



Les inégalités vues par Rawls, Dworking, Sen et Cohen

Fabien Tarrit

Université de Reims Champagne-Ardenne, REGARDS-OMI

Du milieu du dix-neuvième siècle à la parution de *Théorie de la justice* en 1971, l'utilitarisme fut le courant hégémonique en philosophie politique ; il constituait le point de référence en la matière (Bentham, Mill, Sidgwick). Il définit la justice comme l'utilité commune et repose sur l'énoncé général selon lequel l'objectif de toute société est de produire le plus grand bonheur à ses membres. Il se présente comme non métaphysique dans la mesure où le calcul de l'utilité repose précisément sur la vie humaine. Il est universel : tous souhaitent détenir le bien fondamental, l'utilité, considérée comme une fin en soi, les autres biens étant de fait considérés comme des moyens de le satisfaire. Ainsi tout comportement, qu'il soit individuel ou collectif, doit être jugé au regard de ses effets, ce qui protège contre l'arbitraire moral, et les actions jugées moralement bonnes maximisent l'utilité, ce qui en fait une doctrine progressiste, qui préconise notamment le développement du suffrage universel, des mesures sociales... L'utilitarisme repose sur l'énoncé apparemment consensuel selon lequel un comportement est moralement juste lorsqu'il produit le plus grand bonheur des membres de la société. Pourtant, utiles dans une structure sociale où l'égalité formelle des droits n'est pas garantie, les principes utilitaristes constituent une entrave au progrès dans une société démocratique bourgeoise. Ils impliquent une réticence au changement, en raison d'une incertitude quant aux bénéfices résultant de l'adoption de nouvelles règles. Les difficultés auxquelles est confronté l'utilitarisme sont également d'ordre méthodologique et portent sur son caractère opératoire : fragilité des comparaisons interpersonnelles d'utilité, hétérogénéité des préférences individuelles, absence de cohérence entre utilité et justice. Rawls propose une théorie rivale, à travers deux principes de justice, censés agir sur la structure de base de la société. Ainsi il inscrit l'égalité, non pas comme un objectif, mais comme un point de référence au cœur des problématiques normatives. Il existe alors plusieurs paradigmes en philosophie politique, qui renvoient chacun à un mode de gestion particulier des inégalités, et les principes suivants peuvent en résumer l'enjeu : à chacun selon ses droits (libertarisme), à chacun selon son mérite (libéralisme rawlsien), à chacun selon ses besoins (marxisme). Pour les libertariens, le droit à la propriété de soi est déterminant, chacun est propriétaire de son corps et des produits de son corps, si bien que tout prélèvement public est moralement

indéfendable. La logique est celle du droit naturel, et les inégalités sont celles de la nature, sur la logique 'premier arrivé premier servi'. Pour les marxistes, les rapports sociaux déterminent la structure du pouvoir (mode de production) qui à son tour détermine le mode de distribution des ressources. Ainsi la nature des inégalités dépend de la nature des rapports sociaux, c'est pourquoi leurs travaux portent moins la gestion des inégalités que les causes structurelles qui les génèrent. À l'inverse, le courant libéral s'intéresse directement aux inégalités¹. Un contrat social entre individus est incarné par une autorité légale qui applique un certain nombre de principes visant notamment à gérer les inégalités. C'est pour cette raison que nous articulons notre propos autour de ce courant. Nous nous demanderons comment l'apparition de l'égalité au cœur des problématiques de philosophie politique a bouleversé les débats en théorie de la justice. Nous étudierons dans un premier temps comment la théorie de la justice, *via* les travaux de Rawls, a imposé des principes de justice dans un contexte de domination utilitariste (I). Cela nous permettra dans un deuxième temps comment il a ainsi initié un débat autour de la notion d'égalité (II), et nous le confronterons à d'autres interprétations dans ce cadre méthodologique, en particulier celles de Ronald Dworkin et Amartya Sen (III). Enfin, nous discuterons, avec la contribution de G.A. Cohen, du mode opératoire de la mise en œuvre de l'égalité et de l'objet sur lequel s'appliquent ces principes de justice (IV).

I. LA RÉPONSE DE JOHN RAWLS : DES PRINCIPES DE JUSTICE

L'un des principaux aspects qui rend l'œuvre de Rawls novatrice est son intégration de la moralité, jusqu'alors absente des débats. Il spécifie donc sa position en attribuant des critères moraux au jugement. La parution en 1971 de *Théorie de la justice*, dont l'objectif explicite était de proposer une théorie alternative à l'utilitarisme, ouvrit une nouvelle ère dans les débats en philosophie politique normative et en économie du bien-être, et son œuvre fut amenée à les surplomber. Il est important de noter ici que le contenu de la théorie est loin d'être consensuel et il n'est pas accepté par tous – il est au contraire relativement polémique ; en revanche il s'est imposé comme la référence. Il s'agit ici de déterminer les éléments structurants d'une organisation, qui soient le mieux à même de garantir cette priorité du juste. C'est en partant d'une position originelle, conçue comme une situation hypothétique représentant les conditions de production de la justice, qui s'applique à la structure de base (I.1), que Rawls parvient à formuler des principes de justice (I.2).

B. Les conditions de production de la justice : une position originelle dans la structure de base

Pour que la justice puisse s'appliquer, il est nécessaire d'en déterminer les conditions de production, c'est-à-dire son objet, la structure de base (I.1.1), et la garantie que les agents prennent leur décision en toute neutralité, d'où l'outil du voile d'ignorance (I.1.2).

1. La structure de base, objet de la justice

[L]’objet premier de la justice, c’est la structure de base de la société ou, plus exactement, la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale. (Rawls, 1971, p. 33)

En situant hypothétiquement les individus sous un voile d'ignorance, il les amène à prendre des décisions au sein d'une configuration que Rawls nomme 'structure de base'. D'une part, la structure de base est considérée comme un lieu de coopération et non de compétition.

¹ La présentation de ces courants ici est très synthétique et écarte toutes les subtilités.

D'autre part, elle doit avoir pour fonction de minimiser les différences liées à la nature, c'est-à-dire la chance brute. Une société n'est pas pour Rawls une société égalitaire, mais c'est une société équitable, dans laquelle toutes les positions sont accessibles, dans laquelle les avantages profitent à tous. Pour Rawls l'objectif d'une théorie de la justice est de fixer les principes de justice pouvant constituer le fondement d'une organisation sociale ; ils s'appliquent à une structure de base. Notons qu'une forme sociale appliquant les principes élémentaires de la théorie de Rawls correspondrait à une société démocratique bourgeoise pratiquant une politique redistributive relativement généreuse.

Tout d'abord, je suppose que la structure de base est régie par une constitution juste qui garantit les libertés civiques égales pour tous... La liberté de conscience et la liberté de pensée... la juste (fair) valeur de la liberté politique... une juste procédure qui permet le choix entre des gouvernements et l'établissement d'une législation juste. Je suppose qu'il existe une juste (fair) égalité des chances (par opposition à une égalité formelle). Ceci veut dire que le gouvernement... essaie de procurer des chances égales d'éducation et de culture... Il encourage et garantit aussi l'égalité des chances dans la vie économique et dans le libre choix d'un emploi... Enfin, le gouvernement garantit un minimum social soit sous la forme d'allocations familiales et d'assurances maladie et de chômage, soit, plus systématiquement, par un supplément de revenu échelonné... (Idem, p. 315-316)

Rawls envisage les éléments constitutifs de sa théorie de la justice comme des prescriptions normatives de politique économique et sociale. Les critères qu'il utilise pour juger la situation matérielle des agents se distinguent de l'utilité ; il s'agit des biens premiers – ils sont distingués en biens sociaux (droits, libertés, revenus, richesse...) et biens naturels (santé, vigueur, intelligence, imagination...). De tels critères permettent d'éviter le problème des comparaisons interpersonnelles d'utilité. L'objectif n'est pas, pour Rawls, d'agir directement sur le niveau de bien-être des individus, mais de réaliser les conditions qui le structurent. Il s'agit en ce sens d'une théorie déontologique de la justice, où l'autonomie individuelle est privilégiée sur le bien-être. Face au problème de la multiplicité des biens premiers, Rawls interroge la possibilité de « *la construction de l'indice des biens sociaux premiers* » (*Ibid.*, p.123)

2. La position originelle avec voile d'ignorance : une situation hypothétique, garantie de la neutralité

La théorie de Rawls conceptualise donc une structure de base, reposant sur une situation originelle dans laquelle les individus sont placés sous un voile d'ignorance. Une telle situation ne doit pas être conçue, en tant que telle, comme pouvant être mis en œuvre ; il s'agit plutôt d'une expérience de pensée permettant de garantir l'impartialité, c'est-à-dire d'exclure l'influence d'intérêts particuliers sur les principes de justice. Les agents ignorant les situations particulières, ils doivent fonder exclusivement sur des considérations morales. Une telle condition a pour rôle de garantir l'équité des choix.

Il s'agit d'une situation contractuelle hypothétique à partir de laquelle les individus déterminent leurs choix. La situation à l'état de nature étant considérée comme injuste, du fait des différences de capacités entre les acteurs, l'existence d'un voile d'ignorance rend les négociations équitables. Ainsi, les êtres humains sont considérés comme égaux en tant que personnes morales. « *Nous utilisons la description des personnes dans la position originelle pour établir à quelle sorte d'êtres les principes choisis s'appliquent* » (*Ibid.*, p. 544). Le voile d'ignorance a pour objet de garantir l'impartialité, c'est-à-dire d'exclure l'influence d'intérêts particuliers sur les principes de justice. Les agents ignorant les conditions de satisfaction

d'intérêts particuliers, ils ne peuvent se fonder que sur des impératifs catégoriques. Les personnes ne réagissent pas en réponse à leurs dotations physiques ou sociales, et elles n'ont pas de conception prédéterminée du bien. Telle ou telle décision ne peut donc pas être jugée en fonction des avantages que l'individu peut en retirer. Une telle condition a pour objet de garantir l'équité des choix, qui rend la justice possible et opérationnelle, ce qui explique le refus de définir une justice en soi, qui serait incompatible avec l'autonomie individuelle. Une théorie de la justice telle que celle défendue par Rawls prétend ne pas supposer une conception du juste préalable au processus de construction des principes de justice.

L'hypothèse du voile d'ignorance est purement conceptuelle et a pour seul objectif de dégager l'ensemble des possibilités. Cette situation vise à la prise de décision concernant une structure de base. De même qu'il est peu productif de critiquer la théorie néoclassique pour le manque de réalisme de ses hypothèses, critiquer le voile d'ignorance pour ne pas représenter une situation effective manque sa cible². Ainsi, les agents sont à même de décider en toute neutralité quels principes de justice s'appliquent.

C. Pour une société juste

La primauté du juste revendiquée par Rawls se fonde sur une conception de la société bien ordonnée, c'est-à-dire qui favorise le bien mais également qui se fonde sur une conception de la justice. En plaçant hypothétiquement les individus sous un voile d'ignorance, il les amène à prendre des décisions concernant une structure de base. Il estime qu'elles doivent reposer sur un certain nombre de principes, qu'il présente comme constitutifs d'un contrat social (I.2.1), duquel il s'inspire pour construire sa théorie (I.2.2). Toutefois, ce contrat est relativement souple dans son application (I.2.3).

1. Sur le modèle du contrat social

Il exige de nouveaux arguments en termes de répartition, ainsi qu'une nouvelle fonction de maximisation. Il s'agit de déterminer l'ensemble des éléments à maximiser. Rawls en distingue quatre : les libertés fondamentales, l'égalité des chances, la situation des plus défavorisés et la détention de biens premiers. L'attribution de critères moraux à la philosophie politique fait de l'œuvre de Rawls une innovation philosophique. Pour Rawls, la structure de base doit reposer sur un certain nombre de principes, en amont des principes de justice, qu'il présente comme constitutifs d'un contrat social (au sens de Rousseau). Il s'agit d'une actualisation du contrat social (Locke, Rousseau, Kant). Alors que pour Hobbes (1651), les individus à l'état de nature sont non confiants et maximisateurs d'utilité, il existe chez Rousseau une capacité morale d'ordre supérieur, « *une répugnance innée à voir souffrir son semblable* » (1755, p. 154). L'argument du contrat social sur lequel se fonde Rawls repose sur la moralité politique des individus. Il ne s'agit pas de donner sens à une situation historique, mais de donner forme à l'égalité morale entre les individus, une hypothèse sur l'absence de subordination naturelle entre les hommes.

Un contrat social est un accord (1) entre tous les membres de la société plutôt que certains d'entre eux, (2) entre eux comme membres de la société (comme citoyens) et non comme individus qui détiennent une position ou un rôle particulier en son sein. Dans la forme kantienne de cette doctrine, dont la conception de la justice comme équité est un exemple, (3) les parties sont considérées et se considèrent elles-mêmes

² Cette remarque ne dépasse pas le statut d'analogie, et à aucun titre nous n'associons *a priori* la théorie de la justice de Rawls à la théorie économique néoclassique.

comme des personnes morales libres et égales ; et (4) le contenu de cet accord est le premier principe qui doit réguler la structure de base. (Ibid., p. 159)

La logique implicite de Rawls consiste en ce que l'incertitude et la rareté conduisent les individus à déléguer le pouvoir à l'État, tout en se dotant d'un droit de rébellion en cas de trahison.

2. Deux principes de justice

Ainsi, il attribue à une théorie de la justice deux principes hiérarchisés, qui renvoient aux biens premiers. Ils intègrent des éléments concernant la liberté (premier principe), les avantages matériels (premier sous-principe du second principe) et les chances d'accès à ces avantages (second sous-principe du second principe).

- Rawls énonce comme principe prioritaire le principe d'égalité de liberté, qui accorde à chacun les mêmes libertés fondamentales.

Chacun est doté des mêmes droits et devoirs élémentaires, et tous souhaitent les mêmes libertés de base : droit de vote, droit d'occuper un emploi public, liberté d'expression, de réunion, de pensée, de conscience ; protection contre l'oppression physique et psychologique ; droit de propriété, protection contre l'arrestation et l'emprisonnement arbitraires. Une telle conception renvoie à la philosophie des Lumières. Ce principe est pour Rawls une résultante du contrat plutôt qu'une condition à celui-ci. Il suppose que toutes les personnes en position originelle sont inconditionnellement dotées de ces libertés³. Encore faut-il préciser que certaines libertés peuvent entrer en conflit et qu'il n'est pas exclu d'introduire, pour garantir la liberté, un système de limitation des libertés. Sur la base de ces principes, il est donc tout à fait envisageable d'exclure la propriété, notamment la détention privée des moyens de production, de l'ensemble des droits fondamentaux, si elle limite d'autres libertés fondamentales⁴. Rawls insiste sur le fait que ces libertés ne doivent pas être formelles mais réelles, ce qui implique des mesures politiques adéquates.

- Le second principe se décompose en un principe de différence selon lequel des inégalités ne sont justifiées que si elles contribuent à améliorer le sort des personnes dotées des situations les moins favorables, et un principe d'égalité des chances :

Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles bénéficient aux plus désavantagés, et elles doivent être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité des chances.

3. Des termes relativement souples

Ces deux principes peuvent être envisagés comme les expressions d'une conception de la justice fondée sur le postulat selon lequel un ensemble de dotations doit être également distribué, et toute inégalité ne peut être admise qu'à condition d'être à l'avantage de chacun⁵. Par conséquent, est considérée comme injuste une inégalité qui ne bénéficie pas à tous. Sont introduites des conséquences distributives et, sous cet aspect, le principe de différence peut être envisagé comme un dépassement de l'opposition entre l'égalitarisme, pour lequel

³ Ce principe se contente de renouveler le libéralisme politique classique.

⁴ Ce n'est pas le choix de Rawls, puisqu'il inclut la propriété privée des moyens de production dans la structure de base.

⁵ Sur ce point, son approche n'est pas incompatible avec la position défendue par Friedrich Von Hayek, selon qui « même les plus pauvres d'aujourd'hui doivent un relatif bien-être matériel aux résultats de l'inégalité de jadis » (1960, p. 44).

l'égalité est la priorité même en l'absence de ressources, et l'utilitarisme qui, en l'absence de conditions restrictives, n'exclut pas que certains agents soient entièrement dépourvus de ressources et donc d'utilité.

La théorie de Rawls introduit également une sphère d'autonomie individuelle, dans la mesure où une priorité est accordée au premier principe sur le second, ce qui correspond au caractère inconditionnel de l'accès aux libertés fondamentales. Il s'agit d'une hiérarchie lexicographique entre les principes : l'égalité de liberté est prioritaire sur l'égalité des chances, qui elle-même est prioritaire sur l'égalité de ressources. Il s'agit de protéger les libertés de base, qui ne peuvent pas être compensées par des avantages économiques ou sociaux supérieurs. Les préoccupations en termes de distribution sont subordonnées à l'égalité des chances, elle-même subordonnée à la liberté. À l'inverse, il serait possible pour un utilitariste de sacrifier les libertés fondamentales et l'égalité des chances si cela est nécessaire à la maximisation de l'utilité. Par ailleurs, il est intéressant de noter que le principe de différence est suffisamment général pour être reformulé de manière à ce qu'il corresponde à des principes utilitaristes. Il peut être énoncé de telle manière qu'une égalité d'utilité est toujours préférable à moins qu'une distribution moins égalitaire permette une amélioration du niveau d'utilité de tous. De fait, la théorie de Rawls correspond aux principes fondamentaux de toute société démocratique bourgeoise contemporaine : liberté (premier principe), égalité⁶ (principe d'égalité des chances), fraternité (principe de différence).

Il serait également possible d'interpréter le principe de différence en affirmant comme juste toute inégalité ne poussant pas à la révolte. Ainsi, le curseur délimitant le caractère juste ou injuste d'une situation serait variable selon les réactions des individus ou groupes réellement ou potentiellement concernés. Toutefois le principe de différence tel que présenté par Rawls favorise la collaboration entre la classe capitaliste et la classe ouvrière, niant ainsi tout conflit de classe, et semble écarter la notion de lutte de classes.

Étant donné la clause du second principe concernant les positions ouvertes, et d'une façon générale le principe de la liberté, on suppose que les attentes plus grandes permises aux entrepreneurs les encouragent à faire des choses qui augmentent les perspectives de la classe laborieuse. Les anticipations les plus favorables permises aux entrepreneurs les encouragent à agir de sorte à améliorer les perspectives à long terme de la classe laborieuse. (Ibid., p. 109)

Rawls rend donc possible la conjonction entre un égalitarisme modéré et la persistance d'un individualisme moral. C'est ainsi qu'un débat s'engage autour de la notion d'égalité. Il s'agit alors de dégager des principes de justice, de déterminer l'objet (les objets) auquel (auxquels) ils s'appliquent, et le mode de leur mise en œuvre.

II. L'ÉGALITÉ AU CENTRE DU DÉBAT

L'introduction par Rawls de la notion de justice en philosophie politique renvoie à l'économie du bien-être, et elle se traduit par un désir d'équité, absent de l'approche utilitariste. Une difficulté apparaît lorsqu'un conflit peut naître entre la notion d'égalité et l'existence de valeurs par nature non égalitaires⁷. Pour Rawls, la justice s'applique à trois niveaux : la régularité et l'application des règles, la nature des droits fondamentaux, et l'égalité des droits. Par conséquent, tout individu, tout groupe humain, étant capable d'être un sujet moral, a droit à une justice égale. Indéniablement, une telle approche invite à spécifier avec plus de

⁶ Le terme « égalité » est ici envisagé au sens large, et il inclut la notion d'équité.

⁷ C'est par exemple le cas de l'institution familiale.

précision les enjeux d'un débat sur la portée de l'égalité. L'égalité s'est ainsi imposée au cœur du débat (II.1), et Rawls propose bien-être comme critère d'égalité (II.2).

B. Un principe polymorphe

L'égalité peut être utilisée comme critère unique du jugement, contre l'opposition entre égalité et liberté (II.1.1), et le débat s'articule d'abord autour de la nature du critère ou de l'ensemble des critères à égaliser (II.1.2).

1. L'égalité comme critère du jugement

La philosophie politique dite de gauche est traditionnellement associée à l'égalité et au socialisme, tandis que la philosophie politique dite de droite l'est à la liberté et au capitalisme. La philosophie politique dite du centre a alors tendance à être associée à un assortiment de liberté et d'égalité, joignant au capitalisme un État dit État providence. Ainsi, la notion de liberté, associée au capitalisme, et la notion d'égalité, associée au socialisme, seraient ultimes et nécessairement contradictoires, au sens où le renforcement de l'un conduirait à l'affaiblissement de l'autre. L'égalité poserait des contraintes à la liberté, tandis que la liberté serait obtenue au détriment de l'égalité. Une telle approche nous paraît peu opérationnelle, en particulier au sens où il est possible de dégager d'autres valeurs ultimes, telles que l'utilité pour les utilitaristes, les droits pour Dworkin, la propriété de soi pour les libertariens...

À la question de savoir ce qu'est l'égalitarisme comme défense de l'égalité, on peut répondre par défaut. Celui-ci ne se fonde pas sur un principe unique. Il ne s'agit pas d'une croyance en l'égalité, mais de diverses convictions issues du concept d'égalité, si bien qu'il est possible de dégager une multitude de principes pouvant être égalisés. Il peut s'agir du revenu, des droits, de la liberté, de la satisfaction des besoins – les besoins élémentaires ou l'ensemble des besoins –, du statut social... Face à la difficulté théorique de privilégier une valeur sur toutes les autres, au sens où une telle démarche impliquerait un recours à des éléments subjectifs, il a été proposé de se distancier d'une théorie moniste de la justice, au sens où « *l'idée de subordonner à une valeur suprême toutes les autres valeurs apparaît presque comme une forme de fanatisme* » (Kymlicka, 1991, p. 10). L'objectif de la philosophie politique serait alors de dégager des règles en vue de trancher entre des valeurs politiques, ce qui conduit inévitablement à des compromis. Il est donc impensable d'extraire la théorie de la justice adéquate. C'est dans ce cadre que Ronald Dworkin estime que toutes les théories de philosophie politique partagent une valeur ultime, à savoir l'égalité. « *Certes, il existe des théories politiques ne pouvant pas être présentées comme des conceptions de l'égalité – des théories politiques racistes par exemple – mais nombre de théories différenciées peuvent être présentées ainsi* » (1986, p. 296).

L'approche se fonde sur l'impératif de traiter les êtres humains comme égaux, mais pas nécessairement comme égaux en termes de richesse. Ainsi, il existe de plusieurs interprétations possibles de l'idée abstraite d'égalité. Il deviendrait donc possible de résoudre rationnellement les controverses entre théories de la justice, dans la mesure où chacune repose sur un fondement égalitariste, et d'affirmer que la philosophie politique est passée d'un questionnement sur l'acceptation de l'égalité comme valeur fondamentale à une interrogation sur l'interprétation à donner à cette valeur, et un des objectifs de la confrontation théorique est d'évaluer la cohérence des divers arguments.

2. Égalité de quoi ?

Il est possible d'affirmer que la philosophie politique égalitariste repose sur un principe ultime, au sens d'un principe fondamental duquel dépendraient tous les autres. En d'autres termes, sans pour autant nier l'importance d'autres valeurs, certains principes d'égalité seraient plus explicatifs que d'autres. Or, le contexte est variable et accorder un ordre hiérarchique à des principes peut relever de l'arbitraire. Pour la même raison, l'égalitarisme n'est pas une doctrine immuable, intemporelle, qui serait insensible au changement. Au contraire, les principes à égaliser sont soumis à des circonstances variables, et il nous semble vraisemblable que chaque étape de développement produit différents types de normes à égaliser. En outre, cela peut prendre plusieurs formes logiques. Il peut s'agir de la division égale d'un bien particulier, du rejet de certaines formes de discrimination, de l'attribution de droits universels, ou encore d'une distribution d'un certain bien telle qu'elle se rapproche de l'égalité. Celle-ci convoque alors une conception pluraliste et « *fait partie d'une théorie de la justice sociale, construite de telle manière que soient incluses des conceptions concurrentes de l'égalité* » (Dworkin, 1987, p. 24).

Les auteurs s'accordent globalement sur le fait que quelque chose doit être à égaliser. C'est en prolongement d'un séminaire donné par Amartya Sen en 1979, « Equality of What? »⁸, que l'interrogation sur ce qui doit être égalisé est devenue centrale en philosophie politique normative. Il s'agit de se demander quelle est, parmi les éléments détenus par les individus, celle qui doit être considéré comme fondamentale, c'est-à-dire ce qui peut être utilisé comme critère de mesure de l'égalité, au sens où il existe un élément qui doit être distribué de manière égale. Sans un énoncé précis de la forme de l'égalité souhaitée, qui implique une analyse des diverses conceptions de l'égalité, ce concept reste mystérieux.

Une intuition élémentaire des thèses égalitaristes est de supprimer l'exploitation, entendue au sens moral d'extraction d'un avantage injuste sur une personne ou un groupe de personnes, et la chance brute, au sens où elle ne résulte pas d'un jeu ou d'un risque qui aurait pu être évité, où elle « *correspond à des risques qui ne sont pas des paris délibérés* » (Dworkin, 1981b, p. 293). Afin d'appréhender ce que signifie une égalité juste, il nous semble nécessaire de distinguer ce qui relève du choix et ce qui relève des circonstances. Cette séparation équivaut à une séparation entre présence et absence de choix, ce qui distingue une personne des circonstances. Ainsi, les goûts et ambitions peuvent être attribués à la personne, tandis que les pouvoirs physiques et mentaux sont attribuables aux circonstances. À la suite de Rawls, qui n'opère pas explicitement une telle distinction, les auteurs égalitaristes s'accordent sur le fait que les inégalités liées aux circonstances doivent être compensées. Toutefois, aucun consensus ne se dégage quant à la nature de ce qui est à égaliser. Un vaste ensemble de critères peut être utilisé comme norme pour l'égalisation, desquels il nous semble possible d'affirmer que la littérature en philosophie politique anglo-saxonne contemporaine dégage trois éléments majeurs : le bien-être, les ressources (ou opportunité de bien-être) et les capacités.

B. Le bien-être, une notion ambiguë

Dans le cadre d'une approche égalitariste, il paraît intuitivement souhaitable de se rapprocher d'une situation dans laquelle chacun dispose du même niveau de bien-être, ce qui renvoie à la théorie de Rawls. Cependant, le sens à attribuer à la notion de bien-être est multiple. Il nous paraît difficile de déterminer si le bien-être revêt un caractère objectif ou un caractère subjectif, un problème que soulève la proposition formulée par Rawls d'utiliser les biens

⁸ Tanner Lectures, le 22 mai 1979, Université de Stanford (Sen, 1993).

premiers comme critère objectif du bien-être (II.2.1). Amartya Sen, pour sa part, en spécifiant le bien-être comme critère subjectif, nie la possibilité de l'envisager comme critère d'égalité (II.2.2).

1. Entre objectivité et subjectivité : la réponse de Rawls

Il est difficile de déterminer si le bien-être correspond à la subjectivité des individus, c'est-à-dire leurs préférences, ou à leur dotation objective. Dworkin distingue trois types de théories du bien-être (1981a) :

- Les théories « réussite » impliquent que le bien-être dépend du succès dans la réalisation de ses objectifs et préférences. Ainsi, les ressources doivent être distribuées de telle manière que tous aient le même succès relativement à leurs préférences, qu'elles soient personnelles ou externes.
- Les théories conscientes supposent que les individus doivent être aussi égaux que possible dans tout ou partie de leur existence.
- Les conceptions objectives correspondent aux ressources et opportunités accordées aux personnes, indépendamment de leurs désirs.

À cet égard, Rawls utilise, pour évaluer objectivement le bien-être, qu'il ne considère pas comme opérationnel en soi, la notion de « bonne vie », qu'il mesure à l'aide de biens premiers, qu'il distingue entre biens premiers sociaux et biens premiers naturels. Ce faisant, il abandonne le concept de préférences individuelles pour définir le bien-être en termes d'accès aux biens premiers. Ils puisent leur caractère social du fait qu'ils sont distribués par des institutions. Les seconds sont dits naturels en ce qu'ils sont propres à la nature de chaque individu : il s'agit des aptitudes naturelles, de l'intelligence... Rawls se concentre sur les biens premiers sociaux, en estimant que les inégalités naturelles ne doivent pas influencer la distribution des ressources sociales. La justice, selon Rawls, ne porte pas sur les inégalités liées aux situations de naissance, mais sur la manière dont les institutions traitent ces inégalités.

2. Sen et le bonheur : critiques de l'étalon bien-être

Il peut s'agir d'un bien-être hédoniste, qui correspond à un état de conscience désirable ou appréciable, ou d'un bien-être au sens de satisfaction des préférences. Cette distinction correspond à celle entre bonheur et réalisation des désirs, telle que dégagée par Dworkin (1981b). Sen envisage de discuter la perspective morale des individus sous deux aspects : le bien-être et l'action. Il distingue trois interprétations possibles à donner à l'utilité : le bonheur, la réalisation des désirs et le choix. L'approche en termes de bonheur, écrit Sen, « pose deux problèmes élémentaires quant à son statut de mesure du bien-être » (1985a, p. 188). Il est possible que, d'une part, un état mental ignore les autres aspects d'une personne et que, d'autre part, une telle approche ne rende pas compte des autres activités mentales. « Même si le bonheur semble être un critère évident et direct pour le bien-être, il est inadéquat comme représentation du bien-être » (Idem, p. 189).

Plusieurs types d'objections peuvent être soulevés face à la proposition visant à égaliser le bien-être. D'abord, il s'agit d'une hypothèse totalement égalitariste. Ensuite, une politique d'égalité de bien-être s'oppose à certaines valeurs, comme le maintien des valeurs familiales, et elle peut être coûteuse en termes de ressources, au sens où elle exige une surveillance d'État dont le degré pourrait rapidement devenir intolérable. Enfin, une égalité de bien-être doit être rejetée car elle encourage ceux qui ne fournissent pas d'efforts. La transformation de ressources en bien-être peut se faire de manière inefficace, et les raisons d'une telle

inefficacité peuvent se trouver à la fois dans la responsabilité individuelle et dans les circonstances. Il n'en reste pas moins que le critère de bien-être comporte un certain nombre de limites.

III. DES ALTERNATIVES AU BIEN-ÊTRE

Il existe ainsi une série de polémiques sur la nature de l'objet qui doit être égalisé, et il apparaît que le critère de Rawls (le bien-être) est inadéquat pour répondre aux enjeux de la théorie, c'est pourquoi ont été proposées des alternatives, notamment par Ronald Dworkin – ressources et opportunités de bien-être (III.2) –, et par Amartya Sen – capacités (III.3).

A. Ressources et opportunité de bien-être : un rôle accordé à la responsabilité individuelle

Face aux limites du critère d'égalité de bien-être, Ronald Dworkin propose le critère d'opportunité de bien-être, en ce qu'il permet à la fois d'intégrer la notion de responsabilité individuelle (III.1.1) et d'éviter la chance brute (III.1.2).

1. Ressources et responsabilité individuelle

Richard Arneson propose également de remplacer le principe d'égalité de bien-être, au sens où celle-ci peut refléter des choix sans pour autant tenir compte de l'absence d'opportunité, par un principe d'égale opportunité de bien-être et, « *pour parvenir à une égale opportunité de bien-être entre des personnes, chacun doit avoir un ensemble d'options équivalent à celui de tous les autres en termes de satisfaction des préférences* » (1989, p. 85). Il considère qu'une telle approche est mieux appropriée qu'une lecture en termes d'égalité de bien-être, au sens où elle n'élimine pas le désavantage involontaire, nuisance dont, par définition, la victime ne peut pas être tenue pour responsable. Il s'agit donc d'égaliser l'accès à l'avantage, au sens où la notion d'avantage est plus large que celle de bien-être, et où la notion de désavantage est plus large que celle d'absence de bien-être.

Dworkin établit ainsi une distinction entre bien-être et ressources⁹, affirmant que l'égalité d'accès à l'avantage correspond à une égalité en termes de ressources. Le critère de distribution proposé par Dworkin est l'égalité de ressources. Il s'agit d'une théorie de la justice de la ligne de départ, d'un système d'enchères correspondant aux différences d'aspiration. La situation fictive est la suivante : toutes les ressources sont mises à disposition de tous dans une vente aux enchères, où chacun préfère son panier de ressources à celui des autres individus, les différences entre individus étant des différences d'aspiration. Dworkin a pour but de réaliser trois objectifs de la théorie de Rawls : l'égalité de ressources, la compensation et la responsabilité. Par exemple, la compensation des handicaps naturels repose sur un mécanisme assurantiel ; Dworkin envisage que ces coûts supplémentaires puissent être financés par un fonds de ressources sociales et, puisqu'il est impossible, du fait des circonstances, de financer tout handicap naturel, l'égalité totale est rendue impossible. Ainsi, l'approche de Dworkin est similaire à la position originelle avec voile d'ignorance : il s'agit d'un marché assurantiel hypothétique contre le handicap. Dworkin semble estimer que les handicaps naturels sont la seule source d'inégalités. Il néglige l'imperfection de l'information, comme le caractère aléatoire et imprévisible des circonstances. Il établit une distinction concernant l'insuffisance de ressources matérielles selon qu'elle est liée à une

⁹ Il précise que « *l'égalité de ressources concerne l'égalité de n'importe quelle ressource, parmi celles qui sont détenues de façon privée* » (Dworkin, 1981b, p. 283).

déficience physique ou mentale, ou aux préférences des individus. Il reconnaît comme légitime la compensation pour déficience, mais pas l'absence de responsabilité comme condition nécessaire à la compensation. La protection contre la malchance ferait l'objet d'une assurance qui, « dans la mesure où elle est disponible, crée un lien entre la chance brute et la chance option, puisque la décision de repousser ou d'acheter l'assurance catastrophe est un pari calculé » (1981b, p. 293)¹⁰.

2. Ressources et chance brute

Il apparaît que la coupure opérée par Dworkin entre préférences et ressources ne parvient pas à exprimer de manière satisfaisante le refus de la chance brute. Il admet que les ressources détenues par chacun reposent sur les choix passés et, par conséquent, la configuration distributive issue du marché doit être corrigée pour éliminer le différentiel de ressources imputable à la chance, à un avantage initial, ou à une capacité propre à l'individu, pour n'accepter que les différences de dotations fondées sur les choix des individus. Ainsi, Dworkin justifie une compensation pour des raisons de chance, mais il ne la justifie pas pour une différence de fonction d'utilité. Or, il est parfaitement possible d'affirmer que la malchance des personnes repose non seulement sur leur dotation en termes de ressources, mais aussi sur leurs capacités à souffrir et sur le coût de leurs préférences.

En fin de compte, Dworkin a intégré dans la philosophie politique égalitariste la notion de choix et de responsabilité, propre aux auteurs anti-égalitaristes. Ainsi, la coupure dworkinienne entre préférences et ressources s'oppose à la coupure proposée initialement entre choix et chance¹¹, c'est-à-dire entre identité personnelle et circonstances, le choix lui-même étant soumis à des restrictions du fait des circonstances telles que l'asymétrie d'information. Il est même possible d'affirmer que la distinction entre personnes et circonstances est technique, au sens où les personnes forment leurs préférences, mais pas leurs pouvoirs. Par ailleurs, il n'est pas évident de situer les goûts dans cette opposition entre choix et chance. Rawls affirme que les individus sont responsables du coût de leurs goûts, c'est la raison pour laquelle il choisit le critère de biens premiers plutôt que celui de bien-être en tant que tel.

Dix ans après la parution de *Théorie de la justice*, Rawls critique le critère de bien-être comme élément à égaliser pour plusieurs raisons, qui tiennent à la question des préférences. D'une part, il considère comme une erreur d'avoir comme objectif d'égaliser des préférences dotées de caractères moraux différenciés. Ainsi, en critiquant l'utilitarisme, il critique le *welfarisme* qui, selon lui, caractérise toute théorie selon laquelle la justice d'une distribution est fonction du bien-être des individus. Par exemple, une situation dans laquelle des individus satisfont leur bien-être en discriminant d'autres individus est condamnable et incompatible avec le critère d'égalité de bien-être. D'autre part, le coût différencié des goûts des individus conduit à ce que ceux qui ont des goûts plus chers obtiennent une compensation supérieure à ceux qui ont des goûts moins chers. Dworkin, pour sa part, estime que les goûts chers correspondent à un déficit de ressources, c'est-à-dire une forme de handicap, et, par conséquent, ils exigent compensation. Il considère que les goûts sont imputables aux

¹⁰ Thomas Scanlon propose une approche similaire en distinguant le bien-être de la satisfaction des préférences, et donc l'égalité d'accès à l'avantage de l'égalité d'opportunité de bien-être. Tout déficit de bien-être constituerait alors un cas possible de compensation, mais seuls des faits concernant l'individu déterminent si tel est le cas. « Après tout, comment serait-il possible de défendre un critère de bien-être relatif, si ce n'est en faisant appel, en fin de compte, aux préférences individuelles ? » (1975, p. 657).

¹¹ Nous pouvons noter que pour G.A. Cohen (1990), tout désavantage hors du contrôle de la personne doit être compensé. Il situe la rupture entre responsabilité et chance, plutôt qu'entre préférences et ressources, et il ne distingue pas ressources et bien-être.

circonstances de l'environnement, et il se demande (1981b) en quoi il est plus coûteux d'avoir un goût excentrique, et donc cher, plutôt qu'un goût populaire, et donc bon marché.

Rawls postule que les personnes sont responsables de leurs goûts. Or, parmi les goûts, il est parfaitement possible de distinguer ceux pour lesquels l'individu peut être tenu pour responsable de ceux pour lesquels l'individu ne peut pas l'être. Cohen, en revanche, propose la mise en œuvre d'une compensation visant à préserver à la fois l'égalité de ressources et l'égalité de bien-être (1990). En effet, le problème est que les capacités de chacun sont distribuées de manière inégale.

B. Les capabilités : entre richesse et capacité

Dans le cadre de la critique *welfariste* adressée à l'utilitarisme, Amartya Sen propose un critère de capabilité, dans le but de dépasser l'opposition entre l'utilité et les biens premiers, tout en répondant à leurs limites respectives. Ce concept représente une innovation, à travers la notion de fonctionnements¹² (III.2.1). La possibilité d'associer capabilité et liberté est discutée dans le cadre du débat sur les notions d'égalité et de liberté (III.2.2).

1. Au-delà de l'utilité et des biens premiers, la réalisation de fonctionnements

Dans le but de reconstruire l'économie du bien-être, Sen cherche de nouveaux instruments pour la mesure du bien-être collectif. En l'occurrence, il se préoccupe plus de pauvreté que d'inégalité, c'est pourquoi il fait le choix de la capabilité qui vise à mesurer la privation imposée par la pauvreté. Il rejette l'évaluation en termes de biens premiers, puisqu'il ne s'agit plus de mesurer les moyens dont dispose une personne pour atteindre un objectif, mais la liberté de l'individu à choisir entre plusieurs modes de vie. Il définit les capabilités élémentaires comme la capacité à « *accomplir des actes fondamentaux* » (1980, p. 210). Pour Sen, des personnes placées dans des situations différentes – en termes physiques, intellectuels ou sociaux – nécessitent des quantités différentes de biens premiers pour satisfaire les mêmes besoins et « *juger l'avantage uniquement en termes de biens premiers mène à une morale partiellement aveugle* » (*Idem*, p. 208). Sen les confronte aux capabilités, qui ne portent pas tant sur les biens que sur l'effet des biens sur les personnes.

[L]a conversion des biens en capabilités varie considérablement d'une personne à l'autre, et l'égalité des biens est loin de garantir l'égalité des capabilités. (*Ibid.*, p. 211)

Il serait alors inopérant de se concentrer sur les biens sans se préoccuper de l'effet des biens sur les personnes. Par exemple, toutes choses égales par ailleurs, la quantité de ressources dont a besoin une personne handicapée¹³ est supérieure à celle dont a besoin une personne non handicapée, au sens où elle n'a pas la capacité d'assurer certaines fonctions comme celle de se déplacer et, pour cette raison, la société devra la dédommager.

Une mesure en termes d'utilité est condamnée, au sens où les personnes peuvent ajuster leurs préférences à leur condition. Sen envisage la capabilité comme un dépassement de l'opposition entre le bien-être et les biens premiers. Elle renvoie à ce que les personnes

¹² Nous employons la traduction de « fonctionings » telle qu'elle apparaît dans la traduction française de *Inequality reexamined* par Paul Chemla : « Pour alléger, fonctionings a été traduit par "fonctionnements" au lieu de "modes de fonctionnement" qui serait plus conforme à l'usage français. Il faut oublier totalement les connotations "mécaniques" du mot. Il désigne ici toutes les façons d'être et d'agir des individus. Être bien nourri, aider les autres, participer à la vie collective, etc. sont des "fonctionnements" » (in Sen, 1992, p. 22)

¹³ Cette conception doit toutefois spécifier ce qu'est un handicapé ; faute d'une définition rigoureuse, tout individu pourra se sentir handicapé.

peuvent extraire des biens, ce qui est absent à la fois d'un raisonnement en termes de biens premiers, de bien-être, et *a fortiori* d'utilité. Au sein de la philosophie politique égalitariste, c'est-à-dire celle qui à partir de Rawls condamne la chance brute, et au-delà de la distinction entre choix et circonstances, Amartya Sen propose la notion de capabilité, dont l'absence empêche la satisfaction des besoins. Elle comprend un ensemble d'éléments, des plus fondamentaux (se nourrir, se soigner...) aux plus complexes (le respect de soi, l'engagement collectif...). Pour Sen, ce qui est à égaliser est l'ensemble des « *capabilités de base* [qu'il présente] *comme une dimension moralement pertinente, qui permet de dépasser l'utilité et les biens premiers* » (*Ibid.*, p. 213), jugeant que les capabilités plus complexes ne sont pas pertinentes pour évaluer les éléments de justice. Il refuse la notion selon laquelle la condition d'une personne peut être exclusivement mesurée par la quantité de biens qu'elle détient ou par son niveau de bien-être. Ainsi, il propose d'évaluer, non pas l'état réel d'une personne, mais les opportunités qui lui sont offertes et, au lieu de les mesurer en termes de quantité de biens ou de bien-être, il propose les fonctionnements. Pour Sen, avoir une capabilité revient à être capable d'exercer un ensemble de fonctionnements. Il s'agit des « *traits personnels ; ils nous indiquent ce que fait une personne* » (1984, p. 317). En d'autres termes, les « *fonctionnements sont ce que la personne parvient à réaliser avec les marchandises et les caractéristiques en sa possession* » (1985b, p. 10). Les capabilités générées par la consommation d'une marchandise résultent d'un fonctionnement.

2. Capabilité et liberté

D'une part, l'approche se présente comme un dépassement de l'opposition entre l'approche de Rawls et l'utilitarisme ; d'autre part, elle a pour but de dépasser l'opposition entre la compensation des préférences (Dworkin) et leur absence de compensation (Rawls). Égaliser les capabilités revient à égaliser tous les buts qu'il est possible d'atteindre, ce qui correspond plus à un point de repère qu'à un objectif. « *La capabilité de fonctionner est la catégorie qui se rapproche le plus de la notion de liberté positive* » (Sen, 1984, p. 316). Sen considère la liberté réelle de l'individu, à savoir ce qu'il est capable de réaliser, et c'est en cela qu'il abandonne les biens premiers comme critère d'évaluation, au sens où l'objectif n'est plus l'ensemble des moyens dont dispose une personne pour atteindre son but, mais la liberté dont elle dispose pour choisir entre plusieurs modes d'existence. Une telle lecture se rapproche de l'approche en termes de liberté réelle telle que défendue par Philippe Van Parijs, pour qui la maximisation de la liberté réelle pour tous correspond à celle des individus moins bien dotés, dans la logique du principe de différence (1991, p. 210).

L'exercice de la capabilité correspond pour un individu à la réalisation de soi à travers son activité. Il s'agirait de remplacer la domination des circonstances et de la chance sur les individus par la domination des individus sur la chance et les circonstances¹⁴. Ainsi, le mot d'ordre « à chacun selon son mérite » et le mot d'ordre marxien « à chacun selon ses besoins » sont réconciliés. Les capabilités peuvent également être considérées comme un sous-ensemble d'une entité plus vaste que Sen nomme *midfare*¹⁵, comme un état mental à mi-chemin entre les ressources et le bien-être, et qui

se compose des états des personnes produits par les biens, états en raisons desquels les niveaux d'utilité acquièrent leur valeur. Il est "postérieur" à la "détention des biens" et "antérieur" à la "production d'utilité". (Cohen, 1990, p. 368)

¹⁴ Cette position renvoie à la discussion marxienne sur la domination de la nature par l'homme (voir Engels, 1878).

¹⁵ En l'absence de traduction adéquate, nous conservons le terme dans sa langue d'origine, l'anglais.

Le *midfare* est différent de la capabilité ; un *midfare* ne correspond pas nécessairement à une capabilité : par exemple, un bébé n'exerce pas de capabilité, puisqu'il n'est pas capable de se nourrir seul, mais il acquiert du *midfare*, en conséquence des aliments qu'il consomme. Il s'agit d'un effet des biens sur les personnes différent de l'utilité, au sens où il peut contribuer à conduire les personnes dans des états désirables, sans pour autant exercer de capabilité sur les personnes qui en bénéficient. Il fait partie de l'ensemble des effets des biens sur les personnes, sans pour autant correspondre à ces biens. Par exemple, la nourriture donne à une personne la capabilité de se nourrir, mais rien ne garantit que la personne réalise cette capabilité. Être nourri est différent de se nourrir, et la valeur des biens premiers correspond à ce que peuvent en faire les personnes.

Nous avons une séquence biens-*midfare*-bien-être. Une telle approche se situe dans une position intermédiaire, tout en se présentant comme un dépassement, entre les libéraux égalitaristes, pour qui le bien-être est trop subjectif (Rawls), dépend des identifications des personnes (Dworkin), ou est trop spécifique (Scanlon), et les utilitaristes, pour qui une mesure de type rawlsien est trop objective. Ils ne s'intéressent pas aux biens en soi, mais à l'utilité qu'ils procurent. Comme nous l'avons vu précédemment, mener une politique égalitariste passe par autre chose que par la désignation de l'utilité ou des biens comme critère à égaliser, au sens où l'état d'une personne ne se réduit pas à la quantité de biens qu'elle détient, ou à l'utilité dont elle bénéficie. Ainsi, Sen modifie les modalités quant à l'égalité de bien-être, et il passe d'un bien-être réalisé à une capabilité, et du bien-être en soi au bien-être comme état souhaitable pour les personnes.

IV. L'ÉGALITÉ MISE EN ŒUVRE

C'est avec la publication en 1999, de *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche ?* (2010) que Cohen se présente comme un acteur important du débat égalitariste en philosophie politique, bien qu'il se soit engagé sur ces questions dès la fin des années 1980 et tout au long des années 1990, et il se positionne en tant que critique interne de la philosophie de Rawls. D'abord, il apparaît que son approche applique les impératifs kantiens d'une manière plus systématique que ne le fait Rawls (IV.1). Ensuite, la critique qu'il lui adresse porte spécifiquement sur le principe de différence et son corollaire sur la justification incitation (IV.2).

A. Sur la structure de base : institutions et choix personnels

Cohen tente de « rekantianiser » Rawls en la redéfinissant et en insistant sur la nécessité d'une philosophie égalitaire individuelle. L'approche rawlsienne se fonde sur une philosophie kantienne, notamment *via* le recours à des impératifs catégoriques. Toutefois, elle n'est kantienne que dans un sens général et arbitraire, et Cohen propose une approche qui se présente comme plus fidèle à celle de Kant, dans le détail. Il énonce la proposition selon laquelle le principe de différence doit porter, non seulement sur les droits, mais également sur la vertu (IV.1.1), ce qui le conduit à critiquer Rawls pour son conservatisme (IV.1.2).

1. Structure coercitive, structure informelle et action

Cohen dégage un certain nombre d'ambiguïtés quant aux éléments constitutifs de la structure de base. Pour Rawls, elle se compose d'un ensemble d'institutions, auxquelles les principes de justice sont censés s'appliquer. Cohen critique cette spécification de la structure de base qu'il juge insuffisante ; il estime qu'une théorie de la justice n'est pas adéquate si elle se restreint à la structure législative dans laquelle agissent les personnes, sans tenir compte de

leurs actions. Pour Rawls (1971, p. 315), « *on doit concevoir le système social de façon à ce que la répartition résultante soit juste, quelles que soient les circonstances* ». Il restreint la structure de base à l'ordre légal coercitif, en excluant à la fois l'ordre non coercitif et l'ordre coercitif informel, qui influent les comportements choisis par les individus au sein de la structure juridique. L'objection de Cohen à Rawls repose sur une spécification purement coercitive, et donc arbitraire de la structure de base. Cohen regroupe plusieurs ensembles dans la structure de base : « *la structure coercitive, les autres structures*¹⁶, *la philosophie sociale*¹⁷ *et les choix des individus* » (1999, p. 293). Dans un souci de précision, qu'il considère absent chez Rawls, il décompose la structure sociale entre structure coercitive et structure non coercitive. D'une part, la structure coercitive dégage les limites au-delà desquelles les personnes ne peuvent agir sous peine de sanction légale, et elle informe les personnes sur les conséquences de leurs actes. D'autre part, une structure non coercitive ne donne pas d'interdiction formelle, mais un ensemble d'éléments informels tenant lieu d'interdiction (critiques, désapprobations, refus de coopération, violence...). La structure sociale informelle équivaut au mode d'organisation des relations sociales en terme d'interactions non légalement dictées. Elle inclut des distinctions entre catégories sociales, entre sexes, des catégorisations ethniques, des différences de statut, et détermine des trajectoires délimitées de comportements sociaux. Elle résulte de comportements accumulés, fondés sur des normes, des règles, des conventions informelles, non mises en œuvre par des institutions gouvernementales, et conduit à distinguer les comportements acceptés des comportements déviants. Elle est un facteur indépendant dans la distribution des coûts et des bénéfices sociaux.

Cohen met l'accent, non seulement sur la structure coercitive – à la fois légale et informelle –, mais aussi sur les comportements individuels et les choix personnels au sein de ces structures, qu'il juge fondamentalement explicatifs. Ainsi, la justice d'une société n'est pas seulement fonction de sa structure coercitive, mais aussi des choix personnels des individus dans ces règles, et une société juste au sens du principe de différence exige non seulement des règles coercitives, mais aussi une philosophie personnelle, c'est-à-dire une conception de la justice, pour les choix individuels¹⁸. En l'absence de tels choix, censés être fondés sur la promotion d'une distribution plus juste, des inégalités non nécessaires à l'amélioration de la situation des plus défavorisés persisteront, ce qui est contraire au principe de différence, et « *un ethos qui détermine les choix au sein de règles justes est nécessaire dans une société attachée au principe de différence* » (Cohen, 1999, p. 270). Ainsi la justice exige une philosophie individuelle au-delà de l'obéissance à des règles et à des normes, à des structures coercitive et informelle, aussi justes soient-elles. À cet égard, en distinguant les choix personnels et la structure législative¹⁹, Cohen est plus kantien que Rawls. Pour Kant, « *on appelle la simple conformité ou non-conformité d'une action, abstraction faite des mobiles de celles-ci, légalité, <Gesetzmässigkeit> et, en revanche, moralité (éthique) la conformité en laquelle l'Idée du devoir selon la loi est en même temps le mobile de l'action* » (1797, p. 93).

Il est vrai que Rawls a recours à un impératif catégorique de type kantien, mais il s'agit uniquement d'un impératif de droit. En revanche, pour Cohen, il s'agit également d'un

¹⁶ Il s'agit des structures extra-juridiques.

¹⁷ Il définit la philosophie d'une société comme « *l'ensemble des sentiments et des attitudes en vertu desquels ses pratiques normales et ses pressions informelles sont ce qu'elles sont* » (1999, p. 298).

¹⁸ Une société fondée exclusivement sur la structure coercitive, c'est-à-dire dans laquelle les choix des individus n'ont pas d'influence, correspondrait à un régime totalitaire.

¹⁹ « *Selon Kant, les mêmes principes moraux sont valables pour les deux domaines fondamentaux de la pratique humaine, la vertu et le droit, mais y trouvent une application différente* » (Höffe, 1988, p. 65).

impératif de vertu, dans la mesure où les actes individuels, aux côtés de la structure informelle de la société ne font, par définition, l'objet d'aucun cadre légal. Inclure cet ensemble de modes de comportement dans la structure de base de la société reviendrait à admettre que tout comportement individuel peut faire l'objet de jugements de justice. L'alternative est la suivante. Soit Rawls restreint la justice à l'ordre légal coercitif, soit il admet l'application des principes de justice aux pratiques sociales et aux choix personnels non dictés par la loi. Dans le premier cas il délimite arbitrairement son sujet, dans le second cas il échoue dans sa tentative de restreindre la justice à la structure. Il juge la structure, et non les actions. Dans tous les cas, son interprétation assimile la structure de base à la structure légale coercitive. Or, Cohen lui reproche d'être insuffisamment précis sur ce point, au sens où une construction étroite telle que celle énoncée précédemment est jugée arbitraire en ce que la structure légale coercitive n'est pas la seule à exercer des effets sur les individus, et les principes de justice doivent alors s'appliquer à la fois aux ordres coercitif – formel et informel –, non coercitif, et aux comportements et choix individuels.

2. *L'objection structure de base : le conservatisme de Rawls*

Un risque auquel s'expose le principe de différence rawlsien est la possibilité d'une contradiction entre la réalisation de ce principe et le comportement d'individus rationnels maximisateurs d'utilité, au sens où il est possible que ces individus maximisateurs n'adhèrent pas au principe de différence. Par conséquent, il est possible que celui-ci ne puisse pas s'appliquer strictement à la structure de base d'une société comprise au sens institutionnel. L'individu occupe une place majeure dans l'analyse de Cohen, sans pour autant que celle-ci puisse être qualifiée d'individualiste méthodologique. Il l'insère l'individu dans une problématique plus large, qui renvoie à une culture de la justice.

Le personnel est politique : pour Cohen, les choix personnels pour lesquels la loi est indifférente sont décisifs pour la justice sociale. Des injustices de distribution peuvent refléter des choix personnels dans une structure coercitive juste, ce qui soulève la question de la responsabilité individuelle. En conséquence, Cohen propose d'appliquer les principes de justice, non seulement aux règles coercitives, mais aussi aux choix non légalement contraints des personnes. En outre, seuls des choix émis par des personnes, qu'elles soient individuelles ou collectives, permettent de faire évoluer la structure légale coercitive. En ce sens, Cohen critique le holisme radical qu'il attribue à Rawls, qui « *se restreint à la structure coercitive* » (1999, p. 284), comme conservateur, et il « *rejette la position de Rawls qui consiste à appliquer les principes de justice uniquement à la "structure de base" de la société* » (1999, p. 251).

Les choix des personnes ont acquis le statut de variable pertinente pour juger du caractère juste ou non d'une société, il est nécessaire de s'interroger sur les critères de jugement pouvant être portés sur les individus. D'une part, il est impossible de généraliser sa propre position philosophique, d'autre part, la possibilité de porter un jugement sur des actes individuels ne relève pas d'une logique directement philosophique. Néanmoins, porter l'accent sur la responsabilité des individus n'équivaut pas nécessairement à accepter un raisonnement en termes d'individualisme méthodologique, mais peut renvoyer à un dépassement de l'opposition entre holisme et individualisme. Les choix des individus s'inscrivent dans un ensemble de pratiques sociales et peuvent être jugés comme tels ; ils sont socialement conditionnés, si bien qu'il peut être coûteux pour les individus de s'écarter des normes sociales. Il n'a donc pas de sens d'analyser de manière indépendante un comportement individuel ou une structure sociale. Ni individualisme méthodologique, ni holisme méthodologique n'ont de pertinence *stricto sensu*. Les individus agissent selon ce

qu'ils jugent être leur propre intérêt, sous des contraintes – légales et informelles – déterminées par une structure sociale donnée.

Il est intéressant de rappeler ici que Cohen donne deux sens à « analytique » dans « marxisme analytique » : un sens large, qui s'oppose à « dialectique », et un sens étroit, qui s'oppose à « holiste » (2000, pp. xxii-xxiii^o). Nous avons précédemment étudié le sens large, qui fonde l'approche de Cohen, et ce qui nous concerne ici est le sens étroit, pour lequel le marxisme analytique explique les phénomènes en référence à des composantes et des mécanismes microsociaux. Dans le débat l'ayant opposé à Elster au début des années 1980, Cohen reprochait déjà à Elster de trop insister sur cet aspect analytique étroit. En 2000, il avait perdu une partie de ses réticences, puisqu'il jugeait qu'« *une analyse micro est toujours désirable et toujours en principe possible* » (2000, p. xxiii). Pour autant, il ne s'engage pas *stricto sensu* dans une approche individualiste méthodologique. Ses préoccupations ne se limitent pas à la structure dans laquelle les choix sont déterminés, fût-elle coercitive ou informelle, ni à un ensemble de choix individuels, mais à la trajectoire des interactions entre structure et choix, ce qu'il nomme la « *justice distributive* » (1999, p. 273). Il en conclut qu'étudiées indépendamment l'un de l'autre, la structure et les choix sont d'une importance secondaire dans la détermination de la justice distributive si les circonstances qui, à travers la chance, font dévier cette trajectoire, ne sont pas prises en compte. Ainsi, il s'agit de rétablir l'alternative entre choix et circonstances.

Cohen reconnaît que sa formation marxiste orthodoxe le poussait, dans sa jeunesse, à mépriser tout type de défense ou de justification des inégalités. Il en distingue deux formes : une défense « normative » qui approuve l'inégalité et la considère comme juste, et une défense « factuelle », qui ne nie pas l'injustice de l'inégalité, mais qui estime que le coût de sa suppression est trop élevé. Il rejetait alors l'hypothèse, associée à la théorie sociale chrétienne, selon laquelle une suppression des inégalités repose sur une modification des motivations individuelles. Il continue à critiquer une telle approche mais commence à la prendre au sérieux. S'inscrivant dans le cadre d'une structure rawlsienne, il estime que les principes de justice distributive doivent également s'appliquer à des choix non légalement contraints. Ainsi, la justice distributive serait non seulement une question de règles sociales, mais aussi une question d'attitude et de choix personnels, et la justice d'une société dépendrait non seulement de la structure légale coercitive, mais aussi des choix des individus dans cette structure. Ces derniers seraient guidés par une culture de justice dont serait doté chaque individu, sans laquelle persisteraient des inégalités nuisibles à l'amélioration de la condition des plus défavorisés. Il considère qu'une telle culture est nécessaire pour deux raisons liées, d'une part, à l'impossibilité de mettre en œuvre des règles égalitaires pouvant être vérifiées et, d'autre part, au risque encouru par la liberté si les règles devaient être toujours suivies à n'importe quel prix. Il serait peu plausible de réduire la structure de base de la société et l'application des principes de justice aux structures légales coercitives ; ils devraient s'appliquer, *via* une philosophie égalitaire, aux choix et aux comportements des individus dans cette structure élémentaire. Les principes de justice doivent pouvoir correspondre aux comportements des individus non légalement contraints. Puisqu'il est impossible de leur appliquer individuellement le principe de différence, ils doivent faire preuve d'une philosophie égalitaire, par exemple inspirée par le principe de différence, ce qui correspond à un comportement charitable de la part des plus riches à l'égard des plus pauvres²⁰.

Pour Cohen, une société devrait être dotée d'une culture de la justice pour appliquer le principe de différence, si bien que les personnes les mieux dotées en talent n'exigeraient pas

²⁰ Nous pouvons noter que cet énoncé renvoie à l'approche de Nozick, pour qui il est moralement condamnable de ne pas venir en aide aux plus démunis.

de salaires élevés. Ainsi, il doit pouvoir exister une correspondance entre philosophie individuelle et structure informelle. C'est pourquoi Cohen évoque une philosophie sociale plutôt qu'une philosophie égalitaire. Toutefois, il accorde une priorité explicative aux choix individuels, au sens où « *ces personnes ont réellement des alternatives : ce sont en effet uniquement leurs choix qui reproduisent les pratiques sociales* » (1999, p. 293), et seuls des choix individuels peuvent modifier la structure sociale informelle, considérée comme donnée *a priori*. C'est en ce sens que Cohen déplace la théorie politique d'une approche institutionnelle fondée sur la structure légale à une approche interactionnelle fondée sur les comportements, actions et interactions des individus et des groupes d'individus.

B. Une critique du principe de différence et de la justification incitation

Une autre critique de Cohen porte, non pas sur la structure de base, mais sur le principe de différence, c'est-à-dire un principe général de justice censé s'appliquer à cette structure de base. Le principe de différence repose sur une acceptation des inégalités si elles profitent aux plus défavorisés. Ainsi, les auteurs égalitaristes ont beau accorder peu de crédibilité à la possibilité que les inégalités puissent profiter aux plus défavorisés, ils ne nient pas qu'ils accepteraient les inégalités si c'était le cas, et Cohen « *ne [s]'oppose pas au principe de différence lui-même [mais] il n'existe quasiment aucune inégalité significative qui puisse satisfaire la condition qu'il établit* » (1999, p. 252-253). Il développe une critique sur la notion d'incitation qui, pour Rawls, justifierait une certaine dose d'inégalité. Ainsi, le principe de différence, sous l'hypothèse d'un principe d'incitation, défend factuellement les inégalités et comporte un certain nombre de contradictions (IV.2.1), et des ambiguïtés apparaissent entre le principe de différence et la notion de solidarité qu'il est censé inclure (IV.2.2).

1. Une défense des inégalités au nom des incitations

Les égalitaristes que nous qualifions de socialistes s'interrogent sur l'égalité en termes absolus, mais pas en termes relatifs. Leurs préoccupations correspondent à l'existence d'une misère inutile, et l'égalité serait souhaitable en ce qu'elle améliorerait la situation des personnes les plus défavorisées, sans préoccupation quant à la détérioration de la situation des plus riches. En revanche, le principe de différence rawlsien est favorable à l'inégalité dans la mesure où il permet l'amélioration de la situation des plus défavorisés. En ce sens il s'oppose à une égalité stricte. Il serait possible pour un égalitariste de défendre le principe de différence, dans des circonstances où il existe des personnes défavorisées, en ce qu'un tel principe pourrait aboutir à la disparition d'inégalités sociales. Par conséquent, le statut de l'égalité est déplacé d'une prémisses à une conséquence. Le principe de différence soulève un certain nombre de contradictions sur ce point. Une telle défense des inégalités n'est pas tant normative que factuelle, et Cohen juge que ce principe est vide de contenu opérationnel.

Pour Rawls, une inégalité est justifiée lorsqu'elle améliore la situation des plus défavorisés. Une interprétation relativement répandue énonce que les incitations matérielles associées à l'inégalité économique exerceraient une influence positive sur la motivation productive. Un tel argument est une interprétation possible du principe de différence, et il peut être utilisé pour justifier une diminution des impôts pour les plus riches. Le raisonnement se décompose de la manière suivante. La prémisses normative majeure énonce que les inégalités économiques sont justifiées lorsqu'elles bénéficient aux personnes défavorisées. La prémisses factuelle mineure énonce que lorsque les impôts sont plus faibles, alors les plus riches – considérés par définition comme les plus talentueux – sont plus productifs, et les plus pauvres ont une meilleure situation matérielle. Par conséquent, une politique publique visant à améliorer la situation des plus pauvres devrait diminuer les impôts des personnes les plus

riches, cette situation étant plus favorable à ceux-là que dans une société plus égale. Le principe de différence peut ainsi être utilisé pour justifier une diminution des impôts pour les catégories les plus favorisées, au sens où celles-ci seraient incitées à améliorer leur productivité. Ainsi, une plus grande somme serait disponible pour la redistribution, et des opportunités d'emploi s'ouvriraient aux plus pauvres. Des incitations porteuses d'inégalités seraient alors justifiées en ce qu'elles amélioreraient la situation des personnes défavorisées. Une politique telle que celles mises en œuvre par les gouvernements britannique et américain au début des années 1980 pourrait alors reposer sur le principe de différence²¹. Toutefois, cet argument repose sur l'hypothèse du caractère égoïste des préférences et d'un comportement stratégique de la part des personnes riches dotées des caractéristiques permettant l'obtention d'un revenu élevé. L'inégalité n'est nécessaire que si ces personnes décident de produire moins en cas de diminution des inégalités. Or, ce qui semble être une défense normative de l'inégalité, est en réalité une défense factuelle. Rawls ne démontre pas que l'inégalité porteuse d'incitation est juste, il se contente d'affirmer qu'elle est inévitable. Un premier élément de critique est une question de définition : Rawls désigne les personnes les plus favorisées comme les personnes talentueuses. Or, le talent n'équivaut pas à la capacité d'obtenir un revenu relativement élevé. La seule affirmation valable énonce que ces personnes sont dotées d'une situation telle qu'elles peuvent exiger un revenu plus élevé, et qu'elles font varier leur productivité autour de ce revenu. Pourtant, il est possible d'affirmer que leur position résulte de circonstances aléatoires, ce qui est contraire à l'hypothèse rawlsienne selon laquelle les opportunités sont les mêmes pour tous. « *L'argument incitation en défense de l'inégalité représente une application déformée du principe de différence* » (Cohen, 1999, p. 257)

2. Un principe jugé inutile

Une critique adressée par Cohen à Rawls porte sur l'hypothèse selon laquelle, dans une société entièrement²² fondée sur le principe de différence, et donc caractérisée par la fraternité et la dignité, les talentueux renonceraient aux incitations, et l'effet attendu ne se produira pas. L'argument incitation n'est pas nécessaire au principe de différence si les personnes acceptent ce principe. Dans ce cas, des incitations visant à le justifier doivent se situer hors de la communauté. Le principe de différence revient à énoncer qu'une inégalité est justifiable si elle profite aux plus défavorisés ; en revanche, il semble difficile de démontrer que la suppression d'une inégalité ne bénéficie pas aux défavorisés, c'est pourquoi il est difficile de justifier une inégalité au nom de ce principe. Ce n'est donc que dans la contrainte posée par les structures inégales existantes qu'une inégalité peut bénéficier aux défavorisés. Par conséquent, des inégalités sociales ne peuvent apparaître comme avantageuses pour les plus défavorisés que si les structures existantes sont inégales. Le principe de différence repose sur une solidarité implicite entre les catégories de la population, et sa mise en œuvre exige un certain degré d'homogénéité et de cohésion sociale.

Puisqu'une conception publique de la justice nécessite des règles claires, simples et intelligibles, nous comptons sur une division institutionnelle du travail pour préserver la justice et les principes élémentaires qui s'appliquent directement aux transactions particulières entre individus et associations. Une fois cette division mise en œuvre, les individus et les associations sont libres de progresser vers leurs fins (acceptables) dans le cadre de la structure de base, assurés de savoir que les régulations nécessaires à la préservation de la justice élémentaire sont en cours ailleurs dans le système social. (Rawls, 2001, p. 54)

²¹ Notons que de telles politiques sont également encouragées par les travaux libertariens de Nozick.

²² C'est-à-dire pour les quatre éléments de la structure de base précédemment dégagés.

Par ailleurs, il est supposé que les personnes n'auront pas plus d'avantage à moins que ce soit au bénéfice des plus défavorisés. Or, ce n'est pas compatible avec l'hypothèse rawlsienne selon laquelle les individus sont maximisateurs :

La phrase « ne pas vouloir plus d'avantages à moins qu'ils ne bénéficient aux personnes les moins favorisées » est profondément ambiguë. Une personne correspondant à cette description ne souhaite rien gagner à moins que d'autres n'en profitent. Est-ce que cela signifie : à moins qu'ils ne gagnent quelque chose (quelle qu'en soit l'ampleur) ? Dans ce cas, le critère du maximin avancé par le principe de différence n'est pas satisfait, et il est à peine suffisant pour la fraternité. Ou la phrase signifie-t-elle : aucun de leurs gains ne doit être inférieur à ce dont ils ont besoin ? Dans ce cas, compte tenu de l'ampleur suffisante de l'ensemble réalisable, cela exige d'aller vers l'égalité. (Cohen, 1995, p. 179)

3. Principe de différence et comportement individuel

L'absence de l'individu dans la structure de base rawlsienne, telle que la fait apparaître la critique de Cohen, ne suppose pas pour autant son absence du modèle explicatif. À la lecture des travaux de Cohen, il est possible d'établir des liens entre la défense du principe de différence et l'intégration de l'individu à l'analyse. Malgré l'implicite, la pratique de la solidarité n'est pas présumée par le principe de différence), et la lecture de ce principe repose sur le statut accordé aux individus ; pour Cohen, il exige une culture de la justice.

Contrairement à ce que laisse entendre Rawls, le principe de différence n'est pas nécessairement compatible avec un comportement de solidarité. Une critique porte sur la prémisse factuelle mineure de l'argument, qui conduit à la conclusion selon laquelle les riches seraient plus productifs s'ils payaient moins d'impôts. Une telle affirmation n'est pas justifiée ; il est nécessaire de dégager les raisons pour lesquelles les riches, même en faisant l'hypothèse qu'ils correspondent aux talentueux, seraient plus productifs en payant moins d'impôts. Ce que font les personnes dépend des raisons pour lesquelles elles le font. Soit leur capacité de travail sera accrue, soit leur volonté au travail sera renforcée. Dans la première hypothèse, cela signifierait que les riches doivent consommer plus physiquement pour être plus productifs. C'est peu vraisemblable. En réalité, ce qui est modifié est leur alternative coût-bénéfice. Dans la seconde hypothèse, une diminution d'impôt pour les riches aurait pour effet d'atténuer leur réticence au travail. Or, le bien-être n'est pas uniquement une question matérielle, et il n'est pas la seule chose à laquelle il est rationnel de s'intéresser. Ainsi, la disparition d'une inégalité monétaire pourrait conduire les individus à lui substituer une autre inégalité. Elle pourrait être en termes de statut, telle que décrite par Roemer (1982), et il peut exister tout un ensemble de motivations non monétaires. Reste que l'argument incitation, s'il est présenté par les plus riches comme un comportement coopératif, est avant tout une preuve de manque de solidarité à l'égard des membres d'une même communauté, ce qui conduit à nier l'hypothèse de fraternité présentée par John Rawls. Si les membres d'une société acceptaient le principe de différence, aucune incitation ne serait nécessaire.

Rawls sous-entend que, dans une société juste, les personnes sont dotées d'un sens de la justice, exprimant leur nature d'hommes libres et égaux. Or, rien ne garantit un tel comportement, puisque les individus sont présentés comme préoccupés par leur propre intérêt. En outre, au-delà de cette contradiction, ce sens de la justice apparaît dans la redéfinition de Cohen, alors qu'elle n'est qu'implicite chez Rawls. Rawls et Cohen sont donc tous deux préoccupés par l'existence d'une culture de justice, mais pas au même niveau d'explication, ce qui les conduit à s'accorder sur le fait que la valeur à privilégier en philosophie politique n'est pas tant l'égalité que la solidarité.

Il est possible d'avoir plusieurs lectures du principe de différence, selon le rôle accordé aux intentions individuelles. Avec une lecture stricte, qui est celle de Rawls, les inégalités ne sont nécessaires que lorsqu'elles existent indépendamment des intentions individuelles. Comme nous l'avons analysé précédemment, les impératifs catégoriques rawlsiens font référence aux structures institutionnelles, et non aux comportements individuels. En revanche, une lecture plus large, celle de Cohen, tient compte de nécessités relatives à ces comportements. L'affirmation selon laquelle l'existence d'une inégalité ne peut améliorer la situation des plus pauvres que sous l'hypothèse de comportement maximisateur des plus riches résulte d'une lecture large du principe de différence. Une lecture stricte repose implicitement sur l'hypothèse selon laquelle les personnes sont attachées à une conception de la justice articulée par le principe de différence, puisque « *chacun accepte et sait que les autres acceptent également les mêmes principes essentiels de droit et de justice [...], affirme ces principes de justice et agit au quotidien selon eux* » (Rawls, 1980, p. 521). Une telle conception doit alors agir sur la motivation des citoyens. Le soutien mutuel entre personnes est un aspect nécessaire du principe de différence.

Pour Cohen (1992, p. 314), « *la justice est elle-même un compromis ou un équilibre entre l'intérêt individuel et les revendications d'égalité* ». C'est en ce sens que le principe de différence exige une culture de la justice, une philosophie. Cohen est « *convaincu qu'en général, une société juste est impossible sans une [philosophie]* » (Idem, p. 315). La conjonction entre défense des intérêts individuels et effectivité de la justice sociale ne serait que fortuite. Une philosophie égalitaire rendrait ainsi inutile l'exigence de porter un intérêt conscient aux personnes défavorisées, puisqu'il correspondrait à une internalisation de cet intérêt. Une telle approche se présente comme un substitut à la position d'indifférence mutuelle postulée dans la position originelle. D'une part, rien ne dit que dans le cadre de leurs interactions, les personnes choisiraient un tel comportement. D'autre part, l'indifférence mutuelle est incompatible avec les valeurs de fraternité défendues par Rawls. Par conséquent, la lecture large préconisée par Cohen est plus prudente que celle de Rawls, mais elle ne s'appuie pas fondamentalement sur la justice, et exige des comportements individuels justes. Rawls doit alors abandonner soit les incitations à l'exercice du talent des plus riches, soit les idéaux de fraternité. Cohen « *pense qu'il vaut la peine de conserver les idéaux* » (Idem, p. 322).

CONCLUSION

Dans un contexte de domination utilitariste, Rawls a pris l'initiative d'un débat sur l'égalité, en offrant un cadre d'analyse, et en proposant les biens premiers comme critère à égaliser pour parvenir à une justice équitable, comme représentation du bien-être social et mesure de la performance. Dworkin, estimant que des biens premiers n'accordent pas une importance satisfaisante aux responsabilités individuelles, a proposé le critère de ressources. Sen, quant à lui, s'est positionné dans une situation intermédiaire ou transcendante, en proposant la notion de capabilité. Ainsi, de Rawls à Sen, la sophistication du débat sur la nature de l'objet à égaliser est allée croissante pour parvenir, avec les capabilités, à un critère intégrant de multiples dimensions du bien-être, jusqu'à l'épanouissement individuel, ouvrant ainsi la possibilité de construire des théories de la justice dépassant l'opposition entre l'égalité et liberté. En outre, la question du rôle des comportements individuels, ainsi que la cohérence logique du principe de différence, très largement abordés dans les travaux de Gerald A. Cohen interrogent la pertinence de l'appareil théorique des théories de la justice et leur offrent un éclaircissement supplémentaire.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Arneson R.J. [1989], « Equality and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies*, volume 56, n° 1, p. 77-93.
- Cohen G.A. [1990], « Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities », *Recherches économiques de Louvain*, volume 56, n° 3-4, p. 357-382.
- Cohen G.A. [1992], « Incentives, Inequality and Community » *Tanner Lectures on Human Values*, volume 13, p. 261-329.
- Cohen G.A. [1995], « The Pareto Argument for Inequality », *Social Philosophy and Policy*, volume 12, n° 1, p. 160-185.
- Cohen G.A. [2010 (1999)], *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche*, Hermann, Paris.
- Cohen G.A. [2000], « Introduction to the 2000 Edition: Reflections on Analytical Marxism » in Cohen G.A., *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Expanded Edition, Princeton University Press, Princeton, pp. xvii-xxviii.
- Dworkin R.M. [1981a], « What is Equality? Part 1: Equality of Welfare », *Philosophy and Public Affairs*, volume 10, n° 3, p. 185-246.
- Dworkin R.M. [1981b], « What is Equality? Part 2: Equality of Resources », *Philosophy and Public Affairs*, volume 10, n° 4, p. 283-345.
- Dworkin R.M. [1986], *L'empire du droit*, PUF, Paris.
- Dworkin R.M. [1987], « What is Equality? Part 3: The Place of Liberty », *Iowa Law Review*, volume 73, n° 1, p. 1-54.
- Engels F. [1957 (1878)], *Anti-dühring. M.E. Dühring bouleverse la science*, Éditions Sociales, Paris.
- Hayek F.A. Von [1994 (1960)], *La constitution de la liberté*, Litec, Paris.
- Hobbes, T. [2000 (1651)], *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Gallimard, Paris.
- Höffe O. [1988], « Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne ? » in Audard C., Dupuy J.-P., Sève R. (Éds), *Individualisme et justice sociale. À propos de John Rawls*, Seuil, Paris, pp. 54-72.
- Kant E. [1993 (1797)], *Métaphysique des mœurs*, Vrin, Paris
- Kymlicka W. [1999 (1991)], *Les théories de la justice*, La Découverte, Paris.
- Rawls J. [1997 (1971)], *Théorie de la justice*, Seuil, Paris.
- Rawls J. [1980], « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, volume 77, n° 9, p. 515-572.
- Rawls J. [1982], « Social Unity as Primary Goods » in Sen A.K., Williams B. (Éds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 159-186.
- Rawls J. [2001], *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Roemer J. (1982), *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rousseau, J.-J. [1964 (1755)], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Gallimard, Paris.
- Scanlon T.M. [1975], « Preference and Urgency », *Journal of Philosophy*, volume 72, n° 19, p. 655-669.
- Sen A.K. [1993 (1980)], « Quelle égalité ? », in Sen A.K., *Éthique et économie*, PUF, Paris, p. 189-213.
- Sen A.K. [1984], *Resources, Values and Development*, Harvard University Press, Cambridge.
- Sen A.K. [1985a], « Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984 », *Journal of Philosophy*, volume 82, n° 4, p. 169-220.
- Sen A.K. [1985b], *Commodities and capabilities*, North-Holland, Amsterdam, Pp. 130.
- Sen A.K. [2000 (1992)], *Repenser l'égalité*, Seuil, Paris.
- Van Parijs P. [1991], *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Seuil, Paris.