



## Des inégalités justes

Michel Herland<sup>1</sup>

Université des Antilles et de la Guyane, CEREGMIA

*« Il est manifestement contre la Loi de la Nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire » Jean-Jacques Rousseau*

Les inégalités sont partout dans notre monde. On les juge en général très différemment suivant qu'on se situe d'un côté ou l'autre de la balance. Celui qui est installé sur le plateau le plus lourd ne trouve rien à redire à sa situation, par contre celui qui est relégué sur le plateau le plus léger crie à l'injustice. C'est ainsi que l'on voit des riches profiter de leur fortune sans aucune vergogne, trouvant tous les arguments nécessaires pour la justifier : ils – ou leurs parents – ont travaillé dur, ils donnent du travail à de nombreuses personnes qui, sans eux, se trouveraient démunies, sans parler de ceux qui se suffisent du constat que les riches sont aimés – voir le succès de la presse « *people* »<sup>2</sup>. Les pauvres, pourtant, se plaignent de leur sort, ce qui signifie qu'ils ne considèrent pas qu'il soit mérité.

### *Une expérience de pensée*

La principale difficulté, dès qu'on parle des inégalités, consiste à sortir de l'affrontement des points de vue antagonistes. Car on a toujours un bon motif de justifier telle ou telle inégalité, ne serait-ce que la divine Providence. Pour illustrer cette difficulté, considérons l'exemple suivant adapté d'Amartya Sen. Dans l'introduction de son livre, *l'Idée de justice*, il propose une expérience de pensée mettant en scène trois enfants, Anne, Bob et

<sup>1</sup> Michel.Herland@martinique.univ-ag.fr

<sup>2</sup> Ce dernier argument, pour ridicule qu'il puisse paraître à première vue, n'est peut-être pas le moindre. Que les riches soient ou non aimés des pauvres, il est un fait que les seconds ne contestent guère la prééminence des premiers. Cf. Smith (1759) et Herland (2011).

Carla qui se disputent la propriété d'une flûte<sup>3</sup>. Propriété et non simple possession, il s'agit donc bien pour chaque protagoniste d'invoquer un argument de droit (ou de justice). Nous complétons l'exemple de Sen en ajoutant deux autres enfants, Joseph et Zorba. Joseph détient déjà la flûte lorsqu'il se présente devant les trois autres enfants. Ces derniers lui contestent immédiatement une possession qu'ils estiment tous les trois injustes. « Elle est à moi, affirme pourtant Joseph, puisque je l'ai trouvée ; elle traînait sur le chemin et je l'ai ramassée ». Anne prend alors la parole : « Non, elle est à moi parce que je suis la seule à pouvoir en jouer ». Elle est immédiatement coupée par Bob : « Non, c'est à moi qu'elle revient parce que mes parents sont pauvres, je n'ai contrairement à vous aucun jouet, donnez-la moi ». Enfin Carla se fait entendre : « La flûte m'appartient parce que c'est moi qui l'ai fabriquée, comment oseriez-vous me priver du fruit de mon travail ? » L'histoire s'arrêterait là si Zorba, à ce moment, ne faisait pas irruption. Plus costaud que les autres, il se précipite sur Joseph, lui arrache la flûte et déclare : « Cette flûte est la mienne ; je vous la prêterai peut-être si vous reconnaissez que je suis le plus fort ».

Cette petite expérience est significative. Chacun peut vérifier que les arguments des uns et des autres peuvent être considérés comme valides suivant les circonstances. Un trésor – un gisement, une invention, etc. – appartient, dans certaines conditions, à celui qui l'a découvert (Joseph). On ne va pas priver d'un instrument de musique la seule personne qui est capable d'en jouer (Anne). Le pauvre est bénéficiaire de l'assistance publique ou de la charité privée (Bob). Le principe de la propriété de chacun sur le fruit de son travail (Carla) est commun aussi bien aux libéraux qu'aux socialistes. Le dernier exemple, qui met en avant le droit du plus fort, paraîtra peut-être moins acceptable du point de vue de la justice mais il n'en est rien. Il correspond peu ou prou à la fable de Hobbes dans le *Leviathan*<sup>4</sup>. Alors que les quatre premiers protagonistes sont tous sûrs de leur bon droit, l'intervention de Zorba leur permet de résoudre un conflit insoluble. Il est donc tout à fait envisageable qu'ils acceptent de légitimer la dictature de Zorba.

### *Question de méthode*

Les expériences de pensée comme celle à laquelle on vient de se livrer sont l'instrument privilégié de la philosophie morale. Elle est déjà présente dans la « règle d'or ». Que signifie en effet l'acceptation de cette règle – « ne pas faire aux autres ce que je ne voudrais pas qu'on me fasse à moi-même » – sinon que je me substitue par la pensée à l'autre que je m'appête à maltraiter, ce qui doit m'empêcher de malfaire ? L'impératif catégorique de Kant suppose la même démarche. Avant de décider si une maxime est juste, j'imagine quelles seraient ses conséquences si tout monde l'adoptait. Enfin, pour ne pas multiplier les exemples, lorsque Rawls nous demande de nous placer sous le « voile d'ignorance » pour choisir les principes de justice, il nous demande explicitement de nous mettre à la place de n'importe quel autre membre du groupe auquel nous appartenons<sup>5</sup>.

Cette manière de se mettre à la place d'une autre personne pour comprendre sa situation (et ses arguments) avant de décider comment je dois me comporter à son égard, suppose que je sois de bonne volonté. En d'autres termes, on ne peut pas discuter de morale si l'on n'est pas un être moral. *A priori* on se trouve en face d'une impossibilité logique :

---

<sup>3</sup> Sen (2009), p. 38-40.

<sup>4</sup> Cf. Herland (2010).

<sup>5</sup> Ce qui n'empêche pas Rawls de poser que l'individu représentatif – celui qui envisage les différentes positions dans lesquelles il pourrait se retrouver – se comporte de façon purement égoïste.

comment puis-je savoir si je suis un être moral sans connaître préalablement les règles de la morale ? De fait, la contradiction est réelle. Il ne suffit pas d'être capable de se mettre à la place de l'autre pour être moral, encore faut-il le faire avec bienveillance – ce qu'Adam Smith appelle la « sympathie ». Il serait absurde de nier qu'il existe des êtres authentiquement pervers qui sont tout à fait capables de se mettre à la place de l'autre mais qui prennent plaisir à imaginer ses souffrances. Au contraire, un être doué de la capacité morale ne peut pas imaginer les souffrances de l'autre sans souffrir lui-même.

Pour raisonner sur la morale, il est vivement recommandé de ne pas être partie prenante dans la décision. De même que les riches trouvent facilement des justifications à leur richesse, les colonisateurs en ont autant pour justifier leurs conquêtes, ou les pauvres s'ils se font voleurs. D'où une autre condition, l'impartialité – qui se trouvait également chez Smith – pour raisonner valablement en morale. Il est évidemment très difficile de se montrer impartial dans les questions de morale, puisqu'il s'agit d'aboutir aux principes qui commanderont mon comportement. La technique de l'expérience de pensée peut néanmoins y aider. Je ne suis pas moi-même intéressé par la flûte ; je dois être capable d'entendre les arguments en présence sans m'impliquer personnellement, et de décider lequel retenir.

Sauf que ça n'est pas si simple. La rapide présentation, ci-dessus, des divers arguments a montré qu'ils étaient tous valables à un titre ou à un autre. On admet communément que la découverte (Joseph), le talent (Anne), la pauvreté (Bob), le travail (Carla) et même la supériorité physique<sup>6</sup> (Zorba) donnent des droits. Or il n'y a qu'une flûte, donc le partage sera nécessairement inégal.

### *Question de domaine*

En faisant intervenir deux enfants supplémentaires dans l'exemple de Sen, on n'est pas arrivé tout à fait au bout des revendications qui peuvent s'exprimer plus ou moins légitimement à propos de la flûte. On devrait encore s'interroger sur les droits des absents. On pourrait introduire à ce stade un enfant nommé Boubacar qui vit très loin des autres, sur un autre continent, et qui ne possède pas déjà une flûte. Peut-être même est-il beaucoup plus démuné encore que Bob. Faut-il faire comme s'il n'existait pas et lui dénier *a priori* tout droit sur la flûte sous prétexte qu'il ne peut pas venir la revendiquer en personne ? Cette question est loin d'être théorique ou abstraite puisqu'elle recouvre celle du droit des pays les plus pauvres à l'aide internationale. On ne l'abordera cependant pas ici, afin de ne pas surcharger l'analyse des inégalités justes, qui est déjà suffisamment complexe lorsqu'on les envisage dans le cadre d'un seul pays<sup>7</sup>.

Se restreindre à un pays présente par ailleurs l'avantage pour l'analyse de déboucher sur des recommandations politiques directement applicables. Faute d'un gouvernement mondial, les besoins des peuples les plus démunis sont abandonnés à la générosité des pays nantis. Alors que dans un pays comme le nôtre, les droits des pauvres peuvent se voir reconnus dans des lois d'application immédiate... même si leur mise en œuvre se heurte souvent à des résistances, que l'on songe à la loi sur le logement « opposable » (en raison de

---

<sup>6</sup> Pour ne pas revenir sur l'exemple – complexe – de Hobbes et du contrat passé avec un dictateur, on peut songer simplement aux concours ou aux matchs sportifs qui couronnent les plus forts dans leur discipline.

<sup>7</sup> Nous l'avons traitée dans Herland (2007) qui contient une critique et une amplification des droits des pays les plus pauvres tels qu'ils leur sont reconnus dans Rawls (1999). Voir aussi Herland (2008-a).

l'insuffisance persistante de l'offre de logements adaptés) ou même au RSA (qui n'est pas demandé par tous ceux qui y auraient droit).

Par la suite, nous commencerons par examiner les deux principales raisons qui justifient le maintien de certaines inégalités.

- Les inégalités sont justes parce qu'elles sont naturelles.

- Les inégalités sont justes parce qu'elles permettent d'atteindre un objectif qui est lui-même juste.

Avant de tenter d'apporter des réponses concrètes à notre question : quelles sont les inégalités justes ?

## I. DES INÉGALITÉS JUSTES PARCE QUE NATURELLES

De même que certaines heures de la journée sont éclairées par le soleil et d'autres plongées dans l'ombre, certains hommes sont abonnés à la clarté et d'autres à l'obscurité. À prendre au sens propre (les aveugles existent !) et au sens métaphorique. Présentée ainsi, la thèse qui prétend justifier les inégalités par la nature paraît irrémédiablement choquante. Nous savons instinctivement qu'un aveugle doit être aidé lorsqu'il veut traverser une rue, par exemple. Ce sens du devoir qui est ancré en nous est tout aussi naturel que la cécité ; il prouve que si l'on ne peut pas rendre la vie à un aveugle, il a droit à des compensations ; cela signifie, d'une certaine manière que nous considérons que le sort de l'aveugle – bien qu'il soit naturel – est injuste. Cet exemple invite à revenir une dernière fois sur notre position en tant que juge de ce qui est juste ou injuste. Elle suppose évidemment que nous soyons doués du sens moral : nous ne prendrons aucun plaisir et même nous ne serons pas indifférents au spectacle de l'aveugle qui s'est fait écraser parce qu'il s'est lancé tout seul au milieu de la circulation et nous aurons des remords si – placés en position de lui prêter assistance – nous nous sommes abstenus. Quant au sens métaphorique que l'on peut donner à cet exemple, nous convenons également que chacun, riche ou pauvre, a droit aux lumières de l'instruction.

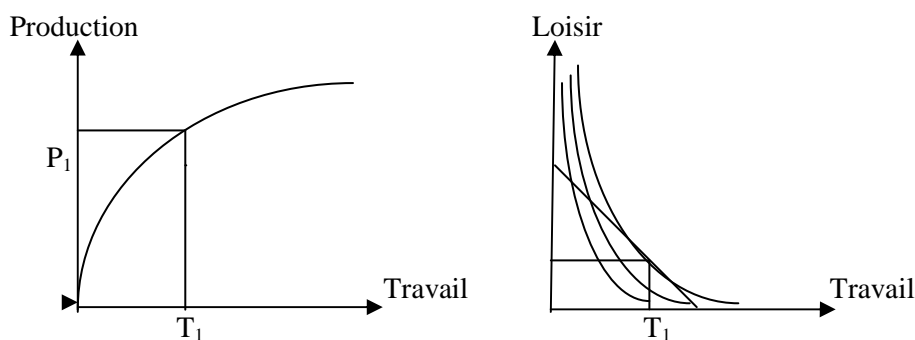
Nous voyons bien, en même temps, que nos devoirs envers l'aveugle – tels du moins que nous les percevons instinctivement – sont limités. Nous n'attendrions pas indéfiniment, postés à un carrefour dangereux, qu'un aveugle se présente. De même nous refuserions, au-delà d'un certain seuil, de payer pour l'éducation des plus pauvres.

### *Des caractéristiques individuelles différentes*

Afin de mieux comprendre comment se pose la question des inégalités naturelles, il peut-être utile de recourir aux instruments de l'économiste et de considérer les graphiques ci-dessous. Les deux individus considérés ont des caractéristiques opposées du point de vue de la production des richesses. Le premier est très productif comme le montre le graphique de gauche (il produit beaucoup en fournissant peu de travail) et il est en même temps un gros travailleur (il préfère le travail au loisir sur le graphique de droite). C'est l'inverse pour le second dont les efforts ne portent guère de fruits et qui est en outre peu porté à l'effort. Du coup les résultats qu'ils atteignent sont très inégaux : le premier produit beaucoup et le second fort peu.

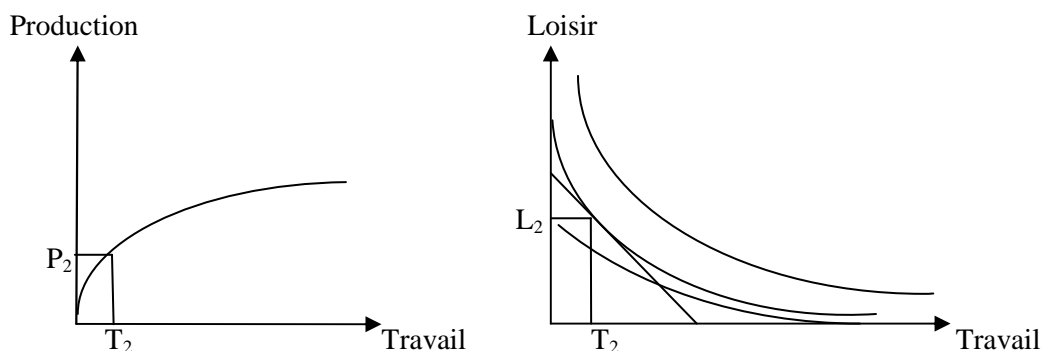
### Goût de l'effort et productivité

On appelle  $P$  la production,  $T$  le temps consacré au travail et  $L$  celui consacré au loisir. Chaque individu dispose du même budget temps :  $B = T + L$  représenté sur les graphiques à droite par une droite à  $-45^\circ$ . La tangence entre la droite de budget et la carte des courbes d'indifférence donne l'allocation optimale entre le travail et le loisir pour chaque individu, soit respectivement  $(T_1, L_1)$  et  $(T_2, L_2)$ . Reportant ensuite  $T_1$  et  $T_2$  sur les graphiques à gauche, on obtient  $P_1$  et  $P_2$ .



INDIVIDU 1

Fig. 1



INDIVIDU 2

Fig. 2

Sur cet exemple le zèle et la productivité sont corrélés. Ce n'est pas toujours le cas. Dans l'exemple inaugural de Sen, Carla est pleine de zèle pour fabriquer une flûte mais quand il s'agit de produire de la musique, il vaut mieux faire confiance à Anne. Ainsi, même lorsqu'on s'en tient à ce simple aspect des inégalités qui est celui de la production des richesses, on tombe sur la question de savoir s'il vaut mieux récompenser l'effort (Carla) ou le talent (Anne). Dans les sociétés humaines on préfère récompenser le talent : à travail égal (voire inférieur) les vedettes du football les mieux payées peuvent gagner jusqu'à deux ou trois mille fois plus que les smicards. Chez les animaux évolués il en va de même, le mâle doté du plus beau plumage, ou du plus beau ramage aura davantage de femelles ou de meilleures femelles que les autres. Il est donc naturel que les meilleurs aient plus ou mieux que les autres mais est-ce juste ? Ce problème est au cœur de la réflexion des quelques penseurs qui ont réfléchi sérieusement aux arguments en faveur de l'égalitarisme.

## Peut-on justifier l'égalité ?

Le point de départ de ces défenseurs de l'égalité des droits est encore « naturaliste » (ils considèrent eux aussi la nature humaine) mais plutôt que de s'intéresser aux *qualités* des humains, ils mettent en avant leurs *besoins*. En première analyse, en effet, les besoins sont (au moins grossièrement) égaux. Manger, boire, se mouvoir, procréer, cultiver son corps et son esprit, se reposer, etc. : tous les humains se ressemblent à cet égard ; ils doivent satisfaire ces besoins élémentaires pour vivre une vie digne de ce nom.

Parmi les premiers propagandistes de cette thèse, on peut citer par exemple La Boétie. Dans le *Discours sur la servitude volontaire*, il affirme que tous les hommes ont été « dessinés sur le même modèle » : « Cette bonne mère [la nature] nous a donné à tous la terre pour demeure, nous a tous logés, en quelque sorte, en même maison, nous a tous dessinés à même modèle afin que chacun se pût mirer et quasi-reconnaître l'un dans l'autre » (La Boétie, 1576, p. 22, n.s.).

Le jeune Proudhon, celui du *Premier Mémoire* sur la propriété, fondait lui aussi « l'égalité des droits » sur « l'égalité des besoins » (Proudhon, 1840, p. 134). Partant de là, la société juste devait faire à tous « part égale des biens, sous la condition égale du travail » (*ibid.*, p. 265), quitte à contraindre ceux qui n'auraient pas un goût suffisant pour le travail. Proudhon admettait donc que les courbes des graphiques précédents (à droite) qui traduisent le penchant de chacun pour le travail, puissent différer largement d'un individu à l'autre. En égalitariste conséquent, il en déduisait, dans la lignée des premiers auteurs communistes comme More et Campanella<sup>8</sup>, que le travail forcé était la conséquence inéluctable de l'égalité des revenus. « Le fainéant, le débauché, qui, sans accomplir aucune tâche sociale, jouit comme un autre des produits de la société, doit être poursuivi comme voleur et parasite. Nous nous devons à nous-mêmes de ne lui donner rien ; mais puisque néanmoins il faut qu'il vive, de le mettre en surveillance et de le contraindre au travail » (Proudhon, 1840, p. 265, n.s.).

## L'inégalité des talents

Reste l'inégalité des talents, celle qui est illustrée sur les graphiques ci-dessus à gauche. Proudhon ne négligeait pas cet aspect de la question à laquelle il apporte d'ailleurs des réponses diverses. Pour les tâches « indifférenciées » que tout un chacun, ou presque, peut réaliser quoique avec une efficacité inégale, il proposait de fixer la quantité devant être produite, chacun y consacrant un temps plus ou moins long en fonction de sa dextérité, son expérience, etc.<sup>9</sup>. La question est plus délicate quand on considère les tâches qui exigent des compétences particulières. Or, Proudhon le reconnaissait lui-même, « cette variété de degré

---

<sup>8</sup> Cf. Herland (2006), lettre 1.

<sup>9</sup> Cf. Herland (2008-b). Dans un atelier d'imprimerie, tous les typographes n'ont pas la même dextérité pour assembler les caractères, certains travaillent plus vite que d'autres. Nous sommes ici dans le cadre d'une entreprise capitaliste où les ouvriers sont payés à la tâche. Il n'y est *a priori* pas question d'égalité. De fait, s'il y a assez d'ouvrage pour tout le monde, « chacun est libre de s'abandonner à son ardeur, et de déployer la puissance de ses facultés : alors celui qui fait plus gagne plus, celui qui fait moins gagne moins ». Par contre, lorsque le travail se fait rare, les ouvriers se le partagent à égalité de telle sorte que chacun reçoive la même paye. Le seul avantage des travailleurs les plus adroits (les plus rapides) est alors de travailler moins longtemps que les autres pour le même salaire. Proudhon voit à juste titre dans cet exemple de « justice distributive » appliquée au travail une illustration de sa propre conception de la justice (*ibid.*, p. 163).

*dans les mêmes facultés, cette prédominance de talents pour certains travaux, est le fondement même de notre société » (ibid., p. 269).*

Comment concilier dans ce cas l'inégalité des capacités contributives avec l'égalité des capacités consommatrices ? Non seulement Proudhon croit possible une telle conciliation mais il décrit précisément en quoi elle consiste : « Le sentiment social prend alors, selon les rapports des personnes, un nouveau caractère : dans le fort, c'est le plaisir de la générosité ; entre égaux, c'est la franche et cordiale amitié ; dans le faible, c'est le bonheur de l'admiration et de la reconnaissance » (ibid., p. 270). La solution proudhonienne repose donc en dernière analyse sur *l'abnégation des meilleurs* : « *L'homme supérieur par la force, le talent ou le courage, sait qu'il se doit tout entier à la société, sans laquelle il n'est et ne peut rien ; il sait qu'en le traitant comme le dernier de ses membres, la société est quitte envers lui. Mais il ne saurait en même temps méconnaître l'excellence de ses facultés ; il ne peut échapper à la conscience de sa force et de sa grandeur : et c'est par l'hommage volontaire qu'il fait alors de lui-même à l'humanité, c'est en s'avouant l'instrument de la nature, qui seule doit être en lui glorifiée et bénie... que l'homme se distingue et s'élève » (ibid.)*

Proudhon reprend ici au présent une thèse qui se trouvait déjà chez un Pierre Leroux et même, bien avant, chez La Boétie<sup>10</sup>. Proudhon, cependant, va nettement plus loin que ses devanciers. Il ne se contente pas d'une pétition de principe ; il propose une explication : « *l'homme supérieur se doit tout entier à la société sans laquelle il n'est et ne peut rien* ». L'homme est un animal social ; aussi fort et talentueux soit-il, il ne peut pas survivre autrement que dans des conditions misérables (celle de l'ermite ou de Robinson) sans coopérer avec ses frères humains. Dans le *Premier Mémoire* Proudhon prend l'exemple des grenadiers qui tirent l'obélisque de Louxor sur la place de la Concorde. 200 grenadiers qui tirent ensemble déplacent l'obélisque. 200 grenadiers tirant successivement ne le feront pas bouger d'un pouce.  $1 + 1$  ne font pas nécessairement  $2^{11}$ . L'humanité n'aurait pas accompli tout ce qu'elle a accompli sans la force collective, sans la coopération.

Cela est vrai pour n'importe quel représentant de notre espèce, mais le cas du talentueux est particulier. D'abord ce qu'on appelle talent individuel est pour une grande part le résultat d'un apprentissage qui fut coûteux pour la société. Le sujet talentueux est donc endetté envers elle. Même s'il n'est pas altruiste au point d'apporter à la société l'intégralité du fruit de ses efforts, il a au moins ce devoir élémentaire de rendre ce qu'on lui a prêté. Mais que doit-il au-delà ? Pour répondre, on peut comparer deux talents très différents à la fois dans leur contenu et dans les bénéfices qu'ils apportent à leurs détenteurs. Certains, par exemple, sont adroits avec leurs pieds et sont champions de football. D'autres sont doués pour écrire des vers et publient des plaquettes à compte d'auteur tout en enseignant pour gagner de quoi vivre. Le revenus des premiers peuvent atteindre plusieurs millions d'euros par an, ceux des seconds quelques milliers. L'utilité sociale des footballeurs est-elle supérieure à celle des poètes ? Pour les libéraux cela ne fait aucun doute : si les footballeurs sont capables de monnayer leurs services à un prix plus élevé que les poètes, ils sont *de facto* plus « utiles ». Mais il ne s'agit que d'une définition – purement économique – de l'utile. En réalité, les gains exorbitants des footballeurs ne sont pas plus justifiés (plus « justes ») que ceux des émirs du pétrole. Dans les deux cas, il s'agit d'une rente. Le pétrole est rare, le talent de champion de

---

<sup>10</sup> Cf. Herland (2008-b).

<sup>11</sup> « *Deux cent grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Luqzor sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout ? Cependant, au compte du capitaliste, la somme des salaires eût été la même » (Proudhon 1840, p. 155).*

foot aussi (toujours par rapport à la demande qui se manifeste sur le marché). Mais le footballeur ne travaille pas davantage que le professeur-poète : il n'a pas davantage de « mérite » ; il a simplement la chance de posséder un talent plus prisé sur le marché.

Proudhon poussait-il le raisonnement jusque-ici quand il écrivait que l'individu ne peut rien sans la société ? Voulait-il dire précisément que seule la société est capable de reconnaître les mérites de l'individu, c'est-à-dire de *donner un prix* aux produits de ses facultés ? Cela n'est pas certain. Que veut-il dire exactement quand il ajoute que « l'homme supérieur... ne saurait méconnaître l'excellence de ses facultés » ? Proudhon était-il conscient que l'excellence, ici, n'a rien d'une *essence*, qu'elle est plutôt le résultat d'un *hasard* bienheureux ? Peut-être lorsqu'on lit, dans le *Premier mémoire*, que les talents sont moins inégaux que différents (« *l'inégalité des talents... n'est que la spécialité des talents* », 1840, p. 228).

### *Egalité des besoins ?*

La thèse égalitariste, on l'a vu, se fonde sur l'égalité des besoins, qui est postulée plutôt que démontrée. Les économistes partent du postulat inverse. Les courbes d'indifférence entre travail et loisir des individus 1 et 2 que l'on a représentées plus haut traduisent pour eux une intensité des besoins très différente selon les individus. Pour les économistes – autre postulat – les individus sont rationnels<sup>12</sup>. Dès lors si l'individu 1 préfère travailler davantage que l'individu 2, c'est parce qu'il a plus de besoins, c'est-à-dire plus précisément qu'il souhaite accéder à davantage des biens acquis grâce au revenu fourni par le travail. Les autres besoins qui sont satisfaits gratuitement sont pris en compte, pour leur part, par l'intermédiaire de la variable loisir. A partir du moment où l'on accepte que les fonctions d'utilité soient différentes, l'égalité n'est ni optimale ni juste.

#### **Cas général : Fonctions d'utilités dissemblables**

On considère un bien Q à partager entre les individus 1 et 2 dont les fonctions d'utilité sont  $U_1$  et  $U_2$ . La quantité du bien affectée à 1 se lit de gauche à droite sur le graphique, celle affectée à 2 de droite à gauche. L'égalité n'est pas optimale au sens où elle ne correspond pas au maximum de l'utilité totale. Sur la fig. 3, la répartition à égalité du bien Q donne  $U_2 > U_1$  (point A). Si l'on augmente la part de l'individu 2 au détriment de 1 (point B), la somme ( $U_1 + U_2$ ) augmentera, de même que l'écart entre  $U_2$  et  $U_1$ . La croissance de l'utilité totale s'accompagne donc de la croissance de l'inégalité de la répartition du bien Q.

Dans cet exemple, le critère utilitariste conduit à donner très peu à l'individu 1 et beaucoup à l'individu 2. Inversement, si l'on voulait égaliser non pas les parts du bien Q mais les utilités, il faudrait donner la plus grande part de Q à l'individu 1. L'utilité totale serait alors très faible (point C).

Ainsi, dès qu'on postule des fonctions d'utilité différente, la répartition à parts égales des biens apparaît injuste puisqu'elle aboutit à des niveaux de satisfaction différents, et l'objectif d'égalisation des utilités apparaît lui-même injuste puisqu'il aboutit à frustrer énormément l'individu qui retire le plus de jouissance des biens.

---

<sup>12</sup> La science économique est souvent définie comme la science des choix rationnels.

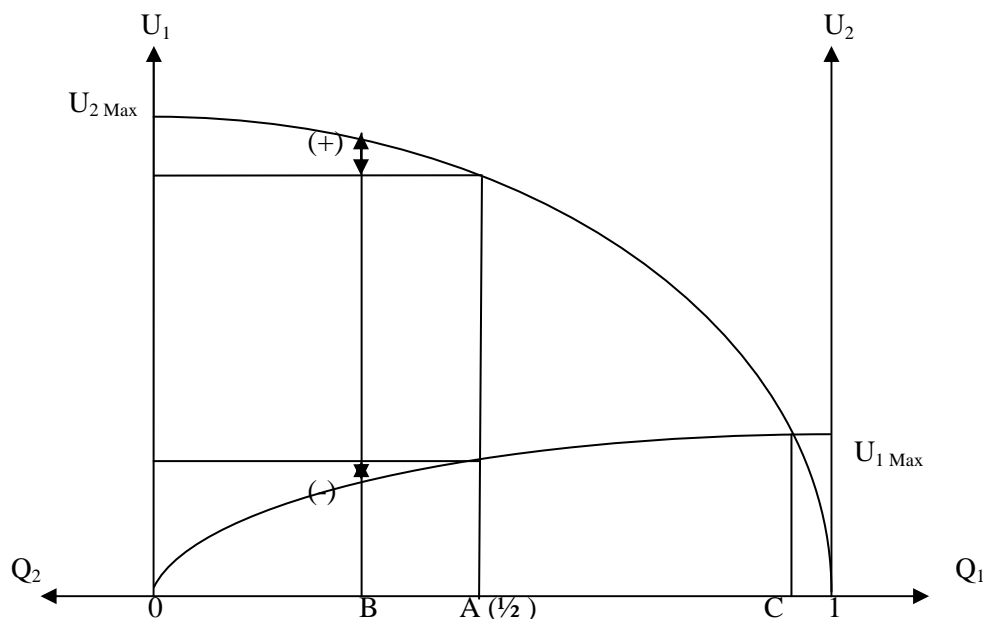


Fig. 3

Concernant le périmètre des besoins qu'il convenait de prendre en compte, la démarche des premiers égalitaristes, les utopistes de la Renaissance déjà cités, était clairement normative. Ils se considéraient en droit de dire ce qui était bon pour les humains (cultiver son esprit) et ce qui ne l'était pas (vivre dans le luxe). Dès lors, il était logique de leur part de restreindre la production des biens matériels afin de libérer plus de temps pour ce qui comptait vraiment à leurs yeux, l'*otium* des Latins, le temps consacré à l'étude ou à la méditation. Chacun devait disposer uniquement des mêmes biens matériels (vêtements d'uniforme, repas pris en commun, logements identiques, ...) et donner en échange à la collectivité le même temps de travail.

Bien qu'égalitariste, le premier Proudhon n'allait pas tout à fait à cette extrémité. Il permettait que la durée du travail puisse varier en fonction de la productivité individuelle<sup>13</sup> et il restait dans le cadre d'une économie monétaire où les revenus étaient versés en monnaie, ce qui laissait au consommateur la latitude de choisir entre des biens différents. Cependant, dans la mesure où il fixait un revenu égal pour tous, il interdisait lui aussi, en pratique, toute différenciation véritable des genres de vie. Il est en effet impossible dans un tel système d'arbitrer entre ou bien beaucoup de travail et de biens matériels<sup>14</sup>, ou bien beaucoup de loisirs et peu de biens matériels. Sur la figure 3, si l'on considère que le bien Q est la monnaie, Proudhon choisissait le point A.

Si le partage égal n'est ni optimal ni juste en général, il le devient, comme on peut s'en douter, dans le cas particulier où les fonctions d'utilité seraient effectivement identiques.

<sup>13</sup> Là où elle était facilement mesurable, comme pour les compositeurs dans les imprimeries, et dans le cas de rareté de l'emploi disponible (cf. supra).

<sup>14</sup> « Matériel » est ici opposé à « spirituel ».

### Utilitarisme et égalitarisme

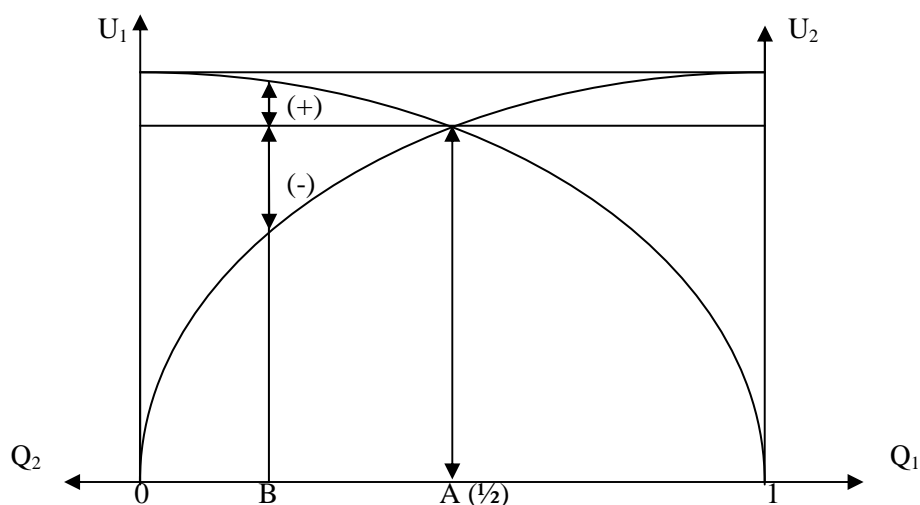


Fig. 4

Lorsque les deux individus 1 et 2 ont des fonctions d'utilité *identiques* et si leur utilité marginale est *décroissante* (fig. 1), alors  $Q_1 = Q_2 = \frac{1}{2} \rightarrow U_1 = U_2$  et  $(U_1 + U_2) = \text{Max}$ . L'optimum utilitariste impose alors l'égalité (point A).

Au point B de la figure 4, où la part de 1 dans la répartition du bien Q est inférieure à celle de 2, On vérifie que la perte de 1 (-) par rapport à la répartition égalitaire (point A) est supérieure en valeur absolue au gain de 2 (+). La somme  $(U_1 + U_2)_B < (U_1 + U_2)_A$ .

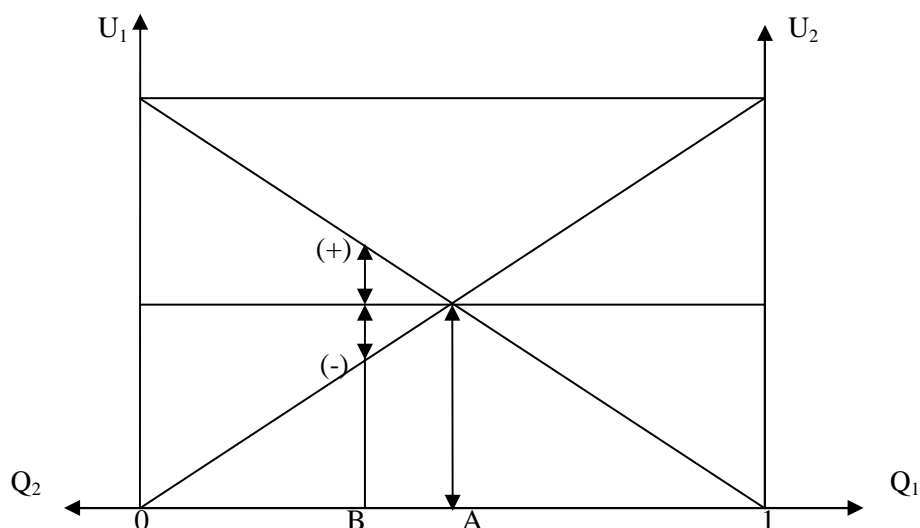


Fig. 5

La figure 5 représente le cas encore plus particulier où les fonctions d'utilité seraient non seulement identiques mais linéaires. L'utilité totale est la même quelle que soit la répartition. Si la répartition varie de A en B, par exemple, le gain d'utilité de 2 est égal en valeur absolue à la perte de 1, ce qui laisse inchangé le total  $(U_1 + U_2)$ . Dans ce cas, à vrai dire parfaitement

improbable, le critère utilitariste n'imposerait pas l'égalité mais il ne la rejetterait pas non plus. Dès que l'on accepte de tenir compte de l'inégalité des besoins entre individus, imposer l'égalité des consommations devient contraire à la justice. C'est pourquoi le slogan marxiste s'énonce : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». Simplement, comme Marx lui-même a pris soin de le préciser, pour rendre un tel programme possible, il faut être capable de satisfaire n'importe quel besoin d'un individu sans nuire aux autres. Cela suppose l'abolition de la rareté, une perspective qui, pour l'heure, loin de se rapprocher de nous s'en éloigne<sup>15</sup>.

### *L'autocensure des désirs*

L'opposition entre les égalitaristes et les économistes porte *donc in fine* sur la question de savoir si les fonctions d'utilité sont suffisamment proches ou non. Il est malheureusement impossible de trancher en toute certitude, d'une part parce que les agents économiques, lorsqu'on les interroge, ne révèlent pas, en général, leurs préférences, d'autre part et surtout parce qu'on ne possède pas d'échelle commune pour mesurer les utilités individuelles<sup>16</sup>. Cependant, même si nous pouvions mesurer les fonctions d'utilité, cela ne trancherait pas la question, car il peut y avoir un écart entre les besoins tels que nous les ressentons, les exprimons et nos besoins réels. La réponse apparaît donc suspendue à une question et une seule : les hommes ont-ils vraiment les mêmes besoins ? Celle-ci, on l'a vu, peut être tranchée de manière normative.

Si l'on refuse d'adopter ce parti (qui peut s'arroger le droit de savoir mieux que les autres où est leur intérêt ?<sup>17</sup>), on peut quand même constater que nous nous autocensurons nous-mêmes en matière de désirs : nous les limitons en fonction de nos possibilités. Le Français moyen, en général, n'ambitionne pas de posséder un yacht de luxe ; il est content quand il a acheté une voiture de... moyenne gamme. Mais cette irruption de la nécessité<sup>18</sup> ne prouve rien, sinon que les humains ont tendance à se comporter de manière rationnelle (à quoi bon désirer des biens que je sais inaccessibles et dont la privation – si je les désirais – me rendrait malheureux). On ne saurait sous-estimer l'influence de l'omniprésence des biens de luxe dans les médias populaires (demeures de rêve, voitures puissantes aux lignes racées, yachts cossus ou maxi-voiliers à la carène effilée, vacances dans des endroits paradisiaques). Nous sommes soumis au bombardement constant de ce modèle de consommation. Comment ne pas admettre que l'immense majorité des humains se précipiterait sur tous ces bienfaits si l'occasion lui en était donnée ?

---

<sup>15</sup> « Dans une phase supérieure de la société communiste,... quand, avec l'épanouissement individuel des individus, les forces productives se seront accrues, et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance – alors seulement on pourra s'évader une bonne fois de l'étroit horizon du droit bourgeois, et la société pourra écrire sur ses bannières : ' De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ' » (Marx, 1875, p. 1420).

<sup>16</sup> Les utilités individuelles ne sont ni mesurables ni comparables. C'est pour cette raison que les économistes ont abandonné l'économie du bien-être benthamienne (qui suppose l'additivité des utilités « cardinales ») au profit de l'économie du bien être parétienne qui se contente de connaître les préférences (on parle alors d'utilités « ordinales » : je préfère ceci à cela sans pouvoir dire de combien).

<sup>17</sup> John Stuart Mill, un auteur rangé parmi les libéraux, s'arroge néanmoins ce droit. Cf. *L'Utilitarisme* (1860) et Herland (2006), lettre 9.

<sup>18</sup> Rappelons que Freud (1930) distinguait, à côté de la pulsion de plaisir (Éros) et de la pulsion de mort (Thanatos), la nécessité (Ananké). Nos comportements sont alors expliqués comme le résultat de ces trois forces (cf. Herland, 2011).

Il y a deux manières d'homogénéiser les fonctions d'utilité. La première est celle des premiers communistes, comme More, qui enfermaient les citoyens sur une île et leur imposaient un seul mode de vie (spartiate, en l'occurrence). Faute de connaître autre chose, on peut penser que les citoyens l'accepteront (à peu près) unanimement<sup>19</sup>. La seconde consiste à mettre sous les yeux un seul modèle de consommation. Même s'il n'est pas atteignable par le plus grand nombre, il lui servira d'idéal. Telle est la situation que nous vivons aujourd'hui. Dès lors, on peut penser qu'il ne serait pas injuste d'instaurer l'égalité des revenus. Ce serait le meilleur moyen d'éviter les frustrations de tous ceux pour lesquels l'idéal restera toujours inaccessible.

### *La critique de Sen*

Amartya Sen, qui a reçu le prix Nobel d'économie en 1998, est l'économiste qui a le plus apporté à nos conceptions de la justice. Il fonde ses propositions – dont nous aurons à parler plus tard – sur une critique de la théorie économique du bien-être et plus précisément des fonctions d'utilité. Il conteste que l'objectif de la justice sociale puisse se résumer à maximiser l'utilité des plus défavorisés sur la base de ses préférences existantes, en mettant en avant un argument distinct de celui que nous venons de présenter. Il souligne que l'évaluation de son utilité par un individu est limitée, en pratique, par la situation concrète qui est la sienne. Par exemple, une femme vivant dans une société traditionnelle où l'excision est considérée comme une pratique normale, ne sera pas en mesure de remettre en cause cette pratique, dont elle est pourtant objectivement victime. En d'autres termes, cette femme pourra s'estimer entièrement satisfaite de son sort si elle réunit les caractéristiques de la réussite propres à la société dans laquelle elle vit (statut social, etc.), simplement parce qu'elle n'est pas capable d'imaginer autre chose. Le point de vue de Sen peut-être jugé paternaliste (il sait mieux que la femme en question ce qui est bon pour elle) ; il peut néanmoins être accepté sur la base d'un raisonnement développé par John Stuart Mill, dans un autre contexte : Aucune femme en mesure de choisir librement n'accepterait l'excision (pour elle ou sa fille) ; le point de vue de celle qui n'a pas, par ignorance, la liberté de choix ne saurait donc être retenu. On doit donc l'aider à penser autrement<sup>20</sup>. Sen a développé à plusieurs reprises cet argument à propos de la femme indienne dans ses écrits, par exemple dans son dernier livre, *L'Idée de justice* : « Dans l'Inde traditionnelle, l'acceptation docile et sans douleur par les femmes de leur soumission a cédé la place, au fil des décennies, à un 'mécontentement créatif' et à l'exigence d'un changement social... Le fait même de se demander pourquoi les femmes admettaient passivement leur condition, sans se plaindre ni créer de problèmes, a beaucoup contribué à ce changement » (Sen, 2009, p. 334).

## II. DES INÉGALITÉS JUSTES PARCE QU'UTILES

Si l'égalité des revenus n'existe pas, c'est qu'elle est contraire au système capitaliste, un système qui, faut-il le préciser, n'a pas ou n'a plus de concurrent et dont l'immense majorité des humains semble vouloir s'accommoder<sup>21</sup>. La principale raison qui explique le succès planétaire de ce système réside dans sa capacité à produire de plus en plus de richesses. Des richesses qui profitent peu ou prou à tous, même si c'est dans des proportions très différentes. Le capitalisme est libéral ; il libère les initiatives. Mais les inégalités constituent un moteur

---

<sup>19</sup> À condition toutefois que la dictature ne dégénère pas en un système inutilement cruel.

<sup>20</sup> Cf. Mill (1860).

<sup>21</sup> Cf. Herland (2011).

essentiel de la production. Je veux gagner plus pour consommer autant que mon voisin plus riche que moi, donc je travaille plus et je produis plus.

### *La liberté*

Faute de disposer de cette incitation au travail que constituent les inégalités, les égalitaristes ont dû accepter un système dictatorial : le travail obligatoire pour tous. Certains d'entre eux étaient parfaitement conscients que le fait de garantir à chacun un niveau de vie uniforme n'encourageait pas à faire du zèle. Par exemple Charles Germain, babouviste, s'interrogeait sur la manière de répondre à l'objection la plus courante à l'égard de tout système égalitaire, « à savoir qu'il détruit le commerce et l'industrie et qu'il encourage la fainéantise ». Sa réponse pose comme inéluctable l'instauration d'un système totalitaire : « *Comment la plier au travail cette masse, comment l'amener à ne pas rester oisive ou à ne pas gaspiller ses forces dans les futilités ? Selon moi, rien de plus facile : elle cédera au besoin, à l'impérieuse nécessité, ou bien encore on saura la contraindre de vivre heureuse... Les individus qui refusent d'être heureux sont des êtres dangereux, parce que quiconque ne coopère pas au bonheur commun y porte atteinte* »<sup>22</sup>.

Une société juste peut-elle être totalitaire ? La réponse est évidemment non. Nous chérissons tous la liberté. Certes, cette dernière ne sera jamais totale mais nous n'aimons pas être embrigadés de force, sans pouvoir choisir ni le contenu de notre travail, ni son rythme, ni sa durée. Mais la liberté que nous laisse le capitalisme n'est-elle pas illusoire ? Le chômeur qui se présente tous les matins sur la place du village dans l'espoir qu'un patron voudra bien l'embaucher pour la journée est-il plus libre que le travailleur soviétique ? Et l'ouvrier à la chaîne ? Il n'est pas plus maître du contenu de son travail, de son rythme et de sa durée qu'un esclave. Il faut bien admettre que le capitalisme dans toute sa brutalité ne respecte pas la liberté d'un grand nombre de ses serviteurs. A ce stade, on ne peut rien conclure de plus que la liberté n'est pas la justice, mais que la justice n'existe pas sans la liberté.

### *L'optimum*

La théorie pure du capitalisme a été présentée par Léon Walras. Sous certaines conditions, il a montré que la concurrence permettait d'aboutir à un maximum de satisfaction pour chaque individu. Un ouvrier, par exemple, qui se présente sur le marché du travail choisira l'emploi qui lui convient le mieux en fonction d'une part de ses capacités (y compris son aptitude à l'effort) et des rémunérations proposées et, d'autre part, de ses besoins (qui sont influencés par le prix des biens). Toute modification d'une variable du système aura des répercussions sur l'ensemble des autres. Dans un tel système, celui qui travaille plus et mieux gagne plus et consomme plus. Donner autoritairement le même salaire à tout le monde en échange de la même durée de travail dissuaderait celui qui souhaite travailler plus longtemps, ou faire preuve de plus de zèle, ou développer ses compétences, ce qui, à l'évidence l'empêcherait de maximiser sa satisfaction.

Maximiser les satisfactions individuelles, c'est maximiser leur somme, c'est-à-dire satisfaire le critère utilitariste. Or celui-ci s'accommode d'inégalités considérables. Car celui qui n'a rien à offrir, parce qu'il est tout simplement incapable de travailler, parce qu'il souffre

---

<sup>22</sup> Lettre de Ch. Germain à Babeuf datée du 5 thermidor an III in Dommanget, 1970, p. 312. On trouvera des extraits plus complets de cette lettre dans Herland (2008-b).

de handicaps physiques et mentaux très lourds, par exemple, ne gagnera rien. Il est donc condamné à mort à moins de tomber sur quelque âme charitable. Mais la charité est une faveur accordée à titre individuel à tel ou tel, elle est distincte de la justice qui est affaire de droits. La théorie du capitalisme concurrentiel n'aboutit donc à la maximisation du bien-être global qu'au prix de la misère la plus effroyable de certains. Déjà pour cette raison, l'objectif utilitariste ne peut donc être considéré comme juste. Il y a plus. La justification libérale des inégalités repose sur une conception particulière du « mérite » : que celui qui produit plus gagne plus. Ou bien, dans le domaine sportif, que celui qui court le plus vite remporte la médaille. Cet exemple montre mieux qu'un autre, peut-être, que les gains, quels qu'ils soient, n'ont pas grand-chose à voir avec la justice. Car celui qui court le plus vite le doit certes, pour une part, à la rigueur de son entraînement, mais il le doit surtout à ses qualités physiques innées. Ne peut-on pas en dire autant du monde du travail ? L'individu des figures 2 est maladroit (figure de gauche) et paresseux (figure de droite) : il n'y est sans doute pour rien. Cependant l'éducation – comme l'entraînement pour le sportif – pourra sans aucun doute améliorer ses performances.

L'utilitarisme ne saurait donc faire l'impasse sur l'égalité des chances.

### *L'égalité des chances*

Les différences entre les individus sont en partie innées et en partie acquises. Comme il paraît impossible de lutter contre les inégalités innées<sup>23</sup>, on appelle « égalité des chances » la situation dans laquelle seules les différences liées à un héritage acquis seraient gommées<sup>24</sup>. Cela supposerait que les bébés humains qui sortent tout nu du ventre de leur mère leur soient immédiatement retirés et qu'ils soient tous élevés exactement de la même manière dans des institutions publiques. Pendant leurs études, différentes en fonction de leurs capacités innées<sup>25</sup>, ils ne seraient pas davantage en contact avec leur famille et leur milieu social. À l'issue de leurs études, on les lancerait dans le monde munis des connaissances qu'ils auraient réussi à acquérir et d'un capital financier, le même pour tous. Tout autre héritage que celui-ci serait rigoureusement interdit.

L'égalité des chances suppose donc l'abolition de la famille. Exactement ce que prévoyait Platon, dans *la République*, pour sa cité idéale. Les enfants des « gardiens » (guerriers, hommes ou femmes) leur sont enlevés dès la naissance et conduits au « bercail » où ils sont pris en charge par des nourrices. Lorsqu'ils sont rendus aux gardiens, leurs mères ne peuvent plus les reconnaître et ils sont élevés tous ensemble<sup>26</sup>. Platon réservait cette organisation très particulière à la seule classe des gardiens, c'est-à-dire à des êtres d'élite qui sont prêts à sacrifier leur vie pour la cité sans discuter. Il n'imaginait pas qu'un tel modèle puisse s'appliquer à tous les humains. Un tel exemple permet de comprendre pourquoi l'égalité des chances demeure un slogan sans grande portée : nous ne sommes tout simplement pas capables d'en accepter toutes les conséquences concrètes.

---

<sup>23</sup> Voir cependant Herland (2006), lettre 10 et infra.

<sup>24</sup> Rawls appelle « égalité équitable des chances » cette égalité des chances au sens restreint : « Dans toutes les parties de la société, ceux qui sont doués ou motivés de la même manière doivent avoir à peu près les mêmes perspectives d'éducation et de réussite » (Rawls, 2001, p. 71).

<sup>25</sup> Le dogme du collège unique n'a rien à voir avec l'égalité des chances.

<sup>26</sup> Les gardiens vivent en communauté totale.

Cela ne signifie pas qu'il ne faille pas intervenir sur les mécanismes de la reproduction sociale. Les défenseurs les plus convaincants du libéralisme ne dissimulent pas qu'une liberté sans frein aboutirait à des inégalités insupportables et proposent d'agir à la fois sur le plan de l'éducation et sur celui de l'héritage, dans le but de parvenir non à une parfaite égalité des chances, jugée inatteignable dans le cadre libéral, du moins à une inégalité des chances aussi faible qu'il est possible sans attenter de manière insupportable aux libertés individuelles<sup>27</sup>. John Stuart Mill est un bon exemple de ce courant de pensée. Il proposait de limiter la somme qu'un seul individu pouvait hériter à un niveau tel qu'il lui soit impossible de vivre décemment sans travailler<sup>28</sup>.

L'égalité des chances ne considère que les avantages acquis. Les avantages ou plutôt les désavantages innés ne peuvent pas être pris en compte. On peut éduquer une oreille à la musique, on ne peut pas faire que le même morceau soit reçu de la même manière par deux individus différents. Même si l'on imposait les mêmes consommations à tout le monde (par exemple l'assistance aux concerts), on ne sortirait pas de cet état de fait. C'est une chose en effet de dire que les fonctions d'utilité ne sont probablement pas très différentes et de dire qu'elles sont semblables. De même, la meilleure éducation musicale du monde ne réussira pas à faire que deux individus pris au hasard soient capables de produire des morceaux de la même qualité. Ce qui vaut pour la musique vaut pour d'autres qualités, en particulier celles qui peuvent servir à s'enrichir.

Cela signifie que même si l'on était capable d'instaurer une parfaite égalité des chances (au sens de l'acquis), il resterait toutes les différences liées à l'inné. La différence entre système égalitaire dictatorial et système libéral revient donc à celle-ci : dans le premier cas les consommations et les contributions individuelles à la production sont quantitativement égales mais qualitativement inégales ; dans le second cas, elles sont inégales à la fois qualitativement et quantitativement.

### *Le maximin*

Deux inconvénients essentiels interdisent de viser l'égalité. Elle entraîne le totalitarisme et elle détruit la principale motivation à la base d'une production abondante : la garantie que je profiterai des produits de mon propre travail. La démocratie libérale n'est pas l'exacte opposée de la dictature égalitaire : la concurrence est régulée, des impôts sont prélevés, etc. Les inégalités sont omniprésentes mais elles sont encadrées.

Les inégalités sont considérées comme justes lorsqu'elles satisfont l'objectif de justice qui a été retenu. Selon Rawls, les inégalités sont justes si elles sont à l'avantage des plus défavorisés<sup>29</sup>. En d'autres termes, un système concurrentiel qui permet l'accroissement du niveau de vie général, y compris celui des plus défavorisés n'est pas injuste. Cela réclame quelques éclaircissements.

---

<sup>27</sup> Cette conception de l'égalité des chances est donc différente de « l'égalité équitable des chances » de Rawls.

<sup>28</sup> Mill (1848).

<sup>29</sup> Il s'agit donc de maximiser le minimum (la situation des individus qui ont le moins). D'où l'emploi du terme « maximin ».

### Le principe de différence – Théorie et pratique

Considérons par exemple le tableau ci-dessous qui distingue trois situations hypothétiques I, II, III et trois individus A, B, C. Les chiffres du tableau représentent des indicateurs de bien-être. M est le niveau de bien-être moyen correspondant à chaque option.

	A	B	C	M
I	10	11	12	11
II	10	15	20	15
III	9	20	31	20

Le critère utilitariste exige de privilégier l'hypothèse III qui correspond à la meilleure moyenne (comme au meilleur total). Le principe rawlsien de différence conduit à privilégier l'hypothèse II et non pas l'hypothèse I. En effet le principe de différence s'interprète de manière « lexicographique ». Comme le plus défavorisé est dans la même situation en I qu'en II<sup>30</sup>, on choisit entre I et II en considérant l'individu B qui se situe juste au-dessus de A. B étant mieux traité en II qu'en I, c'est donc l'hypothèse II qui sera retenue. Par contre, un égalitariste privilégierait la première hypothèse, celle où les écarts entre les individus sont les plus faibles.

Ce tableau fait tout de suite apparaître que le principe de Rawls peut difficilement être appliqué de manière aveugle. Retenir la situation III plutôt que la II permettrait d'augmenter de 33 % l'indicateur moyen (comme celui de B) et de 55 % celui de C alors que le bien-être de A serait seulement diminué de 10 %.

La remarque précédente conduit à penser qu'une société juste ne s'arrêterait pas, en réalité, sur la situation II ! Car les individus B et C auraient un intérêt évident à compenser la baisse de 10 % subie par A du fait du passage de II à III, sous la forme, par exemple, d'un transfert monétaire. La solution définitive devrait donc plutôt se situer entre les hypothèses II et III, avec un niveau supérieur à 10 pour B et des niveaux compris entre 15 et 20 pour B, 20 et 31 pour C.

Selon la plupart des théories modernes de la justice, l'indicateur de bien-être ne saurait se confondre avec le revenu monétaire. Pour s'en tenir à Rawls, il commence par définir les « biens premiers », comme ceux « que tout homme rationnel est censé désirer » (1971, § 11, p. 93), Il établit ensuite une hiérarchie entre trois principes de justice. Le *principe de liberté* pose que la société juste doit garantir à tous ses membres les « libertés de base » (politique, d'opinion, de religion, d'association, la propriété de soi-même). Le *principe d'égalité équitable des chances* concerne la liberté de se déplacer et de choisir une occupation<sup>31</sup>. Enfin

<sup>30</sup> Ce qui suppose qu'il n'est pas jaloux des deux autres. Il lui est indifférent que B ait 11 ou 15, ou que C ait 12 ou 20 (hypothèse dite d' « absence d'envie »).

<sup>31</sup> Cette égalité équitable des chances a peu de chances d'être atteinte dans la mesure où Rawls refuse de toucher à la famille (1971, § 77), à laquelle il reconnaît toujours la responsabilité « (d') élever les enfants et (de) s'en occuper, afin d'assurer leur développement physique et leur éducation morale » (2003, p. 222).

le principe de différence s'applique à la répartition des autres biens premiers, à savoir le pouvoir et les prérogatives associées, le revenu et la richesse (considérés comme les moyens de « réaliser une vaste gamme de fins ») et enfin « les bases sociales du respect de soi-même »<sup>32</sup>, c'est-à-dire « les conditions sociales permettant à chacun de voir sa valeur reconnue par les autres et par lui-même »<sup>33</sup>.

C'est donc en considérant leur incidence au niveau de ces autres biens premiers que l'on peut décider si des inégalités sont justes ou non. Notons cependant que, conscient que l'égalité des chances ne serait jamais parfaitement atteinte, Rawls propose de lui appliquer également la règle du maximin – « Une inégalité des chances doit améliorer les chances de ceux qui en ont le moins » (1971, § 46, p. 241) – ce qui ouvre la voie à la discrimination positive.

Pour en rester aux biens couverts par le principe de différence, leur pluralité est source de difficultés. Comment, par exemple, identifier le plus défavorisé ? Le « clochard céleste » qui ne possède ni reconnaissance par les autres, ni revenu ni richesse, qui vit de la mendicité mais qui possède en lui une capacité créatrice exceptionnelle et qui en est conscient, est-il plus ou moins défavorisé que l'ouvrier pauvre, enchaîné à son travail mais qui dispose d'un confort minimum et d'une certaine reconnaissance sociale ? Autre difficulté : comment décider en cas de conflit entre les biens ? Faut-il distribuer un revenu au clochard sans rien exiger de lui, quitte à renforcer le mépris des autres à son égard, ou exiger de lui une contrepartie sous forme de travail, c'est-à-dire attenter à sa liberté de choisir une occupation ? Bien que Rawls précise à plusieurs reprises que les bases sociales du respect de soi-même sont particulièrement importantes<sup>34</sup>, comme le libre choix d'une occupation bénéficie de la priorité du second principe sur le troisième, sa théorie semble imposer d'aider le clochard sans contrepartie. Mais ce n'est pas si simple car une telle position risque de multiplier le nombre de ceux qui vivent au crochet de la société, ce qui nous fait retomber sur le problème des incitations. Aussi Rawls a-t-il fini par admettre que nul n'avait le droit d'exiger de la société de l'entretenir sans rien faire<sup>35</sup>.

La chose se complique encore davantage si au lieu de se contenter d'observer la situation des plus défavorisés, on s'intéresse, comme le propose Rawls, aux potentialités qui leur sont ouvertes, plus précisément aux « attentes (raisonnables) de biens primaires que forment les citoyens pour leur vie entière »<sup>36</sup>. Pour rendre le principe de différence opérationnel, Rawls est alors conduit, dans la *Théorie de la justice*, à réduire les biens premiers à prendre en considération en laissant de côté les bases du respect de soi-même et en se concentrant sur les droits et les prérogatives de l'autorité, les revenus et la richesse. Même ainsi, il est obligé de conclure qu'il faudra faire confiance à une estimation intuitive (1971, §

---

<sup>32</sup> Cette répartition des biens premiers entre les trois principes ne se laisse pas deviner facilement dans la *Théorie de la justice*. Elle est présentée plus clairement dans Rawls (2001) § 17-2. Sur la définition du respect de soi-même, voir Rawls (1971) § 67, qui contient une digression intéressante sur le caractère désirable des vertus.

<sup>33</sup> Paraphrase tirée d'Arnsperger et Van Parijs (2003), p. 62. Il existe d'autres biens premiers, comme la santé, la vigueur, l'intelligence, la détermination qui n'entrent pas dans la théorie rawlsienne de la justice, car ils se rattachent à l'inné.

<sup>34</sup> Par exemple : « le bien premier peut-être le plus important est le respect de soi-même » (Rawls, 1971, § 67, p. 479).

<sup>35</sup> Sauf handicap majeur, évidemment. La position modifiée, qui se fonde sur l'exemple devenu célèbre du « surfeur de Malibu », figure dans Rawls (1993).

<sup>36</sup> Rawls (2001) § 17, p. 90. « Raisonables », c'est-à-dire en tenant compte aussi bien des capacités innées que de la situation sociale présente.

15, p. 124). C'est pourquoi, sans doute, lorsqu'il éprouve le besoin, trente ans plus tard, de reformuler sa théorie, il en vient à assimiler les plus défavorisés aux membres de « la classe de *revenu* (n.s.) dont les attentes sont les plus faibles » (2001, § 17.3, p. 90-91)... Si Rawls refuse *théoriquement* d'identifier les plus défavorisés aux plus pauvres, c'est pourtant la solution à laquelle il semble se rallier *pratiquement* (*ibid.*, n. 26). Et c'est pourquoi la garantie d'un revenu minimum fait partie des rares propositions concrètes dont il présente une analyse quelque peu détaillée. Son montant, précise-t-il, ne doit pas dépasser un niveau tel que les impôts nécessaires pour son financement deviennent « injustes », ce qui est le cas, suivant le principe de différence, lorsque « *les perspectives des plus désavantagés dans la génération actuelle cessent d'être améliorées et commencent à s'assombrir* » (1971, § 44, p. 326)<sup>37</sup>.

### *Liberté et capacités*

Le problème de la justice sociale consiste à trouver le meilleur équilibre, ou un équilibre acceptable entre la liberté et l'égalité. On ne peut pas en effet être libre et égal. La démonstration en a été déjà faite : l'égalitarisme conduit au totalitarisme. Chez Rawls, la solution consiste à proclamer intangibles les seules « libertés de base ». (Celles-ci n'englobent pas, par exemple, la liberté de détenir des moyens de production, ce qui ouvre la possibilité, chez cet auteur, d'un régime socialiste libéral, à côté de ce qu'il appelle la « *démocratie des propriétaires* » - 1971, § 42).

Amartya Sen est le principal concurrent de Rawls dans le champ des théories de la justice sociale. Dans son dernier livre déjà cité, *L'Idée de justice*,<sup>38</sup> il distingue radicalement son approche de celle de Rawls, qu'il qualifie « d'institutionnalisme transcendantal ». Plutôt que de se concentrer sur la définition du dispositif le plus juste, Sen entend privilégier une approche comparative, concrète, et la recherche des « *critères permettant de dire si une option est moins injuste qu'une autre* » (2009, p. 30).

A l'examen, cependant, les deux approches n'apparaissent pas inconciliables. Sen se focalise sur les « capacités » des individus, c'est-à-dire sur leurs « possibilités réelles » (*ibid.*, p. 284). Les exemples de capacités proposés par Sen (« être bien nourri et ne pas mourir prématurément, pouvoir participer à la vie de la communauté ou acquérir les compétences nécessaires à ses ambitions professionnelles », *ibid.*, p. 286) entrent sans difficulté dans la liste des biens premiers de Rawls. En pratique, la différence entre Rawls et Sen n'est donc pas aussi sensible que le second le prétend, néanmoins il a indéniablement raison d'insister sur le fait « que les moyens d'une vie humaine satisfaisante ne sont pas en eux-mêmes les fins du bien-vivre » (*ibid.*, p. 288). Du point de vue de la justice, à carences alimentaires égales, la situation d'un protestataire qui a entamé volontairement une grève de la faim est entièrement différente de celle de l'indigent du tiers-monde qui est en train de mourir par suite de la famine. Le premier conserve la possibilité de manger à sa faim (la capacité de se nourrir correctement), ce qui n'est pas le cas du second.

Chez Rawls, on l'a vu, le revenu par tête est en pratique la principale variable qui permet de repérer les plus défavorisés. Sen attire justement l'attention sur les imperfections de cet indicateur. Il explique, par exemple, que le revenu est mesuré au niveau d'une famille

---

<sup>37</sup> A quoi s'ajoute l'obligation de respecter le principe de juste épargne (destiné à faire valoir les droits des générations futures).

<sup>38</sup> Ce livre reprend l'essentiel des écrits précédents de Sen en matière de justice sociale et, plus précisément, concernant les inégalités, Sen (1973 et (1992).

entière et que de ce fait la manière dont il est réparti entre tous les membres de la famille importe. « *Si une part disproportionnée du revenu familial sert à promouvoir les intérêts de certains au détriment des autres (si, par exemple, les garçons sont systématiquement préférés aux filles dans l'allocation des ressources), la valeur totale de ce revenu ne suffira pas à prendre la juste mesure de l'ampleur des privations des membres négligés de la famille (en l'occurrence les filles)* » (Sen, 2009, p. 314).

De même, porter une trop grande attention au revenu risque de faire oublier que l'augmentation de ce dernier n'est pas l'unique, voire le meilleur moyen d'améliorer la situation des plus défavorisés. On aura beau augmenter indéfiniment les allocations versées aux personnes souffrant des handicaps les plus lourds, un grand nombre d'« accomplissements »<sup>39</sup> qui contribuent au bonheur des êtres humains leur resteront toujours interdits. Cela signifie qu'il faut offrir aux handicapés, en plus des allocations qui leur sont évidemment nécessaires pour survivre, des capacités dont ils sont *a priori* privés. On a débattu récemment en France de la possibilité de leur offrir des services sexuels : voilà exactement ce qu'une approche par les capacités légitime immédiatement. Suivant la même logique, Sen explique que le meilleur moyen d'alléger le sort des handicapés est de faire en sorte qu'ils soient les moins nombreux possibles. La malnutrition des mères, la sous-alimentation des enfants sont des causes de handicap, la pollution de l'eau est à l'origine de certaines cécités, d'autres handicaps sont la conséquence de maladies comme la poliomyélite, la rougeole, le sida, ou des accidents de la route et du travail, ou encore des mines antipersonnelles et des guerres civiles, etc.

La prévention des handicaps est plus importante encore que la compensation des handicaps existants, et même si Sen ne va pas jusqu'à prendre parti clairement en faveur de « l'eugénisme négatif », c'est-à-dire l'élimination des enfants malformés avant ou après leur naissance<sup>40</sup> – ou de l'euthanasie des personnes qui demandent à mourir parce que la vie leur est devenue insupportable – son approche n'en fournit pas moins de solides arguments en faveur de telles pratiques.

### *Des approches normatives*

Une théorie de la justice n'est pas sociologique mais morale. Elle est donc fatalement normative. Cela est autant vrai pour Sen que pour Rawls et les autres représentants de la philosophie morale. Pour être valables les principes de justice doivent avoir une portée générale, or les expériences de pensée présentées en introduction montrent que des principes raisonnables confrontés à une situation concrète peuvent aboutir à des conclusions contradictoires. Le moraliste, dans ce cas, est obligé d'inventer une solution *ad hoc*. On a vu plus haut comment, face à la contradiction entre l'impératif de respecter le libre choix de l'emploi de son temps par un individu quelconque et l'impératif de lui assurer un revenu suffisant, Rawls a dû en rabattre sur la liberté de choix, pourtant prioritaire selon sa théorie de la justice<sup>41</sup>. Sen accorde, lui aussi, à la liberté de choisir sa vie une place essentielle. La capacité globale d'un individu est la somme des ensembles de ses accomplissements

---

<sup>39</sup> Au sens de Sen, une action concrète réalisée.

<sup>40</sup> Sur la différence entre eugénisme négatif et positif et les arguments en faveur de l'un ou l'autre, cf. Herland (2006), lettre 10.

<sup>41</sup> Une justification *ad hoc* de cette entorse à la hiérarchie de ses principes est élaborée sur la base d'un raisonnement économique (cf. Rawls, 1993).

(combinés<sup>42</sup>) possibles dans tous les domaines. Les inégalités ne le dérangent pas tant que tous jouissent des capacités jugées par lui essentielles. La politique sociale consiste donc pour lui à garantir à chacun ces capacités minimales.

On s'attendrait donc à trouver chez Sen une liste claire de ces capacités indispensables. Or il se refuse à dresser une telle liste. Certes, on comprend que cette liste puisse différer selon les cultures et selon les époques. N'empêche qu'une liste concernant les pays occidentaux, en particulier, nous aiderait grandement<sup>43</sup>.

En refusant de dresser lui-même une liste, Sen affirme son rejet d'un normativisme qu'il considère, à tort ou à raison, comme stérile<sup>44</sup>. Mais on ne s'en débarrasse pas aussi facilement. Sen condamne, on l'a vu, les pratiques traditionnelles comme l'infibulation et l'excision et il conclut là-dessus que, faute de pouvoir y mettre fin dans les pays où elles sont encore largement répandues, on doit les interdire autoritairement dans les pays d'immigration comme le nôtre « *en raison de la perte de liberté qu'elles représentent pour les victimes* » (2009, p. 291). Ainsi Sen se met à la place des femmes en question – ce qui est conforme à l'attitude morale – et il considère que si ces femmes étaient libres de choisir elles refuseraient une tradition « odieuse et tyrannique » (*ibid.*).

Sans doute, mais où s'arrête ce genre de raisonnement ? Que faire lorsqu'un individu décide en toute connaissance de cause d'adopter un comportement contraire à sa liberté du point de vue de l'observateur extérieur ? Un exemple typique, dans notre pays, est celui de certaines « Françaises de souche » récemment converties à l'islam, qui décident de se dissimuler entièrement sous un voile parce qu'elles voient dans cette pratique une manifestation essentielle de leur foi. Ces néophytes ne peuvent pas être considérées comme non informées sur les libertés accessibles aux femmes au XXI<sup>e</sup> siècle. Et le port du voile intégral est difficilement assimilable aux mutilations génitales. Dans ces conditions, n'est-il pas fallacieux de légiférer contre le voile intégral au nom de la liberté ou de la dignité humaine, puisque cette législation a pour résultat de réduire deux capacités des femmes en question : la liberté de pratiquer sa foi et celle de se vêtir comme on l'entend ? L'intolérance de la majorité de la population française à l'égard de l'islam en général et de ses manifestations les plus voyantes en particulier n'a-t-elle pas compté davantage dans l'adoption de cette loi que le souci de la liberté des femmes<sup>45</sup> ?

---

<sup>42</sup> Sen (2009), p. 286.

<sup>43</sup> A défaut de Sen lui-même, une de ses disciples, Martha Nussbaum a établi une liste de onze « capacités fonctionnelles de base » qui permet effectivement de mieux cerner les contours d'une politique sociale fondée sur les capacités. Elle est reproduite dans Herland (2006), p. 218.

<sup>44</sup> Cela lui permet de passer outre à toutes les difficultés qui sont soulevées par la concurrence entre les capacités. Comment décider quel est le meilleur de deux états possibles qui favorisent deux capacités différentes, sachant qu'elles sont « non commensurables » ? La position de Sen, là-dessus, revient à considérer que la décision s'imposera d'elle-même dans la plupart des situations concrètes (Sen, 2009, p. 292 sq.). Ce problème rejoint celui de la non-mesurabilité et de la non-comparativité des utilités.

<sup>45</sup> Une société juste est tolérante. Une loi qui exprime simplement l'intolérance de la majorité de la population est donc injuste. La question, néanmoins, est plus complexe car toutes les femmes voilées ne sont pas des néoconverties évolués. Beaucoup se voilent par obéissance à la tradition ou à leur mari... En outre l'idée même qu'un individu évolué puisse adopter une religion quelle qu'elle soit et la pratiquer avec une ostentation proche du fanatisme risque de paraître contradictoire à certains observateurs. Rawls, qui a réfléchi lui aussi aux restrictions qu'il convient d'apporter aux libertés individuelles dans une démocratie pluraliste, conclut par exemple qu'il convient de limiter autoritairement les pratiques sectaires (Rawls, 1993 ; 2001, § 47.4).

### III. DES INÉGALITÉS JUSTES : PROPOSITIONS

Le fait que les théories de la justice adoptent nécessairement une attitude normative et même, souvent, paternaliste indique que l'on ne répondra jamais de façon entièrement satisfaisante à la question des inégalités justes. Cela n'empêche pas de tenter de lui apporter quelques réponses. Il convient pour cela de se placer au préalable dans la position d'un individu moral, qui a le souci des autres et un désir sincère d'améliorer le sort des plus malheureux.

Ceci fait, on peut soumettre les réponses au respect de quatre principes directeurs :

- L'existence des inégalités est inévitable en raison de la présence des différences innées qui ne peuvent pas être compensées. Une politique raisonnable ne saurait viser l'impossible. Une politique de justice sociale ne saurait donc viser la suppression de toutes les inégalités.
- Les inégalités vont de pair avec la liberté. Les humains sont attachés à leur liberté. Certaines inégalités sont nécessaires pour préserver un degré de liberté suffisant, donc elles sont justes.
- La richesse est un bien. Certaines inégalités sont nécessaires pour maintenir une incitation suffisante chez les producteurs de richesses, donc elles sont justes.
- La situation des plus défavorisés est celle qui importe le plus pour la justice sociale. Les inégalités qui permettent d'améliorer le sort des plus défavorisés sont justes.

On doit également préciser que l'on entend par inégalités :

- les inégalités naturelles non entièrement compensables (handicaps et dons exceptionnels),
- les inégalités « actuelles », mesurées, dans les divers domaines pertinents : savoir, culture, revenu, richesse, emploi, relations sociales, pouvoir, honneur, etc.,
- les inégalités des chances d'atteindre un certain niveau de satisfaction dans les différents domaines.

Nous les prendrons dans l'ordre inverse de celui qui précède.

#### *Les inégalités des chances*

Nous savons déjà qu'instaurer une égalité des chances véritable entre des individus disposant des mêmes caractéristiques innées supposerait de supprimer la famille. Rien ne dit que cela sera éternellement impossible mais, en attendant, il faut accepter que les chances demeurent inégales. L'inégalité des chances pourra cependant être considérée comme juste si on agit efficacement sur deux points :

- L'école est sans nul doute le meilleur creuset où peuvent se fondre les futurs citoyens. La formation des maîtres du premier degré est à cet égard capitale. Ils doivent être à la fois parfaitement compétents pour enseigner les connaissances de base<sup>46</sup> et se plier à l'obligation de faire réussir chaque élève au mieux de ses capacités. L'objectif d'une éducation nationale doit être en effet de pousser chaque élève aussi loin qu'il le peut. Pour y parvenir, elle doit appliquer avec détermination la discrimination positive, depuis l'école primaire jusqu'à l'université, au profit de ceux qui souffrent de handicaps tant naturels que sociaux.

---

<sup>46</sup> Ce qui ne requiert pas cinq années d'études théoriques et spécialisées après le baccalauréat, comme c'est le cas en France, mais une parfaite maîtrise des techniques d'apprentissage de la lecture, de l'écriture et du calcul. On trouvera dans Herland (2006, lettre 11) davantage de propositions sur la réforme de l'enseignement et plus généralement sur les progrès qui pourraient être facilement réalisés dans notre société en matière de justice.

- L'école ne suffira pas à rapprocher de manière significative les chances des uns et des autres sans une limitation drastique de l'héritage. Comment comparer en effet les possibilités offertes au privilégié qui se trouve, par les hasards de la naissance, titulaire d'une fortune qui lui permettra, s'il le souhaite, de vivre sans travailler, avec celles du reste de la population obligé de gagner sa vie à la sueur de son front ? Et sans aller aussi loin, celui qui, dans la France d'aujourd'hui, reçoit un logement en héritage, ou une aide substantielle pour l'acquérir, se trouve dans une situation très favorisée par rapport à celui qui n'a pas un tel avantage. Tant que l'on n'acceptera pas de fixer des droits de succession très élevés, et même confiscatoires au-delà d'un certain montant, il sera inutile de parler d'égalité des chances.

Dans une société comme la nôtre la reproduction sociale ne s'appuie pas seulement sur les différences de fortunes et d'éducation ; les relations familiales, l'appartenance à tel ou telle association d'anciens élèves ou à des réseaux plus ou moins occultes comme la franc-maçonnerie y contribuent aussi pour un grande part. Inversement, celui qui appartient à une catégorie dévalorisée socialement (comme certains immigrés) subit une discrimination à l'embauche. La réduction de l'inégalité des chances passe donc aussi par l'extension la plus large possible des recrutements par concours anonymes.

### *Les inégalités « actuelles »*

La plupart des observateurs s'accordent à reconnaître que la révolution néo-libérale a entraîné des inégalités de revenu et de richesse qui sont désormais insupportables. Il est clair que lorsqu'un patron gagne 1000 fois plus que le salarié au bas de l'échelle dans son entreprise, ou que le revenu d'une vedette du football peut être jusqu'à 2000 fois plus élevé que celui d'un spectateur de ce sport, on a dépassé les limites de la décence<sup>47</sup>. Cela ne dit pas toutefois quel devrait être l'écart maximum compatible avec une répartition juste.

D'après le troisième des quatre principes énoncés plus haut, l'écart doit être juste suffisant pour ne pas décourager la production. On conçoit que cet écart n'a pas besoin d'être bien considérable pour remplir son but. Dans un pays comme le Vietnam d'Ho-chi-Minh, par exemple, qui n'avait pas trop dérivé par rapport à l'idéal communiste, les leaders étaient récompensés par une maison, une datcha et une voiture de fonction, une bonne et un chauffeur, un salaire leur permettant de manger un peu mieux que le reste de la population. Là s'arrêtaient leurs avantages. Cela n'empêchait pas de se disputer pour obtenir ces places. Car l'important, en réalité, n'est pas l'ampleur de l'écart mais l'existence d'un écart. Dans l'exemple vietnamien, on peut évaluer le rapport entre le revenu de la nomenklatura et celui du « *bo doi* » de base entre 10 et 20. On dira peut-être que l'exemple est très mal choisi puisque le régime communiste a fini par s'effondrer au Vietnam. A quoi l'on répondra qu'il ne s'est pas effondré parce que l'écart des revenus était insuffisant mais parce que le communisme décourageait pour d'autres raisons la production des richesses<sup>48</sup>.

Même si cet exemple n'est pas directement transposable, l'économie libérale pourrait sans doute très bien continuer à fonctionner avec des écarts aussi réduits<sup>49</sup>. On n'aura garde

---

<sup>47</sup> Le revenu annuel total (y compris le « sponsoring ») d'un Messi est évalué à 30 millions d'euros. Il faudrait à peu près 2000 ans, soit vingt siècles, à un smicard pour gagner autant que Messi en un an !

<sup>48</sup> Cf. Herland (1999).

<sup>49</sup> Dans le film d'Alain Cavalier, *Pater*, sorti en 2011, un président de la République nomme un premier ministre avec pour mission de réduire l'écart maximum des revenus de 1 à 15. Un chiffre cohérent avec l'exemple du Vietnam communiste.

d'oublier, par ailleurs, que la question de l'incitation à produire se pose dans des termes particuliers aujourd'hui où l'avenir de la planète est menacée par une production excessive par rapport aux ressources disponibles.

En combinant droits de succession élevés et resserrement de l'échelle des revenus, l'inégalité des fortunes serait automatiquement restreinte. Cela signifie, entre autre, que la propriété des entreprises capitalistes serait bien plus dispersée qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Il existe d'autres moyens que les rétributions monétaires pour récompenser la réussite individuelle. Une société juste valoriserait davantage les distinctions honorifiques que matérielles. L'émulation se porterait sur ces distinctions plutôt que sur l'accumulation des signes extérieurs de richesse.

Une inégalité particulièrement sensible est celle qui concerne l'accès à l'emploi. Les différences de conditions de vie mais aussi de statut social entre le chômeur de longue durée et celui qui bénéficie d'une garantie de l'emploi sont considérables. Une société juste devrait rendre effectif le droit au travail. Si le fait de bénéficier de l'assurance chômage parce qu'on est temporairement sans emploi n'a rien d'anormal dans la perspective d'une société capitaliste libérale (qui réclame une certaine flexibilité du marché du travail), il n'en va pas de même lorsqu'on se trouve contraint de vivre durablement dans la précarité, simplement parce qu'il n'y a pas assez d'emplois pour tout le monde.

Lorsqu'on reste dans le cadre national<sup>50</sup> qui est le seul pertinent au niveau des politiques qui peuvent être mises en place, la solution d'un tel problème ne saurait faire l'économie d'une interruption de l'immigration de travail. Selon Rawls, par exemple, le droit d'immigrer dans le pays de son choix ne fait pas partie des libertés de base, contrairement au droit d'émigrer<sup>51</sup>. Par ailleurs, si le droit effectif au travail est un bienfait pour tous ceux qui désespèrent de trouver un emploi, il devient un devoir pénible pour ceux qui s'accommodaient du revenu d'une assistance perpétuelle complétée par du travail non déclaré. Instaurer le plein-emploi effectif au nom de la justice implique donc, pour certains, du travail forcé. C'est en considération de cet argument que les libertariens de gauche définissent la « liberté réelle »<sup>52</sup> comme la possibilité, si on le désire, de vivre sur un dividende social, sans avoir à accomplir un travail en échange. Telle n'est pas la position de quelqu'un comme Rawls, on l'a vu, et il nous semble, pour notre part, que la maxime « pas de droit sans devoir » s'applique ici sans contestation possible. D'un point de vue pratique, il est clair, pour finir, que le droit effectif au travail ne se fera pas sans partage du travail. Ici, comme presque toujours, la réduction des inégalités s'avèrera donc coûteuse pour les plus favorisés (en l'occurrence ceux qui possèdent un emploi) dont les revenus devront diminuer<sup>53</sup>. Encore ne faut-il pas oublier la contrepartie réelle de ce sacrifice : l'augmentation du temps disponible pour le loisir.

---

<sup>50</sup> Ou, pour la France, européen.

<sup>51</sup> Le pays d'origine du migrant étant d'ailleurs en droit d'exiger le remboursement des dépenses qu'il a consacrées à le former (cf. Rawls, 1999).

<sup>52</sup> Cf. Van Parijs (1995).

<sup>53</sup> Ce n'est en effet qu'en période de très forte croissance qu'on peut améliorer sensiblement le revenu des plus défavorisés sans baisser les autres revenus.

## *Les inégalités naturelles*

Les inégalités naturelles sont de deux sortes. Certaines peuvent être aisément compensées, y compris par le marché. Si je ne suis pas naturellement doué pour la musique, je n'irai pas chercher un emploi de musicien mais un emploi plus adapté à mes aptitudes. Certes, le marché n'est pas à lui seul une institution juste puisqu'il récompense très inégalement les talents différents. Cependant, s'il existe par ailleurs une politique pour empêcher l'émergence d'inégalités de revenu insupportables du point de vue de la justice, on peut considérer le cas de ces inégalités naturelles-là comme réglé de manière à peu près satisfaisante. Les handicaps de productivité et de zèle (figures 1 et 2) sont traités de la même manière. En se confrontant au marché, l'individu 1 gagnera davantage que l'individu 2 mais l'inégalité des revenus restera dans une limite acceptable. Ici encore, il ne faut pas oublier que s'il travaille moins que le premier, le second individu aura des compensations sous forme de loisir.

On n'en dira pas autant des handicaps les plus lourds. Rawls, par exemple, ne s'intéresse *a priori* qu'à des « personnes libres et égales », autrement dit à « des membres pleinement coopérants » de la société (2001, § 7.6). Il est clair qu'un arriéré mental ou quelqu'un qui est condamné à rester à perpétuité sur son lit d'handicapé ne correspondent pas à cette définition. Dès lors, il n'est pas prévu de lui appliquer les principes de justice, même si l'on doit, certes, lui porter assistance dans toute la mesure du possible. Sen, par contre, nous invite à prendre toute la mesure de ces handicaps, à ne pas nous focaliser sur les comparaisons en termes de revenu mais bien sur les possibilités (capabilités) globales des individus : « un invalide riche peut souffrir de plus de restrictions qu'un pauvre sans handicap physique » (2009, p. 310). Il nous indique également qu'il convient d'agir d'abord pour prévenir l'apparition des handicaps, avant de penser à combler les handicaps existants. Puisqu'il est clair que certains handicaps ne seront jamais comblés de manière satisfaisante. Nous nous heurtons ici en effet à une barrière infranchissable de la justice sociale : certains humains sont condamnés à des conditions de vie qui les retranchent de la communauté des humains.

Ces inégalités sont injustes et le resteront, au moins jusqu'à ce que les progrès de la génétique permettent de programmer des enfants vierges de toute tare. Il ne restera plus alors que les personnes handicapées à la suite d'un accident et que la médecine sera impuissante à guérir. Faut-il préciser que lorsque la programmation génétique sera devenue possible, les parents – s'il y a encore des parents, ou sinon ceux qui seront responsables des décisions en matière de naissance – ne demanderont pas seulement des enfants normaux mais des enfants doués. Si cette perspective se vérifie, on assistera alors à une égalisation par le haut des capacités innées et, de ce fait, à la disparition de la principale cause des inégalités. Il est vrai que le projet d'un « eugénisme positif », puisque c'est de cela qu'il s'agit, n'est pas considéré comme politiquement correct de nos jours. Il a pourtant ses défenseurs, comme le philosophe Peter Sloterdijk (1999). L'avenir dira ce qu'il adviendra<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Ce qui lui a valu une attaque en règle de la part d'Habermas (2001). Sur les tenants et les aboutissants de cette controverse, cf. Herland (2006), lettre 10.

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Arnsperger, Christian et Van Parijs, Philippe (2000), *Éthique économique et sociale*. Nouvelle édition, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2003.
- Dommanget, Maurice (1970), *Sur Babeuf et la conjuration des Égaux*, Paris, Maspéro.
- Freud, Sigmund (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*. Trad. fr. *Le Malaise dans la culture*, Paris, Flammarion-Le Monde, coll. « Les livres qui ont changé le monde », 2010.
- Habermas, Jürgen (2001), *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002.
- Herland, Michel (1999), *Le Vietnam en mutation*, collection "Les Études de la Documentation française", Paris, la Documentation française. Édition simultanée dans la collection des "Notes et études documentaires", n° 5094. Paris, la Documentation française.
- \_\_\_ (2006), *Lettres sur la justice sociale à un ami de l'humanité*, Paris, Le Manuscrit.
- \_\_\_ (2007), Une théorie normative de l'aide au développement. *Région et Développement*, n° 26.  
[http://www.creum.umontreal.ca/IMG/pdf\\_Herland.pdf](http://www.creum.umontreal.ca/IMG/pdf_Herland.pdf)
- \_\_\_ (2008-a), Que faire des travailleurs sans-papiers ?, *Rue89*, 2 juillet.  
<http://rue89.com/2008/07/02/que-faire-des-travailleurs-sans-papiers>
- \_\_\_ (2008-b), De Platon à Proudhon: Archéologie d'une morale de l'égalité (et du travail) in *Proudhon, une philosophie du travail*, Actes du colloque de la Société P.-J. Proudhon, Paris, 19 janvier 2008, EHESS et Société P.-J. Proudhon, Paris.
- \_\_\_ (2010), Les grenouilles qui demandent un roi : A propos d'un livre de Pierre Dockès sur *Pouvoir et Autorité en économie* in Gérard Gabriel Marion (dir.), *Mémorial Michel Louis (1942-2006)*, Fort-de-France, ScérÉn-Martinique.
- \_\_\_ (2011), Un capitalisme résilient, communication au colloque « Heurs et Malheurs du capitalisme », Clermont-Ferrand, 4 février 2011.
- La Boétie, Étienne de (1576), *La Servitude volontaire*, Paris, Arléa, 2007.
- Marx, Karl (1875), *Critique du programme du Parti ouvrier allemand* in *Œuvres – Économie*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », vol. I., 1965.
- Mill, John Stuart (1848), *Principes d'économie politique*.
- \_\_\_ (1860), *L'Utilitarisme*.
- Platon, *La République*.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1840), *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- Rawls, John (1971), *Théorie de la justice*, trad. fr., Paris, Seuil, 1987.
- \_\_\_ (2001), *La Justice comme équité – Une reformulation de la Théorie de la justice*, trad. fr., Paris, La Découverte, 2003.
- \_\_\_ (1993), *Libéralisme politique*, trad. fr. Paris, PUF, 1995.
- \_\_\_ (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », vol. III, 1964.
- Sen, Amartya (1973), *On Economic Inequality*, Oxford, Clarendon Press et New-York, Norton.
- \_\_\_ (1992), *Repenser l'inégalité*, trad. fr., Paris, Seuil, 2000.
- \_\_\_ (2009), *L'Idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010.
- Sloterdijk, Peter (1999), *Règles pour le parc humain*, trad. fr. Paris, Mille et une nuits, 2000.
- Smith, Adam (1759), *Théorie des sentiments moraux*, trad. de la marquise de Condorcet (1860), rééd. Plan de la Tour, coll. « Les introuvables », Éditions d'Aujourd'hui, 1982.
- Van Parijs, Philippe (1995), *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?* Oxford, Oxford University Press.