent-ils expier ? Inversement, parmi ceux qui réclament à cor et à cri qu'on les subventionne ou qu'on les assiste pour éduquer leurs enfants, se soigner, se transporter, se loger, le soupçon se répand qu'il y a des gens qui n'ont pas été spécialement désavantagés par leur origine « de classe », ou



en tout cas pas moins que d'autres qui accepteraient plus volontiers un système où chacun ne peut bénéficier de ces services que s'il accepte de les payer.

Les néolibéraux répandent ces deux idées avec un certain succès et la réponse de la gauche consiste trop souvent à réaffirmer le dogme : il faut transférer des ressources aux moins favorisés pour égaliser les chances initiales. Cette attitude est suicidaire car elle refuse de prendre les réalités contemporaines au sérieux : l'accès à l'éducation supérieure s'est généralisé, la fiscalité gonfle le groupe des contributeurs nets aux transferts sociaux, il n'est plus question de se contenter de « faire payer les riches », c'est-à-dire les héritiers ou les privilégiés. Il faut donc aborder de front les questions implicites contenues dans les concepts mis en circulation par les néolibéraux – responsabilité, choix, mérite – et imprudemment repris sous leur forme initiale par une partie des progressistes libéraux. Ces

questions sont simples : les individus ont-ils le droit de profiter de la chance ? Ont-ils le droit de profiter des arbitrages prudents qu'ils ont rendus et des efforts qu'ils ont faits ?

À ces deux questions, la gauche répond avec mépris : il n'y a pas de « chance » car tout est affaire de déterminisme social et les classes se reproduisent à l'identique ; la prudence et la responsabilité sont des mythes car les moins favorisés sont déterminés par leur origine sociale à prendre des décisions « irresponsables ».

Essayons au contraire de prendre ces questions au sérieux : oui, le hasard est un facteur puissant et il n'est pas injuste que les individus puissent en profiter (à supposer qu'il soit possible d'en isoler les effets). Mais quand ils soutiennent qu'ils doivent leurs avantages au hasard et non à un système oppressif d'exploitation, ont-ils le droit d'en tirer la conclusion qu'ils ne doivent pas contribuer aux mécanismes de solidarité sociale ? Non, car une

société est une association d'individus dont la légitimité dépend de l'engagement commun de ses membres de garantir à tous la satisfaction de leurs besoins de base et les conditions d'une vie autonome. Il est donc certain que, aujourd'hui, l'aléa joue un rôle dans la distribution des positions sociales, que celles-ci ne sont plus exclusivement déterminées par « l'origine de classe » et que tous ceux qui sont « en bas » ne sont pas nécessairement des victimes. Le divorce entre ce discours et la réalité est confusément senti partout dans la société. Néanmoins cela n'implique pas que les gagnants à la loterie ont le droit de garder pour eux tous leurs gains. Une fois que l'on a compris que le hasard est un facteur capital et qu'il n'est pas absurde de chercher à savoir si ceux qui en bénéficient ont le droit d'en profiter, on peut répondre que ce droit existe mais seulement dans la mesure où il est compatible avec l'objet de l'association civile, mais pas s'il entre en contradiction avec lui.

On peut dire de la même manière : oui, il est vrai que certains doivent les avantages dont ils jouissent aux décisions qu'ils ont prises en matière de travail et d'épargne et non pas à leur « origine de classe », et la question de savoir s'ils ont le droit de conserver pour eux les gains qu'ils doivent à ces décisions responsables n'est pas illégitime. Mais ils ne peuvent en prendre prétexte pour conclure que l'on devrait marcher à grands pas vers une société où chacun assumerait intégralement les conséquences de ses décisions et où, si c'était le cas, tous les problèmes de justice seraient résolus. Pourquoi ? À nouveau parce que les sociétés d'individus d'aujourd'hui ne sont pas des mécanismes de dressage où l'on cherche à punir ceux qui se conduisent de manière irrationnelle et à récompenser ceux qui se conduisent de manière rationnelle au regard d'un but implicitement accepté par tous (la production de la richesse). Il ne s'agit pas de demander qui a fait quoi et de distribuer les

bons points en conséquence, comme si nous vivions dans une vaste cour de justice. Il s'agit au contraire de former une association dont le but est de permettre à chacun de poursuivre ses propres aspirations et de s'engager à ne pas agir de manière à nous en empêcher mutuellement. Chacun peut conserver les fruits de sa prudence (à supposer que cela ait un sens), mais seulement dans la mesure où cela n'entre pas en contradiction avec cet objectif fondateur dont, rappelons-le, le respect est la condition de la légitimité – et de l'efficacité – d'une société dont les membres ont certes décidé de mener des existences séparées au sens où chacun dispose du pouvoir de fixer lui-même les buts qu'il veut poursuivre, mais certainement pas au sens où tous auraient renoncé à se garantir autant que possible les uns aux autres la jouissance des conditions juridiques et matérielles de cette indépendance.



# Table des matières

---

Introduction .....	7
I. L'option sociale-démocrate .....	15
II. Un progressisme qui intègre la responsabilité .....	71
III. Contre l' <i>ethos</i> de la responsabilité .....	109
IV. Récuser l'idée de responsabilité attributive .....	165
V. L'objection du mérite personnel .....	201
Conclusion .....	247

Mis en pages par DV Arts Graphiques à La Rochelle  
Achévé d'imprimer en novembre 2009  
par Normandie Roto Impression s. a. s. , 61250 Lonrai

*Imprimé en France*  
Dépôt légal : novembre 2009  
N° d'impression : 09-4001





## Vivons-nous la fin de la justice sociale ?

Est-il devenu contre-productif de demander à ceux qui ont accumulé des richesses de payer pour ceux qui n'en ont pas assez pour subsister ? Comment refonder la nécessité de la redistribution des richesses dans un monde où certains ont réussi par leurs seuls efforts et d'autres échoué par leur imprudence ? De quel droit borner le droit de profiter des biens que l'on a eu la chance ou le talent d'accumuler ? En quelques mots, pourquoi faut-il lutter contre les inégalités ?

**Jean-Fabien Spitz** est spécialiste de philosophie politique, professeur de philosophie à l'université Paris-I et membre de l'Institut universitaire de France. Il est l'auteur notamment de *Le moment républicain* (Gallimard), *Abolir le hasard ? Responsabilité individuelle et justice* (Vrin) et traducteur de nombreux textes de John Locke.

bayard  
ISBN 978-2-227-48140-4

www.editions-bayard.com



9 782227 481404

15€